

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

a publication of

The Xavier Zubiri Foundation of North America

Volume 5

ISSN 1538-5795

2003

The Relevance of Zubiri's Philosophy

Editorial

Primer acceso a la historia de la filosofía

Antonio Pintor-Ramos

Algunas reflexiones sobre la "formalidad", el "más" y el "hacia"

Ricardo Espinosa

Essenza Formale Dell'atto e Del Termine Della Fede, Secondo Il Pensiero Di
Xavier Zubiri

Francisco-Xavier Sotil Baylos

Human Essence: Existential Concerns and Zubiri's Theory of Open Essence

Celeste Marie Weber Moore

Poder de lo real y "kairós" en la filosofía de Xavier Zubiri

Juan José García

Book Reviews

Editorial Review Board for Volume 5

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

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 127 of this issue for further information regarding manuscript submission.

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

Volume 5

ISSN 1538-5795

2003

The Relevance of Zubiri's Philosophy	
<i>Editorial</i>	3
Primer acceso a la historia de la filosofía	
<i>Antonio Pintor-Ramos</i>	5
Algunas reflexiones sobre la "formalidad", el "más" y el "hacia"	
<i>Ricardo Espinosa Lolas</i>	27
Essenza Formale Dell'atto e Del Termine Della Fede, Secondo Il Pensiero Di Xavier Zubiri	
<i>Francisco-Xavier Sotil Baylos</i>	69
Human Essence: Existential Concerns and Zubiri's Theory of Open Essence	
<i>Celeste Marie Weber Moore</i>	87
Poder de lo real y "kairós" en la filosofía de Xavier Zubiri	
<i>Juan José García</i>	107
Book Reviews	117
Corrections	125
Call for papers	127



Entire contents © 2004 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

The Relevance of Zubiri

Editorial

The recent terrorist bombings in Madrid (March, 2004) demonstrate that the world remains a dangerous place, one in which a small group of dedicated fanatics can leverage their political power far from home by means of attacks on innocent civilians. How is the thought of Xavier Zubiri relevant to such a world?

As we have discussed before in these pages, the terrorists are unlikely ever to read Zubiri. Nonetheless, Zubiri's thought addresses their actions in important ways. The terrorists wield power only because of a fundamental weakness at the heart of the civilization they attack, a civilization which doubts the truth and authenticity of its roots. Already in the 1920s and 1930s Zubiri sensed this malaise of the occidental world, which indeed nearly capitulated to Nazism and Communism. After a brutal World War and an epochal cold war struggle the West emerged triumphant, but now lies seemingly weaker than before, turned in upon itself, spiritually drained, preoccupied with material gratification, and content with its accomplishments in science and the concomitant domination of nature. Zubiri speaks to all of this, and we may identify four key areas in which his philosophy is of the greatest importance, and uniquely situated to confront the problems our civilization now faces:

1. Metaphysical and theological thought ultimately drives political thought; therefore just and viable political systems must be based on a solid metaphysical and theological foundation, such as Zubiri provides.
2. From Zubiri's philosophy it is possible to derive political theory basics, if not particular systems.
3. The notion of personal freedom and personal causality is based in Zubiri's metaphysics, and thus must appear in any just political system.
4. Zubiri's theory of the human person as a different kind of reality affects all aspects of morality and thus the obligations of sovereignty at all levels.

First, we observe that political thought and thus political systems have always been driven by metaphysical and theological thought. Whether one considers older or newer political theories, the conclusion is the same. Older theories, based on such concepts as the Divine Right of Kings, or the divination of rulers, common in ancient Egypt and even in the Roman Empire, illustrate the importance of theology and religion in legitimizing rulers (though not necessarily their ascent to power). More modern theories rely less on theology and religion and more on philosophy and quasi-religious or surrogate religious thought, much of it of dubious quality but sufficient to achieve the purpose. This is obvious in political systems such as Nazism (Nietzsche) or communism (Marx, Hegel). Even nominally secular states, such as the United States, have

founding documents grounded in religious belief, mixed with philosophy (Locke). Of course, some states, notably those in the Islamic world, have never accepted the idea of separation of church and state and hence still ground their rule squarely on religious notions.

Because of the profundity and incisiveness of Zubiri's philosophy, which penetrates one layer deeper than others, and also because it is grounded in human experience and knowing, it can speak to the modern secular world, as Zubiri intended it to do, and provide the solid ground needed for rebuilding and refurbishing civilization. And this brings us to the second point, that it is possible to derive political theory basics from Zubiri's thought. An article along these lines appeared in the last issue of the *Review*, which discussed the reality of political systems utilizing Zubiri's notion of postulated reality. We hope to publish more research in this area in the future. Zubiri did not himself try to depict the ideal state, as did many of his illustrious predecessors such as Plato, and Aristotle. But he did create the framework within which just and viable ideas of state and statecraft can emerge.

An essential part of this framework is his notion of the human person, both with respect to causality and with respect to reality. Zubiri emphasized that human beings, as reality conscious, are a different *kind* of reality than all other things. They therefore must be treated differently than these other things with respect to political and economic matters. And this applies to the full spectrum of players in the political arena, from animal rights activists trying to equate man to other animals and even plants, through those seeking to eliminate the unwanted or unfit for expediency sake, up to the dictator-thugs that seem to dominate power in many parts of the world. Political and economic systems must put the human person first, while recognizing of course the realities imposed by physical laws, geography, and other factors. More concretely, Zubiri has discerned that one aspect of the uniqueness of humans is their intimate knowledge of themselves, which stems from the fact that they are *substances* rather than *substantivities* like the rest of things. This grounds causality in them, which thus becomes the basis for moral law, and hence the moral foundation for political systems and states.

The challenge that lies before us is to further develop these ideas, and make the world at large aware of the power of Zubiri's thought to address its fundamental problems, problems which have been brought into sharp relief by the terrorist activities of 2001 and now 2004, but which have long weighed down upon our civilization. This will not stop the terrorists in the short term; but in the long term, when they realize the underlying strength of what they are fighting, they will discern that this is a contest they cannot win.

Thomas B. Fowler

Primer acceso de Zubiri a la historia de la filosofía

Antonio Pintor-Ramos

Universidad Pontificia

Salamanca, España

Abstract

I present here an analysis of an unpublished Zubiri document, one which signifies his first encounter with the problems of the history of philosophy. This document is the *memoria obligatoria* which formed part of the requirements for Zubiri's accession to the Chair of the History of Philosophy in the Central University of Madrid, in 1926. The interest of this document lies in the fact that Zubiri here confronts the problem of history for the first time—a theme which up until then had not interested him. Nonetheless, the short time available to write the *memoria* obliged him to adopt a provisional, conjectural solution. Lacking the conceptual resources necessary to assay his own solution, he made provisional use of the Neo-Kantian school of Baden—in particular, the work of Windelband—because it had the advantage of emphasizing the philosophical interest of the history of philosophy. This same work considers that Neo-Kantianism has already been superceded, and the positions it adopts had little influence on Zubiri's work; but it did make him see the importance of the theme of historicity, and the urgency of confronting it in another way.

Resumen

Se ofrece aquí un análisis de un documento inédito de Zubiri, que significa su primer encuentro con los problemas de la historia de la filosofía. Este documento es la memoria obligatoria que formó parte de los ejercicios de su acceso a la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Central de Madrid en 1926. El interés del documento es que Zubiri se encuentra allí por vez primera con el problema de la historia, un tema que hasta entonces no le había interesado. Sin embargo, el escaso tiempo del que dispuso para componer la memoria le obligó a adoptar una solución provisional y coyuntural. Sin los recursos conceptuales necesarios para ensayar una solución propia, se sirvió provisionalmente de la escuela neokantiana de Baden —en concreto, de Windelband— porque tenía la ventaja de destacar el interés filosófico de la historia de la filosofía, aunque en conjunto y en el mismo escrito se considera que el neokantismo filosófico es un pensamiento ya superado. No influyeron mucho en el trabajo de Zubiri las posiciones aquí adoptadas, pero sí le hicieron ver la importancia del tema de la historicidad y la urgencia de hacerle frente de otra manera.

Introducción

El objeto del presente estudio es analizar un escrito, hasta ahora no utilizado, que puede considerarse el primer acercamiento de Zubiri a los problemas teóricos

y prácticos que plantea la Historia de la Filosofía, tema sobre el que volverá reiteradamente en etapas posteriores y que irá madurando al ritmo de su propio desarrollo filosófico¹. El documento al que me refiero no tuvo nunca carácter público y es

uno de los que se encuentran en el expediente académico personal de Zubiri que el Dr. Germán Marquínez Argote localizó y copió en el Archivo de la Administración del Estado en Alcalá de Henares (Madrid); no es mi propósito aquí entrar en un análisis del estado muy desigual de este expediente, algo que proporcionará jugosas reflexiones y quizá algunas fatigas a los futuros biógrafos de Zubiri.

Una de las piezas completas de ese expediente es la primera, la que concierne a su oposición a la cátedra de Historia de la Filosofía de la entonces llamada “Universidad Central” de Madrid. La oposición se celebró entre los días 15-19 de noviembre de 1926 –Zubiri contaba aun 27 años-, siendo este último día votado por unanimidad del tribunal para ocupar la plaza convocada. Allí se conserva la documentación exigida para acceder a la oposición (avalada notarialmente), el ejercicio escrito –el primero de los seis de que constaba la demencial formalidad de la oposición-, las actas de todas las sesiones y deliberaciones del tribunal y los trabajos presentados por Zubiri. En este último apartado se encuentran la memoria obligatoria titulada “El problema de la Historia de la Filosofía” (29 folios mecanografiados), el “Programa de Historia de la Filosofía” (12 folios mecanografiados) y “Fuentes bibliográficas para cada una de las lecciones del programa” (11 folios manuscritos). Considero que estos tres elementos, aunque estén presentados y paginados como piezas independientes, forman una sola unidad, algo que conocen perfectamente todos los docentes españoles que han superado su oposición con la preceptiva presentación de una memoria sobre el tema obligado de “Concepto, método y fuentes de la disciplina”. Por tanto, los trataré como tal unidad. Zubiri presentó también, como es habitual, sus investigaciones, lo cual aporta algún matiz que luego comentaré. Esas investigaciones presentadas son la memoria de licenciatura de Lovaina (mecanografiada y en francés) *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl* (febrero de 1921), el libro *Ensayo de una teoría feno-*

menológica del juicio (1923), el artículo “Filosofía del ejemplo” (1926) y un trabajo inédito hasta ahora desconocido “La filosofía del pragmatismo” (83 folios mecanografiados), que lleva anotado de mano de Zubiri “curso 1918-19”. Nada sé de este escrito ni tampoco puedo vislumbrar que pueda responder a alguna exigencia académica de aquel curso, por lo que podría tratarse de una iniciativa del propio Zubiri –quizá guiado por Zaragüeta- para clarificar un tema en aquel momento muy polémico y que quizá llegó a causarle preocupaciones personales. Pues G. Marquínez Argote reproduce un fragmento de una carta de Zubiri a Heidegger en francés (Freiburg i. B. 19-II-1930) en la que se habla enigmáticamente de ese año como “uno de los momentos más difíciles de mi vida, que externamente se desarrollaba sin ninguna mutación”², algo que también tendrán que aclarar futuros biógrafos. En cambio, no resulta muy sorprendente, sin dejar por ello de ser significativo, que Zubiri no presente en esta ocasión su artículo “Crisis de la conciencia moderna” (1925)³, a pesar de la relativa escasez de sus publicaciones.

No deseo examinar ahora el conjunto de la oposición de Zubiri, sino ceñirme a la memoria elaborada para la ocasión. Debemos empezar diciendo que se trata a todas luces de una pieza menor, no sólo circunstancial sino incluso para cumplir un trámite obligatorio (su exposición ante el tribunal era el sexto y último ejercicio); por tanto, su importancia teórica es muy relativa y, dada su escasa entidad, tampoco cabe pensar que condicionase el futuro trabajo de Zubiri. No obstante, como el tema de la historia será tan central en Zubiri –no se olvide que entra en el título de su libro más conocido y leído-, vale la pena observar cómo lo enfrenta al encontrarse inevitablemente con él, pues no parece que en los escritos de esta etapa ese tema tenga ningún relieve digno de notarse. Ese acusado carácter circunstancial no lo priva de interés, pero nos obliga a esbozar un contexto sin el cual el tema no puede entenderse ni valorarse.

I. La actividad de Zubiri hasta 1926

Sabemos que Zubiri culminó su carrera universitaria con la lectura de su tesis doctoral en filosofía el 21 de mayo de 1921; que ya era doctor en Teología desde el 11 de noviembre de 1920 en el “Collegium Theologicum Romae Studiorum Universitatis”; que el 22 de septiembre fue ordenado sacerdote en Pamplona y celebró su primera misa en San Sebastián el 26 del mismo mes y año. Situémonos, pues, en este otoño de 1921⁴ cuando parecen confluír los acontecimientos suficientes para constituir uno esos recodos que marcan la vida de una persona y, a partir de aquí, intentemos esbozar los caminos que desembocaron en el acceso de Zubiri a la cátedra, otro recodo decisivo en cualquier vida y que simbólicamente podría servir como cierre de la juventud del autor, incluso al margen de su escasa edad real. Debo advertir, no obstante, que sólo se trata de aportar los datos necesarios ahora para el tema, pero de ningún modo es mi propósito escribir un capítulo de la hoy inexistente *biografía* de Zubiri⁵, pues es ése un asunto de gran interés, pero siempre resbaladizo tratándose de un filósofo y, en todo caso, es algo que desborda completamente mis posibilidades actuales.

Se trata de manera más sencilla de hacer notar que las introducciones a Zubiri suelen pasar del dato de la publicación revisada de su tesis a su condición de catedrático de Historia de la Filosofía como si se tratase de una sucesión habitual o de una especie de itinerario consuetudinario. Olvidamos así que en medio tuvo que tomar múltiples decisiones que presumiblemente no siempre resultaron cómodas, hubo que apropiarse una serie de posibilidades y hacer frente a múltiples circunstancias con las que se fue perfilando un camino hasta entonces imprevisible. Entre el joven doble doctor de 22 años y el también joven catedrático de 28 años recién estrenados⁶ media una transformación esencial en la que Zubiri fue madurando a ritmo vertiginoso.

Zubiri, sin embargo, no dio por termi-

nado su período de estudios con sus doctorados, sino que en el otoño de 1921 regresó a Madrid –ahora a una luminosa pensión de la calle Barquillo– gracias a una licencia del obispo de Vitoria, al parecer “por razón de estudios”. Quizá esta licencia se prolongó indefinidamente pues no parece que Zubiri haya tenido nunca ni tampoco buscado alguna actividad pastoral, sino que más bien su estado sacerdotal era la situación buscada para una vida dedicada al estudio, algo que por una parte la Iglesia española necesitaba mucho y, como no parece que hubiese escasez de clero en el País Vasco, cabe vislumbrar que el obispo de Vitoria no debió tener especial dificultad en concederle a Zubiri las licencias solicitadas, sin descartar en todo ello la oportuna mediación y tutela de Zaragüeta. Lo que ya que no es tan sencillo es concretar cuáles eran esos “estudios” a los que Zubiri quería dedicarse.

Que se trataba básicamente de estudios filosóficos parece claro por el hecho de que Zubiri se introdujo y se hizo presente en los selectos grupos madrileños, cuyo liderazgo indiscutible ejercía con gran fuerza Ortega y Gasset. El siguiente testimonio de José Gaos retrata perfectamente esta situación:

Vi y oí a Zubiri por primera vez el mismo día en que oí por primera vez a Ortega sin verlo, ni haberlo visto nunca antes. No hacía mucho que yo andaba por la Facultad de Madrid. Aun no había tenido ocasión de conocer a Ortega, catedrático de Metafísica, asignatura del doctorado. Entre los compañeros se hablaba de Zubiri, que iba a acabar la carrera aquel curso, presentando la tesis de doctorado, como de un prodigio; pero como no seguíamos los mismos cursos, tampoco había tenido ocasión de conocerlo. De pronto corrió por la Facultad el anuncio de una conferencia de Ortega sobre Don Juan en la Residencia de Estudiantes⁷. Los compañeros nos propusimos ir todos juntos. Llegó la tarde de la conferencia, y efectivamen-

te nos reunimos muy a primera hora en la facultad un grupo de compañeros. Llegó Zubiri: bajito, delgadito. con su sotana, manteo y sombrero de cura, las tres prendas un poco escasas, estrechas; con la cara muy pálida y ojerosa, de perfil cortante. Había tiempo y decidimos irnos a la Residencia andando –bastantes kilómetros. Del camino me ha quedado una imagen que desde hace ya no sé cuánto tiempo se me reproduce cada vez –y ha sido varias veces– que he recordado estos hechos. Me veo remontando la Castellana dándole la derecha a Zubiri, que muy apretadito en manteo, lleva en la mano derecha, única libre y móvil, una gran rosa. Es que Zubiri fue explicándome a lo largo del camino la fenomenología entera, volviendo una y otra vez sobre el ejemplo de una rosa: la esencia de la rosa, el nóema de la percepción de la rosa, la nóesis perceptiva de la rosa....

También, pues, para Zubiri parecía no haber más que la fenomenología. Su tesis iba a ser un ensayo de una teoría del juicio. Y él era el prodigio –y el bien enterado: era ya graduado en Roma y había estado ya en Bélgica y en Alemania. Decididamente, la fenomenología de Husserl era *la* filosofía. Por eso no me extrañó, sino que, muy al revés, me pareció perfecto, el tema, la crítica del psicologismo en Husserl, que para mi propia tesis me propusieron dos o tres años después, y de concierto entre sí con el visto bueno de Ortega, Morente y Zubiri, a quien desde aquella subida hasta el Pinar consideré, más que como un compañero, como un maestro –y así sigo considerándolo”⁸.

No debemos desalentarnos por la escasas dotes narrativas de Gaos, ni tampoco cegarnos con el carácter bucólico de la escena en un Madrid ya muy lejano, ni siquiera desanimarnos por las lagunas de la memoria de Gaos pues, al fin, su obra se titula *Confesiones* y eso promete en el mejor de los casos sinceridad, pero no exactitud en la narración. Sabemos que el

texto anterior se refiere al otoño de 1921 cuando Gaos acababa de llegar a Madrid y Zubiri entonces “no iba a acabar la carrera... presentando la tesis”, sino que ya había presentado la tesis en mayo. Lo que ahora me importa destacar es la impresión que Zubiri le produce a Gaos: un joven filósofo totalmente identificado con los grupos de la Sección de filosofía y entusiasmado con las posibilidades que la nueva filosofía –aquí la de Husserl– parecía ofrecer; en suma, un filósofo “moderno” ya a medio camino entre el alumno aventajado y el círculo de los próximos a Ortega, lo más prometedor que en ese momento existía en la filosofía española. No sé si Zubiri era “un prodigio”, pues ésa es una categoría de difícil manejo en filosofía, pero sí es cierto que en los muy diversos campos en los que se movió siempre irradió el halo de tratarse de un superdotado que estaba muy por encima del común de sus compañeros⁹. Esta es la primera imagen pública de Zubiri con la cual busca entrar en el mundo intelectual.

Pero esto llevaba consigo un problema que no se debe ignorar. Sería desconocer completamente la historia pensar que su condición de sacerdote resultaba neutral para su trabajo intelectual, al modo como podía pensarse en el caso de otros sacerdotes dedicados a saberes que nada tienen que ver con la condición eclesiástica. Sería fácil decir que Zubiri buscaba dedicarse a la filosofía como M. Asín Palacios se dedicaba al arabismo, pero sería ignorar que, si en el caso del arabismo clásico la condición sacerdotal de Asín Palacios parece indiferente, no puede decirse lo mismo en el caso de una dedicación a la filosofía, la cual era vista como una parte de los saberes eclesiásticos y por tanto objeto de regulaciones por las autoridades de la Iglesia. Estamos justamente en la época en que esas regulaciones alcanzan en filosofía el momento de mayor dureza y rigor, al fin como una parte de la onda expansiva que provocó la magna condena antimodernista. Los documentos más duros proceden del pontificado de Pío X (1903-1914); la propia encíclica *Pascendi* se muestra in-

flexible en su exigencia de atenerse al tomismo, lo cual culmina en las famosas XXIV Tesis tomistas, aprobadas por un decreto de la Congregación de Estudios poco antes de la muerte del papa. Es cierto que el breve pontificado de Benedicto XV (1914-1922) flexibilizó algo las exigencias anteriores, pero en ese pontificado se aprueba el Código de Derecho Canónico de 1917 cuyo canon 1366 exige a los profesores de filosofía y teología en todos los centros eclesiásticos que se ateneran estrictamente al tomismo; en todo caso, la flexibilización, que continuará a partir de 1922 Pío XI, nunca parece ir más allá de cierta libertad dentro de las distintas corrientes de la escolástica y difícilmente se puede ocultar que la lectura de estos documentos de las más alta jerarquía establecían entonces la neoescolástica como “filosofía oficial” de los católicos y, muy especialmente, de los clérigos. Está claro que Zubiri nunca quiso salir de la ortodoxia católica. ¿Se podía entonces ser sacerdote católico y filósofo no escolástico? En teoría, sí; en la práctica, hay que reconocer que eso significaba hacer múltiples equilibrios y tener que dar infinitas explicaciones que pocos estaban dispuestos a escuchar. La solución de Zubiri fue la de alejarse de los centros oficiales de cultura religiosa y acercarse al mundo laico, lo cual, dejando de lado los conflictos internos que pueda haberle causado a Zubiri, no resolvía del todo los problemas porque el público seguía esperando de él un determinado pensamiento¹⁰ y alimentaba sospechas. Quizá para evitarlas, Zubiri se acercó a esos ambientes y lo que vino a decirles es que “neoescolástica”, tal como él había aprendido en Lovaina, podía entenderse no sólo como “restauración de la vieja escolástica”, sino como una escolástica *nueva* compatible de hecho con múltiples filosofías; en este sentido, el artículo “Crisis de la conciencia moderna” sería para consumo intraeclesiástico y por eso Zubiri lo separa definitivamente de su obra científica¹¹.

El acercamiento entre Zubiri y Ortega parece haber sido fácil desde la primera vez que se encontraron, a pesar de tratar-

se de dos personalidades muy distintas. Cuando Zubiri resume lo fundamental del magisterio filosófico de Ortega, en un artículo por el que circulan claros componentes autobiográficos, lo fundamental que tiene que agradecer a Ortega es su capacidad de “acogida intelectual”, de ofrecer “un hogar” por haber creado en torno suyo un medio en el que desarrollar la labor intelectual que es la filosofía: “Ortega ha sido maestro en la acogida intelectual, no sólo por la riqueza insólita de su haber mental, sino por el calor de su inteligencia amiga” (SPF 268). En ese hogar intelectual es donde verdaderamente fructificarán las otras funciones que para Zubiri configuran la pedagogía filosófica de Ortega: “resonador” de lo más valioso que se está produciendo, “propulsor” del trabajo filosófico al crear un espacio en el que la “profesión” aparezca dignificada, también “sensibilizador” para afinar los órganos intelectuales de percepción de la verdad. Nada de esto tendrá éxito si no se encuentra con personas que se tomen en serio la actividad filosófica y entienden que “es preciso poner a la filosofía en marcha dentro de nosotros mismos; es decir, entregarnos íntimamente a ella” (SPF 266).

Zubiri conectó muy pronto con la empresa intelectual de Ortega, no porque compartiesen la misma filosofía, sino porque se sintió seducido por el modo en que Ortega animaba a hacer filosofía y compartió su visión del lugar que ésta debía tener en la cultura. Ortega en estos años en los que se acercaba a la cuarentena luchaba febrilmente en múltiples frentes y no siempre se ha tenido en cuenta que uno de esos frentes eran las instituciones educativas; también Zubiri debió hacer suya la idea del papel que a la universidad correspondía en la transformación filosófica, lo cual significaba una reforma profunda de las instituciones existentes; cuando Zubiri empieza a prepararse para un eventual ingreso en la universidad, en líneas generales se tratará de la que Ortega propugnaba y este punto merece estudiarse con más detención porque quizá más adelante apareció alguna discrepan-

cia entre ellos. Se ha dicho con razón que Zubiri abandonará en 1942 la universidad porque esa “nueva Universidad... no era la ‘suya’, ni tampoco podría llegar a serlo”¹²; pero ¿existía esa universidad que él buscaba en 1926?

Porque no existía aun, Ortega también necesitaba a personas como Zubiri, pues captó inmediatamente su excepcional talento filosófico y por eso le abrió todas las puertas posibles. El propio Zubiri lo da a entender explicando lo que para ellos significaba el liderazgo intelectual de Ortega: “Por fortuna, Ortega ha sido inexorable con toda mediocridad o sofisticación intelectual. Esto hizo creer a quienes por razones infinitamente respetables se mantuvieron alejados de él que Ortega ejercía un inaudito imperialismo intelectual... Ortega ha tenido, si se quiere, una aversión despótica, no para las inteligencias modestas, sino para las inteligencias mediocres que recababan para sí el derecho de imperio. Con las demás, si ha ejercido un imperio, ha sido un imperio político, que por definición sólo es posible a base de libertad, y ha sido político, no sólo de hecho, sino por principio, porque profesa formalmente la idea de que la filosofía es sistema abierto y no cerrado” (SPF 268-269). No se trata, por tanto, de imponer la propia filosofía, entre otras cosas, porque la mayoría de los estudiosos de Ortega piensa que en esta época él no tenía aun una filosofía propia y, de haber algo similar, estaría en fase muy rudimentaria; se trata de estimular a todos los que compartan el entusiasmo filosófico y estén dispuestos a acabar con el imperio de la mediocridad, quizá el mal endémico de nuestra vida intelectual en los últimos siglos. Ortega necesitaba personas con capacidad para ocupar en su momento puestos universitarios y dar solidez a la idea por la que se batía con tanto ardor en todos los frentes¹³. Ortega necesitaba a personas como Zubiri para acabar con una universidad corporativista que nadie tomaba en serio, con una filosofía que “era cosa de sectas y de partidos” (SPF 266).

Zubiri respondió a ello continuando

sus estudios, preparándose concienzudamente y aprovechando todas las oportunidades que encontraba; entre 1921 y 1926 Zubiri ante todo *estudió*, estudió mucho y muchas cosas sin un programa oficial que cumplir pero con una conciencia muy nítida de lo que buscaba. El siempre estuvo convencido de que hoy no era posible una filosofía a la altura de los tiempos si no se conocían a fondo los resultados básicos de las ciencias. Por eso estudió matemáticas en Madrid con J. Rey Pastor, las matemáticas suficientes para poder entender el alcance teórico de las discusiones especializadas de la época y, además, las matemáticas parecen haber sido siempre un poco la afición personal de Zubiri. Por eso estudió física con J. Palacios, la física suficiente para comprender los decisivos debates que iban a tener lugar tanto en el ámbito de la relatividad como en la física cuántica. Luego, como ya se sabe, podrá continuar estos estudios en Berlín y en París. Pero Zubiri estudió también a fondo griego, del cual en el momento de su doctorado apenas tenía conocimientos rudimentarios¹⁴, hasta poder leer a fondo los grandes filósofos de la antigüedad en sus textos originales. Pero sobre todo estudió filosofía, debió de estudiarla con frenesí y con pasión y leer de primera mano y a fondo al menos a los filósofos que entonces consideraba imprescindibles y que luego concretaremos. Zubiri apostó públicamente por lo que Ortega encarnaba sin ningún exclusivismo; asiste con frecuencia a la tertulia de Ortega a partir de la creación de la *Revista de Occidente*, escribe dos reseñas amplias para esa misma revista, colabora en la *Revista de Pedagogía* que puso en marcha un notorio orteguiano como Lorenzo Luzuriaga, y ello significaba sin duda una inequívoca opción de la que Zubiri no se desdijo nunca.

Incorporado a un grupo intelectual importante, estimulado en su trabajo cada vez más fructífero, ese grupo está en condiciones de proporcionar a Zubiri una situación vital estable desde el cultivo de la filosofía. En esos años y aun ahora eso difícilmente podría entenderse de otra ma-

nera que propiciando su acceso a una cátedra universitaria. Lo que ya dependía de circunstancias imprevisibles era el cómo y el cuándo. Aunque es posible que esto ya se pensase antes, con seguridad la decisión está tomada en 1923. El 31 de marzo de ese año aparece una Real Orden por la que Zubiri es nombrado *profesor auxiliar* en la Facultad de Filosofía y Letras, sección de Filosofía y grupo del Doctorado, es decir, auxiliar de Ortega, pues la asignatura de Ortega —la metafísica— estaba colocada en aquel absurdo plan de estudios en el doctorado. La significación de este nombramiento no parece ser la de encargar a Zubiri parte de la docencia, ni siquiera la simbólica retribución económica (2.000 pesetas anuales). Además, Zubiri pidió una excedencia en junio por “incompatibilidad con sus estudios”¹⁵; se trataba de prepararlo porque la legislación de la época hacía una primera convocatoria de cátedras en turno restringido para profesores auxiliares.

Ahora bien, encontrar el momento y el lugar para promocionar a Zubiri dependía de otras circunstancias. Los aspirantes en aquellos años eran pocos, pero las oportunidades eran muy escasas. En esta época existían en España doce universidades públicas, de las cuales once tenían una Facultad de Filosofía y Letras. Cada una de éstas, a su vez, tenía una cátedra de filosofía, que entonces se llamaba de “Lógica y Teoría del conocimiento”. Sólo en Barcelona y Madrid existía una sección en la que se podía cursar la licenciatura en Filosofía y sólo en Madrid existían estudios de doctorado. Entre las secciones de Barcelona y Madrid había entonces muy buenas relaciones pues, a pesar de algún matiz, sus nombres más destacados compartían la necesidad de una regeneración de los estudios de filosofía. Ambas promocionaban de común acuerdo sus respectivos candidatos que, en principio, probablemente accederían a alguna cátedra de “Lógica y Teoría del conocimiento”, para en algunos casos desplazarse después mediante el sistema de traslados. No importaba mucho cuál fuese en concreto la cá-

tedra, pues en ese momento aun no se había impuesto entre los profesores de filosofía la figura del experto en una determinada área y todavía se pensaba que cualquier filósofo podía acceder a cualquier materia curricular con una simple dedicación durante un tiempo, aunque ya la psicología, pronto la lógica y más tarde la ética iban a exigir un elevado grado de especialización. Por otra parte, es sabido que Ortega tronaba contra la “barbarie” de los especialistas. A Zubiri no se le preparaba para una cátedra específica, aunque todo parece indicar que sus inclinaciones personales apuntaban más bien a la filosofía más teórica. En 1925 estaba vacante al menos la cátedra de “Lógica y Teoría del conocimiento” de la universidad de Salamanca y debió de indicársele a Zubiri que se acercaba su próxima convocatoria. A ello responde un trabajo incompleto que Germán Marquínez Argote descubrió entre los papeles de Zubiri y que a todas luces es parte de una memoria para una cátedra de “Lógica y Teoría del conocimiento”; probablemente la parte elaborada está escrita hacia finales de 1925. Otro candidato en este momento preparado para acceder a cátedra era Joaquín Xirau i Palau, el discípulo predilecto de Jaume Serra i Hunter, el patriarca de la filosofía en Barcelona. No es seguro que se proyectase que Zubiri y Xirau se enfrentasen compitiendo por el mismo puesto, pues, además de las buenas relaciones entre Barcelona y Madrid, Xirau, que era cinco años mayor que Zubiri, tenía amistad con Ortega y Gasset, con García Morente y con el propio Zubiri. Pero las vacantes en esa disciplina eran frecuentes. Sin embargo, el que la memoria que Zubiri preparaba fuese abandonada incompleta de debió a otras circunstancias. La cátedra de Salamanca la ganó J. Xirau, llegando finalmente a Barcelona en 1929, después de haber pasado por un traslado a Zaragoza.

En enero de 1926 muere a causa de una enfermedad tropical el catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad Central Adolfo Bonilla y San Martín a la prematura edad de 50 años. Bonilla, dis-

cípulo predilecto de Menéndez y Pelayo, fue un gran polígrafo, catedrático primero de Derecho mercantil en la universidad de Valencia, editor de clásicos literarios, autor de una obra básica sobre Vives y propulsor del magno proyecto nunca concluido de un gran *Corpus* de la filosofía española, al que él contribuyó con los dos primeros volúmenes y que le ha convertido en el verdadero patriarca de la Historia de la filosofía española¹⁶. Académico de Ciencias morales y políticas, de la Historia y de la Lengua, nadie discute el inmenso trabajo erudito de Bonilla en su corta vida, pero carece totalmente de interés y de talento filosóficos, por lo que para Ortega encarnaba una época que él se proponía dejar atrás.

Se debió de pensar inmediatamente en la posibilidad de sacar a oposición la cátedra que dejaba vacante Bonilla porque era una oportunidad de buscar nuevos apoyos en una Facultad en la cual, a pesar de su gran prestigio, la causa de Ortega tenía pocos partidarios. La operación parecía factible porque Ortega en aquel momento tenía un contactos para mover los resortes necesarios. Contó sin duda con la complicidad de Zaragüeta, uno de los consejeros de Instrucción Pública y además capellán honorífico de la casa real. Finalmente, se podría pactar con los de Barcelona que esa cátedra en principio la ocupase alguien de Madrid y, en contrapartida, la oposición inminente de Salamanca sería para Joaquín Xirau, que llegaría fácilmente por traslado a Barcelona. El candidato para la cátedra de Madrid era Zubiri, y así se le debió hacer saber para que inmediatamente se dispusiese a prepararse en esa dirección, algo que, como veremos, no estaba de modo directo en sus planes. Hay que reconocer, sin embargo, que la Historia de la Filosofía tenía la ventaja adicional de desviar por largo tiempo la presión de los más recalcitrantes por tratarse de una materia que no compromete de manera directa en la defensa de unas determinadas doctrinas filosóficas, al menos en el sentido más fuerte que los guar-

dianes de la “filosofía oficial” vigilaban estrechamente.

El 19 de junio de 1926 Zubiri “firma” la oposición convocada y presenta la documentación requerida. Pero las patrocinadores de Zubiri controlan también de manera total la composición del tribunal, que se hace público por Real Orden del 21 de junio; lo presidirá Juan Zaragüeta en su calidad de Consejero de Instrucción Pública, será secretario Manuel García Morente y como vocales aparecen Miguel Asín Palacios, Jaume Serra i Hunter y José Ortega y Gasset. La disposición del tribunal era tan clara que, aunque son seis “profesores auxiliares” los que firman la oposición inicialmente, entre ellos el auxiliar que había continuada las clases a la muerte de Bonilla y que no era otro que Eduardo Ovejero Maury¹⁷, se van a retirar todos (J. Xirau por lo antes dicho) y Zubiri será el único candidato. Por tanto, la sensación de agobio y opresión que Zubiri siempre guardó de su oposición sólo pudo deberse a lo irracional del procedimiento - 111 temas publicados por exigencia legal con sólo ocho días de antelación, 6 agotadores ejercicios en el espacio de 5 días- y a su temor a desilusionar a un tribunal que ponía en él toda la confianza. El éxito final de Zubiri causó un gran impacto en el reducido mundo filosófico español¹⁸, pero también las inevitables envidias y recelos. Esta sucesión algo precipitada de los acontecimientos, que debió agobiar mucho a Zubiri, quizá se explique por el miedo a la inestabilidad política que rodeaba los últimos años de la dictadura de Primo de Rivera y que podía desbaratar esos planes, pero que también afecta a la confección de la obligada memoria que Zubiri tiene que reducir al cumplimiento de un trámite, sin que ello prejuzgue nada respecto a su valor sino que sólo indica el propósito de no entrar a fondo en todos los problemas que allí están en juego.

II. La Historia de la Filosofía como “filosofía”

Si lo expuesto hasta aquí se aproximase a lo que sucedió en ese lustro de la vida de Zubiri, caben algunas precisiones ilustradoras. Ni en la formación ni en la trayectoria intelectual de Zubiri había nada que le inclinase especialmente hacia la Historia de la Filosofía. Más bien, ésta aparecía en cualquiera de las líneas en que se había sumergido—la neoescolástica y la fenomenología de Husserl—como una disciplina auxiliar y complementaria que no aportaba nada fundamental a la verdad filosófica y, en cambio, debía ser estrictamente controlada pues, en manos de historicistas o de positivistas, aniquilaba el mismo impulso filosófico. Cuando se le propuso oponer a la cátedra que había regentado Bonilla, Zubiri encontró en su antecesor un perfecto contramodelo de lo que de él se esperaba: le erudición es sólo el paso previo para fijar hechos y textos, a partir de los cuales comienza el verdadero trabajo filosófico y, por tanto, habrá que conseguir que también la enseñanza de la Historia de la Filosofía sirva a los intereses auténticamente filosóficos. Por otra parte, Ortega había comenzado una dura polémica con el positivismo histórico que por entonces dominaba en el Centro de Estudios Históricos¹⁹, algo que debería desembocar en una nueva visión de la historicidad que es a todas luces prematura en este momento de la vida de Zubiri.

Podemos tomar como referencia una idea repetida como tópica por distintas corrientes de historiadores posteriores a Hegel y que Zubiri formuló de modo brillante: “La filosofía no es su historia, pero la historia de la filosofía es filosofía”.²⁰ Esta formulación conjuga los dos intereses que podemos llamar “histórico” y “hermenéutico”, pero eso puede hacerse en infinitas y variables proporciones. Si en Zubiri parece haber dominado siempre el interés hermenéutico—como es habitual en todos los filósofos con marcados intereses sistemáticos—en esta memoria el interés hermenéutico es tan absorbente que en reali-

dad podríamos adelantar que la “Historia de la Filosofía” tiene que ser *esencialmente* “filosofía” y sólo *circunstancialmente* “historia”, lo cual obliga a derivar la “historia” de las mismas posibilidades “sistemáticas” de la filosofía. Podríamos resumir lo mismo en una fórmula sencilla: la filosofía *tiene* historia, pero la filosofía no es histórica²¹, lo cual exige convertir el genitivo “de la filosofía” casi en un genitivo subjetivo.

Podemos suponer que para entonces Zubiri había estudiado de primera mano los filósofos que entonces él consideraba imprescindibles. Pero es evidente que necesitó todo su tiempo y un gran esfuerzo para completar el estudio de los filósofos y corrientes que componían entonces el canon habitual de las Historias de la Filosofía, muchos de los cuales tenían en su concepción una función de relleno por la que nunca sintió interés. Pero el programa de la oposición constaba obligatoriamente de la astronómica cifra de 111 temas y sólo se podía conocer ocho días antes de la oposición. Por tanto, es lógico que Zubiri no se ocupe de hacer un recuento del estado de la disciplina, tema que tampoco le interesaba, y se valga de lo que encontró a mano y servía a sus propósitos. Debe pensarse, por tanto, que la memoria fue de lo último que se redactó ya que suponía el estudio previo. Cabe vislumbrar que la fecha de redacción es hacia otoño de 1926 e incluso el hecho de que la “bibliografía” se presente manuscrita podría sugerir que ni siquiera dio tiempo a mecanografiarla. Sin embargo, no deja de tener la férrea nervadura de todos los trabajos de su autor.

La *Memoria* está dividida en tres partes: I. El sentido de la Historia de la Filosofía; II. El método cinemático de la Historia de la Filosofía; III Consideraciones pedagógicas. El *Programa* podría considerarse una IV Parte, y la *Bibliografía* carece hoy de interés²². A primera vista sorprende mucho que sea la II Parte la más extensa e importante; pero Zubiri no se refiere ahí al “método” propio de la Historia de la Filosofía, sino al “logos del método” (M 7), es

decir, se trata del problema central que convierte a la Historia de la Filosofía en “filosofía”²³.

Zubiri comienza su exposición con una afirmación drástica que determina todo el desarrollo posterior: “La historia de la filosofía puede tener dos sentidos perfectamente distintos, según se cargue el acento sobre uno u otro de los aspectos que la historia de la ideas ofrece siempre. Estos dos aspectos son, a mi modo de ver, *el aspecto cinematográfico y el aspecto dinámico*” (M, p.1). No se trata sólo de una ocurrencia inesperada, sino que al tratar la historia con esquemas propios de dos capítulos de la física, está identificando el cambio histórico con la medida de los *movimientos* físicos y, por tanto, ese cambio será accidental a la naturaleza del objeto.

En el caso de la historia cinematográfica, es evidente. Los sistemas filosóficos son distintas respuestas a problemas y cada uno de ellos ocupa un punto en el espacio filosófico. La simple yuxtaposición de sistemas no es más que una labor de comprensión de una filosofía y “solamente la relación de unos sistemas con otros produce el movimiento histórico propiamente dicho” (M, pp. 1-2). El propio Zubiri reconoce que esa movilidad, como no depende de los sistemas mismos sino de la actividad del historiador que los pone en relación, es mínima. Esto hace que la actividad del historiador produzca una visión abstracta y hasta cierto punto “artificial” de los sistemas, pues se corta metódicamente toda referencia al substrato en el que germinaron los sistemas y se les reduce a un espacio de dos dimensiones que quedará delimitado por un sistema de coordenadas cartesianas: “Los sistemas no son sino las formas que ciertas mentes descubren en el mundo inteligible. La historia es la reconstrucción cronológica del mosaico” (M, p. 2). Este planteamiento tiene la ventaja de resaltar la *unidad* de la historia de la filosofía, pero deja planteada una gran incógnita: ¿quién traza el sistema de coordenadas cartesianas en que se sitúan los sistemas filosóficos y conforme a qué criterio se gradúa la escala de la

ordenada y la abscisa, cuya intersección determina el lugar que corresponde a un sistema en el espacio histórico?.

Zubiri reconoce inmediatamente que ese carácter abstracto debería ser fundado con una historia “dinámica”, que estudiase la composición de fuerzas cuyo resultado son las trayectorias cinematográficas. Esto exige introducir una nueva dimensión en la que el substrato vital, social e histórico es el que genera las preguntas, cuyas respuestas son los sistemas. Con ello, “la historia de la filosofía sería así un capítulo de la historia de la cultura” (M, p.5) y, en lugar del carácter plano que presenta el movimiento cinematográfico, surgirían profundas rupturas y cortes (el ejemplo de las diferentes “edades históricas” es del propio Zubiri) que subyacen a la aparente continuidad de las formas. No cabe duda de que esta dinámica, con las limitaciones aludidas, es la que se aproxima a un objeto más realista y más rico. Por extravagantes que puedan parecer algunos resultados de las filosofías, ningún filósofo buscó conscientemente engañarnos o limitarse a la frivolidad de colocar otra pieza en el mundo intelectual sólo por el placer de un juego. Todos los filósofos se han esforzado hasta la extenuación por aportarnos algo de verdad y, si a veces se han equivocado, no son necios ni monstruos. El desafío de esta historia dinámica sería superar la aparente equivocidad de las filosofías y evitar su disolución en un artificioso culturalismo. Reconociendo que ésta sería “la historia de la filosofía”, resulta que “está toda ella por hacer”. No sería sensato, por tanto, especular ahora sobre ello: “Fuera empeño vano que intentara una obra que requiere el concurso simultáneo de toda la nueva generación. Renunciemos a ella, y tratemos exclusivamente de historia cinematográfica... Quede [la dinámica] como tema de mi investigación futura” (M, p. 5-6; cf., pp. 21-22). Advertido su carácter parcial e insistiendo una y otra vez en su cualidad “abstracta”, Zubiri va a ceñirse a la historia cinematográfica.

Esto necesita una breve reflexión. Es evidente que Zubiri ve este momento de su

vida intelectual como un punto de partida en el que la investigación es parte básica de su tarea, lo cual parece evidente en cierta concepción de la labor universitaria. Pero en la práctica era excesivamente habitual que la obtención de una cátedra importante fuese el punto de llegada²⁴ y, cuando era posible, trampolín para más jugosas sinecuras. Frente a ello, Zubiri está prometiendo al tribunal en el que se sientan algunos de sus más apreciados maestros, que pueden contar con su dedicación para erradicar la secular incuria reinante. Pero está diciendo algo más: si bien la dedicación “profesional” a la historia de la filosofía es un azar que se cruza en su vida, en adelante será un horizonte presente en su trabajo como dimensión inexorable. Ello no significa renunciar a una investigación teórica,²⁵ y casi todo el resto de la Memoria se dedica a exponer la dimensión “sistemática” de la historia de la filosofía. Teniendo enfrente los últimos coletazos de la galerna historicista, que amenazó con arrasarlo con toda pretensión de verdad²⁶, Zubiri se refugia en los planteamientos de filósofos del siglo XIX hasta que las filosofías consideradas por él “contemporáneas” planteen de otra manera el problema. Para ello, vuelve a arrancar del planteamiento ya tópico de Hegel: “La historia científica de la filosofía comienza con Hegel” (M, p. 10)- y se apoya básicamente en el neokantismo, corriente que en el conjunto de la historia le aparece como “ensayo frustrado” (M., p. 27), pero que ahora le es útil para este examen provisional. Aun reconociendo el mayor rigor teórico de la escuela de Marburgo, para este tema resultan preferibles los planteamientos de la escuela de Baden y, en concreto, el famoso manual de Windelband con su organización a partir de la historia de los problemas,²⁷ guía más directa para Zubiri y probablemente el texto básico que utilizó para preparar la base de su oposición. Esto no es tan arbitrario como hoy puede parecer. El *Lehrbuch* de Windelband es un texto clásico dentro de la historiografía alemana que, debidamente actualizado por H. Heimsoeth, se seguirá reeditando hasta

después de la segunda guerra mundial y, por otra parte, era la alternativa más teórica al descriptivo y muy famoso *Grundriss* de Überweg, un tipo de historia de la filosofía por el que Zubiri nunca mostró ningún interés.

Centrándonos, pues, en el aspecto parcial que se denomina “historia cinematográfica”, Zubiri dice que debe tratar tres problemas: “1. ¿En qué medida la historia de la filosofía es una disciplina filosófica? Aquí evidentemente se supone la realidad histórica como algo dado. 2. ¿Cuáles son las fuentes de la historia de la filosofía? A esta pregunta se responde con ayuda de los métodos filológicos. 3. ¿Cómo puede esta ciencia satisfacer al propio tiempo a las exigencias de la filosofía y a las de la historia?” (M., p.13). Es evidente que esta tercera es la cuestión clave y de su solución depende la respuesta que se dé a la primera, la cual a su vez enmarca el espacio de aplicación de la segunda. La cuestión llamada aquí “de las fuentes” puede parecer al margen de las preocupaciones de Zubiri; su reiterado desdén por la historia “erudita”, su asignación a la filología de lo que parecen meras cuestiones textuales, podrían indicar que el desbordante interés filosófico ahoga todo interés histórico. En la práctica, esto no es así ni lo será tampoco en el futuro; en caso contrario, sería inexplicable la exigencia obsesiva de estudiar los textos de los filósofos siempre en sus lenguas originales y en las ediciones más solventes. Ni siquiera Zubiri desdeña la literatura secundaria y una de las escasas citas textuales en su Memoria es del famoso *Aristóteles* de W. Jaeger (M., p. 17) que en 1923 había revolucionado la visión filológica del *Corpus aristotelicum*, aunque no tanto su interpretación filosófica. En realidad, lo que quiere es evitar una historia externa meramente descriptiva que condicione la posibilidad que significa una gran obra filosófica al pequeño detalle descubierto en la última monografía con la tinta fresca,²⁸ y lo que ahora hace Zubiri es colocar la búsqueda de la objetividad histórica y los intereses de la interpretación filosófica en dos estratos distintos: el pri-

mero es la base que aporta los materiales imprescindibles para el segundo, pero éste no se decide desde los métodos del primero, de la misma manera que los hechos no se inventan desde los intereses sistemáticos. Así se evita que el sistema del que se parte determine apriorísticamente el curso y el alcance de los distintos cambios, actuando como lecho de Procusto que descoyunta o mutila los hechos que no entran en el molde previo. Zubiri cita la consabida y denostada expresión de Hegel en la que se dice que “la sucesión de los sistemas filosóficos en la historia es la misma que las concatenación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea”.²⁹ Frente a ello, Zubiri afirma que el concepto de filosofía con el que uno se acerca a su historia es sólo una “hipótesis heurística”, y el contenido concreto de cada sistema tiene que ser demostrado siempre con hechos *a posteriori*. Que el estrato filosófico sea el que decide se debe al interés de Zubiri por evitar que la historia se convierta en descripción de sucesos anecdóticos unidos por un relato contingente, como sucedió, según Zubiri, con los “discípulos” de Hegel J. E. Erdmann, E. Zeller y K. Fischer en su intento de esquivar los apriorismos del maestro. Si se muestra firme y reiterativo en su crítica es para evitar que la historia de la filosofía se convierta en el “teatro de los errores y de las limitaciones humanas”, propiciando directamente un escepticismo demoledor bajo la insidiosa máscara de una neutralidad objetiva: “Cuanto más alardea el historiador de carecer de aquel [sistema], tanto mayor peligro corre de deformar el pensamiento ajeno... Quien carece de sistema se somete, sin quererlo o aun queriendo todo lo contrario, a la conciencia empirista de su tiempo” (M, p. 17); por ello, “solamente lo sistemático puede ser principio fecundo en historia” (M, p. 16). Esto nos coloca ante el problema clave: cómo la unidad esencial de la filosofía se concreta en tantos sistemas distintos e incompatibles.

Hegel enunció con fuerza el problema y, desde entonces, se ha repetido infinidad de veces en términos similares: “El primer

pensamiento que nos viene a la mente a propósito de la historia de la filosofía es que este objeto oculta una contradicción interna patente. Ya que la filosofía se propone conocer lo imperecedero, lo eterno, lo que es en sí y para sí; su meta es la *verdad*. La historia, sin embargo, narra lo que fue en una época y desapareció en otra suplantado por una cosa distinta”³⁰. Esta clásica tensión la vierte Zubiri en la prolongada discusión posthegeliana sobre el carácter *científico* de la historia, de tal modo que, si pretendemos seguir aspirando a la verdad, el argumento básico de la historia de la filosofía tiene que pretender validez *general* y, si pretendemos que haya verdadera historia, hay que aceptar que la verdad se *individualiza* en sistemas realmente distintos. Este planteamiento y la propia terminología, un tanto confusos, son lo que ahora utiliza Zubiri y proceden directamente de Windelband; éstos son los dos ejes que forman el sistema de coordenadas conforme al cual se mide el despliegue “cinemático” de la filosofía. ¿Cómo conciliar exigencias aparentemente excluyentes?

Para que se puedan identificar puntos concretos en la historia de la filosofía, es preciso, ante todo, hacer presentes los sistemas filosóficos. Zubiri insiste ahora muchísimo en el término “sistema”, no tanto en el sentido más exacerbado del término como tópicamente aparece en Hegel, sino porque el trabajo de los filósofos es asunto serio que busca apasionadamente la verdad y, por tanto, somete lo que va encontrando a una lógica coherente renunciando a cualquier brillo personal que se limite a complacer o estimular al oyente. En un chispazo de genio Zubiri se muestra enérgico: “Su concepto [de la filosofía] ha de ser tal que admita en su seno la aparente multiplicidad de opiniones, no achacándolas a la flaqueza o limitación del entendimiento humano sino derivándolas de la peculiar estructura del problema filosófico” (M, p. 8). Si la insistencia en el término “sistema” pudo quedar algo obsoleta en etapas posteriores, el aliento sistemático resulta en Zubiri consustancial a

la verdad, hasta el punto de que una filosofía formada por meros fragmentos sería una filosofía fallida³¹, lo cual no queda desmentido por el hecho de que ese aliente sistemático no concluya ni pueda concluir en el cierre definitivo del sistema. Para poder identificar un producto cultural como un sistema filosófico, será preciso disponer de alguna idea de la filosofía, idea que debe ser lo suficientemente poderosa para entender la hondura con la que el filósofo responde a los problemas y, al mismo tiempo, lo suficientemente flexible como para no prejuzgar su libre expresión.

Nos encontramos sin ninguna hipótesis con el llamado problema hermenéutico, y Zubiri ofrece un esbozo del “concepto mismo de interpretación” (M, p. 15), aunque él mismo reconoce que lo hace en clave “psicológica” (M, p. 18), como era habitual antes de Heidegger. Pero en ese esbozo aparece el “círculo hermenéutico” e incluso se apoya en una teoría de la traducción, a decir verdad algo elemental. Sólo se puede entender un sistema filosófico desde la filosofía, pues comprender a un filósofo es reconfigurar lo que él pensó y de alguna manera reactualizarlo. Los conceptos que pone en juego una filosofía sólo se comprenden en la medida en que se integran en el sistema general, algo que es necesario anticipar porque no existe al margen de los elementos que lo componen. Este proceso de anticipaciones, lanzado por el sentido filosófico propio, comete muchas equivocaciones que debe ir corrigiendo en la medida en que se profundiza en el sistema. Esto es lo que Zubiri compara al proceso de traducción: comprender un sistema es algo similar a una “traducción libre”, que se distingue de la traducción en sentido habitual porque busca la fidelidad al sentido del texto plasmándolo en otro texto distinto en el cual salen a la luz los nudos problemáticos de una filosofía, encardinándolos en una figura global. Se puede comprender un fragmento aislado (“la frase”) sin comprender el todo (“el párrafo”), pero aquí se da un círculo hermenéutico insuperable y fecundo: “El público ignaro entiende generalmente el significa-

do de cada una de las frases, pero, terminada la lectura de un párrafo, no sabe ‘de qué’ se ha tratado. Recíprocamente, el saber de que se trata es a veces condición indispensable para comprender el sentido de cada frase; entonces solamente soy capaz de dar a las palabras el sentido concreto de que van cargadas” (M, p. 16). En último término, siempre hay una noción previa que dirige la comprensión de una filosofía y que no se puede deducir de esa filosofía misma. Zubiri no duda en recurrir aquí a las *ideación* y la *intuición* fenomenológicas (M, pp. 17, 21), manteniendo siempre la diferencia entre el sistema del historiador que lanza la intuición y el sistema estudiado. Sin embargo y a diferencia de otras filosofías hermenéuticas, en Zubiri el ámbito de la interpretación nunca será autosuficiente; son las “cosas mismas” aquello de que hablan los filósofos, lo que permite valorarlos y dialogar con ellos. Por supuesto, esas “cosas mismas” se irán determinando de distinto modo a lo largo del proceso intelectual de Zubiri. Es de notar que, a diferencia de otras teorías hermenéuticas de aquella época, Zubiri no otorga ningún papel a las intenciones particulares del filósofo estudiado.

La primera condición para que las trayectorias con las que el historiador enlaza distintos sistemas no sean ficticias es que haya un núcleo común que permanezca en medio de la multiplicidad de los sistemas. No bastaría con “parecidos de familia” como los que en Wittgenstein mantienen los distintos juegos lingüísticos. La permanencia de un problema filosófico central en torno al cual se estructuran los sistemas configura una “edad histórica” y, aunque en la práctica Zubiri recurra a la división tradicional (antigua, medieval, moderna y contemporánea), la considera superficial por fundarse en factores extrínsecos a la filosofía. Dice que “la misión del historiador es justamente construir las épocas”, de manera que “el único camino para llevarla a feliz término [es] sirviéndose de conceptos sistemáticos” (M, p. 25). La visión zubiriana de la histo-

ria de la filosofía está ahora articulada en dos grandes edades: la ontológica y la crítica³², coincidiendo así con el famoso ensayo de Ortega “Las dos grandes metáforas” (1924) al que todavía se mostrará fiel en 1931. Entre esos dos grandes bloques no hay una ruptura total y, por tanto, no es preciso cambiar el sistema de coordenadas pues “es indiscutible que lo mismo los antiguos que los modernos se han ocupado de problemas ontológicos y epistemológicos... Pero el interés vital de los griegos gravitaba hacia los problemas ontológicos... Para un moderno, en cambio, el centro de perspectiva de su horizonte vital se halla en el conocer” (M., p. 26). La ventaja que le ofrece a Zubiri esta división –por lo demás, tópica– es que asegura la unidad de la historia de la filosofía desde criterios intrafilosóficos. Sin embargo, cabe sospechar que para una historia “dinámica” resultaría artificiosa. No se pregunta ahora Zubiri cómo se llega a la determinación del problema medido por uno de los ejes (la ordenada) de la historia de la filosofía. No se podría decir que se trata de una generalización inductiva a partir de los filósofos en ella comprendidos porque es más bien la presencia del problema el que permite seleccionar los filósofos significativos y da la primera clave para su interpretación. En realidad, tanto el problema dominante como los autores que forman el *Corpus philosophicum* básico, inicialmente vienen aportados por una tradición que, lejos de ser inmutable, se va decantando a la luz de las distintas apropiaciones que unos filósofos significativos hacen de filosofías anteriores y, a su vez, esa tradición es constantemente revisada por la investigación histórica que de ella parte³³. La altura de un sistema en su orden, su importancia histórica en suma, tiene que ver sin duda con valores filosóficos: su novedad, su rigor, su riqueza, su influencia, etc. Pero de hecho también es una tradición cambiante la que no sólo nos señala las filosofías significativas, sino el valor relativo de cada una, aunque esta entrega inicial también pueda ser luego modificada. De lo anterior se deduce tam-

bién implícitamente que los problemas que para Zubiri son decisivos en filosofía –por mucho que haya variado el sentido del propio término– son los problemas teóricos, en concreto los metafísicos y los del conocimiento, algo que deja siempre como secundarios los problemas prácticos y en lo que parece que Zubiri no ha cambiado nunca.

Hay un segundo problema sin el cual no se podría trazar ninguna trayectoria, porque sólo tendríamos yuxtaposición de sistemas con elementos comunes. Además, éste es el tema en el que el planteamiento y la solución de Zubiri me parecen más efímeros. Se trata del segundo eje de coordenadas, la abscisa, que con terminología de Windelband denomina Zubiri “la individualización histórica de los sistemas”, terminología confusa y poco afortunada para justificar la aparente contradicción de lo que Windelband denominó “ciencias idiográficas”. Probablemente, el lector está esperando que, una vez asegurada la unidad de la historia de la filosofía por la universalidad del problema básico, la “individualización” diera entrada a las circunstancias cambiantes del filósofo, las influencias, la formación del sistema como elementos que clarifican la comprensión de su sistema. Pero Zubiri parece pensar ahora, lo mismo que Hegel, que “en filosofía los productos son tanto más excelentes cuanto menos imputables son al individuo particular”³⁴; en realidad, Zubiri no puede referirse a eso que conformaría lo que antes hemos denominado “interés histórico” porque, aun sin despreciarlo, lo colocó en un escalón previo al que ahora tratamos. La “individualización” se refiere al hecho de que los elementos que configuran un sistema adquieren una *figura* peculiar y única, bien porque se descubren elementos nuevos, bien porque los ya descubiertos se disponen de una manera inédita; como esos elementos gozan de universalidad, la figura individual también tendrá validez universal y podrá ser reactualizada por otros³⁵. Sólo se precisa encontrarle su hueco en la lógica del problema, que queda así enriquecido, y el historiador da car-

ta de naturaleza a esa filosofía en el momento en que la inserta en la trayectoria que forma con otros sistemas. La historia de la filosofía reconfigura así una especie de macrosistema, cuyas piezas van aportando los grandes filósofos. Su hilo narrativo ordinariamente *coincide* con la cronología, pero ésta es accidental para el significado filosófico. Debe notarse que ese “macrosistema” no preexiste antes de las piezas que lo van diseñando, ni tampoco es –al modo hegeliano– resultado obtenido por la conservación de todo lo valioso en cada pieza individual. En realidad, es sólo un objetivo ideal que nunca se podrá concluir; en un golpe de genio Zubiri apunta la idea que considero con más futuro de este escrito: “La filosofía es la ciencia de los problemas últimos; sólo los problemas filosóficos son verdaderos problemas, porque ellos son lo únicos que jamás pueden resolverse. Los problemas científicos son pseudoproblemas, son problemas tan sólo en apariencia, precisamente porque pueden resolverse” (M, p. 9). Si se hubiese podido profundizar este apunte, se habría colocado la filosofía en la dimensión de problematismo³⁶ de lo real y el omnipresente fantasma del relativismo no hubiese impedido el reconocimiento de la esencial historicidad de la filosofía. También es cierto que ello requería otra noción de historicidad que Zubiri tampoco podía encontrar entonces en las que consideraba filosofías “contemporáneas”.

III. El contenido de la historia de la filosofía

Estos principios teóricos determinan una concepción concreta de los temas que comprenderá la historia de la filosofía. No me detendré mucho en este punto, por varias razones. En primer lugar, el programa de Zubiri es muy coyuntural; calcula el número total de lecciones dedicadas a la materia en el plan de estudios entonces vigente (será sustancialmente reformado en 1931) y llega a asignar a cada tema del programa el número concreto de la lección o lecciones que le corresponden en el con-

junto, lo cual es claramente artificioso. En segundo lugar, hay razones sólidas para pensar que Zubiri no explicó nunca la totalidad del programa de la materia ni siquiera se lo propuso. Algo de esto parece ya vislumbrar cuando asigna un libro de texto para el conjunto de la materia en el que “los alumnos pueden adquirir la formación filosófica necesaria para seguir los cursos de exposición *in extenso* de los grandes sistemas”³⁷. En tercer lugar, es conocido de todos el desinterés que en esta época Zubiri mostraba por las necesidades pedagógicas de sus alumnos, a lo cual probablemente no es ajeno el hecho de que llega a su cátedra con nula experiencia pedagógica. Julián Marías ha contado en varias ocasiones el “bautismo por inmersión” que Zubiri practicaba con los alumnos y recuerda nítidamente la impresión que le produjo en 1931 cuando también se hizo cargo del curso de *¡Introducción a la filosofía!*: “El talento de Zubiri era evidente, su pasión intelectual, también; su desdén por la pedagogía, manifiesto”³⁸. El contenido de la historia de la filosofía es, bajo la inspiración de Windelband, una rica y fuerte reconstrucción sistemática, cuyo interés e influencia real en la docencia de Zubiri fueron escasos.

Hay dos problemas, sin embargo, que tienen cierto interés para la comprensión que Zubiri tenía de la filosofía. Uno de ellos es el canon zubiriano de los filósofos imprescindibles. El otro es la configuración interna y la división en los dos grandes bloques que son las “edades” de la filosofía. Como es evidente, ambos problemas guardan relación.

Es fácil determinar los filósofos de todos los tiempos que en 1926 Zubiri consideraba imprescindibles y a los que, en consecuencia, consagra un estudio directo y sistemático. Estos autores son los que marcaron una inflexión en la trayectoria histórica de la filosofía y, por tanto, los posteriores no pudieron prescindir de ellos. Esos filósofos imprescindibles siempre fueron en Zubiri escasos en número y se les asigna en el *Programa* un elevado número de lecciones, cuando el resto tie-

nen asignada una sola lección. Por otra parte, en las “consideraciones pedagógicas” que cierran la *Memoria*. Zubiri anticipa que exigirá a los alumnos la lectura directa de algunas obras de estos filósofos³⁹ y, además, se les exigirá como parte del examen final un ejercicio escrito de ¡cuatro horas! sobre esas lecturas, al que luego seguirá el examen oral sobre el resto del programa. Estos dos índices coinciden exactamente en los mismos nombres, lo cual parece indicar que el resto era tratado como material de relleno. Estos son los autores imprescindibles: Platón, encuadrado sistemáticamente como “el ser ideal” (9 lecciones del *Programa*); Aristóteles, encuadrado como “sistematización del problema ontológico” (8 lecciones); Descartes, encuadrado sistemáticamente como “el conocimiento claro y distinto” y además inaugurador de la “edad crítica” (5 lecciones); Leibniz, encuadrado sistemáticamente como “el racionalismo puro” (5 lecciones); y Kant, encuadrado sistemáticamente como “El problema del conocimiento a priori” (9 lecciones). Como se ve, éste es ya prácticamente el canon de indispensables en toda la vida de Zubiri, con la única ausencia de Hegel, filósofo al que ahora no da relieve y le dedica una sola lección entre los continuadores de Kant bajo el extraño rótulo de “La idea como cosa en sí” (P, p. 10). Con toda probabilidad Zubiri todavía no había estudiado directamente a Hegel, y no tenía clara su importancia histórica, lo cual repercutirá en algo que luego analizaré. Parece claro, pues, que en 1926 Zubiri era consciente de la importancia de los griegos y, además, sabemos que actuó en consecuencia. Andrés Sánchez Pascual descubrió en la Biblioteca de Catalunya (Barcelona) unos apuntes del curso de Zubiri que corresponden a las fechas que van entre el 14 de febrero y el 8 de mayo de 1928 y que se dedicó íntegramente a una minuciosa exposición de la *Metafísica* de Aristóteles a partir de su texto griego⁴⁰, lo cual podría llevar a pensar que la parte previa del curso (de octubre a febrero) estuvo dedicado a los griegos anteriores o quizá exclusivamente a Pla-

tón. Sin embargo, Zubiri solía decir que fue Heidegger quien le hizo descubrir la excepcional importancia filosófica de los griegos, un tema insistente en las páginas de *Naturaleza, Historia, Dios*. Quizá ambas cosas no son incompatibles. Los griegos que Zubiri valora en 1926 son los que la tradición posterior utilizó y consagró, por lo que no hay ruptura entre ellos y sus continuadores. Lo que Heidegger le enseñó es que, al margen de esa utilización parcial, los griegos guardaban posibilidades nunca exploradas⁴¹; para decirlo de modo simplista, Zubiri conoce y valora en 1926 el *Aristoteles latinus*, pero con Heidegger descubrirá la riqueza del *Aristoteles graecus*. No se puede descartar que esto marche paralelo en otro orden con su creciente aprecio por la Patrística griega.

Esto lleva al segundo problema, el de las edades históricas. La preocupación de Zubiri por mantener el carácter “sistemático” de la historia de la filosofía le lleva a acentuar la continuidad del problema central, pero tiene la contrapartida de una interpretación apriorista y abstracta de largos períodos. Su interés en buscar una clasificación desde criterios intrínsecos le lleva al peligro, por él mismo denunciado en el idealismo, de separar el pensamiento y la vida, cuando en realidad “el pensamiento es [...] una función biológica” (M, p. 3). Esto se ve muy bien en el manifiesto desdeñando *filosófico* por el pensamiento medieval, cosa aun más llamativa porque es un período que conoce bien e incluso cita la investigación entonces más novedosa (Grabmann y Gilson). Sin embargo, no pierde ocasión para subrayar su poco relieve filosófico: “La Edad Media representa, a mi modo de ver, un intento de restauración de la metafísica a través de la teología” (M, p. 25); el total de las lecciones previstas en el Programa para la Edad Media, incluyendo la Patrística, son sólo cinco, y Santo Tomás sólo ocupa una lección, como el escepticismo o Filón. Si antes pudo haber alguna duda, en 1926 estaba manifiestamente alejado de la escolástica, y la neoescolástica aparece como otro ensayo de restauración filosófica al

final de la ya periclitada edad “crítica”, intentos calificados inequívocamente como “ensayos frustrados” (M., p. 27). Es cierto que a partir de 1933 Zubiri abandonará esta periodización estableciendo la ruptura con el “horizonte creacionista”, pero a la Edad Media se le sigue reprochando no abrirse a una “pura filosofía”. Otra cosa relevante es la ya aludida valoración de Hegel, que Zubiri corregirá drásticamente a partir de 1931. Tal valoración le impide el reconocimiento de una auténtica “filosofía contemporánea”, y le obliga a prolongar la edad crítica hasta el neokantismo de comienzos del siglo XX, lo cual, a su vez, condiciona la visión del siglo XIX; y a nadie extrañará que no aparezcan los nombres de Marx o de Dilthey, mientras que Nietzsche sólo es citado como un capítulo del pragmatismo.

Estos son los aspectos que me parecen más relevantes en este trabajo de Zubiri; el resto ofrece poca originalidad y son materiales de relleno, típicos de una época que hoy nos parece lejana y olvidada. Tampoco esto fue más que circunstancial y, si hemos de creer al autor cuando dice que los capítulos que componen *Naturaleza, Historia, Dios* “representan además [...] la línea general y el espíritu que he desarrollado en mis cursos universitarios desde 1926”⁴², Zubiri dejó de lado rápidamente algunas rigideces y temores para quitar todo freno a la creatividad filosófica.

Resumen conclusivo

El esbozo de la historia de la filosofía que ofrece Zubiri en 1926 es limitado y provisional. El núcleo de su estudio no es otro que el movimiento histórico que enlaza las distintas filosofías, lo cual no sólo es un problema real sino inexcusable. Pero Zubiri se fija en las filosofías como productos acabados y busca en su lógica interna los motivos que determinan la movilidad que muestra su historia. También éste es un problema real, y todo historiador de la filosofía se ve obligado a sacar a la luz el armazón conceptual de cada filosofía y relacionarlo con los componentes de otras.

Pero la cuestión pendiente es el fundamento de esa movilidad.

No es acertado, en mi opinión, inspirarse para los cambios históricos en la medida de los movimientos físicos.⁴³ La historia “dinámica” y “cinemática” de la filosofía son metáforas poco afortunadas y, aparte de que Zubiri no llega a explicar cuál sería la conexión entre ellas, a pesar de insinuar que a veces llegarán a resultados distintos, termina desviando el problema a lo que una vez llama “morfología de los sistemas”⁴⁴. La ventaja impagable de este enfoque es que resalta la unidad de la filosofía y se aleja el fantasma de una multiplicidad caótica que conduce al escepticismo. Pero el coste es que en realidad el cambio histórico es una construcción del historiador para unir en trayectorias narrativas distintos sistemas estáticos; y, en última instancia, la historia de la filosofía no es tal “historia” sino el pretexto para una reactualización presente de textos clásicos del pasado. Sin duda, el fantasma del historicismo impide ver que la aceptación de la historicidad no arrastra necesariamente al historicismo. Pero Zubiri no parece disponer ahora de los recursos conceptuales necesarios que ello exigiría y, para salir del paso, se inspira en movimientos neokantianos que, según su propia concepción de la historia, pertenecen a un pasado ya superado a la espera de que alguna de las consideradas “filosofías contemporáneas” pueda afrontar de otra manera el problema.

Lo importante es que lo ahora analizado no fue más que un *punto de partida*, llamado a ser revisado y superado muy pronto. Cabe sugerir la hipótesis de que, a pesar de su precariedad, esto no fue inútil. Zubiri tomó conciencia aguda de un problema con el cual hasta entonces no se había encontrado, y captó su importancia filosófica, para años después escribir algo ahora impensable: “Es menester resolverse a introducir la historia, en cuanto tal, en la idea misma del ser, como Aristóteles introdujo en ella la idea del movimiento”⁴⁵. Hasta llegar ahí habrá que vencer el miedo a los tópicos recibidos, habrá que meditar

a Hegel fuera de las caricaturas al uso y, sin duda, habrá que pasar por Heidegger. A este respecto, cabe sugerir la hipótesis de que, si el encuentro de Zubiri con Heidegger resultó tan determinante como defienden algunos intérpretes, ello no se debió a lo que casualmente Zubiri encontró en su estancia en Friburgo, sino que Zubiri fue a Friburgo habiendo estudiado ya *Sein und Zeit* y con un sistema de preguntas y cuestiones perfectamente delimi-

tadas. Así, cuando encontró las respuestas –o cuando se convenció de que no iba a encontrarlas– abandonó Friburgo y se marchó a una Berlín que vivía los momentos más aciagos de la débil república de Weimar. Si esta hipótesis pudiese confirmarse, se explicaría mejor la peculiar interpretación que Zubiri hizo de Heidegger y por qué su admiración por el filósofo alemán no significó nunca un seguimiento de todas sus ideas ni de su jerga literaria.

Notas

¹ Para un primer acercamiento puede verse mi libro *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Salamanca, Universidad Pontificia 1993), pp. 243-315.

² X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Ed. G. Marquín Argote (Madrid, Alianza 2002), p. VIII. En adelante citaré este volumen como SPF.

³ Para los problemas de estos escritos, puede verse mi edición de X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)* (Madrid, Alianza 1999).

⁴ A falta de una auténtica biografía, los datos que conozco hasta esa fecha están recogidos en mi artículo “Los años de aprendizaje de Zubiri”, en *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 27 (2000) 291-331.

⁵ Por razones obvias, nadie considerará “biografía” en sentido estricto, a pesar del título, los recuerdos de la que fue su esposa: C. Castro, *Biografía de Xavier Zubiri* (Málaga, Edinford 1992), que es una versión corregida y ampliada de *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida* (Santander, Amigos de la cultura científica 1986).

⁶ La tradicionalmente lenta burocracia estatal en el caso de Zubiri dio muestras de una eficacia admirable. Terminados los ejercicios de la oposición el 19 de noviembre, recibe el preceptivo dictamen favorable del Consejo de Instrucción Pública el 9 de diciembre (Zubiri había cumplido 28 años cuatro días antes) y el nombramiento del gabinete del Rey es del 13 de diciembre, de tal modo que Zubiri tomó posesión oficial de su cátedra el 22 de diciembre. Eso sí, los haberes que le correspondían (8.000 pesetas anuales) sólo los empezó a percibir a comienzos del año si-

guiente.

⁷ Ortega había publicado en junio de 1921 una serie de artículos titulados “Introducción a un ‘Don Juan’” (recogidos en *Obras completas*. T. VI, 7 ed. [Madrid, Revista de Occidente 1973], pp. 121-137). Como la conferencia a que alude Gaos es posterior, debe suponerse que el tema de la conferencia fue básicamente el que había expuesto en los artículos recién publicados.

⁸ J. Gaos, *Confesiones profesionales*, en *Obras completas*. T. XVII (México, UNAM 1982), pp. 61-62.

⁹ En una entrevista titulada “Spengler en español”, preparada para el diario *El Debate* (21 de agosto de 1925), el periodista M. Herrero Medina lo presenta casi en clave sensacionalista como “un hombre que con pasmo y admiración de cuantos le oímos lo sabe todo, lo ha leído todo, lo ha criticado y examinado todo”.

¹⁰ En un escritor dominico y en tono nada agresivo encuentro expresado esto de buena fe: “Mejor que Ortega y Gasset a quien llama Zubiri maestro suyo, por ser, sin duda, su discípulo y haber sido censor de su tesis doctoral, podría él [Zubiri] aquilatar los verdaderos valores de la fenomenología de Husserl, pues tiene una preparación filosófico-escolástica que no tiene su maestro”: V. Carro, ‘Filosofía y filósofos españoles (1900 a 1928)’, en *Revista de las Españas*, 2ª época, nn. 31-32 (marzo-abril 1929), p. 101.

¹¹ Sin embargo, en el verano de 1925 Zubiri permite al periodista S. Minguijón que “componga” a partir de él una supuesta entrevista, que Zubiri debió de revisar, y se publicó

en el diario *El Debate* (15 de agosto de 1925) con el título “Del ideario español a través de nuestros filósofos”. Tanto esta entrevista como la citada en la nota anterior –que quizá sean las únicas concedidas por Zubiri en toda su vida– son claramente “escenificaciones” de textos aportados y revisados por Zubiri porque resulta materialmente imposible que de viva voz y con los medios de la época se puedan reproducir literalmente tales respuestas.

¹² C. Castro, *Biografía de Xavier Zubiri*, p. 108.

¹³ La última y mejor documentada de las biografías de Ortega –la de J. Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset* (Barcelona, Plaza y Janés 2002), pp. 111-217– ve en estos años la fase decisiva en el gran proyecto pedagógico de Ortega, que se desmoronará con la Guerra civil cuando parecía a punto de fructificar.

¹⁴ C. Castro, O. cit., p.76.

¹⁵ G. Marquín Argote, *Sobre filosofía española y latinoamericana* (Bogotá, Usta 1987), p. 259.

¹⁶ Véase J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español* (Barcelona, Círculo de Lectores 1992-93); I, pp. 72-77, 427-439; VI, pp. 423-430. Como anécdota curiosa, la *Revista de Occidente* (nº 258, noviembre de 2002) traduce un viejo texto de Mircea Eliade aún en Rumanía y publicado en 1926 en el que, alabando la extraordinaria personalidad de Bonilla, se confunde el programa de la Historia de la Filosofía española con su realización y se le atribuye al autor la extraordinaria gesta de “los veinte volúmenes publicados sobre la filosofía española. Cuatro tratan de Luis Vives y la filosofía del Renacimiento. En otros deiciséis examina detalladamente toda la historia de la filosofía española” (p. 176).

¹⁷ E. Ovejero y Maury, que dirigirá luego una colección en Espasa-Calpe titulada “Biblioteca de filósofos españoles”, tiene una mediocre producción ensayística, pero es conocido sobre todo como traductor de obras filosóficas alemanas, aunque sus traducciones no tienen siempre el rigor que precisamente los seguidores de Ortega van a imponer en el mundo de la filosofía de lengua española.

¹⁸ Uno de los que no reprimió su entusiasmo fue el presidente que en una entrevista publicada por *El Debate* (19 de noviembre de 1926) habla de Zubiri como “hombre competentísimo, [que] además tiene condiciones de

maestro y grandes cualidades de expositor... Es un infatigable estudioso y su preparación filosófica se completa con su dominio de las matemáticas. En los ejercicios de estas oposiciones ha demostrado poseer grandes conocimientos de esas ciencias”. Zaragüeta veía cumplido uno de los objetivos de su vida intelectual: su mejor, más querido, más próximo y más admirado discípulo y protegido alcanzaba la cima de su carrera académica de la manera más brillante posible. Tampoco se queda atrás en una crónica que para *Lectura Dominical* (27 de noviembre de 1926) firma Manuel Aznar.

¹⁹ Véase J. L. Abellán, O. cit., VIII, pp. 203-209.

²⁰ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. 9 ed. (Madrid, Alianza 1987), p. 143. En adelante NHD.

²¹ En cambio, ya en 1933 se afirmará: “La filosofía no tiene historia, sino que es *histórica*” (SPF 41). Lo que hay en medio no es un cambio de opinión, sino haber ganado un nuevo concepto de *historicidad*, para el cual sin duda resultó determinante el estudio de Heidegger.

²² Citaré la memoria con la sigla M y el Programa con la sigla P, cada una con su paginación original.

²³ Esto parece un vislumbre muy lejano de lo que mucho después será el concepto de “método” como estructura de la razón; cf. X. Zubiri, *Inteligencia y razón* (Madrid, Alianza 1983), pp. 202-257.

²⁴ El citado P. Venancio Carro lo advierte en tono dolorido: “Zubiri... goza ya de fama... y nosotros celebraríamos que aquellos augurios se confirmasen, no descansando el joven profesor en los laureles conquistados, como con harta frecuencia sucede”: ‘Filosofía y filósofos...’, cit. p. 101.

²⁵ Aunque “el hábito no haga al monje”, ayuda a reconocerlo. Los alumnos de Zubiri, que lo conocieron como profesor de historia de la filosofía y cuyo primer contacto con la historia de la filosofía fue a través de su enseñanza, tendían a pensar que su meta intelectual debía ser el escribir una novedosa historia de la filosofía y, en consecuencia, se mostraron muy reticentes frente al trabajo teórico de su madurez. Este parece ser el caso de un alumno aventajado, durante un tiempo muy próximo a Zubiri, como J. Marías, *Una vida presente. Memorias, 1(1914-1951)* (Madrid,

- Alianza 1988), pp. 100-101, 114-115, 344-345. No muy distinta parece ser la idea del antes citado José Gaos.
- ²⁶ Zubiri da por buena la crítica de Husserl –en ‘Die Philosophie als strenge Wissenschaft’– al historicismo de Dilthey, pero inmediatamente rechaza por ahistórica la concepción de la “filosofía como ciencia rigurosa” (M, p. 8).
- ²⁷ Zubiri propone como texto básico para sus futuros alumnos el *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* de Windelband porque “como medio para aprender la historia de la filosofía es lo mejor que existe” (M., p.28) y recurre a una traducción al italiano (sólo se traducirá al español a partir de 1941), considerando con mucho optimismo que es “legible para cualquier español”.
- ²⁸ Quizá es una labor de grupo. Ya he indicado que por la mismas fechas Ortega desplegaba una dura crítica contra el positivismo entonces reinante en el Centro de Estudios Históricos. El ataque de Ortega, con motivo de un prólogo a un libro de Hegel, es de singular dureza y probablemente importante en su trayectoria filosófica: “Es incalculable la cantidad de esfuerzo que la filología ha hecho perder al hombre europeo en los cien años que lleva de ejercicio. Sin ton ni son se ha derrochado trabajo sobre toneladas de documentos, con un rendimiento histórico tan escaso que en ningún orden de la inteligencia cabría, como en éste, hablar de bancarrota”: “La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología”, en J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, IV, p. 529. Esta es la base teórica de la estruendosa polémica que estallará más tarde entre Américo Castro y C. Sánchez Albornoz.
- ²⁹ Sin justificar a Hegel, es de justicia reconocer que, aunque rara vez se cita, a renglón seguido decía que eso es así porque la sucesión dialéctica de las categorías contiene ya estilizada la historia de la filosofía, lo cual quizá es complicar todavía más el problema.
- ³⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt a. M., Suhrkamp 1971), XVIII, p. 24.
- ³¹ En su opción consciente por lo que Ortega representaba en la cultura española, la justificación de Zubiri es firme y cristalina: “Para ponderar lo que esto significa recordemos que hace cinco lustros se entendía en España por sensibilidad filosófica: finura de espíritu, que llevó a una pedagogía especial, la pedagogía de la inquietud. Se trataba de sembrar inquietudes, huyendo con horror de toda afirmación intentada como verdad verdadera; su resultado fueron mentes sagaces, fecundas en percibir el interés y el sentido de todo, ejemplarmente incapaces de decidir sobre la verdad de nada”: SPF, pp. 267-268.
- ³² P, pp. 1, 12. Es cierto que, como la “crítica” entró ya en definitiva bancarrota (*Primeros escritos*, cit., p. 81), se está abriendo una tercera edad que Zubiri denomina tímidamente “vuelta al problema del ser” (P, p. 12), pero es manifiesto su carácter epilógico por los filósofos que comprende (Bolzano, Brentano, Husserl, Scheler y Hartmann) y, por otra parte, su carácter tan reciente despierta todo tipo de incertidumbres.
- ³³ La historia no se reduce a tradición, pero Zubiri aceptará que la tradición es un componente de la historia; cf. ‘La dimensión histórica del ser humano’, en X. Zubiri, *Siete ensayos de antropología filosófica*, ed. G. Marquinez Argote (Bogotá, USTA 1982), pp. 127-128. La tradición no tiene por qué ser interpretada necesariamente en sentido “tradicionalista”.
- ³⁴ G. W. F. Hegel, O. cit., p. 20.
- ³⁵ La consecuencia de ello es que todo sistema es por principio comprensible y Zubiri afirma que “lo último que puede predicarse de una filosofía es su inefabilidad” (M, p. 17), aunque, conforme al círculo hermenéutico, tampoco ninguna interpretación agotará nunca una obra filosófica.
- ³⁶ Esto aparece tratado con rigor en el curso *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid, Alianza 1994), pp. 30-36. El concepto de “problema” adquiere toda su fuerza intelectual en *Inteligencia y razón* (Madrid, Alianza 1983, pp. 63-65).
- ³⁷ El libro de texto ahora elegido es el del neokantiano K. Vorländer, que Ortega había prologado en 1921 alabando su claridad y reconociendo sus limitaciones. Poco después (1927) el propio Zubiri colaboró en la traducción de un texto de pretensiones similares y más actualizado de A. Messer, un componente de la Escuela de Würzburg, y es de

suponer que sustituyese así al de Vorländer.

- ³⁸ J. Marias, O. cit., p. 101. G. Marquinez Argote ha encontrado manuscrita la última lección de este curso de Zubiri (más adelante será Gaos quien se encargue de esta materia) y allí se dice a sus acomplejados alumnos cosas como que “a la universidad se viene a hacer *vida intelectual*, no a recibir ni a recitar lecciones”. Como se ve el mito de la oscuridad desmesurada de Zubiri rodea su obra desde el comienzo; he llegado a la conclusión de que lo hay detrás es una convicción firme por parte de Zubiri sobre cuál debe ser su actitud como escritor y profesor de filosofía, convicción tan respetable como discutible.
- ³⁹ No está muy claro cómo piensa Zubiri hacer frente al obstáculo de la falta casi total de traducciones filosóficas solventes; había que leer la *Metafísica* de Aristóteles en la vieja traducción de Patricio de Azcárate, una inservible traducción a partir de una vieja traducción al francés. Según Marias (O. cit., p. 101), a él como alumno aventajado le recomendó la traducción al italiano de A. Carlini, que estaba hecha desde el original griego.
- ⁴⁰ No se ha podido establecer hasta ahora la autoría de estos apuntes; aunque en una página interior aparece claramente el nombre de “Carmen Bravo”, no sabemos a quién corresponde ese nombre, toda vez que la ya fallecida escritora Carmen Bravo Villasante descartó melancólicamente su autoría por razones contundentes. En todo caso, se trata de una persona muy culta pues resume muy bien las difíciles explicaciones de Zubiri y escribe con toda corrección los numerosos términos griegos.
- ⁴¹ Por eso, a partir de “Sobre el problema de la filosofía” (1933), se sigue hablando básicamente de dos edades –ahora dos “horizontes”–, pero la ruptura se establecerá en el final de la filosofía antigua. Esto ya no cambiará nunca.
- ⁴² NHD, p. 20.
- ⁴³ Ya en plena madurez lo reconocerá explícitamente: “Lo que se suele expresar diciendo: *la historia es ‘movimiento’*. Esto, en cierto modo, es verdad. Pero es completamente insuficiente. Porque lo que necesitamos es que se nos diga qué clase de movimiento es la

historia; no todo movimiento es histórico”: X. Zubiri, ‘La dimensión histórica del ser humano’, cit., p. 124

- ⁴⁴ M, p. 25. Recuérdese la importancia que en tantos sectores adquirió la llamada “historia de las formas” y no se olvide que el gran éxito de Spengler *La decadencia de Occidente*, una de las obras más discutidas de la época y de la cual ya vimos que Zubiri tenía conocimiento, en su subtítulo se presentaba como un “Bosquejo de una morfología de la Historia universal”.
- ⁴⁵ NHD, p. 387. Hay que decir, no obstante, que de la “historicidad” de la filosofía no deriva de modo directo un tratamiento específico de la historia de la filosofía, y Zubiri nunca colmó esa distancia. En la aludida lección final del curso de “Introducción a la filosofía” en 1932 Zubiri no dudó en provocar a sus presumiblemente atónitos alumnos: “No existe propiamente la historia de la filosofía. Todos los filósofos pertenecen al presente en que son considerados, porque el estudiarlos equivale a hacerse cuestión de su propia filosofía. Por esta razón, la filosofía es lo que más se aproxima a la eternidad. Casi todos los filósofos dicen lo mismo... No es la filosofía un diálogo que transcurre en el tiempo, sino un diálogo que envuelve el tiempo”. Debieron quedar perplejos los que oían esto y los dos años siguientes se tenían que encontrar con Zubiri como profesor de “Historia de la filosofía”.

Biografía del autor

Doctor en Filosofía. Catedrático de Historia de la Filosofía moderna y contemporánea en la Universidad Pontificia de Salamanca. Miembro del Seminario “Xavier Zubiri” (Madrid) desde 1976. Director de la revista *Cuadernos salmantinos de Filosofía*. Autor de más de cien colaboraciones en publicaciones de España, Francia, Alemania y varios países de América. Entre sus últimos libros figuran: *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Salamanca 1993); *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca 1994); *Zubiri (1898-1983)* (Madrid 1996); *Scheler (1874-1928)* (Madrid 1997); *Historia de la filosofía contemporánea* (Madrid 2002). **E-mail:** pintor@upsa.es

Algunas reflexiones sobre la “formalidad”, el “más” y el “hacia”

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

Abstract

At the heart of Zubiri's thought about the formality of reality there are certain fundamental categories. Two of them are “more” and “toward”. These categories are moments of reality understood as formality, to the respective “going beyond” of which they refer. Reality is not just what is sensed as real (no one senses just a thing and nothing more); rather, in order to be real it has to be more than itself, i.e., everything is sensed as being *more* than itself. This radical “more” is already sensed in primordial apprehension and is what ultimately makes it possible for us to apprehend things in the fullest sense, since the “more” of reality bears us “toward” a more radical dimension of reality. Intellection must take charge of this sensed “more” and set about determining it rationally. And this it does in the non-specific “toward” of reality. All that we sense is sensed as being “more” than just what is actually being sensed because reality has to be determined in this rational “toward.” Only thus can man take charge of himself and thereby things. What this signifies is the great enterprise of living in which human existence is rooted.

Resumen

Dentro de lo más radical del pensamiento zubiriano de la formalidad de realidad tenemos ciertas categorías que son fundamentales. Unas de esas categorías fundamentales son: “más” y “hacia”. Estas categorías son momentos de la realidad entendida como formalidad. Y lo que mientan es la excedencia respectiva de ésta. La realidad no es solamente lo que es de tal manera sentida (nadie siente solamente una cosa y nada más), sino que para serlo tiene que ser más que sí misma (cualquier cosa se siente siendo más que sí misma). Ese “más” radical es sentido ya en aprehensión primordial y es lo que posibilita radicalmente que podamos aprehender las cosas de modo pleno, pues el “más” de la realidad nos lleva “hacia” una dimensión más radical de ella. La intelección tiene que hacerse cargo de ese “más” sentido y en ello se lanza racionalmente a determinarlo; y esto lo hace en el “hacia” inespecífico de la realidad. Porque todo lo que sentimos se siente como siendo “más” de lo que se está precisamente sintiendo es porque la realidad tiene que ser determinada en ese “hacia” racional. Solamente así el hombre puede hacerse cargo de sí mismo y en ello de las cosas. Lo señalado es la gran empresa vivencial en la que está arraigada la existencia humana.

Introducción

La realidad debiéramos siempre entenderla, como ya hemos dicho en otro

artículo¹, como “reidad”; y así evitaríamos cualquier confusión o prejuicio en una interpretación posible del pensamiento zubiriano. La “reidad” es radicalmente en

sentido propio la formalidad del “de suyo”. ¿Cómo dar con una acertada comprensión de este término tan técnico? El “de suyo”, como formalidad de realidad sentida en la aprehensión de las cosas, se nos muestra, en su “nuda” inmediatez, como “en propio”, esto es, “propio de sí” en un doble modo de consideración: el sincrónico y el diacrónico. La determinación esencial de la consideración sincrónica (estructural) del “de suyo” se muestra a través del “prius”. El “prius” es un “ya” asimétrico que constituye la realidad en respectividad con la intelección, desnivelando en su interior, por tanto, a tal constructo. Por eso, el “prius” es el fundamento de la co-actualidad. El “prius” domina en el acto de intelección respecto de lo inteligido como un “en propio” que es “más” (tanto del contenido sentido como del acto que lo está inteligiendo); un “más” que lanza a la intelección “hacia” el mero carácter de realidad. Por este motivo, el “prius” nos abre al “más” que “excede” a este mismo constructo entre la intelección y lo inteligido, esto es, nos abre al “más” de la realidad; y es esta categoría de la realidad misma la que es “hacia”. Es la realidad la que nos lanza intelectivamente “hacia” ella, “hacia” ese fondo inespecífico que todo lo constituye.

Tanto el análisis del “más” como el del “hacia” estarán acotados solamente al ámbito de la realidad como formalidad que se nos muestra desde el “prius” del “de suyo” aprehendido. Pero este estudio descriptivo ya del “más”, ya del “hacia”, en honor a la verdad, es totalmente insuficiente; porque es “este más” el que nos lanza inexorablemente “hacia” al dominio de la trascendentalidad. Desde estos rasgos que están excediendo el contenido sentido y el acto de aprehensión se constituye el orden transcendental mismo de la realidad *simpliciter*. Aunque parezca pobre lo que se diga en este trabajo ya con relación al “más”, ya con el “hacia”, es lo único que se puede decir de ellos desde la formalidad de realidad. Lo otro sería realizar una metafísica; algo completamente ajeno a nuestro propósito.

I. El problema del “más”

Analizar esta categoría zubiriana nos puede llevar por muchos lugares distintos. Por esta razón, es preferible desechar ciertas concepciones equivocadas del “más” y desde este modo veremos cómo desde una nueva consideración de esta categoría nos permite repensar asuntos fundamentales en el pensamiento filosófico occidental. El tema del “más” nos posibilita sumergirnos en las profundidades mismas del carácter filosófico de asuntos que siguen latente hoy. Pero desde la mirada zubiriana se dan nuevas respuestas a tales asuntos. A veces cuando queremos obtener nuevas respuestas a preguntas fundamentales es necesario realizar dichas preguntas desde otra perspectiva, desde otro horizonte. Y el horizonte de la realidad como formalidad nos posibilita por lo menos dos cosas. Una es que esta categoría no se le entiende de modo sustantiva; no existe en ningún caso algo que sea “el” más. Y otra cosa fundamental es que esta categoría es de carácter físico y está sentida en aprehensión primordial; lo cual conlleva que el “más” sea entendido como algo fundamental en el diario vivir del hombre.

A. Incorrectas interpretaciones del “más”

Para analizar el “más” desde la realidad atendamos a un texto de *Inteligencia y realidad*; en él nos percataremos sobre lo que no debe entenderse por tal “más”: “... una cosa real es por ser real ‘más’ de lo que es por ser coloreada, pesada, etc. Este ‘más’ es, pues, un momento que pertenece intrínseca y constitutivamente a la estructura misma del ‘de suyo’. Como diré enseguida, han de evitarse en este punto dos graves errores. El primero consiste en pensar que este ‘más’ es el modo formal mismo de la realidad. Entonces el ‘de suyo’ sería algo fundado en el ‘más’. Esto es imposible. El ‘más’ es siempre y sólo un momento del ‘de suyo’ y por tanto es sólo un momento fundado. El otro error es de signo opuesto. Consiste en pensar que el ‘más’ es una especie de añadido más o

menos imaginario a la realidad, al 'de suyo'. Esto es imposible. El 'más' pertenece estructural y constitutivamente al 'de suyo' mismo. Ambos errores son consecuencia de no haber aprehendido en qué consiste la articulación del 'de suyo' y del 'más'. Pues bien, esta articulación es la trascendentalidad misma de la formalidad de realidad². Este texto nos da múltiples claves para dar con el sentido pleno del "más" de la realidad. Pero no olvidemos que para entenderlo en su complejidad total es necesario siempre tener ante la vista que "más" y "de suyo" tienen una articulación esencial. Pues el "más" reposa en el "prius". En cierto sentido, "prius" es un carácter esencial del "de suyo" y todo lo que se ha dicho de aquél vale para éste.

Antes de entrar en qué sea "eso" que indica que una cosa real por ser "real" es "más" que su contenido específico y puntual sentido en una determinada aprehensión, nos limitaremos a tratar de explicar lo que no es el "más" y así "ya" estaremos en el camino apropiado para su comprensión. Esto nos permite de modo negativo barruntar este difícil, pero importantísimo carácter de la realidad: "El 'más' es asaz impreciso"³. Zubiri nos aparta del camino que no se puede transitar, pues intentarlo es perderse en el hablar que extravía al hombre. Este camino intransitable es uno muy especial, puesto que tiene dos modos de ser entendido. Uno, nos lleva al exceso (algo típico del "más"). Y otro, que nos lleva a lo opuesto, esto es, a la escasez. Por el primer momento, puede creerse que el "más" es todo lo que hay. Un "más" que reposa en y por sí mismo y que en esto constituye la realidad, pero ¿cómo podría el "más" por su propia condición constituir la realidad, sino es que la realidad misma es la que es "más" que una cosa determinada y "más" que la aprehensión que entiende?

Zubiri sabe que el "más" requiere fundamentación en su índole esencial, pues no hacerlo sería caer, una vez más, en las filosofías de la voluntad (en todas sus variantes)⁴; las cuales se constituyen en un hacer que reposa en sí mismo y en esto se

funda de modo arbitrario todo cuanto hay. El "más" no puede ser fundamento, porque no está en él serlo. El "más" tiene que ser "otra cosa" completamente distinta de un fundamento. Lo que sucede, una vez más, es que se tiende a sustantivar algo que no puede ser sustantivado para nada. Cuando intentamos precisar lo que es el "más" sin darnos cuenta buscamos un "*sub-jectum*" por detrás del "más" mismo. Es casi inevitable por la estructura misma de nuestro decir y pensar. Al querer delimitar y definir de inmediato hablamos de "el" "más". El "más" no puede ser "algo", sino solamente un rasgo fundamental y esencial, pero mero rasgo al fin y al cabo; solamente tiene sustantividad la realidad (el "de suyo"). Pero cuando queremos expresar en lo que consiste el "más", de antemano "ya" lo sustantivamos haciéndolo sujeto de predicación. Y esto sucede con el mínimo hecho de hablar del "más" a través del artículo "el". Al indicar el "más" (no podemos hablar del "más" sin sustantivarlo con un artículo) como "el más" ya lo estamos sustantivando y, en ello, estamos extraviando nuestra investigación. El "más" al sustantivarlo queda por fuera de todo lo físico (lo sentido) y se nos transforma en algo vacío de contenido. Y, por esta razón, nace una dualidad entre lo sentido y lo inteligido (dualidad de mundos que es la base de la metafísica occidental que critica el filósofo)⁵. Y el "más" se nos vuelve en un "concepto", uno muy importante que está por encima de todo lo físico y sensible: "... es preciso considerar el 'más' en su primariedad pre-conceptiva"⁶. Allí radica que se nos torne en "algo" completamente excelso y que esté por encima de todo (es el Absoluto por antonomasia de los idealistas)⁷. Pero, también, tenemos la vía opuesta de interpretación del "más". El "más" es un simple "añadido" a la realidad. Esto es completamente equivocado. El "más" se vuelve en "humo"⁸, un vacío inesencial respecto de la realidad. Es el problema típico de los realismos. Ellos parten de que "hay algo" por excelencia que es garante de todo cuanto hay y con esto es suficiente. Todo

lo posterior es mero añadido extrínseco y no indica nada constitutivo ni trascendental. Este error está anclado en el mismo supuesto anterior, esto es, el problema del decir filosófico. El problema del decir filosófico es el que causa y es responsable de que no se entienda de modo pleno la ligadura entre “de suyo” (realidad) y “más”. Y se comprende equivocadamente cuando se cree que todo lo que se predica, todo lo que es atributo de lo esencial, de lo trascendental es innecesario, contingente y accidental. El logos predicativo indoeuropeo es el que al tener centrado el objeto sustantivado de análisis (algo “más allá” de lo sentido) niega todo lo otro; y, por tanto, esto otro se torna en algo que está demás (es “mero” accidente)⁹.

B. Articulación entre realidad y “más”

Ahora es el momento de entender mejor la articulación constitutiva entre “de suyo” y “más”; es decir, la transcendentalidad misma de la realidad. Pero lo indicaremos, como hemos dicho, tan sólo desde la realidad aprehendida. La transcendentalidad no es nada del “otro mundo”. Y no podía serlo, porque Zubiri se refiere a lo físicamente sentido en el acto de aprehensión humana. Y es en lo físico mismo donde acontece la transcendentalidad; es decir, el “más” de la realidad respecto del contenido específico y respecto de la intelección. Y lo físico, por ende, se manifiesta desde una mirada constructa que actualiza lo sentido desde sí mismo, sin ningún “*sub-jectum*” que esté por fuera o allende lo físico mismo. De esto, se nos aclara ostensiblemente que “una cosa real es por ser real ‘más’ de lo que es por ser coloreada, pesada, etc.”. Pero este “más” es “en” lo sentido: “... lo que yo inteliijo *en la cosa* es que ser real es ‘más’ que ser esta cosa determinada. En la cosa misma... es donde yo inteliijo el ‘más’. *En la cosa misma*, no en un ser anterior a ella, es donde yo inteliijo el ‘más’”¹⁰. No podemos olvidar esto en el momento de analizar el pensamiento zubiriano. Su “más” es un “más en” el contenido mismo sentido “en” una aprehensión. ¿Cómo podemos, entonces,

entender el “más” de manera apropiada?: “... aquel momento de realidad aún siendo ‘más’ que verde, sin embargo, está en el verde mismo. 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. No se trata de que ser dominante consista en ser más importante que ser verde, sino de que el momento de realidad determina físicamente, pero sin ser causa, que el verde sea una forma de realidad”¹¹. Si se quiere hablar desde la cosa misma, habría que señalar que ese “más” que describe el filósofo, acontece en la aprehensión como un cierto dominar de lo real mismo sobre el contenido de tal o cual cosa. Un contenido no es solamente todo lo que es, en tanto que ser una cualidad específica, determinada, puntual, contingente, sensible, sino que junto con ello todo contenido está tocado en sí mismo del carácter de realidad. Está tocado en su fuero interno y propio de absoluta realidad. Que el contenido esté tocado de realidad no significa que sea del tipo conceptual, sino simplemente que está tocado en su propio carácter de real en lo que consisten sus notas físicas.

Por esta razón, nuestro filósofo no puede entender la articulación entre realidad y contenido en la cosa sentida desde una “predicación causal”¹². Pues nuestro pensador ve en ella, una “teoría” que presupone “otro mundo” no físico, sino conceptual, en el cual se construye un “*sub-jectum*” que causa el contenido. Pero esto no es así, las notas del contenido son propias de sí mismas (“en propio”), se poseen, se remiten, se arrastran, se ratifican a sí mismas desde lo mismo que son. Y eso mismo se nos impone en el fundamento de su propia constitución. Luego, como es obvio, no es necesario “postular” nada más allá de lo físico sentido.¹³ Este rasgo primordial físico de la realidad es el “*prius*” respecto de su contenido y de su intelección. Ese “*prius*” del “de suyo” de la realidad es “ya más” que un contenido meramente determinado. Y es, por tanto, lo que

posibilita el contenido desde sí mismo a ser "tal" contenido (talidad) y, a una, a ser "más" que esa determinación (transcendentalidad). De allí resulta que el contenido por ser real en la aprehensión se desborda de sí mismo, se abre desde sí a cualquier otro contenido posible. Por tanto, el "más" de la realidad tiene la dimensión esencial de ser un "trans" de inespecificidad en lo específico del contenido: "... la impresión de realidad es siempre, a diferencia de su contenido, constitutivamente inespecífica. La formalidad no es una cualidad más. Pero ésta es una conceptualización meramente negativa. Positivamente, la impresión de realidad es inespecífica porque trasciende los contenidos. Tiene, por tanto, una estructura trascendental. La transcendentalidad es la cara positiva de la inespecificidad"¹⁴. Este "trans" de las cosas reales no mienta nada conceptual, sino el carácter físico de ellas. Y aunque parezca muy repetitivo lo señalado por Zubiri a lo largo de su obra, en general, y en la Trilogía sobre la intelección, en particular, es necesario mostrarlo explícitamente, porque en esto se juega toda su idea de la realidad como formalidad de realidad, esto es, "reidad". Que: "El trans mismo no es un carácter conceptivo de las cosas reales", tampoco significa algo allende lo físico mismo. Transcendentalidad no es de ningún modo "lo" transcendente. Y no podemos perder esto de vista en el momento de interpretar los textos zubirianos. La pregunta por "lo" transcendente escapa por completo del pensamiento "noológico" del filósofo español, pues presupone salirnos de la descripción del hecho que se nos impone y postular alguna teoría de cómo "podría ser" esto que se mienta como "lo" transcendente.

Volviendo al "trans", éste al ser sentido "en" los contenidos mismos nos lanzará en una intelección "ulterior racional", la cual nos lanza "hacia" la realidad a secas, a lo que las cosas mismas sentidas son en su rasgo transcendental: "La transcendentalidad es real: por ser real, la cosa es 'más' que lo que es por ser caliente o sonora. Pero a su vez este 'más' es un 'más' de

realidad; es, por tanto algo que se inscribe en el 'de suyo' en cuanto tal. La transcendentalidad es la apertura misma de la formalidad de realidad en cuanto tal; por tanto, es 'más' que la realidad de cada cosa"¹⁵. El problema del "más" de la realidad nos lleva al ámbito de la transcendentalidad y de allí a las cosas mismas, pues ellas se constituyen en lo abierto de la transcendentalidad, pero nunca nos lleva a "lo" transcendente saltándonos lo dado en impresión de realidad. Y, además, lo que se pueda decir o construir racionalmente de "lo" transcendente siempre es desde lo que se abre en el "más" del "prius" de la realidad. Sin embargo, no podemos olvidar que para Zubiri, como se ha dicho, el estudio de lo real como de la intelección son congéneres por estar incardinados a la realidad como "de suyo". Desde el "de suyo" surgen dos vertientes posibles de análisis. Una vertiente nos sumerge en lo real mismo y la otra en lo real actualizado en inteligencia sentiente: "Como pertenece en propio a lo aprehendido, resulta que esta formalidad de realidad tiene dos aspectos: uno que da a lo aprehendido mismo, otro que da a la inteligencia sentiente. El primer aspecto nos sumerge y nos hace penetrar en lo real mismo. El segundo aspecto nos lleva en cambio a sumergirnos en la intelección misma... ambos aspectos no son ni pueden ser independientes"¹⁶. El primer momento nos lleva al camino metafísico de la obra zubiriana y el segundo al camino de la descripción constructa de la trilogía de la intelección. En todo caso, aunque ambos caminos son congéneres y están centrados en el "de suyo", no son caminos que se caminen por igual. Es evidente que para el filósofo es fundamental y más importante todo el camino metafísico, pero éste es impracticable sin primero caminar por el de la intelección. Desde la intelección se abre una construcción más verdadera de lo metafísico. Esto nos indica que cualquier cosa que se construya teóricamente sobre la transcendentalidad solamente será viable si está levantado desde el "más" sentido de las cosas en la formali-

dad de realidad.

La metafísica para Zubiri, entonces, es una construcción en la transcendentalidad misma de la realidad; es una física de la transcendentalidad. Y esto es lo que pretende el filósofo en sus obras metafísicas. Es construir racionalmente en la transcendentalidad mundanal de la realidad respuestas para determinados temas fundamentales para el hombre y la realidad en general. El problema de la construcción de lo que sea la transcendentalidad es un problema posterior al tema del análisis descriptivo del acto mismo de intelección sentiente. Y nos lleva al ámbito del conocer y la razón. Es ésta la que se tiene que preguntar “en” el carácter físico del “más” de la realidad por el fundamento de dicho carácter. Y ante ese problema se pueden obtener varias respuestas, las cuales están soportadas desde un horizonte metafísico determinado. Por ejemplo, la transcendentalidad puede quedar bosquejada racionalmente en una teología como constituida por Dios o como simplemente fundada desde la nada, incluso podemos suspender cualquier intento de dar con un fundamento de la transcendentalidad y quedarnos en una mera incertidumbre, etc. Los caminos de respuestas son variados. Pero basta con lo dicho, porque no estamos haciendo un estudio de la metafísica del filósofo, sino simplemente volviendo a caminar su describir constructo de la realidad.

Por ahora, sigamos sumergidos en el “más” de la realidad (la estructura del “trans”) que está sentida en lo físico de los contenidos mismos. Estos contenidos, como hemos dicho, quedan traspasados por el carácter de realidad; es lo real lo que constituye su unidad intrínseca y estructurada, y es la que se impone liberando el contenido de su especificidad y determinación. El contenido se libera de ser simplemente “tal” contenido por el momento mismo de realidad en el cual se constituye. El contenido queda agarrado en sí mismo por el “ex” liberador del “más”. Es este “ex” el que muestra el rasgo de absoluta mismidad abierta en el que

consiste la realidad como transcendentalidad del contenido “en” él mismo: “La formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente ‘extensión’. Por tanto, no se trata de mera universalidad conceptiva, sino de comunicación extensiva real. El trans de la transcendentalidad es un ‘ex’, el ‘ex’ de la formalidad de lo real”¹⁷. En el “ex” se juega la interpretación misma de lo que nuestro pensador llama estructura de transcendentalidad. Dicha estructura nos indica que nuestro pensador nunca ha dejado la mirada constructa a lo largo de su vida. Y es ahora en un tema tan decisivo para su pensamiento en que tal mirada cobra real sentido. El “ex” desde lo constructo nos indica siempre, no lo olvidemos, lo físico mismo que se nos impone en la impresión de realidad en cuanto desbordándose desde sí en un contenido determinado. Es el constructo en “excedencia”. No se puede creer que esto sea una teoría de la índole que sea, por al contrario, para Zubiri esto está dado en la impresión de realidad. Está tan dado que una simple descripción constructa nos lleva de inmediato a lo esencial del “ex” de la formalidad: “Realidad es formalidad de impresión, y transcendentalidad es el momento del ‘ex’ de esta formalidad. El análisis de este ‘ex’ es, pues, un análisis de la impresión misma de realidad. No es una teoría. En la impresión de realidad es donde inmediatamente descubrimos la transcendentalidad como un ‘ex’”¹⁸.

Para explicar este “ex” del “más” de la realidad podemos pensar en el rasgo de “extensión”, “expansión”, “exceso” que rebasa a cualquier aprehensión de un contenido determinado en el acto mismo de aprehensión (sin salirnos de ella). Es un “ex” que nos sumerge en el mismo contenido, no en lo que tiene de específico y determinado, sino en lo que tiene de mismo y real. Nos hundimos en el rasgo de realidad de él: “Y es esta realidad la que... rebasa el contenido, pero dentro de la formalidad misma de alteridad. Este ‘rebasar’ intra-aprehensivo es justo la transcendentalidad. La impresión de realidad no es impresión de lo transcendente, sino im-

presión transcendental. El trans no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión misma sino estar 'en aprehensión', pero 'rebasando' su determinado contenido¹⁹. Zubiri nunca, a lo largo de su obra, se cansa de decirnos que el carácter de realidad no se puede entender por fuera de sí mismo. Y esto se debe a su expresar constructo en contraposición con el expresar indoeuropeo. Y esto lo hace por el pavor que le causa caer en su propia lengua, el castellano, en semejante modo de dar con la realidad. Un modo que ha extraviado la investigación pensante desde siglos y Zubiri ve en tal extravío los "errores" de su presente histórico que tanto le afectan.

El rasgo de transcendentalidad no se corresponde con "lo" transcendente como ya lo hemos indicado. La transcendentalidad se siente en impresión de realidad; es ella misma la que es transcendental, pero no es una impresión "de" lo transcendente. Pensar esto sería completamente absurdo para Zubiri e iría en contra de la esencia de su pensamiento. El rasgo de transcendentalidad de la realidad lanza, transcendentemente, en "hacia" la intelección, para que ulteriormente indague por un posible fundamento que dé respuesta a la cosa sentida en ese mismo rasgo transcendental que la abre inespecíficamente en "hacia" a nuevos contenidos. Respecto del "hacia", como elemento sincrónico del "de suyo", lo estudiaremos en la segunda parte de este artículo. Tanto el carácter transcendental de la cosa inteligida como el carácter transcendental de la propia intelección están anclados en la transcendentalidad de la realidad.

Tomemos del propio Zubiri un ejemplo bastante clarificador para captar adecuadamente lo que entiende por el "ex" de la realidad. Y si nos damos cuenta en este ejemplo está discutiendo con la tradición filosófica que categoriza la realidad predicativamente y con ello la transcendentalidad se torna en un concepto que funciona como "comunidad conceptual" de las diferencias; comunidad que se entiende como causalidad, la causalidad metafísica que

funda los efectos. El filósofo español va a oponerse a todo esto; y lo hace entendiendo la transcendentalidad de modo físico en la aprehensión misma y de allí surge la determinación de "comunicación" para la transcendentalidad en oposición a la idea de la "comunidad". Y en la comunicación no se puede hablar de causalidad, sino de "funcionalidad". Pues en la causalidad nos movemos en una teoría metafísica que predica "otro mundo" a parte del físico que se nos impone; un mundo que es realmente verdadero y que causa este mundo físico que siempre tiene algo de apariencia. De allí que llamará la transcendentalidad como "función transcendental" y nunca hablará de causalidad transcendental ni metafísica. El ejemplo es la gota de aceite: "Es la formalidad misma de realidad lo que es transcendental en sí misma. Y este 'transcendental' no ha de conceptuarse en función de aquello hacia lo cual se transciende, sino en función de aquello desde lo cual se transciende. Es algo así como una gota de aceite que se extiende desde sí misma, desde el aceite mismo. La transcendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. Transcendentalidad entonces no es comunidad, sino comunicación. Esta comunicación no es causal: no se trata de que la realidad de una cosa produzca o genere la realidad de otra. Esto sería absurdo. Trátase de una comunicación meramente formal"²⁰. Que sea meramente formal no quiere decir que no lo sea de carácter real, sino todo lo contrario. Porque es comunicación física en lo mismo que se está. No tiene nada que ver con el ámbito de los conceptos y causas, puesto que aunque se hable de causas, éstas no son físicas sino que están en los dominios de las relaciones esenciales de la predicación entre sujetos y accidentes de la metafísica tradicional. Esta metafísica, según la interpretación zubiriana de la filosofía realista e idealista, ve en "el concepto" el generador, el responsable que causa todo cuanto hay²¹. Todo lo físico, que es por excelencia lo mudable, está siendo gene-

rado, producido, soportado por “el concepto”, que es el único que “siempre es”. El punto más alto de esta forma de metafísica es, para Zubiri, el pensamiento de Hegel: “El concepto es formalmente para Hegel el *verum transcendentale*, la verdad transcendental. Precisamente por ese carácter transcendental, es ‘a una’ la verdad de mi certeza y la verdad de la cosa²²”. El pensamiento hegeliano es la culminación de una metafísica que comenzó en la misma Grecia y atravesó la Edad Media: “Para Aristóteles ser no es género sino un supremo concepto universal transgenérico. Por tanto la comunidad no es participación: es solamente una comunidad conceptiva de las cosas. Transcendentalidad es lo propio de un concepto en que lo concebido está en todas las cosas. Ser es el concepto más universal, común a todo. Los demás conceptos no son transcendentales, sino a lo sumo conceptos genéricos. Y así se pensó en toda la Edad Media. Transcendentalidad consiste en ser un concepto trans-genérico²³. En cambio, en la formalidad de realidad, propuesta por Zubiri, todo es absolutamente diferente. En efecto, en la realidad el contenido se extiende sobre sí mismo en su intrínseca mudabilidad, en esto, el contenido queda en la aprehensión en lo mismo que es.

La realidad va dando de sí en el contenido mismo; éste se expande, se “desborda”, se “des-limita” de su mero carácter de precisa determinación y en esta expansión el contenido es sentido en su intrínseca apertura que lo libera, en ese “más” que lo constituye. La realidad “en” el contenido libera a éste de su especificidad en vista a su propio momento de realidad que lo constituye y, en esto, la realidad se vuelve ámbito que cobija el contenido y no solamente a éste, sino a cualquiera que pueda advenir a ese contenido en el acto de aprehensión de realidad: “La formalidad de realidad es abierta desde sí misma en tanto que realidad: una única impresión de realidad aloja los contenidos más diversos. Esta apertura es la transcendentalidad: no es un concepto de máxima universalidad, sino una comunidad física de rea-

lidad, por tanto un momento de comunicación²⁴. La realidad como “más” es esencialmente la “apertura” constitutiva del contenido a su propio carácter real. La apertura sería el mejor nombre que da cuenta del “más” de la realidad.

C. Estructura transcendental de la realidad

Zubiri entiende la transcendentalidad, como es evidente, desde una visión constructa de ella²⁵. El filósofo nos describe una estructura de la transcendentalidad que es sentida propiamente tal en el acto mismo de intelección de las cosas; nosotros nos referiremos a ella en cuanto nos concierna en nuestro asunto en lo estrictamente ligado a la realidad. Este “más” de la formalidad que se expresa como absoluto “ex” liberador del contenido en su pobre y primaria determinación, se impone estructuralmente en la aprehensión de un modo cuádruple. Veámoslo en esta apretada fórmula: “La transcendentalidad es precisa y formalmente apertura respectiva a la suidad mundanal²⁶. ¿Cómo entender semejante fórmula sintética? La apertura respectiva a la suidad mundanal se podría entender como cuatro notas que actualizan la unidad del “ex” de la realidad. Pero estas notas están articuladas de un modo muy preciso, cada una de ellas se apoya esencialmente en la anterior. En donde la primera nota de la serie es totalmente infundada y viene a ser la plasmación misma del “ex”. Esta nota es la “apertura” y la estudiaremos a continuación.

C.1 La apertura

La apertura mienta esencialmente la transcendentalidad del “ex” de la realidad. Y de la apertura hemos hablado constantemente a lo largo de este artículo, pero no de manera explícita. Ahora nos haremos cargo de ella en toda su radicalidad: “La formalidad de realidad en sí misma, en cuanto ‘de realidad’, es algo abierto. La formalidad de realidad es, pues, un ‘ex’. Por ser abierta esta formalidad es por lo que la cosa real en cuanto real es ‘más’ que su contenido actual: es transcenden-

tal, trasciende su contenido. Realidad no es, pues, un carácter del contenido ya concluso, sino que es formalidad abierta²⁷. Si nos fijamos en este texto queda de manifiesto que la realidad está en íntima ligazón con el contenido sentido en la aprehensión y no es nada del "otro mundo" como ha sido pensado, según la crítica zubiriana, por la metafísica de la filosofía tradicional. Pero en esta íntima articulación, entre contenido y realidad, se siente el "ex" de dicha realidad; por tanto, se siente "ya" el contenido sobrepasado y excedido en lo que determinadamente es en una primaria aprehensión de él. Realidad es un carácter del contenido, pero no del contenido como determinado y específico, sino todo lo contrario. Como la gota de aceite, la realidad rebasa desde sí misma el contenido; esto es, el contenido en lo mismo que es como determinadamente específico se supera y se desborda en lo mismo que está siendo. Dicho de otra manera, en el "más", por ejemplo, de las gafas, del verde, del calor, se siente que tales contenidos sentidos se desbordan en lo que son. Son sentidos como siendo "más" de lo que son en esa primaria determinación. El verde que se nos impone, no se nos impone como siendo solamente verde; esto es totalmente imposible. Nadie ha sentido alguna vez en su vida un contenido solamente verde, sino que se siente un verde "de suyo", un verde real. Un verde que siendo propiamente lo que es, es "más" que sí mismo en tal aprehensión de él. El verde "de suyo" sentido es un verde que se siente siendo "más" que verde²⁸. Y es este motivo, que el verde esté abierto a su mero carácter de realidad y no solamente confinado a su primaria determinación, el que posibilita que nos lancemos a ulteriores determinaciones de ese verde sentido. A través de ese verde sentido, que es "más" que verde, se puede ir a buscar su fundamento científico o poético o cotidiano, etc. Si no se sintiera ese "más" en el verde, sería imposible el conocimiento científico y cualquier tipo de conocimiento en general. En ese "más" que abre el verde desde sí mismo se abre esencialmente la

intelección.

La intelección libremente indaga en el ámbito de ese verde por algún fundamento de éste. Tanto el verde como la intelección han quedado libres desde esa apertura del "más" de la realidad. Basta un simple análisis de los hechos para darse cuenta de ello. Todo contenido exige una determinación de sí más apropiada de lo que primeramente se muestra cuando se impone en el acto de aprehensión. Ni el verde le es suficiente ser solamente verde ni la intelección se conforma con esa primaria aprehensión. Cualquier contenido "de suyo" es un "ya" ("prius") que se impone como un "más" que requiere formalmente una respuesta libre, por lo que verdaderamente es, por parte de la intelección. Es como si el contenido nos demandara, en el mismo acto aprehensivo sentiente, una determinación más acabada y ajustada de sí; la cual nunca será del todo ajustada y que jamás dará real cumplimiento a tal demanda, pues el "más" del contenido siempre puede recibir una nueva determinación. Por ejemplo, en el caso del verde sentido: es algo que nos impresiona, un verde, un color, un motivo de inspiración poética, un ejemplo filosófico, una pintura de un coche, una palabra, etc. Todo contenido por ser sentido en su pobreza propia es, a una, sentido en ese carácter físico que lo desborda precisamente de esa determinación inicial. Esto es así, porque se siente el desajuste interno y asimétrico de realidad y contenido en la cosa sentida. Es ese carácter de realidad física el que nunca será del todo definido y determinado, porque es en sí mismo imposible hacerlo. El "más" de la realidad siempre puede alojar en sí nuevos contenidos: "Decir realidad es siempre dejar en suspenso una frase que por sí misma está pidiendo ser completada por 'realidad de algo'"²⁹. Uno de los grandes aportes de la filosofía zubiriana es esta frase en lo que tiene de simple en su inmensa profundidad. La realidad es el "de suyo" que requiere al aprehensor, es un "de suyo" interrogante que agarra y constituye formalmente el acto de aprehensión en lo más propio de sí. Y lo

agarra en el contenido mismo sentido, porque éste de inmediato se nos escapa de su especificidad y nos deja abierto en el ámbito de la realidad para que podamos dar una respuesta que dé verdadero cumplimiento a esta exigencia que se nos impone en nuestro acto de aprehensión.

Pero, por lo dicho, nos surge una gran pregunta: ¿cómo es posible que la realidad, en el contenido mismo sentido, libere el contenido de su determinación puntual y lo deje abierto a otra posible determinación? Zubiri lo explica de modo sintético, pero muy acabado: "... si por cualquier razón el contenido de la cosa real se modifica, no por eso la cosa real se vuelve forzosamente otra realidad. Puede continuar siendo la misma cosa real aunque modificada. ¿Qué es esta mismidad? No se trata del simple fenómeno de constancia perceptiva sino de una estricta mismidad numérica del momento de realidad. El contenido del 'de suyo', es decir lo que es 'de suyo', ha cambiado pero no ha cambiado el 'de suyo' mismo en cuanto tal. La misma formalidad de realidad, en mismidad numérica, 'reifica' cuanto adviene a su contenido. La cosa es entonces la misma aunque no sea lo mismo... Cada nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma. Es lo que constituye el primer momento de la transcendentalidad: la apertura"³⁰. La pregunta "¿qué es esta mismidad?" nos sumerge en lo propio y fundamental del problema de la transcendentalidad pensada por el filósofo español. Entenderlo es dar con lo medular de la realidad como formalidad sincrónicamente hablando.

El filósofo español responde la pregunta por la mismidad a través del logos nominal constructo. Y aquí radica la diferencia absoluta de su pensamiento con la manera tradicional de hacer filosofía. No olvidemos que el modo griego de pensar, que es la base de la filosofía europea, es el modo indoeuropeo que predica accidentes sobre un sujeto que permanece idéntico a sí mismo y por debajo de ellos. En esto el pensador toma total distancia con el método usual de hacer filosofía para dar con

el sentido real y físico de la mismidad. No se busca un concepto de mismidad, algo que fuera idéntico a sí mismo, que no cambie y que esté más allá de lo físico; sino todo lo contrario, se busca en lo físico mismo sentido. Por esto, dice Zubiri de modo muy definitivo algo que ya sabemos, cuando está explicando el nuevo sentido de la mismidad: "La mismidad en cuestión tampoco es una identidad conceptual: no es mera comunidad. Es comunicación, es reificación. No es que el concepto de realidad sea igual en las distintas realidades, sino que se trata de una mismidad numérica"³¹. Entonces ¿qué es esta mismidad? La mismidad es comunicación; es decir, "reificación", mismidad numérica. Veamos lo que significan estas "señas" de la mismidad entendida por el filósofo. El contenido sentido en el acto de aprehensión puede cambiar, pero no cambia su realidad. ¿Qué quiere decir esto? Hay algo que no cambia. Sabemos que un contenido es siempre algo superado en lo más propio de sí. Todo contenido exige, cuando se impone en nuestra aprehensión, que respondamos por su carácter de real. Lo real "en" el contenido, se excede y se desborda y nos requiere en la misma aprehensión para que respondamos de modo más acabado por ese contenido sentido. De aquí nacen los modos ulteriores de intelección: logos y razón: "Decir que ser real es 'más' que ser concretamente esto o lo otro significa, primero, que el momento de realidad de este par de gafas, por ejemplo, no se identifica 'sin más' con que sea este par de gafas, y, segundo, que ese momento de realidad de este par de gafas es un carácter que excede en cierto modo de la realidad misma de este par de gafas, porque en esta realidad se me da de alguna manera la realidad simpliciter. No es que en este par de gafas lo que aprehendo sea 'este par de gafas' más la realidad, sino que en este par de gafas real su realidad no queda reducida a ser este par de gafas real... Justo por eso la inteligencia tiene que precisarlo"³². Pero ¿cómo se articula, se liga contenido y realidad? Se articulan desde la mismidad de la realidad abierta. Pero la

mismidad no es ningún concepto que funcione como "*sub-jectum*" tras los accidentes y que los reúna en una identidad formal, vacía y conceptual. La mismidad es el "ex" físico de la realidad "en" el contenido sentido.

La mismidad no es un "algo" que esté sustantivado y que exista en alguna manera y en algún lugar misterioso, es decir, no es un piélago, no es "el" ser, "el" más, "el" ex, "la" realidad, sino que es algo mucho más simple, pero, a una, mucho más decisivo y fundamental. Es el "estar presente" del contenido en la aprehensión en cuanto "estar", esto es, la actualidad (que no estudiaremos en este artículo). Por esto, el contenido se libera de su límite, de su simple determinación; es decir, de su pobreza, déficit y carencia en pro del "estar" en que está presente desde el "prius" de su constitución como tal. Este abandono en la realidad en el que está el contenido lo libera y lo posibilita a ser más que sí mismo "en" el hecho mismo de ser tal o cual contenido. Este contenido en lo que propiamente es en y por sí mismo se vuelve más real, más propio de sí, más "de suyo" al ser determinado en intelecciones ulteriores. El contenido exige más realidad. La realidad se nos muestra como comunicación en el sentido físico del vocablo, esto es, en un dar de sí que da común unidad al contenido. El contenido que está en lo abierto de sí requiere ser fijado por su esencial inespecificidad y para esto se le tiene que dar, otorgar unidad física para ser lo que es, esto es, para ser real. El contenido en lo abierto de su realidad tiene que ser más realidad, tiene que lograr la unidad que le permita tener suficiencia física para ser en y por sí mismo en el acto de aprehensión. La realidad al dar mismidad al contenido, liberado de su pobreza sentida, permite y posibilita que ulteriores contenidos se alojen junto a él para que lo tornen más real; por tanto, la mismidad lo que hace es dar realidad, esto es, "reificar". "Reificar" es un bello neologismo que nos indica el sentido activo de la realidad; es la realidad como constituyente. Cuando hablamos de realidad debemos entenderla

en sentido físico, activo y verbal. La mismidad es un "hacer (*facere*) real", hace real lo que adviene a la realidad. "Reificación" es comunicación³³ y esto significa que la realidad da una unidad común, hace real el contenido en lo más propio de sí; esto es, lo constituye como real. De allí que cada cosa es la misma aunque no sea lo mismo (fórmula que siempre está presente en la obra zubiriana a lo largo de su vida). Cada cosa está en la misma "reificación", está en el mismo "hacer constitutivo" que da realidad, que hace suficiente a cualquier contenido para ser en y por sí mismo el que es en el acto de aprehensión. Y, por esto, la mismidad se nos impone como numéricamente una. Todo acto de aprehensión se inscribe en la mismidad física en la que está por el hecho mismo de estar sintiendo. Y es en esta actividad física numéricamente la misma en la cual se inscriben todos los contenidos que el hombre siente en su diario vivir. No podría ser de otra manera, pues de lo contrario el hombre viviría en parcelas de realidad. Y esto es imposible y absurdo. En la medida que el hombre está sintiendo tal o cual cosa, por ende, está sintiendo el momento de realidad de cualquier otra cosa. Y esto lleva que el hombre esté inexorablemente en y por el momento de realidad de las cosas en "la" realidad (lo abierto, lo inespecífico) de ellas, exigido y requerido a determinarlas y en esto a determinarse a sí mismo. El hombre está lanzado constitutivamente "hacia" el carácter mismo de realidad en el hecho mismo de sentir las cosas como reales. Pero sobre el "hacia" hablaremos más adelante.

Zubiri siempre está preocupado por los malentendidos en los que puede caer la interpretación de su pensamiento; tales malentendidos son muy frecuentes por la estructura interna de nuestro decir, estructura que busca dar con un "sujeto fantasmal" que está detrás de lo dado³⁴. Debido a esto, nuestro pensador, nos hace algunas advertencias respecto del problema de la mismidad de la realidad. Advertencias que son muy pertinentes para nuestro estudio: "Lo real en cuanto real

está abierto no en el sentido de que por sus propiedades toda cosa real actúe sobre todas las demás. No se trata de actuación sino de apertura de formalidad. La formalidad de realidad es en cuanto tal la apertura misma. No es apertura de lo real sino apertura de la realidad”³⁵. Digamos algo de modo muy somero respecto de esto. Zubiri introduce en su terminología filosófica la distinción entre “lo real y la realidad”. Distinción que no siempre respeta y que nos lleva a grandes dificultades de interpretación de sus textos. Lo real es la cosa real, son las cosas ya constituidas; en cambio, la realidad es un momento de la cosa real (de lo real), el cual puede adquirir autonomía, cuando se le analiza descriptivamente, respecto del momento de contenido de ella. Entonces, lo real se articula en un constructo entre contenido y realidad. Lo que en este pasaje quiere indicar el pensador es que toda apertura de lo real (las cosas) reposa en la apertura del mero carácter de realidad de la cosa real (lo real). Por ser apertura de la realidad se puede hablar, derivadamente, de la apertura de lo real. La apertura de lo real se inscribe en el dominio de la “actuidad”, esto es, en el mero carácter de acto de las cosas; en cambio, la apertura de la realidad lo hace en la “actualidad”, esto es, en el ámbito del “estar presente” físico desde sí de toda cosa por ser real. Respecto de la actualidad y a su estructuración con la actuidad la estudiaremos en el acápite quinto de este escrito de manera detallada. Pero lo que debemos tener claro, en este momento, es que la actualidad de la realidad es la que abre la actuidad de lo real. Es el carácter físico de la actualidad, que el filósofo expresa en el verbo “estar”, la que posibilita que, en un ulterior análisis, las cosas reales, en su carácter de acto (que Zubiri llama “actuidad” para distinguirlo de su concepto de actualidad), esto es, de lo que son acabadamente, estén abiertas entre sí, pudiendo establecer todo tipo de relaciones. La actualidad como “estar” mienta el carácter físico de la realidad en su modo de “estar presente”. “Estar” es el verbo que tiene nuestro filósofo

para articular realidad y ser en forma activa. Pero basta con lo señalado sobre la actualidad en este escrito³⁶.

Otra precisión del término mismidad que hace Zubiri, recae, una vez más, en el problema del decir que afirma la realidad: “Se dirá que en nuestras aprehensiones aprehendemos cosas reales múltiples. Esto es verdad. Pero esta multiplicidad en primer lugar se refiere sobre todo al contenido. Y, en segundo lugar, aunque se trate de otras realidades, esas realidades no son ‘otras’ conceptivamente sino que están sentidas formalmente como otras. Conceptivamente, las múltiples realidades serán casos particulares de un solo concepto de realidad. Pero sentientemente las otras realidades no son casos particulares, sino que son formalmente sentidas como otras. Y, por tanto, al ser sentidas como otras, estamos expresando justamente la inscripción de las distintas cosas reales en la mismidad numérica de la formalidad de realidad”³⁷. Es totalmente claro que lo que se aprehende en una intelección sentiente es una constelación de notas. Por esto, el pensador no cree que se pueda dar eso que se llama sensación por la psicología fisiológica. A lo mejor es posible que en algún experimento aislado se pueda “crear” la idea de poder sentir solamente una nota, pero lo normal es sentir una percepción de un constructo de notas articuladas entre sí, de modo tal que ellas conforman un sistema sustantivo, son notas que tienen la suficiencia física para ser aprehendidas en su unidad; se aprehende un todo unitario; esto es, una cosa real. Ya sea un paisaje ya el simple color verde (si es que esto es posible de ser sentido, al parecer no lo es) se aprehende como un todo sustantivo con cierta coherencia estable. Pero, incluso así, lo que se aprehende son siempre contenidos. Son los contenidos los que ingresan a la realidad abierta en la que está la intelección por el hecho de sentir tal o cual contenido. Y en el hecho mismo de inscribirse en la misma realidad, lo que Zubiri llama “numéricamente”, se siente el contenido en su total rasgo físico de “otro”. No olvidemos el

"prius" del "de suyo" mismo del contenido aprehendido en cuanto aprehendido. La intelección, por ser impresión de realidad, siente los contenidos en su fondo físico; siente la alteridad del contenido como el "ya" de antemano a cualquier aprehensión en el acto mismo de aprehensión.

En una inteligencia sentiente se siente la realidad como "realidad otra" en donde lo físico mismo es en y por sí mismo. Pero esto, no es así en una inteligencia concipiente; es decir, en la concepción de la inteligencia de la filosofía occidental. Para la cual inteligir es concebir y lo que se concibe es un sujeto que no es físico, que está tras todo lo sensitivo. En donde la realidad es como un concepto de máxima universalidad, en que lo "otro" queda como el ámbito de los accidentes particulares que lo inhieren y, por tanto, lo físico mismo no es en y por sí mismo. Lo otro, la alteridad, en una inteligencia concipiente es siempre algo que no es físico, es un mero caso particular que se articula de modo predicativo con un sujeto conceptual que actúa como causa generadora y productora de casos, efectos y accidentes. Este era el problema de todo el horizonte del pensamiento griego que se manifiesta de modo pleno en el *Poema* de Parménides (por lo menos esto es lo que piensa Zubiri). Problema que produjo el advenimiento de una metafísica dualista que negaba la realidad en lo propiamente físico y sensitivo en que consiste, en favor de una realidad de tipo conceptual "más allá" de este mundo; el cual es el único mundo que hay.

C.2 La respectividad

Un segundo momento de la estructura del "ex" de la realidad es la respectividad; Zubiri lo indica de la siguiente manera: "Como la realidad es formalidad 'abierta', no es realidad sino respectivamente a aquello a lo que está abierta. Esta respectividad no es una relación, porque toda relación es relación de una cosa o de una forma de realidad a otra cosa o a otra forma de realidad. La respectividad en cambio es un momento constitutivo de la for-

malidad misa de realidad en cuanto tal. Realidad es 'de suyo' y por tanto ser real es serlo respectivamente a aquello que es 'de suyo'. Por su apertura, la formalidad de realidad es respectivamente trascendental. La respectividad trasciende de sí misma. El 'ex' es ahora *respectividad*. Es la realidad misma, es la formalidad de realidad, la que en cuanto realidad es formalmente *apertura respectiva*. Ser real es más que ser esto o lo otro, pero es ser real tan sólo respectivamente a esto o a lo otro. La apertura respectiva es trascendental"³⁸. ¿Cómo comprender semejante texto tan sintético y constructo en sus términos? El texto es tan sintético en su significación que cuesta que aparezca lo medular y nuevo de este momento del "ex". Es un pensamiento que se nos muestra un tanto reiterativo y poco claro. Pero, vayamos por partes y veamos qué nos depara. Digamos de entrada lo que no es respectividad, de este modo ya sabremos algo de ella. Respectividad no es relación en manera alguna. Respectividad será el fundamento de cualquier ulterior relación. La aclaración indica la distinción antes mencionada. Pero lo decisivo es que cuando aquí se está hablando de respectividad no se refiere a la respectividad de lo real, sino a la respectividad de la realidad, de la formalidad de realidad en su carácter de ser radicalmente abierta. La respectividad de lo real reposa y se constituye como tal en y desde la respectividad de la realidad. Aunque el filósofo español no es del todo preciso en su terminología, en este pasaje realidad se contrapone a lo real. Lo real es la cosa real, la forma de realidad o, si se quiere, lo real mienta simplemente las cosas; en cambio, la realidad es un momento de lo real, el momento fundamental por lo cual lo real es desde sí mismo abierto por el mero hecho de ser real independientemente de cuál sea su contenido.

Lo dicho por Zubiri, no es una mera sutileza conceptual, sino todo lo contrario. La respectividad de la realidad en cuanto al contenido se constituye como tal en una anterioridad que posibilita cualquier cosa real; tal anterioridad de la respectividad es

la base para que la cosa real ya constituida como tal pueda relacionarse con otras cosas reales. Esta anterioridad, de la respectividad de la realidad en cuanto al modo de relación de las cosas reales entre sí, es muy importante no olvidarla, pues es la que da pie a cualquier fundamentación racional posterior. Debido a esto, hay un doble momento en la respectividad misma. Una que es respectividad en cuanto al carácter real y otra que es respectividad en cuanto al carácter tal. La primera funda la segunda. En la primera nos movemos en el ámbito de la realidad y en el segundo en el ámbito de lo real ya constituido como tal. Una es la respectividad constituyente y la otra es la remitente: "... la respectividad no es primariamente respectividad a otras formas de realidad, sino intrínseca y formal suidad. Es *respectividad constituyente*. La remisión a otras formas de realidad, cuando existen, es, en cambio, *respectividad remitente*. La respectividad remitente se funda en respectividad constituyente"³⁹. En el ámbito de la respectividad constituyente estamos en la constitución misma de lo real en cuanto real. Es el fundamento mismo de lo que sea eso real en respectividad remitente a otra cosa real. Por ser constituyente, vemos que la realidad por ser abierta constituye, funda el contenido mismo. Lo hace suyo (esto es la "suidad" que veremos a continuación como otro momento de la transcendentalidad). Solamente en tanto que lo real en y por sí mismo, por ser real, está abierto en respectividad es que remite, y, por tanto, está lanzado a todo lo real: "... la respectividad constituyente es constitutiva de la forma y modo de realidad de una cosa. En cambio, la respectividad remitente remite de la forma y modo de realidad de una cosa a la forma y modo de respectividad de otra"⁴⁰. Pero es suficiente lo dicho sobre este doble momento de la respectividad, pues quedarnos en la respectividad remitente no lleva a la metafísica zubiriana, lo cual no es nuestro propósito. En cierta forma lo que está dado en impresión es la respectividad constituyente, esto es, la articulación misma de lo real sentido en

aprehensión primordial. Si no fuera así no podríamos sentir nada.

Por tanto, no olvidemos que en este análisis de la realidad como apertura respectiva estamos siempre sumergidos en el acto mismo de aprehensión sin salirnos de él; lo otro sería hacer una teoría explicativa de corte metafísico. Y esto sería confundir respectividad con relación (y además tendríamos que hablar en la metafísica zubiriana de la respectividad remitente de cada cosa como forma y modo de realidad, pero esto sería hacer metafísica y por eso no entraremos en ello, solamente al final del escrito hablaremos de la forma y modo de realidad para entender radicalmente lo que es el ser). La relación siempre ocurre en el ámbito de las cosas (formas de realidad como las llama Zubiri) y nos indica un cierto modo de articularlas entre sí. El modo de articulación relacional siempre pende del supuesto metafísico que le da sustento. Es este supuesto el que funciona como horizonte explicativo de la "actitud" de las cosas reales entre sí. Y el supuesto típico es el que se construye desde el decir indoeuropeo que afirma una "relación" de inherencia entre predicado y sujeto. Da lo mismo cómo sea este tipo de relación ya sea categorial, esencial, etc., pues siempre es un tipo de relación subjetual. Donde una "cosa" esencial funciona como causa generadora y causante de la "cosa" accidental. En cambio, con la respectividad estamos en un horizonte totalmente distinto y anterior a cualquier construcción metafísica por muy acertada que sea; este horizonte es el de la inteligencia sentiente: "Es en esa intelección sentiente donde debe *afincar* el pensamiento filosófico, donde deben *explayarse* los caracteres del orden transcendental, y donde deben *medirse* los conceptos que constituyen el sistema de la metafísica. Por eso, la inteligencia sentiente es aquel elemento primario en que está instalada la consideración transcendental del mundo y de la realidad"⁴¹.

Zubiri hace notar que su visión de la respectividad es totalmente diferente a lo que se ha pensado hasta hora. Pues no se

trata de formas de realidad o cosas, porque para esto falta mucho que decir. Primero nos atenemos a las cosas mismas sentidas en el acto de aprehensión y las describimos constructivamente y luego, así fijadas, podremos levantar una construcción metafísica más adecuada a los hechos y sin apartarnos de ellos. En la respectividad nos quedamos retenidos, remitidos, agarrados, ligados, poseídos, arrastrados por el carácter sentido de la apertura de la realidad en transcendentalidad. Y lo que indica la respectividad de modo plenario es el acabamiento, el cumplimiento de la apertura misma. Por esto en *Inteligencia y Logos* cuando se nos habla de la transcendentalidad se nos expresa una fórmula con un matiz de diferencia a lo señalado anteriormente en *Inteligencia y realidad*. La respectividad se entiende ahora desde la apertura para dar con el sentido propio de la transcendentalidad. Y en esto la respectividad queda completamente absorbida en el carácter de lo abierto. La transcendentalidad: "Es, en fórmula sintética, 'apertura' a la suidad mundanal"⁴². ¿Por qué ya no aparece el término respectividad para expresar la transcendentalidad? ¿Es porque respectividad no tiene ningún peso por sí mismo? Para dar con la respuesta tenemos que volver a pensar lo que es la apertura. No olvidemos que la apertura es mismidad y esto significa dar mismidad en lo mismo que se está. Es la apertura en mismidad la que es en respectividad de modo acabado. No podría ser la realidad abiertamente misma sin ser respectividad en su esencia. ¿Cómo podrían advenir nuevos contenidos si la apertura en su mismidad no fuera respectiva en lo constitutivo de todo lo real (anterior a los relatos), esto es, en su carácter de realidad? Por esto dice Zubiri que es la realidad misma en cuanto realidad la que es formalmente apertura respectiva. El momento de realidad de la cosa sentida en impresión de realidad nos deja en lo abierto respectivo de la realidad, y así se puede inscribir en él cualquier otro contenido: "La realidad reifica cuanto adviene a lo real. El contenido de cada cosa real así inscrito,

por así decirlo, en la misma impresión de realidad que nos dio la cosa real anterior"⁴³. Si mismidad era comunicación y "reificación", entonces es en la respectividad donde comparece en toda su magnitud la "reificación" de los contenidos. La realidad es apertura respectiva y esto mienta que es "reificante". La realidad es apertura respectiva, esto es, "mismifica", "reifica": "La formalidad de realidad es apertura respectiva, y por esto es reificante"⁴⁴. El "ex" como apertura respectiva es función "reificante" de la realidad "en" el contenido. Esto es el modo totalmente desarrollado y pleno de la mismidad.

Lo que sucede en el pensamiento zubiriano es que, por el método constructo de expresar la realidad, constantemente está estructurando el todo en términos de notas. Por no caer en el problema del indoeuropeo y así no sustancializar la realidad, cae en una articulación de notas, esto es, notas que funcionan como momentos que se linealizan en el decir constructo. El todo queda desdibujado en "notas-de", las cuales se articulan sistemáticamente para formar dicho todo. Y aquí radica la cuestión, en que se indique cómo se impone tal articulación en la aprehensión. Pero para plasmar su pensamiento utiliza su propia lengua, esto lo lleva a expresarse en una lengua románica analítica de corte indoeuropeo. Y esto le exige empezar por una nota, luego por la otra y así sucesivamente. Lo que manifiesta, por tanto, una jerarquía de notas entre sí. Se parte de la más fundamental y se va a la más inessential a través de una unidad que intenta no ser predicativa en inhesión, sino sistemática y cíclica, esto es, en cohesión. Pero si nos damos cuenta en esto va quedando desmontado el todo en partes y "aparece" el fantasma del "*sub-jectum*" al describir la nota fundamental y primera respecto de las otras que se agarran a ella de cierto modo esencial, pero derivado. Esto le ocurre constantemente a Zubiri en su describir constructo, pues debe actualizar el constructo pensado en un decir indoeuropeo. De allí el intento sobrehumano de evitar dicho "mal" a través de un reiterado

y sintético decir, junto al ejemplo poco explicativo. Nosotros mismos estamos descomponiendo, en nuestro análisis, la estructura de la transcendentalidad es sus notas que la conforman. Y en esta descomposición dicha estructura sistemática se nos vuelve lineal. En donde se parte desde un primer momento, esto es, la apertura para llegar al último, esto es, el mundo. Y creemos ver en esto que cada momento es por sí mismo y aislado del resto, en donde el primer momento es el más importante y los restantes van perdiendo peso en la medida que se alejan del primero (se nos vuelven como en accidentes que se predicen del sujeto inicial), pero esto es una total ficción que lamentablemente es imposible evitar por la manera de expresar nuestro pensamiento. Pero nunca perdamos de vista que lo que realmente tenemos es un todo llamado “apertura respectiva a la suidad mundanal”.

La mismidad es apertura respectiva, lo señalado como apertura necesitaba ser acabado en el rasgo de respectividad que la constituye. No hay apertura “en el aire”, “en el vacío”, completamente aislada, solamente hay apertura en respectividad. Y esto es la “reificación” de la mismidad del “ex” de la formalidad de realidad, respecto del contenido, sentida en impresión sentiente. Este “ex” es llamado por el filósofo como “excedencia transcendental”. Y en este término se fija la mirada acabada de la apertura en su respectividad “reificante”: “... esta apertura es constitutiva de la impresión de realidad en cuanto tal, resulta que la apertura es lo que hace que cada cosa real, por ser real, sea más de lo que es por ser verde, sonora, pesada, etc. Toda cosa real es en sí misma, en cuanto real, algo que ciertamente es ella misma y sólo ella misma, pero que por ser real es más que lo que es por su simple contenido. Es una excedencia transcendental. Y esto es propio de toda cosa real en y por sí misma”⁴⁵. La apertura de la realidad nos lanza a la “excedencia transcendental”, en esta excedencia está el sentido más esencial de aquella. Estos dos momentos son y deben ser entendidos en una unidad que

expresa el “ex” mismo de la transcendentalidad de la realidad. Pero que por un problema del decir se analizan como si fueran momentos separados entre sí e incluso dándoles una cierta sustantividad.

C.3 La suidad

El tercer momento o nota de la estructura de la transcendentalidad es el momento de “suidad”. Este momento es muy importante en el asunto esencial de la realidad, pero también tiene grandes implicaciones en el pensamiento metafísico de Zubiri. La suidad indica el rasgo mismo en que cada cosa es “tal” cosa a diferencia del resto de cosas reales. Es el aspecto de “talidad” de la cosa real; en la cual cada cosa es “su” propia forma de realidad con respecto de las demás. Nosotros no entraremos en este aspecto de la cuestión, pues nos aleja de nuestro tema; el análisis de la formalidad de realidad. Aquí nos quedaremos sumergido en lo que este aspecto tiene de sentido en intelección sentiente, de allí que seguiremos hablando de contenidos. En un análisis descriptivo del hecho mismo de la intelección las cosas reales son descritas como “contenidos”; en cambio, en una teoría metafísica de la realidad las cosas reales son sustantividades, formas de realidad, etc. Valga la precisión para no caer en confusiones a la hora de interpretar los textos zubirianos. La suidad, en el acto de aprehensión, nos señala la apertura respectiva en su función “reificante” respecto del contenido mismo, esto es, la función “suificante”. La función “reificante” (apertura respectiva) del “ex” de la realidad cobra acabamiento como función “suificante” del contenido que se inscribe.

Señalemos que estas notas descritas de la estructura de la transcendentalidad son un despliegue de un todo unitario, coherente y sistemático; sin embargo, la descripción por ser constructa, esto es, a través de notas, conlleva el grave problema de hacer perder continuidad y dinamismo al decir constructo de ese todo uno (la intelección en cuanto acto de inteligir y lo inteligido en tal acto). Aunque se muestre de modo muy bien la articulación del todo

en tales notas, siempre se sienten a éstas de un modo "momificado" (como diría Nietzsche), esto es, las notas congelan el todo y lo desarticulan. Debido a esto, es vital no perder nunca la unidad cíclica del todo constructo. Señalado esto, embarguémonos en forma más detallada en la suidad.

¿Qué nos dice Zubiri de la suidad? ¿Por qué nuestro pensador utiliza el vocablo "suidad" que es tan poco significativo? ¿Qué mienta? Para responder a tales preguntas tenemos que estar pensando desde la apertura respectiva, esto es, desde la reificación. Él lo dice así, en fórmula muy concisa nuevamente: "¿A qué está abierta la formalidad de realidad, a qué está respectivamente abierta? Ante todo está abierta al contenido. Con lo cual este contenido tiene un preciso carácter. No es 'el' contenido así en abstracto, sino que es un contenido que es 'de suyo', que es 'en propio'. Por tanto, el contenido es realmente 'suyo', de la cosa. El contenido es 'su' contenido. El sujeto gramatical de este 'su' es la formalidad de realidad. Al ser respectivamente abierta, la formalidad de realidad no sólo 'reifica' el contenido sino que lo hace formalmente 'suyo'. Es por así decirlo 'suificante'. Antes de ser un momento del contenido, la suidad es un momento de la formalidad misma de realidad. Esta formalidad es, pues, lo que constituye la suidad en cuanto tal. Como momento de la formalidad de realidad, la suidad es un momento del 'ex', es transcendental"⁴⁶. Si nos percatamos, el filósofo nos manifiesta algo que había dicho tanto para la apertura como para la respectividad. Suidad es ante todo un momento de la formalidad de realidad y por eso puede y lo es del contenido; y, además, no es nada de tipo conceptual sino todo lo contrario es un carácter físico. Si analizamos con detenimiento, la suidad no es nada más ni nada menos que la mismidad constituyente de la realidad, esto es, la función "reificante" de la apertura respectiva de la realidad en el contenido. Es, en cierto modo, precisar cómo se impone la realidad misma al contenido que ha quedado inscrito en tal formalidad

física de realidad.

Por tanto, nunca existe el contenido en "abstracto", no hay contenido vacío y conceptual. Cuando Zubiri habla de contenidos nunca lo ha hecho al nivel de conceptos; estos contenidos son lo primeramente real, es decir, son contenidos físicos en y por sí mismos, gracias a la realidad que los ha "reificado". El contenido es "de suyo", es real, es físico, es en y por sí mismo, tiene suficiencia para ser lo que es, es propio de sí, se impone como tal en la aprehensión como un "prius" anterior a ella. Todo esto significa que el contenido no es abstracto sino "de suyo". Al ser la apertura respectiva de la realidad, ésta no solamente está "reificando" ("haciendo" real) el contenido, sino que lo está realizando en esa realidad de modo "suyo"; cuando hablamos de "hacer real", realizar el contenido nos referimos no a algo accional, sino a algo más radical y anterior a cualquier accionalidad, esto es, nos referimos al carácter constituyente de la realidad sobre el contenido. El contenido es un "de suyo *suyo*" gracias a la apertura respectiva que lo "reifica y suifica". Como hemos dicho anteriormente respecto de la "reificación", el neologismo de "suificación" nos quiere indicar el carácter constituyentemente físico de la suidad. Lo que sucede es que en nuestra lengua todos los términos se tornan en conceptos rígidos y "cósmicos" allende lo físico, por esto el filósofo introduce semejantes neologismos para quitarles lo monolítico que impone el concepto a lo físico sentido. "Suificar" es hacer suyo el contenido que ya es "de suyo" obviamente. En el "de suyo", esto es, en la realidad es donde está inscrito el contenido, y es ahí donde éste se torna reduplicativamente "suyo". Es "suyo", por decirlo de algún modo, por segunda vez. El contenido es lo más concreto e individual por esta doble función del "ex" de la realidad. No es posible sentir en la impresión de realidad contenidos conceptuales desgajados de lo propiamente sensitivo que los constituye, sino que por el contrario los contenidos son sentidos como individualmente físicos y mismos. Por tanto, la suidad antes de

ser un momento del contenido es formalmente un momento de la realidad misma abierta y respectiva, la cual indica que el contenido real es este contenido y no otro. Es “su” contenido. El contenido “de suyo” (real) es “suyo”, se pertenece a sí mismo en cuanto es real en la realidad. El contenido que ha sido “reificado” es, en cierto modo, precisado en “su” propio carácter de real por la realidad. Es lo que en otro orden de problemas se ha llamado individualidad.

C.4 El mundo

Y, finalmente, nos encontramos con el cuarto momento de la estructura de la trascendentalidad del “ex” de la realidad. Este momento es el de mundo, pero para evitar confusiones, en la concepción del mundo con la de la filosofía occidental⁴⁷, Zubiri nos habla de la función “mundificante” de la apertura respectiva de la formalidad de realidad. La “reificación” es, a una, función “suificante” y función “mundificante”. ¿Qué quiere decir esta palabra? El neologismo “mundificante”, como los anteriores, quiere evitar el congelamiento del decir filosófico en torno al concepto de mundo. “Mundificar” significa “hacer mundo” (en el sentido de “constituye” mundo) el “de suyo” del contenido; es decir, lo vuelve simplemente en “nuda” realidad. Antes de introducirnos en el tema del mundo, sería bueno tener en cuenta que Zubiri ve a la cosa real (lo real, la forma de realidad) de un modo muy particular. Lo real se articula en un constructo de formalidad de realidad (o simplemente realidad) y de contenido: “... ‘la’ realidad no es un mero concepto pero tampoco es algo separado de las cosas como si fuera una envolvente de ellas. Realidad es siempre y sólo un carácter de las cosas, la formalidad misma de cada cosa en cuanto real”⁴⁸. Señalado esto, tratemos de entender lo que el pensador nos indica del mundo como momento del “ex” sentido en la impresión de realidad. Momento que nos llevará a la simple y nuda realidad: “... la apertura no es respectiva solamente al contenido. Es que el contenido real, así reificado y suificado por ser real, no es

sólo realidad suya, sino que precisamente por ser real es, por así decirlo, pura y simplemente real en ‘la’ realidad. La formalidad de realidad está abierta a ser un momento del mundo, es una formalidad que al hacer que la cosa sea pura y simplemente realidad, hace de ‘su’ realidad un momento de ‘la’ realidad; es decir, del mundo”⁴⁹. La apertura respectiva no solamente “suifica” el contenido haciendo de él un determinado contenido real (y en esto el contenido es una forma de realidad), sino que también se queda en el mero carácter de real de dicho contenido. El contenido “reificado y suificado” es real en y por sí mismo; y, en esto, la “reificación” lo que hace es estar en lo abierto del carácter de real del contenido “reificado y suificado”. Este tipo de “reificación del mundo” ahora es distinto al de “suificación”, hace mundo al momento real del contenido.

¿Qué mienta este “hacer mundo”? Es una “mundificación” del “suyo” de la realidad del contenido y al hacerlo lo vuelve un momento de “la” realidad, esto es, de la realidad como ámbito, el mundo. ¿Qué es el mundo, se pregunta Zubiri, de modo más detallado? Y él se responde de esta manera: “No es el conjunto de las cosas reales. Porque este conjunto supone algo que ‘conjunte’ estas cosas. Ahora bien, esto que conjunta las cosas reales no es un concepto común respecto del cual esas cosas reales fueran simples casos particulares. Lo que conjunta es un momento físico de las cosas reales mismas. Y este momento es el momento de realidad pura y simple de cada una de ellas. El carácter de ser pura y simplemente real es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física que es el mundo: es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real y la constituye en momento de ‘la’ realidad. Es una apertura, pues, que concierne radical y formalmente a cada cosa real por el hecho de ser pura y simplemente real. Por esto, aunque no hubiera más que una sola cosa real, ésta sería constitutiva y formalmente mundanal. Cada cosa

es 'de suyo' mundanal. En este respecto, cada cosa real es más que sí misma: es justo transcendental, tiene la unidad transcendental de ser momento del mundo. La formalidad de realidad es así 'mundificante'⁵⁰. Este texto es muy denso en su decir y debe ser estudiado con detalle. Lo que debemos tener claro en una primera mirada es que el mundo como "mundificación" señala algo físico del "ex" de la realidad sentida. Ese algo físico es la culminación y cumplimiento mismo del "más" de la transcendentalidad. La apertura del "más" de la realidad nos lanza finalmente al "más" por antonomasia; es decir, a la simple y pura realidad.

Analícemos someramente el problema del mundo. Zubiri parte diciendo lo que no es o, mejor dicho, lo que no debe entenderse por su visión del mundo. Y lo hace, una vez más, contraponiendo el concepto de mundo, típico de la filosofía tradicional de corte sustancialista y predicativo, a su propia idea de mundo como "mundificación". Lo que conjunta a lo real no podría ser un concepto común de máxima generalidad que esté por fuera de lo que conjunta (un cierto tipo de causación), esto es, de lo físico sentido que se nos impone. Esto sería un absurdo. Aquí nos movemos en un momento anterior al concepto de mundo (con todo lo que eso conlleva) y las conceptualizaciones. Estamos instalados en un horizonte físico de aprehensión imprecisa de realidad. Luego lo que reúne y liga es el momento físico mismo de la realidad *qua* realidad de las cosas reales. Es lo que Zubiri llama "la pura y simple realidad", es la unidad física que reúne en sí mismo lo real del contenido. Esta unidad física es el mundo, y es el carácter "ex" de apertura respectiva en cuanto abierta, en lo nudo de sí misma. Esta apertura es transcendental, pues mienta el rasgo mismo de lo real *qua* real del contenido, es el ámbito de inespecificidad abierto *simpli-citer*. De ahí que el pensador diga tan enfáticamente que "cada cosa es 'de suyo' mundanal". Toda cosa en lo que tiene de realidad es "más" que lo que tiene por ser

en y por sí misma de un modo determinado. Por esto, el mundo se tiene que entender como "mundificación", pues el mundo "hace mundo". La formalidad de realidad hace mundo, esto es, hace real *qua* real al contenido sentido "dejándolo"⁵¹ estar en "la" realidad. Todo está llamado por el propio carácter de realidad que posee a ser más que sí, en el carácter mismo de realidad que se abre radicalmente en su transcendencia. La realidad queda recubriendo lo real en el sentir y le exige y demanda ser nada más que real, en lo inespecífico de cualquier contenido ulteriormente determinado.

Entonces tenemos, finalmente, que la cosa sentida se siente como "más" que sí misma y es este preciso "más" el que lanza a la aprehensión a una ulterior intelección de tal cosa. Y junto con esto, la cosa queda recubierta por el horizonte que ha abierto su propio "más", la cosa queda a la luz de ese "más". Entonces tenemos un doble momento de estudio. Por una parte, es la cosa la que nos abre el mundo desde el "más" que la constituye. La cosa por ser "más" que sí nos lanza al mundo. Y, por otra parte, es el mundo el que recubre a la cosa desde ese "más" en el que consiste. El mundo como ese simple rasgo de ser solamente "nuda" realidad es el que constituye el horizonte de despliegue de la misma cosa. De este modo, nos encontramos en el pensamiento constructo zubiriano con el círculo que va desde la cosa al mundo y del mundo a la cosa. Pero tal círculo siempre se eleva desde la cosa sentida como real en una aprehensión de realidad. Y todo este círculo es lo que nombra el término de "mundificación". La cosa real "hace" mundo y este mundo "hace" que la cosa quede a la luz de sí mismo. Si nos percatamos lo señalado es la unidad misma de complexión del juicio proposicional que es la base del logos nominal constructo. En donde tenemos que la cosa es A y el mundo es B. La cosa mundifica, constituye mundo, esto es, AB. Y este mundo recubre a la cosa, es decir, BA. Por tanto, no olvidemos que no solamente para este caso entre la cosa real y el mundo está fun-

cionando el logos nominal constructo, sino para todo lo esencial que Zubiri nos quiere decir de su pensamiento.

D. La unidad de la estructura transcendental

Realicemos una síntesis de lo dicho de la estructura de la transcendentalidad de la realidad desde el propio Zubiri: “Transcendentalidad es un momento de la impresión de realidad, aquel momento según el cual la realidad está abierta tanto a lo que cada cosa realmente es, a su ‘suidad’, como a lo que esta cosa es en cuanto momento del mundo”⁵². La apertura es el momento por excelencia que nos presenta el “más” de la transcendentalidad en todo su “constituir”. Esta apertura que es sentida en la impresión de realidad nos deja instalados *in actu exercito* en la estructura misma de la transcendentalidad. Y es ella la que da de sí, en tanto “reificación”, al doble momento de suidad y mundo; los cuales deben ser entendidos en su carácter de “suificación y mundificación”. La cosa misma, al ser sentida, nos lanza inexorablemente al horizonte inespecífico de la pura y simple realidad; horizonte desde el cual la cosa queda recubierta y nos muestra de modo más pleno su sentido intrínseco. La cosa nos abre el mundo y el mundo recubre a la cosa que lo ha abierto; es decir, la excedencia de la cosa real por ser real nos da el mundo, esto es, la realidad como horizonte físico. Y este mundo, constituido por el carácter físico de la realidad de lo real, queda “iluminando”, recubriendo, alojando “dentro” de sí a lo real. Lo real queda como pendiendo de “la” realidad. Por eso, un análisis que no sea físico, descriptivo y constructo puede caer en la ficción que el mundo, “la” realidad es en y por sí misma y constituye lo real.

Veamos como expresa Zubiri lo señalado en un excelente ejemplo. Allí observaremos una síntesis de todo lo expresado hasta ahora en lo que respecta al “más”: “... percibo esta lámpara y luego esta jarra; he percibido antes un color y ahora un sonido. Pero el momento de realidad es idéntico. Lo cual significa que en cada

cosa real su momento de realidad, en una u otra forma, rebasa y trasciende físicamente los límites de aquello en que la cosa realmente consiste. Es algo más que aquello en que la cosa consiste, algo más que ser esto o lo otro. Es decir, el momento de realidad no solamente es un carácter que tiene cada una de las cosas, sino que es una especie de ámbito en que la inteligencia queda, precisamente porque la realidad es más que lo que es aquello en que la cosa real consiste; porque excede o trasciende físicamente a lo que es cada una de las cosas reales. Este ámbito no es sino el momento de realidad tomado en y por sí mismo. La realidad como ámbito es el momento de realidad tomado en y por sí mismo, en su transcendentalidad respecto de las cosas reales que hay en la realidad”⁵³. Este momento de ámbito es lo que llama ahora mundo, pero es un mundo que “mundifica”, que constituye la realidad del contenido como mundo y, además, deja la intelección propiamente tal en ese mundo. La realidad, en cierto forma, “contiene” el contenido y la misma inteligencia. Y, en esto, lanza a ambos “hacia” su propia determinación. Por este lanzamiento no tiene sentido hablar de cosas que no sean mundanales. Toda cosa está esencialmente lanzada, por el momento de “más” que la constituye, a “constituir” mundo. Y toda intelección por sentir ese “más” de la cosa está esencialmente lanzada a “constituir” una ulterior intelección. Por eso, siempre nos indica Zubiri, que aunque solamente existiera una sola cosa real habría mundo. Y, además, nos da una precisión al decirnos que siempre hay solamente mundo y nada más. No tiene sentido hablar de “mundos”, pues el carácter de pura y simple realidad es, en lo físico, el mismo numéricamente para todas las cosas reales. Y lo mismo en la intelección. Toda aprehensión primordial de realidad está lanzada a constituir una intelección “lógica y racional”. No puede haber ninguna intelección de cosa sentida, hablando “intramundamente”, que no nos lance a una intelección racional que busque dar con su fundamento.

Nuestro pensador nos señala un pasaje excelente y sintético del "ex" de la formalidad de realidad que nos permite dar acabamiento a esta estructura de la transcendentalidad: "La formalidad de realidad es apertura respectiva, y por esto es reificante. Esta respectividad tiene dos momentos: es suificante y mundificante. Es decir, cada cosa es 'esta' cosa real; en un aspecto ulterior es 'su' realidad (suificante); en un aspecto todavía ulterior es pura y simple realidad mundanal (mundificante). No se trata de una 'contracción' de la idea de realidad a cada cosa real, sino al revés: se trata de una 'expansión', de una 'extensión' física de la formalidad de realidad desde cada cosa real. Es la estructura transcendental del 'ex': el 'de suyo' se extiende a ser 'suyo', y por serlo se extiende a ser 'mundanal'"⁵⁴. Si nos percatamos cuando Zubiri habla de apertura, vemos que la entiende de inmediato como apertura respectiva o simplemente respectividad. Y es ésta la que tiene la función de "reificación". Por esto, el término respectividad es un buen indicador de la transcendentalidad. Pues evita el error de interpretar fenomenológicamente la transcendentalidad como apertura, la cual estaría separada, en cuanto reducción transcendental, de todo lo físico que se nos impone en los sentidos. La apertura, en cuanto respectividad, mienta de inmediato el rasgo de "reificación" de lo sentido. La cosa no solamente se siente en su carácter físico de ser "esta" cosa determinada (el contenido sentido como mismo), sino que es este mismo carácter físico el que lanza a la cosa sentida a "su" propio carácter de realidad (suidad) y, a una, lo deja instalado en "la" simple realidad de ese carácter (mundo).

E. "Más" y sentir

Finalmente, Zubiri añade algo muy interesante respecto del rasgo del "más". Y es lo que diferencia esencialmente su pensamiento del resto de la filosofía. La filosofía hasta antes de nuestro pensador puede llamarse en su totalidad simplemente "filosofía tradicional" (realismo, idealismo,

fenomenología, hermenéutica, etc.). Pues lo que ha dicho siempre nuestro pensador es que la realidad es una formalidad de la cosa sentida en intelección sentiente. Y aquí añade que el mismo rasgo de la transcendentalidad es sentido impresivamente como algo físico que se nos impone. Es el mismo sentido el que siente la transcendentalidad de la realidad, esto no es nada del "más allá" de lo físico como se había pensado desde los comienzos del filosofar, sino que es algo físico que acontece en el sentir impresivo del hombre en su trato inmediato y directo con las cosas en su diario vivir. De aquí que nos diga tan tajantemente que la transcendentalidad: "No es esto una concepción conceptiva. Es un análisis de la impresión misma de realidad. Sentimos la apertura, sentimos la respectividad, sentimos la suidad, sentimos la mundanidad. Es el completo sentir la cosa en formalidad de realidad. El sentir mismo es entonces transcendental"⁵⁵. La transcendentalidad de las cosas es sentida impresivamente porque es el mismo sentido el que es transcendental, o, si se quiere, porque el sentido es intelectual y siente el carácter de realidad en la impresión que se le impone.

Si nos hemos fijado, la preocupación constante de Zubiri, al describir la realidad como formalidad, es, por una parte, una crítica radical al pensamiento filosófico tradicional (desde Parménides a Heidegger) que subsumió lo más importante, esto es, lo físico de la realidad en el mundo de los conceptos y, por otra parte, intentar señalar sea como sea que lo que él dice no está en el orden conceptual que critica, sino, por el contrario, en lo físico mismo. La realidad en lo que tiene de transcendentalidad no tiene nada que ver con los conceptos ni con las lenguas en que se expresa: "No se trata, repito una vez más, del concepto de máxima 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. Sea de ello lo que fuere, la transcendentalidad no

es de carácter conceptivo, sino de carácter físico. Es un momento físico de las cosas reales en cuanto sentidas en impresión de realidad. No es algo físico el modo como lo es su contenido, pero es, sin embargo, algo físico: es lo físico de la formalidad, esto es, la física del trans en cuanto tal⁵⁶. El carácter físico de la formalidad de realidad, que es sentido en impresión de realidad, nos indica y nos lanza irreversiblemente en el “más” (el “trans”, el “ex”) inespecífico y liberador del contenido “hacia” la mera realidad. Y es desde este ámbito de realidad excedente donde cobra figura lo real en plenitud. Lo real queda brillando en todo lo que es a la luz de su simple carácter físico de realidad.

II. El problema del “hacia”

La realidad como formalidad mienta ese total lanzamiento en el que está el hombre por estar sintiendo el contenido físico desde la realidad que lo constituye como tal y que nos constituye a todos nosotros. Es esa realidad la que nos retiene dejándonos en total libertad para bosquejar la respuesta que pregunta por el contenido de lo real de modo plenario. Es como si el contenido, por ser algo determinado, exigiera una determinación de sí que lo acabara en su totalidad. El contenido pide ser acabado en lo más propio de sí. No es posible quedarnos simplemente con una aprehensión primaria de las cosas que se nos imponen. No es posible, por ejemplo, sentir el verdor de algo y quedarnos solamente con el verdor. El “más” de la realidad demanda una intelección “ulterior” que nos diga otra cosa de ese verdor sentido primariamente. Y para que esto se pueda llevar a cabo el hombre está desde esa libertad inespecífica del “más” realizando el contenido sentido en lo que tiene de más propio o impropio.

Este apartado nos llevará a una dimensión de mucha importancia en el pensamiento de Zubiri y en la temática de este escrito que intenta dar con lo más esencial de la formalidad de realidad en su articulación con el tiempo. Pues aquí es donde

se incardina la intelección a la realidad en todo su poder de investigación. Es el “hacia” de la realidad el que nos abre a las ulteriores modalidades de intelección, esto es, el logos y la razón. Nosotros no podremos entrar en un análisis acabado de la complejidad que mienta logos y razón, pues nos sacaría muy lejos del asunto a tratar en este escrito. Para un estudio detallado de los modos ulteriores de la intelección sentiente están esos centenares de páginas en la “Trilogía” que Zubiri dedica a este tema tan importante para el despliegue verdaderamente adecuado de la compleja intelección humana. Sin embargo, dejaremos bosquejado lo esencial de dicho estudio una vez más desde la concepción de realidad como formalidad.

A. Los analizadores de la realidad

En el acto mismo de aprehensión sentiente, se siente lo real como “de suyo” en la aprehensión misma. Este “de suyo” se nos impone de modo sincrónico como un contenido “prius”. Un contenido que es en y por sí mismo “en” en el acto de intelección como siendo “anterior” a ella; y, en esto, por ser anterior a ella se impone dominándola. El contenido, por ser real, es un “más” que se trasciende a sí mismo y, en esto, nuestra propia intelección sentiente se vuelve ella misma trascendental, pues está dominada por el carácter real del contenido. Pero, en dicho acto de aprehensión primario siempre lo real, que se nos impone como un “prius-más” de respectividad entre la realidad y el contenido, se presenta en tal imposición de un modo determinado. Ese modo es, en sentido estricto, una modalización de lo real en diversas dimensiones sentientes. Lo real está modalizado a través de los distintos modos de sentir. Zubiri nos dice constantemente que: “... ‘los’ sentires son analizadores de la aprehensión de realidad”⁵⁷. Y es el carácter físico de realidad el que funciona como unidad en los sentires mismos. Éstos son como un abanico que expresa la modalización misma de lo real, tanto en su momento de contenido como en el de realidad. Los sentires son anali-

zadores que expresan la modalización misma de la impresión de realidad que es la manifestación de lo real que se impone modalmente. La unidad de los sentires es: "... una unidad primaria: la física unidad de ser aprehensiones de realidad. Y como aprehender realidad es inteligencia, resulta que la unidad de los sentires está en ser momentos de una misma 'intelección sentiente'"⁵⁸. Esa misma intelección sentiente nos da lo físico que posibilita que esté siendo tal intelección. Lo diversamente sentido es estructurado en la misma física formalidad de realidad; es decir, es la misma estructura de la realidad la que estructura los sentidos intelectivos en una única inteligencia sentiente. Por esto Zubiri nos señala que la tarea de la inteligencia sentiente: "... es la estructuración de la diversidad de sentires en la unidad intelectual de realidad"⁵⁹.

Cuando se aprehende impresionantemente lo real *qua* real se aprehende la cosa real en lo físico que está siendo (esto es la actualidad que veremos más adelante), pero siempre se aprehende modalizada; esto es, como estando diversificada en modos de "estar presente" (de ser actuales) a través de los sentidos. Para nuestro pensador, los sentidos (los modos en que está presente lo real) se han podido determinar como once gracias al desarrollo de la investigación actual de la psicología fisiológica; estos sentidos son: "Hoy, estos sentidos están especificados por la distinción de los órganos receptores. Son en número de unos once: visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular), y la cenestesia o sensibilidad visceral. Prescindo de que se discute la especificidad de algunos de estos receptores; éste es un asunto de psicofisiología"⁶⁰. Estos sentidos nos dan ciertas cualidades sensibles específicas (contenidos) de las cosas, pero son, ante todo, cualidades reales (contenidos reales) de ellas; es decir, son contenidos "de suyo" y, por tanto, el contenido tiene una modalidad propia de presentarse a la intelección

siendo "de suyo" lo que es. Por ejemplo, no es lo mismo como se presenta a la intelección una textura o un color o un sabor. Cada cosa aprehendida se muestra en una multiplicidad de contenidos específicos, los cuales se nos presentan en la modalidad misma de realidad que le es adecuada: "... la diferencia radical de los sentires no está en las cualidades que nos ofrecen, no está en el contenido de la impresión, sino en la forma en que nos presentan la realidad"⁶¹. Los contenidos que sienten los sentidos son contenidos reales que se presentan en un modo determinado y apropiado para tal o cual cualidad específica. Y aquí radica lo importante.

Lo interesante no es el análisis del sentido en su cualidad específica (para una descripción noológica), por ejemplo, la visión y el color de una cosa real, sino el modo mismo que posee ese color "real" de tal cosa determinada para presentarse a la inteligencia sentiente. Por esto, Zubiri no nos hablará de visión ni de olfato, ni de tacto, etc., sino de modos de presentación. Nuestro pensador nos da una lista somera de los distintos modos de presentar la realidad que nos muestran los sentidos. Todos ellos nos abren una dimensión acabada en sí misma de la cosa real. La lista de estos modos es: "Presencia eidética, noticia, rastro, gusto, nuda realidad, hacia, atemperamiento, afección, posición, intimidad, son en primera línea modos de presentación de lo real, son por tanto modos de impresión de realidad. No se trata de que 'el' modo de presencia de la realidad fuera la visión, y de que los demás modos no fueran sino sucedáneos de la visión cuando ésta nos falta. Todo lo contrario. Ciertamente no todos los modos son equivalentes, pero todos son en y por sí mismos modos de presentación de la realidad"⁶². Esta lista dada por Zubiri nos arroja una precisión muy fundamental y que debemos tener en cuenta. No hay primacía de un modo sobre otros. La cosa real consiste en ser la unidad constructa sustantiva de los contenidos que se presentan en esos modos reales determinados al sentir y tales modos se recubren entre

sí (esto es propio de las notas en un constructo). Y esto es muy importante, porque nuestro filósofo de inmediato le quita toda primacía al modo de presentación eidética propia de la visión y que marcó el origen del pensamiento occidental en Grecia. No olvidemos algo interesante, que es el contenido sentido el que se abre de un modo determinado y, en esto, la realidad se modaliza en un hacer presente de tal o cual manera dicho contenido. Cada modalización nos entrega distintas dimensiones, formas de lo real, las cuales se recubren entre sí. No es necesario, en absoluto, privilegiar un modo de presentación por encima del resto, por ejemplo, como se ha venido haciendo a lo largo de la historia del pensamiento occidental con la visión (desde Homero hasta Heidegger).

Esto es un problema fundamental en donde se juega lo esencial del “hacia”: “La realidad no está aprehendida sentientemente tan sólo como algo que está *delante*, sino que está también aprehendida en ese modo de sentir que es tenerla en *hacia*. No es un *hacia* extrínseco a la realidad, sino la realidad misma en dirección, la dirección como modo de realidad. Con lo cual el término de esta dirección es siempre algo problemático en principio: es justo la realidad allende la percepción. Ahora bien, estos distintos modos de presentársenos la realidad no están ni separados ni sumados, por así decirlo, sino que los unos recubren a los otros constituyendo una sola percepción de realidad. La percepción no es una síntesis de los sentidos, sino que los sentidos son los analizadores de la primaria y constitutiva unidad de la percepción. Y el *hacia* recubriendo los demás sentires es el *hacia* recubriendo las demás cualidades sensibles en su realidad inmediata, y, por tanto, lanzándonos en ellas mismas *hacia* lo real allende lo percibido”⁶³. Analicemos este extenso texto síntesis en sus detalles para que podamos vislumbrar en toda su magnitud el “hacia” en su acabamiento como “allende” y así veremos como el “hacia” reposa tanto en el “más” de la formalidad de realidad como en el “prius”. Aunque parezca obvio lo di-

cho por el filósofo español con respecto de que aprehender lo real como “delante” (ante mí) es solamente un modo de aprehender lo real entre muchos otros, no lo es para nada. No es para nada obvio porque siempre está en la cultura occidental este modo de presentación visual dominando sobre los otros. La primacía de la visión, con todo lo que eso significa, reposa en su inmediatez eidética. La cosa al quedar “ante mí” se siente exclusivamente desde su “aspecto visual” y todas las otras dimensiones de la cosa pasan a ser de segundo nivel; son como momentos derivados del rasgo visual (aquí ya está funcionando el problema del decir predicativo). Sin embargo, no podemos olvidar que la aprehensión visual eidética de lo real solamente nos muestra una dimensión de la cosa real; dimensión que a veces es muy pobre en su determinación de una cosa real cualquiera. Las otras formas de imponerse lo real desaparecen tras la cara, el rostro aspectual de lo eidético. Lo eidético ha sido, y es muy probable que lo siga siendo, el modo de aprehensión de lo real por antonomasia de Occidente.

El pensamiento griego categorizó todos sus términos más esenciales desde el ámbito del ver⁶⁴. Y esto está íntimamente ligado al decir que se expresa al modo indoeuropeo. El decir que predica lo accidental de un sujeto debe ante todo tener “ya”, “ante mí” de modo inmediato lo que se presenta ante la vista. Y lo que se tiene ante la vista pasó a ser el sujeto fundamental tras lo físico de lo accidental. Esto es la dualidad de los mundos en todas sus vertientes y esto es el problema mismo de la instauración de la metafísica desde sus comienzos por los griegos cuando se enfrentaron al problema de la realidad. Por lo menos ésta es la lectura de Zubiri del problema de la aprehensión visual de lo real en horizonte filosófico occidental. Pero el filósofo español hace mucho hincapié en decirnos que tal aprehensión es solamente un modo entre otros de aprehensión, aunque sea un modo muy importante, pero que es solamente viable en unidad constructa con los demás. Y, junto con esto,

nos señala de modo tajante que si se quiere hablar del modo fundamental de presentar lo real, ese modo sería el "hacia". ¿Por qué esta primacía del "hacia" respecto de los otros modos de presentación? Esto se debe a todo lo dicho anteriormente. El "hacia" es el modo de unión y articulación de todos los sentires entre sí porque expresa lo real en y por sí mismo, en su tensión dinámica y de direccionalidad: "La impresión de realidad no es monopolio exclusivo de ningún sentir -del visual, por ejemplo- sino que abarca todos los sentires, incluso el de orientación y el del equilibrio. Por esto es por lo que la realidad no es solamente algo que está presente (como el caso de la vista) sino que tiene otros modos de estar. Uno de ellos es el 'hacia'. Y estos diversos modos no están simplemente yuxtapuestos sino intrínsecamente articulados... en una aprehensión de realidad. Todos los modos, en cuanto perforados por el 'hacia', nos llevan desde sí mismos 'hacia' algo allende lo inmediatamente aprehendido en los otros modos: el sonido hacia la cosa sonora, etc."⁶⁵. El "hacia" recubre los sentidos perforando desde "dentro" lo específico (la cualidad sensible) de cada modo en articulación constructa con los restantes. Y no solamente perfora el contenido, sino que radicalmente perfora y constituye el modo mismo de presentación en el que se muestra lo real en la impresión de realidad.

Podríamos decir que lo que se llama cosa real (lo real, la cosa misma, la cosa) no es nada más que este recubrimiento de los diversos modos de presentación de las cualidades del contenido real; recubrimiento posible por ser contenidos reales, esto es, físicos, "de suyo". Es la unidad física de realidad de los contenidos recubiertos entre sí en el sentir la que permite el constructo sustantivo, esto es, la cosa. El contenido real se muestra en diversidad de modos de presentación de sus cualidades específicas, pero se muestra en recubrimiento. Y no podría ser de otra manera. Todos estos modos por ser modos de lo real sentido se recubren en su carácter físico. Como hemos visto esto es la unidad

física de realidad que estructura a los sentidos en respectividad al momento de realidad. Gracias a esto se puede hablar de inteligencia sentiente y no de múltiples sentidos intelectivos (y, por ende, permite hablar de cosas y no de simplemente cualidades sensibles): "Esta unidad primaria es inteligencia sentiente. Y gracias a esta primaria unidad, es por lo que puede y tiene que haber recubrimiento de unos modos por otros"⁶⁶.

B. Realidad y "hacia"

Sin embargo, entre los modos de presentación de los contenidos reales hay un modo que es fundamental y que viene a ser el rasgo formal del recubrimiento que se expresa dando unidad a la inteligencia sentiente, la cual nos deja instaurados de inmediato en el ámbito físico de la realidad de las cosas. Este modo fundamental, pues nos da, a una, la inteligencia en su unidad y la cosa en su unidad, es el modo del "hacia" y es el modo del sentido kinestésico⁶⁷. Este modo de presentación de la kinestesia tiene una función modal que es dar unidad a todas las cualidades sensibles "en" la realidad misma. Esto no quiere decir que los otros sentidos no recubran por completo el todo de los sentidos, pero su recubrir lo hacen desde su especificidad determinada. Y esta especificidad está en su carácter formal tocada por el "hacia". El "hacia" nos presenta la cosa en y por sí misma y en esto presenta el desajuste constitutivo de lo real al interior de sí mismo. Tal desajuste es una tensión que nos lanza dinámicamente a una ulterior intelección.

Tratemos de precisar ese rasgo de "hacia" en lo que tiene de dinámico y en lo que tiene de tensión. Para esto Zubiri analiza someramente la kinestesia. Es en este sentido, fundamental para la vida humana, donde se juega una verdadera comprensión del modo de presentación del "hacia". La kinestesia, que abarca el sentido muscular, tendinoso y articular, recubre todos los receptores sensitivos que en unidad de impresión de realidad, por ser inteligencia sentiente de física realidad,

nos deja en la tensión misma del contenido dominado por el “más” de la realidad “en” el contenido mismo: “En la kinestesia la intelección es una *tensión dinámica*. No es la tensión hacia la realidad, sino la realidad misma como un ‘hacia’ que nos tiene tensos. Es un modo de aprehensión intelectual en ‘hacia’”⁶⁸. Es esta tensión dinámica la que expresa la direccionalidad misma en la que queda la inteligencia arrojada en la realidad; es la tensión física de la realidad como “más” que domina sobre el contenido la que nos lanza a una ulterior determinación intelectual de tal o cual contenido en ese mismo “más” inespecífico y transcendental de física realidad. El “más” se impone en el “hacia” como una exigencia en dirección. ¿Dirección hacia dónde?: “En la kinestesia ya no tengo presente la realidad, ni su noticia, etc. Sólo tengo la realidad como algo en ‘hacia’”. No es un ‘hacia’ la realidad, sino la realidad misma como un ‘hacia’. Es un modo de presentación direccional”⁶⁹. No puede ser un “hacia” la realidad, porque en ellas estamos, somos y nos movemos. Es un “hacia en” el fondo inespecífico de realidad que recubre el contenido, esto es, el “más”. Es un “hacia” en el ámbito transcendental de la realidad que libera el contenido de esa pobre determinación primaria; es decir, la intelección se mueve en el ámbito de la libertad abierto por el “más” de la realidad que domina como “prius” el contenido sentido en intelección primaria sensitiva.

De aquí que es este “hacia” el encargado de vehicular el “más” que modula a todos los modos de presentación de lo real. Y, por esto, todas las cualidades sensibles quedan recubiertas en sí mismas, lanzándonos “allende” lo real percibido, pero de modo unitario, acabado y total: “... estos distintos modos de presentarse la realidad están, como vimos, recubriéndose los unos a los otros y constituyendo una misma percepción de realidad. El ‘hacia’ recubriendo los demás sentires, es ahora el ‘hacia’ recubriendo las cualidades sensibles en sí mismas y, por tanto, lanzándonos en ellas ‘hacia’ lo real allende lo percibido”⁷⁰. Se va tras lo real sentido “allende”

esa determinación específica. Luego, los posteriores modos de intelección (logos y razón) que surgen de la intelección primaria (aprehensión primordial de realidad) son los modos que intentan ir “allende” lo percibido “en” el ámbito abierto de la libre determinación ulterior. Y así, de este modo, se puede dar cuenta de manera explícita por lo real mismo sentido en esta realidad en que se está siempre irrefragablemente.

C. “Más” y “hacia”

El momento de realidad es “más” que el contenido “en” la cosa misma, esto produce que el contenido quede traspasado de transcendentalidad, la cual requiere ser determinada en ulterioridad. Y por esto el “hacia” nos lanza “en” la realidad misma de lo real sentido a lo que está “allende” lo sentido, pero entendiendo eso “allende” no como algo que esté fuera de lo sentido (que sería absurdo para el pensamiento zubiriano), sino como lo mismo sentido pero en apertura transcendental, esto es, en “hacia”⁷¹. Esto ocurre porque en el “hacia” se expresa el “más” de la realidad sentida que hemos estudiado en el acápite anterior: “... hay un modo de presencia de lo real cuya importancia es extrema: el modo de aprehender la realidad en ‘hacia’, la presencia direccional de lo real. Recubriendo los demás sentidos, el ‘hacia’ determina modos específicos de intelección. Así, recubriendo la presencia eidética de la realidad en la vista, determina en ésta un conato de visión hacia ‘dentro’. Recubriendo la auscultación de la noticia, el ‘hacia’ determina en ella una notificación *a través* de la noticia, hacia lo noticiable. Recubriendo todo lo aprehendido en todas sus demás formas, la intelección en ‘hacia’ nos lanza a lo real *allende* lo aprehendido”⁷². ¿Por qué ocurre esto tan especial con el “hacia”? El “hacia” no solamente recubre todos los modos de presentación, sino que en cada uno de estos modos deja lanzada la intelección “a ir” más allá de lo previamente sentido. ¿Por qué es así?

Esto sucede porque el “hacia” es el lugar esencial del dinamismo. La realidad de

lo real se nos impone en el contenido de modo dinámico, dando de sí "más" que lo que es el contenido específico. Es este "más" el que posibilita este dinamismo que es en sí mismo problemático, puesto que es un dinamismo en tensión. Al sentir se siente, a una, el momento de contenido y el momento de realidad. El contenido queda traspasado de realidad, la cual es "más" que aquél. Y en ese "más" es donde la intelección busca dar con un fundamento para ese contenido percibido. Es la intelección en "hacia" en el "más" de la realidad de tal o cual contenido determinado. Es la tensión propia de la cosa real por ser un desajuste interno entre realidad y contenido la que nos lleva "hacia" la eterna determinación problemática de lo que verdaderamente sea ese contenido sentido primariamente: "La impresión de realidad actualiza... la formalidad de realidad según vimos en modos distintos, y entre ellos está el modo 'hacia'. Lo cual significa que es lo real mismo en impresión de realidad lo que nos está llevando realmente hacia un 'allende' lo percibido. Por tanto, no es un ir a la realidad allende la percepción, sino que es un ir de lo real percibido a lo real 'allende'. Esto deja abierto cuál sea el término del 'hacia'. Es un término esencialmente problemático; en principio podría ser incluso un vacío de realidad. Habrá que averiguarlo. Pero en todo caso este vacío estaría inteligido en el momento mismo de realidad en 'hacia', constitutivo de la impresión de realidad"⁷³. Es la realidad misma por ser "más" de lo que es, por ser un contenido determinado, la que se desborda en tensión, la cual es la asimetría originaria del constructo entre realidad y contenido. Tal tensión es la que nos lanza físicamente a lo "allende" no "de" la realidad, sino "en" la realidad misma. Y es esta tensión la que es sentida por el "hacia" en la totalidad del sentir humano que está en el "todo" de lo real sentido.

D. El problema de lo "allende"

El problema que surge es que se nos diga en qué consiste lo "allende" y, para

esto, es necesario no perder de nuestra vista la concepción que tiene Zubiri de la realidad como formalidad. Pues para entender acabadamente lo que sea lo "allende" es necesario analizar, una vez más, la formalidad de realidad. Respecto de lo que sea la realidad ya lo hemos señalado varias veces en este escrito, pero lo volveremos a decir en razón de una comprensión acabada de lo "allende". Esto lo haremos utilizando las propias palabras zubirianas: "Realidad no es ni cosa ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es mera formalidad: el 'de suyo', la reidad"⁷⁴. Este texto es vital para entender lo que sea realidad y debemos siempre tenerlo ante nuestra mirada, sobre todo para dar con el significado apropiado de lo "allende". Por esto, es siempre bueno tener el término de "reidad" presente, pues nos impide caer en el problema del decir indoeuropeo que todo lo esencial lo vuelve conceptual y, por tanto, carente del rasgo físico propio de la realidad. En *Espacio. Tiempo. Materia*, el filósofo había dicho lo mismo que en *Inteligencia sentiente*, pero sin utilizar el término "reidad": "Realidad no es ni cosa, ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es mera formalidad: el *de suyo*"⁷⁵. Esta sentencia podría ser malentendida, porque su concepción de la realidad como formalidad no está del todo precisada; y, por tanto, sin el término "reidad" se podría interpretar, una vez más, de modo "subjetual" la realidad. Todas las precisiones del pensador apuntan a cualquier malentendido del término con relación a comprenderlo de modo "cósico". Si la realidad como formalidad no es nada "cósico" es obvio, entonces, que lo "allende" no puede tratarse de algo que está por fuera, en el "otro mundo" de la realidad, pues no puede haber un "fuera" de la realidad. Se está siempre en ella inexorablemente. Este es un problema más derivado del decir que estructura la realidad desde el indoeuropeo; el cual como hemos señalado, latamente, siempre tiende, entre otras cosas, a sustantivar lo que no es sustantivo. ¿Qué es lo "allende" a que nos lanza el "hacia"

físico de la realidad en tensión dinámica con el contenido?

En el tema del “hacia” lo “allende en” la realidad sentida de modo físico (lo “aquende”), como tensión constitutiva de lo real, estamos en el problema mismo de la articulación entre inteligir y conocimiento. ¿Qué quieren decir los términos “allende” y “aquende”? Lo “allende” es una zona de realidad tal como es la zona “aquende”. Por esta razón, tanto “allende” como “aquende” son zonas de realidad. Pero ¿basta con eso para poder determinar correctamente lo “allende”? ¡No! Aunque se diga que lo “allende” es una zona de realidad no estamos diciendo en su esencia qué es lo “allende”; decir esto es una determinación válida, pero extrínseca de él. Incluso decir esto de lo “allende” nos puede llevar a cometer un grave error de interpretación por confundirnos con los términos. Porque mentar esto nos puede de inmediato llevar a la confusión de creer que existe algo como “lo” allende, independiente absolutamente de lo que está sentido como real, pero esto aunque sea muy plausible es en verdad una teoría que nos saca fuera de lo aprehendido mismo y esto no es lo que piensa Zubiri (no olvidemos nunca que nos movemos en un pensamiento constructo y no tiene ningún sentido en pensar en un “fuera de” lo aprehendido mismo). Este grave error está posibilitado, en parte, por algunos pasajes de la obra zubiriana. Este error, repetimos, es el creer que existe algo que en y por sí mismo está “allende” lo “aquende” sentido.

Con este tipo de interpretación se traiciona el espíritu mismo del pensamiento constructo y caemos nuevamente en el decir predicativo, conceptual y sustancialista; el cual postula algo que está “más allá” de lo que se nos impone impresivamente. Algo que, en cierta medida, sería la contraposición de lo “aquende”. Para no caer en esa interpretación facilona de lo “allende”, como zona de realidad en correspondencia y contraposición con lo “aquende”, tenemos que ir con los pasos contados y no olvidar una serie de indicaciones que se han hecho de la formalidad

de realidad. Veamos como Zubiri da cuenta de esto de modo más propio: “Realidad... es formalidad del ‘de suyo’ sea ‘en’ la impresión, sea ‘allende’ la impresión. Lo impresivamente real y lo real allende coinciden, pues, en ser formalidad del ‘de suyo’; esto es, coinciden en ser reales”⁷⁶. Por tanto, sabemos con esta aclaración que lo “allende” mienta lo que está por fuera de lo sentido impresivamente. Y, además, sabemos, esto es lo esencial, que lo “allende” no es lo que estaría por fuera de la realidad entendida como “de suyo”. Pues como realidad es formalidad tanto de lo que está “en” la aprehensión impresivamente impuesto como lo que está “allende” a todo rasgo impresivo; no se puede crear, por tanto, un falso problema de una dialéctica de las dos zonas de cosas. Tanto la zona de lo “allende” como de lo “aquende” son zonas de realidad. ¿Cómo entender esto adecuadamente? Es el mismo carácter físico real de lo “aquende”, aprehendido impresivamente, el que por ser “más” lanza la intelección “hacia” lo “allende” de sí en busca de una ulterior determinación más acabada. Luego, no se trata de: “... contraponer realidades a mis impresiones, sino de dos maneras de ser real, o si se quiere de dos zonas que poseen ambas la formalidad de realidad”⁷⁷. En verdad, se tiene que corregir en parte lo dicho por Zubiri, para evitar malentendidos. No se trata de contraponer dos maneras de ser real, porque no tiene sentido decir esto si uno solamente está sintiendo desde una manera de ser real. El hombre, luego, no podría contraponer nada, pues no tiene parámetro para hacerlo. Decir esto, es suponer que existen dos zonas de realidad, pero es imposible saberlo *a priori*, no está dado en modo alguno en inteligencia sentiente, sino que en el fondo es una construcción metafísica; la cual da por hecho que lo real es “en” la aprehensión y “fuera” de ella.

Por esto, es mejor plantear la cuestión de lo “allende” desde otra consideración, esto es, simplemente atendiendo la realidad como “de suyo”. Es el “de suyo” de lo impresivamente aprehendido (lo “aquende”

de") el que nos lanza "allende" lo impreso. Luego, es el mismo "de suyo" de lo "aquende" el que es "de suyo" de lo "allende". La realidad como formalidad nos deja en esa concepción tan renovada del problema de lo mismo. Pues siempre se ha pensado que lo "allende" la percepción es la realidad y lo demás solamente mera subjetividad (el realismo en toda sus vertientes) o, por el contrario, se ha pensado que lo único real es lo que acontece solamente "en" lo percibido y lo otro es algo meramente construido o postulado por la razón, pero sin ningún fundamento real (idealismos y fenomenologías). Un ejemplo típico de esto, en el que el filósofo piensa constantemente a lo largo de su obra, es el tema de las cualidades sensibles y, en especial, el problema del color. Se puede creer que el color no es nada en sí mismo, porque fuera de la percepción no es nada en y por sí mismo que sea "eso" que mentamos con la palabra "color"; luego se tiende a negar el carácter de realidad física del color en y por sí mismo. Este es un problema típico del realismo científico que es una de las caras de la moneda de la comprensión errada del tema de la realidad como formalidad y, por tanto, de lo "aquende" y de lo "allende": "Lo real 'en' la impresión puede no ser real más que en la impresión. Pero esto no quiere decir que no sea real 'en' ella. Hoy sabemos que si desaparecieran los animales videntes desaparecerían los colores reales; no desaparecerían meramente unas afecciones impresionables, sino que desaparecerían realidades. Lo que sucede es que estas realidades no lo son más que 'en' la impresión. Lo real 'allende' la impresión continúa incólume"⁷⁸. Lo mismo ocurre en el caso opuesto, es la otra cara de la moneda, con las filosofías actuales de tinte fenomenológico que niegan el desarrollo positivo y efectivo de la ciencia. El problema a tratar se nos dificulta bastante con una equivocada concepción de lo "allende" del "hacia", pues nos puede lanzar por la vía de los realismos o por la vía de los idealismos. Zubiri lo sabe muy bien, por esto, su intento de expresar un término que

pueda alejarse por completo de este problema. El término "reidad", como hemos señalado anteriormente, y con ello "reismo" son las categorías en las que habría que comprender el pensamiento zubiriano. Es lamentable que él mismo no utilizara estos términos con más frecuencia: "Por esto más que de realidad y realismo (tanto crítico como ingenuo) habría que hablar... de reidad y reismo. 'Reidad': porque no se trata de una zona de cosas, sino de una formalidad. 'Reismo': porque este concepto de reidad o realidad deja ahora abierta la posibilidad de muchos tipos de realidad"⁷⁹.

¿Cómo podemos dar con el problema que se esconde en lo "allende" de modo verdadero? Es muy difícil, porque se puede negar a una cualidad sensible su momento de realidad por ser solamente "en" la percepción y, con esto, se olvida que: "En la percepción, lo percibido, por ejemplo, los colores, los sonidos, etc., son 'de suyo', tan 'de suyo' como lo son las cosas allende la percepción"⁸⁰. Pero en este pasaje y en otros de su obra, Zubiri también olvida y cae en posiciones de subjetivismo ingenuo que reposan en realismos que luchan contra el realismo ingenuo. Por ejemplo, en un pasaje de *Inteligencia y realidad* dice que: "Averiguar qué son estas cualidades reales en el mundo allende lo formalmente sentido es justamente la obra de la ciencia"⁸¹. Sin embargo, esto es un error grave (error que está sujeto a los problemas que tiene el lenguaje para expresar de modo correcto lo constructo mismo que se nos impone). En este mismo pasaje, nuestro pensador da por hecho de que "hay" cosas "allende" la percepción y con esto se puede malentender en su esencia lo que sea ese "allende"⁸². Porque no se trata de caer en el dudoso problema de las cosas "allende" la percepción, sino del carácter "de suyo" de esas cosas "posibles". Y ese carácter de "de suyo" es el mismo de las cosas "aquende" la percepción. Es el mismo carácter del "de suyo" de lo "aquende" el que nos abre lo "allende" y, con esto, la posibilidad misma de la investigación racional que pregunta por las cosas en y por sí

mismas. Gracias a este modo de enfocar la cuestión de lo “allende”, se puede criticar radicalmente a distintos horizontes del pensamiento. Zubiri, por ejemplo, es sumamente duro y radical con el ciencismo y el realismo crítico; y lo es porque ambas corrientes de pensamiento caen en el mismo error que el realismo ingenuo, pero de modo contrario: “... admitir así y sin más que las cualidades sensibles sean subjetivas por el hecho de no pertenecer a las cosas reales allende la percepción, es un subjetivismo ingenuo, si es un realismo -y lo es- hacer de las cualidades sensibles propiedades de las cosas fuera de la percepción, es un subjetivismo ingenuo declararlas simplemente subjetivas. Se parte de las cosas reales de la zona allende la percepción, y se acantona el resto en la zona de lo subjetivo. ‘Subjetivo’ es el cajón de sastre de todo lo que la ciencia no conceptúa en este problema. El ciencismo y el realismo crítico son subjetivismo ingenuo”⁸³. En estos textos podemos ver la crítica radical del filósofo al pensamiento occidental.

El horizonte filosófico occidental ha pensado, a lo largo de su historia, que realidad es una zona de cosas. El realismo pensó que la realidad es lo “allende” lo percibido por un sujeto y el idealismo creyó ver en el sujeto la única realidad. Y esto nos da que para el realismo todo lo “subjetivo” es accidental; en cambio, para el idealismo todo lo “objetivo” es lo accidental (utilizando los términos subjetivo y objetivo de manera usual, esto es, desde la dialéctica de lo esencial y accidental). El pensamiento de la realidad como formalidad rompe totalmente este esquema de ideas que ha perdurado por tanto tiempo. Creer que la realidad es la zona “allende” la percepción nos lleva a creer que todo lo sentido en cuanto sentido no es nada más que un sucedáneo de la realidad, en esto no habría nada seguro y verdadero en y por sí mismo. Pero este error de ciertos realismos de caer en subjetivismos inaceptables, también es el error gravísimo de las filosofías que surgen del horizonte de la fenomenología. Estas filosofías muestran un

total “desprecio” por la investigación científica y dudan totalmente de la integridad de los logros de dichas investigación. Y esto es tema muy importante de discutir en la actualidad. Porque no solamente está en juego un diálogo fructífero entre la filosofía y la ciencia, sino que está en juego la posibilidad misma de la razón como capacidad humana de dar cuenta efectivamente de lo real. No es posible creer que la ciencia solamente barrunta algo de la realidad. Su investigación que se mueve en la esfera de lo problemático por excelencia, nace, surge y se mueve en la realidad, exigida por el momento mismo del “más” de la formalidad sentida en intelección primaria. Creer que solamente se está en la verdad segura en el dominio de la descripción y todo lo demás es sospechoso y que nunca alcanza la realidad es una variante del subjetivismo ingenuo que confunde la realidad con una zona de realidad; en este caso, con lo que es aprehendido en y por sí mismo en la aprehensión primordial de realidad. Y si es un error creer que solamente lo que está “por fuera” de la aprehensión es la realidad (lo “allende”), tanto más error es creer que la realidad es lo que está “en” la aprehensión (lo “aquende”). De aquí que, para el pensador español, el asunto mismo del conocimiento humano esté levantado en un pseudo problema. Pues no hay una dialéctica entre dos zonas de cosas, ni es necesario articular un “puente” que las una a ambas, puesto que no hay ninguna dialéctica en absoluto; sino lo que se trata es de algo mucho más simple, pero en el fondo más radical. Es lo “aquende” mismo quien exige lo “allende”. Zubiri lo dice con una claridad total: “... esto es en lo que positivamente consiste el ‘allende’: en ser algo a que nos lleva lo ‘aquende’ precisa y formalmente para poder inteligir mejor este mismo ‘aquende’. Es, pues, lo opuesto a una simple adición. En su virtud, inteligir el allende es inteligir lo que en el fondo es el aquende”⁸⁴. Es el mismo “aquende” impreso sentido en aprehensión primordial el que da de sí lo “allende”. Y da de sí lo “allende” como fundamento propio para

dar cuenta real de su carácter físico de ser mero "aquende".

E. "Hacia" e inteligencia sentiente

Finalmente, para concluir con este acápite podemos mostrar el "hacia" como momento mismo sentiente que articula toda la estructura de la intelección en tanto problema. El "hacia" nos determina la funcionalidad misma de lo real sentido "entre" todo lo real: "El 'entre' es la expresión de la campalidad. Esta campalidad por ser excedente *abarca* desde luego varias cosas reales; pero antes de ello y para ello el campo *incluye* a cada una de ellas, con lo cual cada una de ellas tiene un aspecto de constitutiva funcionalidad... La funcionalidad es pues la campalidad misma no como abarcante sino como incluyente... La funcionalidad por sí misma está actualizada como un 'hacia', esto es, está actualizada en cada cosa en su realidad 'hacia'. Lo campal es funcional en 'hacia'⁸⁵. Y desde este ámbito de funcionalidad de lo real, es decir, del campo, el cual siempre está dado sentientemente, quedamos lanzados a lo meramente físico de la realidad, el mundo y, en ello, a la inespecificidad de lo problemático: "... la funcionalidad en su 'hacia' mundanal es justo el 'por'. El 'por' es pues algo dado. Lo que jamás está dado, y habrá que buscarlo, casi siempre con poco éxito, es cuál es el 'qué' de aquello por lo que lo campal es como es. Pero el 'por' en cuanto tal está dado en lo sentido humano, en la impresión de realidad"⁸⁶. Y, por eso, se puede decir que el "hacia" es, en cierto modo, el objeto formal propio de la razón: "El carácter formal del objeto de la razón es entonces el carácter formal del término de este 'hacia'⁸⁷. Un objeto difícil de precisar, pues no está dado qué es lo que "tiene" que buscar, pero si está dado que lo tenga que buscar; esto es el "por" de la funcionalidad misma de la realidad campal. De allí que se nos vuelva "problemático": "... por ser modo de la realidad el 'hacia' mismo tiene un término en la realidad misma, pues no hemos salido de ella. Pero esto no significa sino que el 'hacia' termina en

alguna cosa real. El término en cuanto término es término en la realidad, y por tanto pertenece a ella, aunque no sea por sí mismo real. ¿Qué es este pertenecer? No es pertenecer a la realidad como un contenido determinado. El término en cuanto es término aunque no sea. En rigor, el término no pudiera ser un término vacío, esto es, el 'hacia' sería un hacia nada. Sin embargo, siempre será 'realmente' una nada; está por tanto en la realidad como un hueco suyo, por así decirlo... Ser en la realidad sin ser formalmente contenido real es en lo que consiste justamente el ser algo posible. El término del 'hacia' es algo formalmente posible"⁸⁸. Lo que se había indicado respecto de lo problemático del carácter mismo del "más", señalaba el rasgo de lo posible a que apunta el "más" como "hacia" la realidad sin más, que nos lanza la funcionalidad misma de lo campal sentido⁸⁹. Por esto, no es posible para Zubiri hablar de causalidad, esto es, de la generación y producción de causas y efectos. La causalidad, como ya hemos visto, es una teoría metafísica anclada en el decir predicativo y que no puede, por ende, estar dada: "... la causalidad aristotélica no está dada: jamás está dada la influencia originante"⁹⁰, pero la funcionalidad, que es el despliegue mismo del "hacia" como ámbito campal, está dada sentientemente como un lanzamiento físico que se nos impone y nos manda problemáticamente a fundamentar. Porque: "... la funcionalidad de lo real campal está dada en el sentir intelectivo"⁹¹, es que la razón se mueva libre y problemáticamente en lo físico mismo que se nos impone ya desde la aprehensión primordial.

Ya hemos señalado que la estructuración de la cosa real es en sí misma problemática, pues nos muestra la cosa constituida desde un desajuste, el cual es sentido como tal. Tal desajuste es el carácter de transcendentalidad de la realidad misma en respectividad al contenido: "La cosa es real en y por sí misma. Pero la realidad es formal y constitutivamente respectiva. De aquí es de donde resulta que lo real no es sólo real sino que es realidad diversa-

mente respectiva. La actualización de lo real está intrínseca y formalmente modalizada en cuanto actualización⁹². Lo real no solamente es lo que es en primera instancia, sino que de inmediato por su momento de realidad la cosa queda trascendida en lo determinado y específico que es. La cosa queda, a una, de modo individual y abierta a su propio carácter de realidad, en lo inespecífico de este momento, “allende” a un contenido determinado, solamente en lo posible. De aquí resulta todo el problema realmente difícil de la posterior actualización (de la actualidad hablaremos en el apartado siguiente) de la intelección para dar cuenta con lo real de modo pleno. Este es el problema del conocimiento.

Entonces encontramos que la intelección ulterior es una modalización de la aprehensión primordial. ¿Cuál es el fundamento de esta modalización? “El fundamento de esta modalización es claro... : es el ‘hacia’ como apertura transcendental⁹³. Y es esta apertura sentida como “más” la que posibilita lo esencial del “hacia”, esto es, la modalización de la intelección en la doble vertiente de logos y razón. Por una parte, el “hacia” es un estar “entre” las cosas reales, en el campo de realidad, esto es, en el ámbito transcendental sentido del “ex” de la realidad. Y así se está intentando inteligir lo que lo real es “en realidad”. Y, por otra parte, el “hacia” es un marchar dinámico desde lo real campal “hacia” el mundo, en cuanto ámbito de pura y simple realidad. Y en esto se está intentando inteligir lo que es lo real simplemente como siendo “en la realidad”.

Desde luego, es bastante claro que la cosa real sentida queda, a una, abierta transcendentalmente en “hacia” a otras cosas reales, el campo; y a la realidad misma de las cosas reales, el mundo. El “hacia” que en sí mismo es: “... solamente un modo de estar presente la realidad⁹⁴, queda, como momento del “más”, siendo la apertura misma que posibilita todo el desarrollo posterior de la inteligencia humana: “Lo real está sentido en impresión de realidad, y esta impresión es la unidad misma de todos los modos según los cua-

les lo real nos está presente en lo sentido. Uno de estos modos es la realidad en ‘hacia’. Pues bien, lo real transcendentalmente abierto en ‘hacia’ es lo que inexorablemente determina los modos de intelección⁹⁵. Es el mismo contenido, en lo que tiene de real, el que nos lanza a través de la realidad sin más a realizarlo. Y nos lanza en ella “hacia” ella misma en lo que tiene de real para darle acabamiento. El “hacia” es la dimensión más concreta y acabada de todas las estudiadas hasta ahora y es donde reina por excelencia la actualidad misma de la realidad. Si la formalidad de realidad es la forma en que el contenido es aprehendido en cuanto aprehendido, la actualidad es el modo plenario de la formalidad. Es el ámbito del desarrollo acabado de la realidad en cuanto “hacia”.

Conclusión

Finalmente podemos concluir que estas categorías zubirianas son decisivas no solamente para comprender su pensamiento acabadamente, sino sobre todo para leer a Zubiri en un diálogo radical con la historia del pensamiento. La riqueza de la filosofía de Zubiri radica en lo originario y fontanal de su decir, el cual siempre intenta atenerse radicalmente a la realidad, atenerse a lo físico mismo que se nos imponen en la aprehensión primordial. Desde estas categorías físicas de la realidad quedamos a las puertas para dar con una renovada respuesta a la pregunta que interroga por la realidad desde siglos. Por esto un análisis detallado de estas categorías es siempre necesario, pues solamente así es como podemos descubrir todo lo que estas categorías pueden dar de sí. Y en el análisis de dichas categorías no podemos nunca olvidar que ella están articuladas constructivamente desde un logos nominal constructo. Es este logos el que posibilita la posibilidad misma que tiene el pensamiento zubiriano de dialogar en la actualidad con el pensamiento postmoderno.

Notas

¹ Nos referimos al artículo "Algunas reflexiones sobre la 'formalidad', el 'de suyo' y el 'prius'", en *The Xavier Zubiri Review*, Volume 4, 2002, pp. 67-99.

² IRE, p. 196.

³ HD, p. 143.

⁴ Un ejemplo claro de lo que estamos diciendo es el caso del pensamiento de Foucault. Él es uno de los representantes más ilustres, del último tiempo, que han llevado a cabo la sustantivación del "más" en términos de la idea de "poder". Toda su obra, ya en vertiente genealógica ya en la arqueológica está centrada en el poder que todo lo impera y del cual solamente nos toca, en la medida de lo posible, "ejercerlo": "... Marx y Freud no son quizá suficientes para ayudarnos a conocer esta cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, investida en todas partes, que se llama poder... La gran incógnita actualmente es: ¿quién ejerce el poder? y ¿dónde lo ejerce? Actualmente se sabe prácticamente quién explota, a dónde va el provecho, entre qué manos pasa y dónde se invierte, mientras que el poder... sería necesario saber bien quién hasta dónde se ejerce el poder, por que conexiones y hasta qué instancias, ínfimas con frecuencia, de jerarquía, de control, de vigilancia, de prohibiciones, de sujeciones. Por todas partes en donde existe poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es el titular de él; y, sin embargo, se ejerce siempre en una determinada dirección, con los unos de una parte y los otros de otra; no se sabe quién lo tiene exactamente; pero se sabe quién no lo tiene". Foucault, M., *Microfísica del poder*, pp. 83-84.

⁵ Nietzsche también, como producto de la escisión de la intelección, ve este nacimiento radical de la dualidad de los mundos en los mismos griegos: "El mundo 'aparente' es el único: el 'mundo verdadero' no es más que un *añadido mentiroso*". Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, p. 46. Los textos de Nietzsche respecto de este tema son muy numerosos y se encuentran en toda su obra.

⁶ HD, p. 142.

⁷ Esto lo dice claramente Fichte en el comienzo de su gran obra *Doctrina de la Ciencia*. Lo

Absoluto para este filósofo, que es una de las cúspides del idealismo, es *Thathandlung*. Esto es, el acto originario que todo lo establece, pero que él mismo nunca es establecido. Es el acto que se pone a sí mismo y en ello pone al todo y como tal acto es lo incondicionado por excelencia y está por encima de las cosas: "Debemos *buscar* el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo saber humano. Si este principio fundamental debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni *demostrado*, ni *determinado*... Debe expresar aquella *autogénesis* [*Thathanlung*] que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, y solo ella la hace posible". Fichte, J.G., *Doctrina de la Ciencia*, p. 13.

⁸ No olvidemos que Nietzsche llama al ser ("conceptos supremos") despectivamente "humo", pues no es nada en y por sí mismo. Cierta filosofía anclada en el lenguaje invierte todo lo importante; lo que no tiene sustantividad alguna lo ponen como lo primero y lo que si tiene sustantividad es puesto como lo último; entonces esta filosofía coloca como lo radical: "los 'conceptos supremos', es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora". Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, p. 47.

⁹ Esta postura zubiriana que critica el decir predicativo está en la base del pensamiento postmoderno. Todo el horizonte metafísico (metafórico lo llama Derrida), que nace del dar sentido del lenguaje como institución del habla, cae ante la "*déconstruction*" del sujeto en lo que tenía de más propio: ser logos (logocentrismo): "Todas las determinaciones metafísicas de la verdad e incluso aquella que nos recuerda Heidegger, por sobre la onto-teología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del logos o de una razón pensada en la descendencia del logos, en cualquier sentido que se le entienda: en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido pre-hegeliano o en el sentido posthegeliano. Ahora bien, en este logos el vínculo originario y esencial con

la *phoné* nunca fue roto... la esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el 'pensamiento' como logos tiene relación con el 'sentido', lo produce, lo recibe, lo dice, lo 'recoge'. Derrida, J., *De la gramatología*, p. 17. Una vez más se busca "paralizar y detener" el efecto del lenguaje predicativo como lógica anclada en el sujeto y creadora de dos mundos.

¹⁰ HD, p. 142.

¹¹ HD, p. 142.

¹² Es muy interesante señalar que Zubiri en esta crítica a la causalidad se acerca mucho a Hume y al empirismo. Creemos que nuestro filósofo siempre se sintió muy cercano a esta filosofía, pues en ella también se critica radicalmente el supuesto mismo de buscar tras lo dado algo que lo fundamente. Un estudio de Hume (y de Berkeley) sería muy importante para comprender mejor la posición del filósofo español. Es sabido que Hume ve en la nueva ciencia experimental (en realidad, en Newton), con su supuesto *mecanicista* asociativa, la base sólida para levantar una nueva filosofía. Desde la ciencia se levanta un nuevo horizonte para el pensamiento humano: "Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y observación. No es una reflexión que cause asombro el considerar que la aplicación de la filosofía experimental a los asuntos morales deba venir después de su aplicación a los problemas de la naturaleza, y a más de un siglo de distancia, pues encontramos que de hecho ha habido el mismo intervalo entre los orígenes de éstas ciencias, y que de Tales a Sócrates el espacio de tiempo es casi igual al que media entre Lord Bacon y algunos recientes filósofos en Inglaterra, que han comenzado a poner la ciencia del hombre sobre una nueva base y han atraído la atención del público y excitado su curiosidad. Tan cierto es esto que, aunque otros países puedan rivalizar con nosotros en poesía y superarnos en otras artes agradables, los progresos en la razón y la filosofía sólo pueden deberse a la tierra de la tolerancia y la libertad". Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, pp. 81-82. Esta es la posición de la filosofía y ciencia inglesa que predomina en

el siglo XIX. Hume hace suyo el método de las *Regulae Philosophandi* del *Sistema del Mundo* de los *Principia* (Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía de la naturaleza*, pp. 657-659) como "el" método para filosofar con total seguridad incardinado en la experiencia. "Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas – y de las más simples –, es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretende descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica". Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, p. 83. Estas ideas trabajadas por Hume heredadas de Newton se plasman en las *Reglas para juzgar de causas y efectos* del *Tratado* (Sección XV, Parte Tercera, Libro Primero: Del Entendimiento). Op. cit., pp. 301-305. Entonces podemos observar que Hume heredó tanto el método como el objeto mismo de estudio de Newton y llegó a conclusiones epistemológicas y metafísicas más radicales que éste. "Hay aquí una especie de Atracción, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades *originarias* de la naturaleza humana – cualidades que yo no pretendo explicar -. Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contenerse con ello cuando advierta que llevar más lejos su

examen lo conduciría a cavilaciones oscuras e inciertas. Mejor empleada estaría en ese caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de las causas". Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, p. 101.

- ¹³ Esta crítica, como ya hemos visto, está en el espíritu mismo del empirismo inglés; espíritu que atraviesa el horizonte del pensamiento crítico de Kant y que posibilita en un inicio un nuevo modo de hacer filosofía. Una filosofía que ya no cree en ir tras lo dado. La *Crítica* de Kant, no lo olvidemos, pretende ser el resultado natural que viene después del escepticismo de Hume. Éste por medio de su escepticismo *censura* a la razón, la estremece, la hace caer de su posición infantil e inocente del *dogmatismo* soberbio del racionalismo (piénsese en Leibniz y Wolf). Hume es la juventud de la filosofía. Ahora viene su madurez. La *Crítica* parte de la *censura* de la razón para llegar a los *límites* de ella. Porque de lo que se trata es de conocimiento verdadero y efectivo de la experiencia (allí está la ciencia para corroborarlo) y sólo se llega a esto sabiendo lo que se puede conocer y lo que no se puede, junto con saber cómo se conoce. Estos son los *límites* de la razón que descubre la *Crítica* despertada por la *censura* del escéptico. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, pp. 602-604. En el fondo es el mismo espíritu crítico en ambos pensadores. Es debido a esto que Kant termine su magna obra con un análisis de la historia de la razón pura y en el último párrafo de su escrito retoma la posición de Hume para decir que después de él sólo queda el camino *crítico*. Op. cit., p. 661. Por eso hablamos de una misma filosofía *crítica* que está a la base del pensamiento del s. XIX, pero con respuestas distintas. Y este espíritu crítico es el supuesto mismo del horizonte de pensamiento inglés, inaugurado por Bacon y desarrollado por partida doble. Por una parte, la exitosa ciencia de Newton y por otra, la filosofía empirista desde Hobbes a Hume. Es muy interesante mostrar como Berkeley elimina la sustancia material como supuesto para la intelección. Puesto que esto es la base para la posición de Hume y del escepticismo empirista que modula el pensamiento inglés. "Pero es evidente... que la extensión, la figura y el movimiento son sólo ideas que existen en la mente y que una idea no puede parecerse más que a otra idea y, consecuentemente, ni ellas ni sus arquetipos

pueden existir en una subsistencia no percipiente. Por lo cual está claro que la noción misma de lo que se denomina *materia* o *substancia corpórea* entraña en sí una contradicción". Berkeley, G., *Los principios del conocimiento humano*, p. 57. Lo que Berkeley hizo con Locke y su sustancia material (la postura de Locke queda bastante clara en el siguiente texto: "La idea... que tenemos, y a la cual damos el nombre general de *substancia*, como no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes, y de las cuales imaginamos que no pueden subsistir, *sine re subsistente*, sin alguna cosa que la sostenga, llamamos a ese soporte *substantia*, la cual, de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en nuestro idioma lo que está debajo, o lo que soporta". Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 276), Hume no solamente lo hizo con el propio obispo de Cloyne eliminando su sustancia espiritual, la mente que soporta todas las cualidades secundarias o impresiones (siguiendo la posición de Newton), sino que lo hizo con todo el supuesto metafísico teológico de Newton. Dios no tiene nada que hacer en el pensamiento de Hume (al igual que el pensamiento de Nietzsche), pues ha quedado eliminado como sustancia que soporte sobre sí al mundo entero.

- ¹⁴ IRE, pp. 113-114.

- ¹⁵ IRE, p. 196.

- ¹⁶ IL, p. 14.

- ¹⁷ IRE, p. 118.

- ¹⁸ IRE, p. 118.

- ¹⁹ IRE, p. 115.

- ²⁰ IRE, p. 118.

- ²¹ Con esto nos estamos refiriendo al importante tema de la crítica zubiriana a la inteligencia concipiente; cuyo representante máximo es Hegel. Para entender esta idea de la "inteligencia concipiente" pensemos en cierto aspecto de la filosofía de Hegel. Zubiri traduce como "el pensar concipiente" el clásico "*das begreifendes Denken*" hegeliano. Lo que quiere decir con esto es que en Hegel se da el momento más alto de la inteligencia concipiente que comenzó con los mismos griegos al dividir el acto intelectual. Esta inteligencia concipiente termina siendo un pensar concipiente en que el pensar se pone a sí mismo como la totalidad de lo real. Esto es, en los

griegos se comenzó con la metafísica de los dos mundos y se termina ya con un solo mundo que lo es todo: "... el concepto objetivo en tanto que emergiendo precisamente de la índole misma y del acto mismo del concepto formal; es lo que Hegel llama –por lo menos, así veo yo su frase– el pensar concipiente (*das begreifendes Denken*). El pensar concipiente es el pensar formal, no simplemente como acto de mi mente, sino como produciendo el término objetivo; lo objetivo saliendo de lo formal... Se trata del concepto objetivo, de lo que son los objetos, en tanto que salen de mi actividad concipiente". PFMO, p. 258. Cuando la inteligencia concipiente ha llegado a ser pensar concipiente es el momento máximo del despliegue de este modo de entender la intelección y con ello el mundo. Después de Hegel sigue funcionando la inteligencia concipiente, pero ya en total declive; y por eso nacen todos los pensamientos reaccionarios a ese tipo de entender la intelección como concipiente. En el pensamiento hegeliano el concepto ya lo es todo; de allí en adelante cada vez se torna en algo menos real y físico. De allí que se pueda entender estas palabras del joven Zubiri respecto de Goethe y Nietzsche; son palabras que nacen desde esta idea propuesta, cuando se ha perdido el peso del pensar concipiente en la vida del hombre y se espera que nazca una nueva filosofía: "Goethe y Nietzsche han sido, en el siglo XIX, quienes más violentamente se han apartado de todo formalismo para hacer de su pensamiento visión de las cosas. Toda auténtica filosofía nace de este contacto. Pero a la filosofía no le basta con nacer; el cautivo que se evadió de la caverna platónica sintió en sus ojos, heridos por la luz, *'un gran dolor'* y volvió la vista hacia el fondo de la prisión, justamente porque no era aun filósofo. La filosofía se mueve en visiones, ideas; pero no se contenta con alumbrarlas, sino que requiere la íntima violencia de permanecer en ellas. Por propensión natural, en lugar de limitarse el hombre a la visión misma, resbala sobre ella para ir a las cosas". SPF, p. 132. En esta filosofía que nace del derrumbe de lo concipiente al comienzo es mera visión de las cosas y después se torna en un indagar físico de lo que son las cosas (este es el comienzo de la propia filosofía de Zubiri a la luz de la fenomenología). Y también es interesante ver la po-

sición de Zubiri respecto de Nietzsche; es realmente una actitud positiva. Es como si la filosofía de Zubiri, filosofía de las cosas, se fuera a hacer cargo de lo propuesto en la "visión" crítica y filosófica de Nietzsche. Y al parecer así fue. Por lo menos eso es lo que nosotros creemos.

²² PFMO, p. 255.

²³ PFMO, pp. 116-117.

²⁴ IL, p. 14.

²⁵ Para comprender mejor lo referente al carácter constructo de la realidad que se impone constructamente al logos, tornándolo en un logos nominal constructo, véase mi artículo: Espinoza, R., "El logos nominal constructo en el pensamiento de Xavier Zubiri", en *The Xavier Zubiri Review*, 3, 2000 / 2001, pp. 29-57.

²⁶ IRE, p. 123.

²⁷ IRE, p. 119.

²⁸ Desde esta idea del Zubiri noológico debe ser actualizado su pensamiento metafísico en su crítica tanto a las fenomenologías como existencialismos, en lo referente a la distinción entre cosa real y cosa sentido. Es el carácter de "de suyo más" de todo lo real sentido el que posibilita una ulterior distinción entre cosa realidad y cosa sentido en una metafísica. Por ejemplo, el problema no es que no se aprehenda originariamente una mesa o una caverna, sino que en tal aprehensión de esa mesa o de esa caverna se está sintiendo una mesa "de suyo" y una caverna "de suyo". Una mesa que es "más" que mesa y que por tanto posibilita una ulterior intelección. Y es tal carácter de "de suyo" el que funda el otro carácter sentido, el de mesa.

²⁹ IRE, p. 119.

³⁰ IRE, p. 119.

³¹ IRE, p. 119.

³² HD, pp. 142-143.

³³ Respecto a este carácter de "comunicación". Ha sido el Profesor Ferraz el que ha visto todo el alcance de la apertura de la realidad en términos de "comunicación" y lo ha señalado en varias ocasiones: "... el carácter abierto, respectivo de todo lo real como real, con el cual lo real es aprehendido en impresión, muestra la intrínseca estructura comunicativa de la realidad". Ferraz, A., *Zubiri: El realismo radical*, p. 81.

³⁴ Es interesante señalar que Nietzsche realiza una crítica semejante a la esencia misma de la metafísica en toda su obra. Constantemente la acusa de falsear la realidad y la falsea por ser mera lógica, la cual está levantada desde la gramática. Todos los conceptos más importantes de la metafísica son, en definitiva, "sustancias", en el sentido zubiriano del término. Las sustancias para Nietzsche son meros conceptos sin ninguna realidad. Estos conceptos *momifican* la vida y hacen que ésta pierda su unidad. "Ellos [los metafísicos] creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, - cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran,- se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones,- incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es...". Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, p. 45. También respecto del ejemplo típico de la conciencia dice: "La exageración desmedida en la estimación de la conciencia; se hace de ésta una unidad, un ser: 'el espíritu', 'el alma', alguna cosa que piensa, que siente, que quiere". Nietzsche, F., *Voluntad de Dominio*, p. 296. Creemos que el pensamiento de Zubiri permitiría una apropiada interpretación del abismal pensamiento de Nietzsche. Veamos cómo responde Zubiri al mismo ejemplo de la conciencia y así veremos lo similar con Nietzsche: "La fenomenología es la gran sustantivación de la conciencia que ha corrido en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, *no hay conciencia* [el subrayado es nuestro]; hay tan sólo actos conscientes. Esta sustantivación se había introducido ya incluso en gran parte de la psicología del final del siglo XIX, para la cual 'actividad psíquica' era sinónimo de 'actividad de la conciencia', y concebía las cosas todas como 'contenidos de conciencia'. Creó inclusive el concepto de 'la' subconciencia. Esto es inadmisibles, porque las cosas no son contenidos de conciencia, sino tan sólo términos de la conciencia: la conciencia no es el receptáculo de las cosas. Por su parte, el psicoanálisis ha concep-

tuado al hombre y su actividad siempre por referencia a la conciencia. Así nos habla de 'la' conciencia, de 'el' inconsciente, etc. El hombre sería, en última instancia, una estratificación de zonas cualificadas con respecto a la conciencia. Esta sustantivación es inadmisibles. No existe 'la' actividad de la conciencia, no existe 'la' conciencia, ni 'el' inconsciente, ni 'la' subconciencia; hay solamente actos conscientes, inconscientes y subconscientes. Pero no son actos de la conciencia, ni del inconsciente, ni de la subconciencia. La conciencia no ejecuta actos". NHD, pp. 15-16.

³⁵ IRE, pp. 119-120.

³⁶ El término de actualidad tan importante en el pensamiento final de Zubiri puede ser rastreado en el pensamiento de Heidegger. En el año 1930, Heidegger dictó su gran conferencia *De la esencia de la verdad* (publicada luego en 1943); que inaugura el cambio de su pensamiento, el giro (*Kehre*), como el mismo Heidegger lo llama, al interior de su reflexión y que nos lleva del hombre al ser mismo (ese ser que no pudo salir a la luz en *Sein und Zeit*) por medio de la verdad. La verdad entendida en esta nueva posición como *Lichtung* (idea que está presente en todo el pensamiento heideggeriano posterior a 1927) trae la idea de que son las cosas las que nos permiten juzgar sobre ellas. Nuestros juicios serán "verdaderos" porque de antemano la cosa "verdadera". La cosa porque se "hace presenta" es porque puede ser "representada" en el juicio. Esto es, la verdad como conformidad o adecuación reposa en algo anterior que la constituye; y esto es propio de la cosa en cuanto a su carácter de presentarse. Véase, por ejemplo, Heidegger, M., "II. La posibilidad intrínseca de la coincidencia", en *¿Qué es metafísica? Y otro ensayo*, pp. 114-116. Aquí ya está incoada la idea zubiriana de la actualidad. En el término "*stellen*" con todas sus variantes ya podemos encontrar indicios de la actualidad como "estar presente en cuanto estar". Que sirva lo dicho como nota introductoria para esta importante categoría zubiriana

³⁷ IRE, p. 120.

³⁸ IRE, pp. 120-121.

³⁹ RR, p. 32.

⁴⁰ RR, p. 38.

⁴¹ PFMO, p. 345.

⁴² IL, p. 29.

⁴³ IRE, p. 251.

⁴⁴ IRE, p. 122.

⁴⁵ IL, p. 29.

⁴⁶ IRE, p. 121.

⁴⁷ La concepción del mundo de Zubiri, hunde sus raíces, una vez más al igual que otras categorías de su filosofía, en el pensamiento heideggeriano de *Sein und Zeit*. Puede verse, por ejemplo, Heidegger, M., "La mundaneidad del mundo", en *Ser y Tiempo*, pp. 91-127. Pero aunque esto sea así, también todas las categorías zubirianas se alejan radicalmente de Heidegger. Y lo hacen, siempre pensando en *Ser y Tiempo*, en el carácter de sentido o significación; las categorías zubirianas son físicas y son categorías de la realidad mismas. En cambio, en el pensamiento de Heidegger de 1927 siempre sus categorías están pensadas desde el *Dasein* y en el horizonte de sentido en el que se mueven (esto es una herencia tanto de Dilthey como de Husserl, esto es, de la hermenéutica como de la fenomenología).

⁴⁸ HD, p. 140.

⁴⁹ IRE, p. 121.

⁵⁰ IRE, pp. 121-122.

⁵¹ Aquí radica lo propio del pensamiento zubiriano acerca del mundo. Esto mismo es parte de la "corrección" radical que hace Heidegger de su pensamiento (corrección que nace desde el tema de la verdad como $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$). El pensamiento heideggeriano de la *Kehre* comienza con el mismo fracaso de continuar el proyecto de *Sein und Zeit* en 1927; nos referimos, en especial, a la Tercera Sección de la Segunda Parte no escrita de *Sein und Zeit*, esto es, *Zeit und Sein*; sección que recién pudo llevar a cabo en la célebre conferencia de 1963 titulada *Zeit und Sein*; momento en el cual su pensamiento estaba embargado en el "Ser (*Seyn*)", esto es, en la verdad como radical *Lichtung* o, si se quiere, simplemente en el *Ereignis* y no en el "ser (*Sein*)" propuesto en *Sein und Zeit*. Pero de esto hablaremos más adelante. Lo interesante es destacar que Heidegger vio estos problemas en su gran libro y cuando añade las notas marginales del *Huttenexemplar*, que aparecen en GA, a este mismo pasaje del mundo que Zubiri hace suyo y lo extiende al carácter de realidad física de toda cosa real

(El texto de *Ser y Tiempo* es: "Dejar que algo quede como está significa ónticamente: dentro de un ocuparse fáctico, dejar *estar* [*sein lassen*]^o a un ente a la mano tal y *como* ahora está y para que lo esté... Dejar 'ser' previamente, no significa hacer o producir el ser de algo sino que quiere decir descubrir en su estar a la mano algo ya 'ente', y dejarlo así comparecer^{oo} como el ente que tiene este ser"), el filósofo alemán comenta las siguientes dos cuestiones. ^o: "El dejar-Ser [*Seyn lassen*]. Cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, donde el dejar-ser está pensado a fondo y de una manera enteramente amplia, ¡para *todo* ente!" y ^{oo}: "O sea, dejar que su ser se despliegue en su verdad [*in seiner Wahrheit wessen lassen*]". Tanto el texto como las notas en, Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, p. 111. El texto *De la esencia de la verdad* es clave para mostrar el cambio de orientación del pensamiento heideggeriano y allí podemos ver que el mundo y las categorías heideggerianas empiezan a ser entendidad no desde el *Dasein* sino desde la verdad de las cosas mismas o, mejor dicho, desde el *Seyn* escrito con "y" que mienta el supuesto mismo del *Sein* como horizonte de significación que acontece abriendo un mundo para tal *Dasein* en *Sein und Zeit*. Y por eso en las correcciones heideggerianas se habla de *Seyn-lassen* y no de *sein-lassen*, y también se añade que lo señalado es para "todo" ente y no para "un" ente determinado, como podría ser si se entiende el mundo solamente desde el *Dasein*. Y se deja explícito que nos movemos en el tema de la verdad; es la verdad del ente (el *Seyn* o la *Lichtung* o el *Ereignis*) la que está constituyendo el mundo como ámbito en que se dejan la cosas simplemente ser en lo que "son". Con estas correcciones, el carácter de mundo heideggeriano se aproxima al propuesto por Zubiri (carácter que nace en su crítica explícita con *Sein und Zeit*).

⁵² IL, pp. 28-29.

⁵³ ETM, p. 63.

⁵⁴ IRE, p. 122.

⁵⁵ IRE, p. 123.

⁵⁶ IRE, p. 123.

⁵⁷ IRE, pp. 110-111.

⁵⁸ IRE, p. 110.

⁵⁹ IRE, p. 111.

⁶⁰ IRE, p. 100.

⁶¹ IRE, p. 100.

⁶² IRE, p. 103.

⁶³ IRE, p. 103.

⁶⁴ Los ejemplos de lo que estamos señalando son múltiples en el pensamiento griego. Por ejemplo, indiquemos tres casos concretos, y muy importantes, que se relacionan entre sí. Un caso es decir: “οι(=δα”, que se traduce por “yo sé”. El otro caso es “ει(=δος”, que se traduce por género, especie, etc. (también tenemos el término “ιδε/α”, que es un término en aoristo, que no se traduce y se transcribe por “idea”; es interesante señalar que nunca se ha traducido el término ιδε/α, una traducción posible sería “lo visto”, en el sentido del carácter de visto de las cosas, esto es, su mostrarse, su aspecto, su cara, su faz). Y el tercer caso sería el clásico “ειδε/ναι”, que se traduce por saber. La raíz común, como es sabido por todos, de estos tres términos es *ιδ, que significa ver, mirar, etc. En realidad estos términos son formas de perfecto, en donde tenemos que el verbo en infinitivo presente es ο(πα/ω, que se traduce por ver, mirar. El saber en los griegos siempre se asocia a un carácter de ver algo, pero de un carácter en el que se tiene ante la mirada lo visto; es, en cierto sentido, lo que “ya” se ha visto” (ει(=δος) y por ese se sabe la cosa (οι(=δα, es la primera persona singular del perfecto de ο(πα/ω; por tanto, “yo sé” quiere decir “yo he visto”); y tal ver lo que ya se ha visto y se tiene como efectivamente visto configura el saber que mueve al hombre (ειδε/ναι, es el infinitivo del perfecto de ο(πα/ω): “Eidenai significa en griego ‘saber’... gramaticalmente, eidenai es el infinitivo del perfecto (oida) del verbo horáo (ver). Significa, pues, ‘haber visto’. Para los griegos, saber es ‘haber visto’ o, si se quiere, tener visto algo, tenerlo ahí, frente a nosotros [Zubiri diría ‘ante mí’], estando él mismo ahí, siendo como es”. Rivera, J.E., “Ocio y contemplación”, en *De asombros y nostalgias*, p. 197. Para un griego, saber es haber visto lo que se manifiesta de la cosa, como lo propiamente que de ella se ve y no puede no verse. Estos términos que ya se encuentran en Homero atraviesan toda la filosofía occidental a lo largo de los siglos; es cosa de pensar en la metáfora de la luz de Platón o en el φαivo/(μενον, la θεωρι/α, etc. que están presente de distintas formas en la historia del pensamiento hasta nuestros días. Por ejemplo, la Fenomenología

es buen ejemplo de la impronta del horizonte griego del ver en el describir lo que las cosas son. Por tanto, en la noción de “saber” en el sentido griego resuena un ver radical que recae sobre las cosas en el que está embargado el hombre. Se “sabe” lo que se ya se tiene visto; en cambio, nuestro término de “saber” que es una palabra que viene del latín, viene de *sapere* mienta otra cosa. El sentido de saber en el sentido latino indica el carácter de “saborear” algo. “Saber” y “sabor” están íntimamente ligados entre sí. Saber para el mundo latino es “saborear” las cosas. Tenerlas sabidas es casi como tenerlas “degustadas” para un latino. Esto señala la diferencia radical entre el mundo griego y el romano; la actitud de ambos mundos se mueve en horizontes de comprensión distintos. El griego toma distancia ante la mirada y el romano se sumerge en la cosa misma. Creemos que Zubiri está mucho más próximo a este sentido latino del saber.

⁶⁵ HD, pp. 146-147.

⁶⁶ IRE, p. 112.

⁶⁷ Es interesante señalar que el sentido de la kinestesia es el sentido del tono muscular y, por tanto, recubre a todo el cuerpo. Los músculos son los vehículos, los vectores del sentido de la kinestesia. Y en cierta forma se encarga de dinamizar el cuerpo en el medio en el que está. Por esto, Wiener coloca de ejemplo el sentido de la kinestesia para mostrar la autorregulación propia que constituye a la cibernética: “... el hombre y los animales están dotados de un sentido kinestésico que les sirve para registrar la tensión y posición de sus propios músculos”. Texto citado por, Laín Entralgo, P. y López Piñero, A., *Panorama histórico de la ciencia moderna*, p. 808.

⁶⁸ IRE, p. 105.

⁶⁹ IRE, pp. 101-102.

⁷⁰ IRE, p. 184.

⁷¹ Con esto estamos en el importante problema del conocimiento. Y es muy interesante ver cómo Zubiri resuelve este problema desde su filosofía del “prius”, “más” y “hacia” en una forma totalmente radical y distinta de todo lo pensado anteriormente. Pensemos, por ejemplo, en el problema del empirismo de Hume y del criticismo de Kant, y la solución que dieron a este problema, solución que abrió las puertas del idealismo. ¿Cómo reali-

zar una ciencia con real pretensión de alcanzar la verdad después de Hume y Kant? ¿Cómo es posible el conocimiento? Por una parte, se tiene el gran éxito de la ciencia newtoniana, que como paradigma de investigación ha tocado ha todas las ciencias de la época. Y éstas están embarcadas en el conocimiento positivo y real del mundo. En todo orden del conocimiento se buscan leyes eternas, causas verdaderas que rigen los fenómenos que se perciben. Pero, por otra parte, está la prudencia de la filosofía crítica. Y entendiendo el adjetivo *crítico* tanto para la filosofía de Hume como para la de Kant. La llamada filosofía crítica de Kant es una respuesta tanto a la inoperante filosofía dogmática de la razón absoluta de Leibniz y Wolf que niega cualquier papel a la experiencia en el conocimiento como a la explosiva filosofía *empirista* de tinte escéptico de Hume. Kant hace suya toda la radical crítica de Hume al sistema tradicional del conocimiento, pero, a la vez, se siente totalmente incómodo en la respuesta empirista del escocés. Kant muestra su posición respecto del *empirismo* inglés en una doble crítica a la posición tanto de Locke como de Hume y la necesidad de inferir conceptos *a priori*: “El conocido Locke, al no tener en cuenta este aspecto [la originaria referencia *a priori* a la experiencia por parte del concepto] y encontrar en la experiencia conceptos puros del entendimiento, derivó también de ella esos conceptos, pero procedió con tal *inconsecuencia*, que quiso obtener con ellos conocimientos que sobrepasan ampliamente todos los límites de la experiencia [luego Kant es más empirista que el propio Locke]. David Hume reconoció que, para poder llegar a esto último, hacía falta que esos conceptos tuvieran un origen *a priori*. Pero él no podía explicarse cómo era posible que el entendimiento tuviese que concebir necesariamente ligados en un objeto conceptos que, considerados en sí mismos, no se hallaban ligados en el entendimiento podría quizá, a través de esos conceptos, ser autor de la experiencia en la que se hallan sus objetos. Por eso apremiado por la necesidad, derivó dichos conceptos de la experiencia, es decir, de una necesidad subjetiva que surge en la experiencia por una reiterada asociación y que llega, al final, a ser tenida –falsamente– por objetiva: es la *costumbre*. Pero después fue muy consecuente

al declarar que no era posible ir más allá de los límites de la experiencia, ni con los principios que ellos originan... El primero de esos dos hombres famosos abrió las puertas a la *exaltación* ya que, una vez autorizada, la razón no permite que se la tenga a raya con vagas recomendaciones de moderación. El segundo, pensando haber descubierto que lo que había sido universalmente considerado como razón era sólo un espejismo de nuestra facultad cognoscitiva, se entregó por entero al *escepticismo*”⁷¹. Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, pp. 127-128. Hay una doble crítica del conocimiento la de Kant y la de Hume, pero creemos que la de Kant reposa en los mismos supuestos que la de Hume como queda claro después de la larga cita que se ha hecho de la *Crítica* respecto del *empirismo*. La diferencia radical de ambas posturas está en la respuesta que se le da a la función del conocimiento. Hume, por una parte, cree que la razón es esclava de las pasiones y ella no tiene más fin que asociar hechos que de suyo son totalmente inadecuados para conocer. Se vive entre semejanzas que tienen pretensión de ley, pero nada más. El mundo es el ámbito de lo más probable, el mundo del constante someter a prueba todo lo que nos sugiere. El mundo como el gran laboratorio en el que siempre se está ensayando una asociación más radical de los hechos. Kant, por otra parte, cree en el poder de la razón como la gran organizadora de todo. El no duda de que sea la experiencia el gran dato (*Faktum*) del conocimiento, sino de lo que duda es de la reducción empirista escéptica. Reducción que impide un real conocimiento de la realidad. Y para Kant está el éxito de la matemática pura y de la ciencia general de la naturaleza para refutar tal posición intelectual. Es preciso recordar ese bello texto que introduce la *Crítica*: “No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado ex-

perencia? Por consiguiente, *en el orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella... Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo *él de* la experiencia⁷¹. Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, pp. 41-42. El mundo es una gran construcción trascendental *a priori*, es el mundo en que la experiencia está siendo sintetizada por la subjetividad humana. Y en tal empresa el hombre vive seguro bajo un cielo firme y legalizado. No olvidemos que en la *Crítica de la Razón Práctica* el deber se constituye como la ley que rige el hombre y en la *Crítica del Juicio* se muestra una ley de tipo teleológica que, al parecer, lo rige todo, pero sin salirse del estado crítico. Rige como una finalidad deducida trascendentalmente. De allí el problema de la filosofía de Kant hasta el final de su vida y sus intentos de deducir trascendentalmente la naturaleza. Por esto el nacimiento del idealismo en todas sus versiones. Este tipo de filosofía intenta alcanzar la naturaleza desde la estructura trascendental de la subjetividad.

⁷² IRE, p. 108.

⁷³ IRE, p. 153.

⁷⁴ IRE, p. 183.

⁷⁵ ETM, p. 339.

⁷⁶ IRE, p. 152.

⁷⁷ IRE, p. 152.

⁷⁸ IRE, p. 152.

⁷⁹ IRE, p. 173.

⁸⁰ IRE, p. 174-175.

⁸¹ IRE, p. 154.

⁸² El Profesor Ferraz siempre ha hecho notar este problema típico del decir filosófico zubiriano. Aunque sea un error fácil de corregir puede, precisamente, llevar a grandes confusiones cuando no se le corrige, pues nos hace creer que Zubiri está diciendo algo que va en contra de su propia posición filosófica. Es un error que nos hace pensar que lo “allende” (las cosas allende, el mundo allende) significa necesariamente que hay algo independiente de lo que no son impone en aprehensión; en esto, Zubiri quedaría entendido como un realista ingenuo y esto no puede ser aceptado: “Hasta qué punto el lenguaje es un instrumento defectuoso lo prueba la última frase de la cita anterior [se refie-

re a la frase que dice que: ‘qué son estas cualidades reales en el mundo allende lo formalmente sentido’]... Pero en cualquier lugar en donde se encuentre dentro del discurso zubiriano la expresión [que ya hemos citado] es incorrecta e induce a error. Zubiri no debería haberla empleado, y las frases de igual o semejante sentido que aparecen en su obra deben ser depuradas según el contexto propio y la obra toda como contexto”. Ferraz, A., *Zubiri: El realismo radical*, p. 39.

⁸³ IRE, p. 177-178.

⁸⁴ IRA, pp. 42-43.

⁸⁵ IRA, pp. 230-231.

⁸⁶ IRA, p. 240.

⁸⁷ IRA, p. 139.

⁸⁸ IRA, p. 239.

⁸⁹ Respecto del tema del “campo” que hemos venido señalando, podemos decir que es un tema fundamental dentro de la filosofía zubiriana de la intelección. Pero que lamentablemente no podemos abordar aquí con más detalle, pues nos desvía de nuestro camino propuesto. Sin embargo, se ha dicho por el profesor Ferraz que: “La noción de ‘campo de realidad’ es capital en la investigación sobre la intelección desarrollada por Zubiri. Forma inmediata constelación nocional con ‘apertura’, ‘respectividad’ y ‘transcendentalidad’, y designa el ámbito en el que se mueve y se cumple la intelección como logos”. Ferraz, A., *Zubiri: El realismo radical*, p. 53. Para entender la noción de campo, como un concepto clave en la ciencia, se puede leer el excelente libro de William Berkson: *Las teorías de los campos de fuerza. Desde Faraday hasta Einstein*. A través de este estudio podremos entender en parte el uso que Zubiri hace de esta noción científica en su propia filosofía

⁹⁰ IRA, p. 240.

⁹¹ IRA, p. 239.

⁹² IRE, p. 269.

⁹³ IRE, p. 269

⁹⁴ IRE, p. 255.

⁹⁵ IR, p. 255.

Biografía del autor

Doctor en Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, 2003, con la distinción máxima que se puede obtener: “Sobresaliente Suma Cum

Laude por unanimidad y con opción a Premio Especial". Título de la Tesis: "*Realidad y Tiempo en la filosofía de Xavier Zubiri*"). De 1997 en adelante es Profesor Jornada Completa de la

Universidad Católica de Valparaíso (UCV) de Chile. Ha publicado ocho artículos en revistas de Alemania, EE.UU., Brasil, y Chile. **E-mail:** respinozal@msn.com.

Essenza formale dell'atto e del termine della fede, secondo il pensiero di Xavier Zubiri

Francisco-Javier Sotil Baylos

Presbítero de la Archidiócesis de Barcelona

Barcelona, España

Abstract

This article schematically expounds—with some explanatory digressions—Zubiri's contribution to the problem of the determination of the formal essence of faith as a human phenomenon. This problem comprises the formal nature both of the act of faith and of the terminus of said act. According to Zubiri, faith is formally *surrender (=personal, firm, and non-required adherence) to a personal reality qua true*. In order to bring this about, therefore, the formal nature of the act of faith must be *surrender* (Part I); the terminus of the act of faith must be formally *a personal reality qua true* (Part II), and faith, *qua* act of surrender, must be formally characterized by a *personal, firm, and non-required adherence* (Part III).

Resumen

Este artículo expone esquemáticamente —con algunos *excursus* explicativos— la contribución de Xavier Zubiri a la solución del problema constituido por la determinación de la esencia formal de la fe como fenómeno humano, es decir, de la índole formal tanto del acto de fe como del término de dicho acto. Según Zubiri, fe es formalmente *entrega (= adhesión personal, firme y opcional) a una realidad personal en cuanto verdadera*. Para él, por tanto, la índole formal del acto de fe es *entrega* (ver I); el término del acto de fe es formalmente una *realidad personal en cuanto verdadera* (ver II); y la fe, en cuanto acto de entrega, se caracteriza formalmente por ser una *adhesión personal, firme y opcional* (ver III).

Prefazione

L'ora di "passare al Padre" è arrivata al filosofo spagnolo Xavier ZUBIRI [San Sebastián 1898 - Madrid 1983], mentre preparava per la stampa il suo libro *El hombre y Dios*¹, che fu pubblicato quattro mesi dopo a cura del suo discepolo, anche lui ormai nel seno di Dio, P. Ignacio Ellacuría, sj.

Quest'opera di Zubiri è dedicata all'"analisi della realtà umana in quanto costitutivamente coinvolgente la 'versione' [...] alla realtà divina"². Si tratta dunque di un problema "teologale" fondamentale³. Dentro la sua analisi dell'accesso dell'uomo a Dio e dell'uomo come esperienza di Dio (capitoli 4-7), Zubiri studia concretamente il tema della "fede" —radice

formale o forma radicale, secondo lui, dell'accesso dell'uomo a Dio— in diversi aspetti: cosa sia formalmente la fede; intelligenza e fede; concrezione della fede, ecc.

Intendiamo dedicare questo articolo a esporre il contributo di Zubiri a una soluzione del problema costituito dalla determinazione dell'essenza formale della fede come fenomeno umano, cioè dalla determinazione dell'indole formale sia dell'atto di fede sia del termine dell'atto di fede. Ci sembra che il pensiero di Zubiri sul tema sia un originale ed importante contributo fatto dalla metafisica zubiriana della realtà alla teologia fondamentale.

Il nostro studio si restringe ai limiti stretti della risposta di Zubiri a questa domanda: cos'è formalmente la fede?⁴,

cioè in che consiste primariamente e radicalmente la fede? Sistemere la sua esposizione a modo nostro, introducendone *excursus* spiegativi —tratti dal pensiero di Zubiri ed esposti da lui altrove— laddove ci sembri necessario per facilitarne la comprensione. Molte affermazioni di Zubiri rimarranno oscure. E' inevitabile che così sia. La metafisica della realtà di Zubiri è costitutivamente "sistemica". Ogni concetto ha un significato preciso originale nel pensiero di Zubiri e pende strutturalmente da altri. E' assolutamente impossibile nei limiti di questo lavoro chiarire la portata esatta di ogni concetto, giacché le sue radici si stendono su tutta l'opera di Zubiri. Ci contenteremo di poter almeno far intravedere qualcosa.

Incominciamo dalla risposta finale alla quale arriva Zubiri. Secondo lui, fede è formalmente *consegna* (= *adesione personale, ferma, opzionale*) ad una realtà personale in quanto vera⁵.

In questa specie di definizione, Zubiri identifica l'indole formale sia dell'atto di fede (*consegna*) [cfr. I], sia del termine dell'atto di fede (una realtà personale in quanto vera) [cfr. II], sia dei tre caratteri della fede in quanto atto di consegna (*adesione personale, ferma, opzionale*) [cfr. III]. Cercheremo dunque di sviluppare i tre momenti della definizione spiegando la portata precisa di ogni loro concetto. A modo di introduzione al tema, esporremo la critica di Zubiri ad una consueta concezione della fede.

Anzitutto bisogna chiarire che Zubiri cerca di definire "formalmente" la fede in radice, cioè di definire in che cosa consista primariamente e radicalmente la fede come fenomeno umano "in tutta la sua ampiezza" (credere in qualcuno, sia un uomo, sia Dio, ecc.). Ovviamente quello che ci interessa soprattutto —come al proprio Zubiri— è la fede in Dio. Perciò il riferimento al concreto credere in Dio sarà continuo e immediato. Fermo restando che la fede in Dio è soltanto una "modalità" —suprema certamente— di ciò che è formalmente la fede *simpliciter*.

Introduzione: Insufficienza di una consueta concezione della fede

Spesso la fede viene concepita come "assentimento ad un giudizio fondato nella testimonianza di un altro". Nel caso concreto del credere in Dio, il termine della fede sarebbe una serie di affermazioni circa Dio, e l'indole formale dell'atto di fede sarebbe l'assentimento alla verità di esse per la testimonianza (autorità) di Dio. In questa concezione, risultano chiaramente tre cose: 1) la fede è una conoscenza intellettuale; 2) l'oggetto della fede è la verità di un giudizio; 3) l'indole formale dell'atto di credere è assentimento per una testimonianza.

Zubiri ammette come plausibile che in ogni atto di fede tutto ciò sia presente "in qualche maniera". Ma ci dice che stiamo cercando non elementi che "solo in qualche maniera" sono presenti nella fede, ma la "struttura primaria e formale" di ogni fede. Perciò considera radicalmente insufficiente questa concezione della fede, sia per quanto riguarda l'indole formale dell'atto di credere, sia per quanto riguarda il suo termine proprio.

1. Insufficienza riguardo l'indole dell'atto formale di credere.

Scriva Zubiri:

La fede non radica nella connessione della testimonianza con il testimoniato ma nell'ammissione della testimonianza in quanto testimonianza da parte del credente. Ma allora il primario e decisivo della fede si trova appunto non nell'assentimento ma nell'ammissione. Orbene, l'ammissione è un fenomeno che trasborda i limiti dell'assentimento intellettuale. Bisogna domandarsi allora giustamente cosa sia ammettere⁶.

Con questo paragrafo così denso, Zubiri dichiara l'insufficienza della concezione dell'atto formale della fede come assentimento. Sviluppando il suo pensiero, cerchiamo di capire bene quello che vuole dire.

Nella concezione della fede come “assentimento ad un giudizio fondato nella testimonianza di un altro” possiamo scoprire due elementi espliciti: (1) l’assentimento al giudizio (2) la connessione di fondazione fra questo assentimento al giudizio e l’ammissione della testimonianza; ed un elemento implicito: (3) l’ammissione della testimonianza in quanto tale. Orbene, (1) è fondato in (2); ma (2) è fondato in (3). Infatti, chi crede dà il suo assentimento al giudizio (1) non per il giudizio in se stesso ma perché questo giudizio è connesso con la testimonianza (2); e, se assente al giudizio perché connesso con la testimonianza, lo fa perché ammette la testimonianza in quanto tale (3). Ma allora alla base di tutto l’atto di fede c’è appunto il momento in cui colui che crede ammette la testimonianza in quanto testimonianza. Se ciò che cerchiamo è l’indole formale dell’atto di fede, cerchiamo il primario e decisivo dell’atto di fede; ed è ovvio che tutto l’atto di fede è fondato propriamente non nell’assentimento ma nella ammissione, da parte del credente, della testimonianza “in quanto testimonianza”. L’atto di fede quindi è formalmente “ammissione” è non “assentimento”, perché questo è fondato in quella. Di conseguenza, neppure il fenomeno della fede si riduce ad un fenomeno di conoscenza intellettuale, perché il fenomeno dell’ammissione va oltre i limiti del semplice assentimento intellettuale. Allora, per trovare l’indole formale dell’atto di fede la domanda precisa che ci dovremmo fare è in quale tipo di “ammissione” consista formalmente la fede.

2. Insufficienza riguardo il termine proprio dell’atto formale di credere

Risulta chiaro quindi che il termine proprio dell’atto formale di fede non è il giudizio, cioè il contenuto della testimonianza. Lo sarebbe se l’indole formale dell’atto di fede fosse semplicemente assentimento. Abbiamo visto però che non è assentimento ma ammissione. Il termine proprio dell’atto formale di fede in quanto ammissione è dunque la testimonianza in

quanto testimonianza.

E’ certo invece che l’atto di fede ricade su qualcosa di “vero”, su qualche dimensione di “verità”. Ma ciò non vuol dire che si tratti della verità del giudizio. Fede non è assentire alla verità di un giudizio. Infatti questa non è in nessuna maniera la forma radicale e primaria di verità. Si tratta in ogni caso della verità della testimonianza in quanto testimonianza. Fede è ammettere il “vero” della testimonianza in quanto testimonianza. Allora per scoprire l’oggetto proprio dell’atto formale di fede dovremmo domandarci cosa sia questa verità della testimonianza.

I. INDOLE FORMALE DELL’ATTO DE FEDE: CONSEGNA

Ammissione, secondo Zubiri, è un modo di ciò che lui chiama “consegna”⁷. Cosa sia “consegna” lo ha già spiegato qualche pagina prima⁸. Ora si limita a riassumerlo così:

*La consegna, secondo quanto abbiamo visto, è un andare da noi stessi verso un’altra persona donandoci ad essa. L’uomo si consegna a Dio accettando il proprio Io, il proprio essere personale, in funzione della realtà personale di Dio. La fede quindi è primariamente e radicalmente consegna della mia persona ad una realtà personale, ad altra persona.*⁹

Facciamo dunque un riassunto¹⁰ dei passi della spiegazione alla quale ci rimanda Zubiri.

I.1. Donazione di Dio all’uomo: accesso “incoato” dell’uomo a Dio¹¹

I.1.1. Dio è costitutivamente accessibile dall’indole della sua propria realtà.

Zubiri ha spiegato previamente che Dio non è una realtà¹² in se stessa inaccessibile. Dio non è per niente una realtà che sta al di là di tutto il reale come il grande assente e straniero. Al contrario, Dio è presente formalmente nelle cose reali senza essere identico ad esse. Questa presenza è “formale” perché le cose reali

sono reali “in” Dio senza essere Dio. Dio non è trascendente “le” cose ma “nelle” cose. Trascendenza non è una categoria di assenza ma di presenza. La presenza di Dio nelle cose è la sua trascendenza “fontanale” nelle cose reali come loro fondamento “ultimo, possibilitante ed impellente”¹³. Dio è presente personalmente nelle cose reali costituendo formalmente la loro realtà. Per questo Dio è costitutivamente accessibile “nelle” cose reali stesse.

I.1.2. Accessibilità di Dio nella sua donazione all'uomo.

Questa accessibilità personale di Dio nelle cose ha vari modi secondo l'indole diversa delle cose reali. Nel caso della realtà personale che è l'uomo (essenza aperta)¹⁴, la trascendenza (presenza) fontanale di Dio nella realtà dello spirito umano è una “trascendenza inter-personale”, è tensione dinamica inter-personale. In questa tensione inter-personale, Dio manifesta all'uomo, in “notizia” e “nuda presenza”, la ricchezza, fermezza ed effettività della sua realtà assolutamente assoluta, donando da Sé all'uomo il fondamento del suo essere persona, costituendo il suo Io come realtà relativamente assoluta. In virtù di questa tensione inter-personale, tutti gli uomini —lo sappiano o meno— sono “pre-tensivamente” portati da Dio in “travolgimento” “trascendentificante” verso di Lui. Questa donazione pre-tensiva, travolgente e trascendentificante da parte di Dio all'uomo è già “accesso incoato dell'uomo a Dio”.

I.2. Consegna dell'uomo a Dio: accesso “plenario” dell'uomo a Dio¹⁵

I.2.1 Sviluppo dell'accesso incoato dell'uomo a Dio in accesso plenario.

Ogni uomo [...] è in accesso incoato a Dio. Ma quest'accesso incoato (dell'uomo a Dio) non si sviluppa in accesso plenario in ogni uomo. Perché così sia bisogna che l'uomo conosca formalmente che Dio esiste come realtà assolutamente assoluta in tutta la sua

assoluta concrezione. Orbene, questa conoscenza è quella che abbiamo giustificato nel capitolo anteriore.¹⁶

Quando l'uomo ha conoscenza formale di Dio, si trova nella situazione di avere accesso plenario a Lui, corrispondendo alla “tensione in donazione” da parte di Dio mediante la “tensione in consegna” a Lui da parte sua. La consegna dell'uomo a Dio non può esistere se non iscritta nel seno della donazione di Dio all'uomo nella quale Egli lo porta a Sé. Secondo Sant'Agostino, Dio direbbe all'uomo: “Non Mi avresti cercato se Io non ti avessi trovato”. Zubiri si permette di trasformare così la frase: “Non ti consegneresti a Me se Io non ti avessi portato a Me”.

I.2.2. Consegna non è “abbandono”

Anzitutto bisogna dire negativamente che consegna non è affatto quello che tante volte si è pensato: abbandono, cioè che consegnarsi sia abbandonarsi. Abbandonarsi è fuggire da sé stessi. Se si tratta dell'abbandono in Dio questo consisterebbe, nel migliore dei casi, nel confidare che Dio faccia le cose per Sé stesso senza alcun intervento da parte di colui che si abbandona. Dice Zubiri: “Questo sarebbe un gigantesco atto di comodità o di disperazione”¹⁷. Consegna è proprio il contrario.

I.2.3. Consegna è azione positiva e attiva

Consegna è una azione positiva e attiva attraverso la quale l'uomo risponde all'azione in cui Dio gli dona fontanalmente la sua realtà personale. In questa azione di risposta, l'uomo “accetta” in modo attivo e positivo da se stesso di essere portato da Dio. Così “va” verso Dio. Questo andare verso Dio è l'accettazione positiva da parte dell'uomo dell'essere portato da Dio verso di Lui:

Essendo portato da Dio l'uomo non va alla deriva della corrente, ma va vogando nella realtà verso Dio. L'uomo fa il suo Io, il suo essere relativamente assoluto, consegnandosi alla realtà assolutamente assoluta, a Dio.¹⁸

I.2.4. *Consegna è azione personale.*

La consegna dell'uomo a Dio non è solo azione attiva e positiva; è anche "personale". Dio è realtà personale, perciò la sua donazione all'uomo è donazione personale. Ma anche l'uomo è realtà personale. Di conseguenza, la consegna dell'uomo a Dio è anche consegna "personale":

*Alla donazione personale che è la presenza fondante di Dio nelle cose e nell'uomo, risponde la persona umana con questa forma speciale di donazione che è la consegna di se stesso.*¹⁹

I.2.5. *Momenti della "consegna"*

Dio è il "fondamento" della realtà umana secondo tre dimensioni precise: è insieme l'"ultimità radicale" della realtà personale dell'uomo, la "possibilità di tutte le sue possibilità" (possibilitanza) di vita e la "destinazione che impelle" il suo essere relativamente assoluto. Ultimità, possibilitanza ed impellenza²⁰ sono tre caratteri di Dio in quanto Dio. In virtù di questi tre caratteri, la consegna dell'uomo a Dio ha tre momenti determinati.

*I.2.5.1. Riverenza.*²¹ In primo luogo l'uomo si consegna a Dio, va a Dio, come realtà assolutamente *ultima*. Sotto quest'aspetto la consegna riveste il carattere di "*riverenza*". Potrebbe pensarsi che riverire sia primariamente obbedire. Non è vero. L'obbedienza è qualcosa di derivato riguardo alla riverenza:

*Il primario della riverenza è quella specie di riconoscenza della mia indole relativa di fronte alla persona assolutamente assoluta che è Dio. E' come uno sparire davanti a Dio.*²²

La riverenza personale è l'essenza di ciò che esprime il verbo greco "*latreúo*" (adorare), cioè riverire la pienezza insondabile della realtà ultima che è Dio. Questa riverenza coinvolge tante altre dimensioni morali, ma alla radice di tutte c'è la "riverenza in adorazione personale" da parte dell'uomo al Dio che dona se stesso a lui in trascendenza personale.

I.2.5.2. Supplica. In secondo luogo l'uomo si consegna a Dio come *possibilitanza* suprema. L'aspetto proprio di questa dimensione della consegna è "*supplica*". L'uomo si consegna in supplica al Dio donante di tutte le sue possibilità di vita. E' l'essenza della preghiera. L'uomo non solo ad-ora ma ora:

*L'uomo non lascia di lato le cose per andare a Dio, ma è nelle cose stesse, con tutta la sua ricchezza e con tutte le sue difficoltà, dove l'uomo si consegna in supplica a Dio affinché Egli fondi in esse le possibilità che gli siano favorevoli.*²³

I.2.5.3. Rifugio. In terzo luogo l'uomo si consegna a Dio come *impellenza* suprema. "L'uomo riposa in Dio come 'fortezza' della sua vita."²⁴ Ma non è che l'uomo chieda a Dio meramente la *fortezza* per fare qualcosa; si tratta della *fortezza* stessa che è Dio, dell'appoggio forte e saldo in cui Dio stesso consiste. Perciò, sotto questo terzo aspetto, l'uomo si consegna a Dio come "*rifugio*" non per fare, ma per essere. La *fortezza* per agire è soltanto una derivazione del consegnarsi a Dio come rifugio dell'essere.

I.2.6. *Unità tra l'uomo e Dio nella consegna*

Questi tre momenti distinti trascorrono nell'atto semplice e unitario che è la consegna dell'uomo a Dio in tensione inter-personale. Ci può essere una certa "dominanza" di un momento su gli altri, ma sono essenzialmente inseparabili. Orbene, la tensione inter-personale della consegna dell'uomo a Dio costituisce anche una precisa unità tra l'uomo e Dio. Qual'è l'indole di questa unità?

I.2.6.1. Non è una unità di "correlazione". Così sarebbe se la consegna dell'uomo a Dio fosse una reazione dell'uomo all'azione di Dio. Non è così. La possibile correlazione sarà soltanto "risultato" dell'unità.

I.2.6.2. E' unità di causalità inter-personale. L'unità tra la donazione di Dio e la consegna dell'uomo — e la corrispondente unità tra l'uomo e Dio — è "unità di causalità inter-personale"²⁵, che non è semplicemente "unione" ma "comunione"

tra la persona umana e la realtà personale divina. La tensione dinamica è causalità inter-personale, cioè, funzionalità non tra quello “che è Dio” e quello “che è l’uomo”, ma tra Dio “per essere chi è” ed ogni uomo “per essere chi è”. “L’uomo si consegna a Dio accettando il suo essere personale in funzione di un Dio che è donante, anch’Egli personale, la mia realtà e il mio essere”.²⁶ Donazione-consegna è la struttura metafisica della causalità inter-personale tra Dio e l’uomo nella tensione teologale della sua vita.

I.2.6.3. Due osservazioni sulla causalità inter-personale uomo-Dio:

(1) Consegnandosi a Dio, l’uomo si consegna a ciò che è più radicalmente suo. Infatti, Dio e l’uomo non sono due persone “aliene” fra di loro; sono certamente distinti ma non alieni. La presenza di Dio nella realtà di ogni persona umana è intrinseca e formale a questa. Dio in quanto realtà personale è intrinseco ad ogni realtà personale umana. La causalità inter-personale della “donazione-consegna” non è estrinseca ma intrinseca: è una funzionalità “dal di dentro” della realtà umana, e non dal di fuori di essa:

*Anzi, è funzionalità da ciò che è più radicalmente interno della persona, perché è da quello che essa è in quanto realtà. [...] La realtà personale di Dio è, se mi è permessa l’espressione, un momento formale dell’uomo facente il suo Io.*²⁷

La “mozione” di Dio non è una seconda mozione aggiunta a quella che parte dall’uomo. Questa mozione che parte dall’uomo è già formalmente, e in se stessa, mozione di Dio.

Per non fraintendere queste affermazioni di Zubiri conviene leggere accuratamente la sua esposizione della realtà di Dio come fondo trascendente proprio di ogni cosa reale²⁸.

(2) Come ogni causalità personale, questa causalità inter-personale è rigorosamente metafisica. Riverenza, supplica e rifugio sono “stretti” modi di causalità in-

ter-personale metafisica tra Dio e l’uomo da parte dell’uomo:

*La tensione dinamica tra Dio e l’uomo è formalmente costituita da quei fenomeni che noi propenderemmo a considerare come sentimentalismi puerili. No. Sono i modi stessi della causalità di Dio nella vita della persona umana. [...] Aiutare, consolare, ascoltare, ecc., non sono meri fenomeni psichici, ma i modi metafisici di come Dio va costituendomi nel mio essere*²⁹. *Nella causalità classica, l’urto, la pressione, l’attrazione, ecc. sono i modi di esercitare la causalità fisica. Nella causalità personale questi modi sono amicizia, compagnia, appoggio, ecc.*³⁰.

Tutto ciò permetterà a Zubiri di concepire l’uomo come “esperienza di Dio”³¹. Ogni uomo —lo sappia o meno— è esperienza di Dio. Non si tratta dell’esperienza empirica di un “oggetto”, ma della esperienza metafisica della fondamentalità del suo essere personale. Questa esperienza è “in se stessa” l’esperienza di Dio.

II. INDOLE FORMALE DEL TERMINE DELL’ATTO DE FEDE: UNA REALTÀ PERSONALE IN QUANTO VERA

Zubiri ci ha già fatto vedere che la consegna è “sempre” consegna ad una realtà personale, nel nostro caso, alla realtà personale di Dio. Allora l’unica possibilità di specificare l’indole della consegna in cui consiste la fede sarà quella di specificare il termine su cui ricade la fede, cioè specificare l’indole formale del “chi” a cui l’uomo si consegna nella fede. “La questione si riduce, quindi, a dire quale sia l’aspetto della realtà personale a cui formalmente si consegna la mia persona nell’atto di fede”³².

II.1. Due concezioni insufficienti del termine formale della fede

II.1.1. Verità di un giudizio

Zubiri ha già spiegato prima che il

termine formale primario e decisivo della fede non è la verità di un giudizio, alla quale assente il credente. Questo l'hanno visto anche in qualche modo la filosofia della religione e la teologia. Specialmente oggi praticamente tutti riconoscono che il termine formale della fede sia una persona, una realtà personale. Si crede non in enunciati —ci si dice— ma in persone.

II.1.2. Realtà personale

In base a questo riconoscimento, c'è il pericolo di cadere in un'altra concezione della fede anch'essa insufficiente, questa volta non per riduzione ma per ampliamento. La concezione della fede come assentimento alla verità di un giudizio era riduttiva, ma coinvolgeva un elemento fondamentale del termine della fede: il momento di "verità". Se invece la fede viene concepita semplicemente come consegna dell'uomo ad una realtà personale, quale sarebbe la differenza tra fede e amore, tra fede e speranza? Questa concezione della fede come consegna ad una realtà personale non ci dice affatto in che consista la specificità della fede; inoltre diluisce il concetto di fede nel più ampio della consegna in quanto tale. Fintanto non si dica in che consista la specificità della fede, non si è fatto altro che sfumare, nell'atto più generale della consegna, il proprio e lo specifico della fede. Non si può diluire la concezione della fede in quanto consegna nella concezione della consegna in quanto consegna, a meno che si voglia rinunciare —ancora una volta— al rigore e alla precisione che devono avere sia la filosofia che la teologia quando difendono il suo statuto "scientifico".

*Con la scusa che la fede non ricade formalmente sulla verità di un giudizio, la filosofia della religione e la teologia si sono lanciate oggi per questa via della consegna ad una persona; [...] con ciò è rimasto perso il proprio della fede come atto di consegna. E', a mio modo di vedere, un grave difetto della teologia e della filosofia attuali*³³.

II.2. Approssimazione al momento formale di "verità" costitutivo del termine della fede

II.2.1. Status quæstionis

La concezione della fede come consegna ad una persona soltanto sarà sufficiente se coinvolge essenzialmente il momento di "verità" presente nella concezione della fede come assentimento alla verità di un giudizio. Infatti, per essere fede e non altro modo di consegna ad una realtà personale, la fede concepita come consegna ad una persona deve includere formalmente la dimensione del "vero". E' momento proprio della fede credere nella "verità". Allora "la consegna che costituisce la fede è consegna ad una persona in quanto che questa persona involve verità. Cos'è questa verità? Questa è la questione"³⁴.

II.2.2. Altre due concezioni insufficienti

II.2.2.1. La verità che la persona comunica

(1) Una prima forma di assumere la dimensione di verità nel termine formale della fede si può formulare così: il termine formale della fede è la persona —alla quale l'uomo si consegna— in quanto comunica una verità. La dimensione di verità sarebbe allora "verità comunicata" dalla persona a cui ci si consegna. Cioè, la fede sarebbe la consegna ad una persona in quanto comunica una verità. "Nel caso della fede divina, la fede sarebbe credere *quello che* Dio comunica. La consegna delle fede consisterebbe, come diceva Sant'Agostino, in *credere Deo*, in credere a Dio."³⁵

(2) Questa concezione della fede, e della verità che essa coinvolge, è ovviamente insufficiente, come già lo stesso Sant'Agostino denunciò energicamente. Infatti, credere quella verità che la persona dice "deriva" da qualcosa di più profondo e radicale; deriva dal credere nella persona stessa. Nel caso della fede in Dio, il primario e il decisivo della fede non sta nel "*credere Deo*" (cioè nel credere quello che Dio dice) ma sta proprio nel "*credere in Deum*" (cioè nel credere in Dio, nel credere la persona stessa di Dio). Ma la questione ritor-

na: cosa è allora credere nella persona stessa di Dio, *credere in Deum*, credere in Dio?

II.2.2.2. *Credendo amare*

(1) “Per Sant’Agostino, non c’è dubbio: *credere in Deum (est) credendo amare, credendo diligere* (*Tract, in John. XXIX, 6*): credere in Dio è amare credendo. Prendendo la linea della nostra analisi, —dice Zubiri— la fede sarebbe la consegna personale nell’amore”³⁶.

(2) La concezione della fede fatta da Sant’Agostino non è altro che una modalità di quella concezione della fede insufficiente per ampliamento che Zubiri ha appena criticato. Secondo Sant’Agostino la fede sarebbe un atto di amore, nella nostra linea un atto di consegna. Ecco qui l’insufficienza: la fede non è costitutivamente “soltanto” un atto di amore, cioè un atto di consegna ad una persona, ma un atto di “consegna ad una persona in quanto portatrice, diciamo così, di verità. E Sant’Agostino non lo negherebbe”³⁷. L’insufficienza della concezione della fede in Sant’Agostino consiste nel fatto che, malgrado esprima azzeccatamente la dimensione personale del termine della fede, unisce a questa la dimensione di verità per via di “connessione”, il che comporta una certa dualità interna. Nella concezione agostiniana, infatti, il “*credere Deo*” (credere a Dio) è “connesso” al “*credere in Deum*” (credere in Dio). Spezzando la sola apparente unitarietà dei due momenti, dobbiamo dire: c’è “da una parte, un *amare*, un amare che ricade sulla persona in quanto tale, e dall’altra un *credere*, un credere che ricade sulla verità “portata” o comunicata dalla persona in questione”³⁸. In realtà ci sono due atti, tanto intimamente connessi quanto si voglia, ma “due” atti: l’atto di amare e l’atto di credere. Questo è insufficiente, perché non da ragione della fede che è un fenomeno “unitario”: l’amare è un amare che deve coinvolgere “intrinsecamente, costitutivamente e formalmente” un credere; il credere è un credere che deve coinvolgere “intrinsecamente, costitutivamente e formalmente” un amare.

II.3. *Concezione de Zubiri: realtà personale “in quanto vera”*

Così arriva Zubiri alla sua propria concezione della fede:

*Orbene, ciò solo può accadere se la verità a cui la fede si riferisce non è la verità della quale sarebbe portatrice la persona in cui si crede, ma la verità in cui questa stessa persona consiste in se stessa. Non si tratta dunque della verità di quello che la persona dice o fa, ma della verità che è essa stessa persona in quanto realtà. Allora la fede è al medesimo tempo intrinsecamente e insieme, amare e credere. Questo è, a mio parere, l’esatto credere in Dio: la fede è la consegna a una realtà personale in quanto vera. Ecco quello che cercavamo.*³⁹.

Infatti, Zubiri ha trovato finalmente il termine formale dell’atto di fede in quanto consegna che andava cercando, e trovando questo termine formale ha trovato la specificità formale dell’atto di consegna in cui consiste la fede. La fede, ci ha fatto vedere, è un atto di consegna ad una realtà personale. Il termine formale su cui ricade questo atto di consegna e fa di esso specificatamente un atto di fede —e non una qualunque altra modalità di consegna— è la persona “in quanto vera”. Zubiri ci ha fatto arrivare in porto: nel caso concreto della fede in Dio: la fede è formalmente l’atto di consegna, da parte della realtà personale che è l’uomo, alla realtà personale di Dio in quanto vera.

Quello che manca ora è che Zubiri ci giustifichi e ci spieghi cosa sia una realtà personale “in quanto vera” e, nel caso di Dio, cosa sia la realtà personale divina in quanto vera. E’ proprio quello che si dispone a fare.

Qui entra l’originale concezione della “verità reale” basilare nella metafisica di Zubiri. A spiegare questo concetto fondamentale, nato non da una teoria della conoscenza umana ma dall’analisi rigorosa e precisa dell’atto formale dell’intelligenza

senziente, Zubiri ha dedicato parecchie pagine delle sue opere⁴⁰. Nel libro di cui ci occupiamo ha fatto uso della sua concezione metafisica di verità per descrivere l'indole di Dio come realtà assolutamente vera⁴¹. Ora semplicemente si richiamerà a cose dette ripetutamente nei suoi corsi orali e scritti. Noi le incorporeremo alla nostra esposizione, perché si capisca meglio quello che sta per dirci.

Di nuovo dobbiamo ricordare quanto abbiamo detto nella prefazione sulla difficoltà di chiarire sufficientemente, in un breve riassunto come il nostro, la portata esatta dei concetti zubiriani che allargano le loro radici in tutta l'opera di Zubiri. Speriamo almeno di poter sbizzare qualcosa.

II.3.1. Tre concezioni insufficienti di "verità".

II.3.1.1. Verità è conformità del pensiero con le cose. La filosofia classica pensò sempre che la verità fosse costituita in riferimento ad una cosa reale da ciò che di essa si concepisce oppure si afferma. Verità sarebbe così la qualità dei concetti o delle affermazioni che esprimono adeguatamente le cose a cui si riferiscono.

Ma verità non è *primo et per se* conformità del pensiero con le cose. Questa concezione —secondo il pensiero di Zubiri— corrisponde in qualche maniera (solo in qualche maniera) ad un "secondo" modo d'intellezione, quello del "logos", e alla "seconda" modalizzazione della verità che esso fonda: la "verità duale". Ma l'intellezione non è esclusivamente né primariamente intellezione affermativa o concettiva, e di conseguenza neanche la verità duale è la forma primaria e radicale di verità. Ma in questo non possiamo entrare.

II.3.1.2. Verità è coscienza oggettiva. Su questa concezione, falsa *in radice*, si basa tutta la filosofia di Kant. E' un'analisi inesatta del fatto dell'intellezione, perché l'intellezione non è un atto di coscienza, ma un atto di "apprensione", e ciò che viene intelletto non ha soltanto indipendenza oggettiva ma indipendenza reale.

II.3.1.3. Verità è una qualità dell'intellezione alternativa all'errore. E' in fondo la concezione di Descartes associata all'analisi idealista dell'intellezione: verità ed errore sarebbero due qualità che funzionano *ex aequo*, e l'intellezione in quanto tale sarebbe "neutra" riguardo alla verità e all'errore. Il proprio dell'intellezione non sarebbe avere verità, ma essere pretesa di verità. Tutto ciò coinvolge gravi inesattezze. In primo luogo viene accettato che verità ed errore siano qualità dell'affermazione; già abbiamo detto che l'affermazione non è il modo primario e radicale dell'intellezione. In secondo luogo verità ed errore non sono due qualità equiparabili *simpliciter*; l'errore dell'affermazione è possibile proprio perché la verità è fondante della possibilità dell'errore; l'errore non è mera "carenza" di verità, ma formale e rigorosa "privazione" di verità; non è quindi che l'intellezione affermativa "possa essere" vera "e" falsa, ma che di fatto "dev'essere" per forza "sia" vera "sia" falsa, perché di per sé l'affermazione dovrebbe essere vera.

II.3.2. Verità reale

II.3.2.1. Realtà. Si tratta dell'indole primaria e radicale dell'attualizzazione senziente del reale. Intellezione senziente nella sua forma radicale e primaria (apprensione impressiva di realtà) è l'attualizzazione diretta, immediata e unitaria delle cose nell'intelligenza senziente non soltanto nel suo "contenuto talitativo" (tale colore, peso, forma, ecc.) ma *pro indiviso* in una formalità di alterità specifica del sentire umano, cioè, del sentire intellettuale o intelligenza senziente: la "formalità di realtà".

Mentre la formalità di alterità nell'impressione del sentire animale è pura formalità di "stimolità" (il contenuto talitativo di questo colore, questo suono, questo sapore, ecc., è appreso dall'animale "soltanto" come determinante di una risposta), la formalità di alterità nell'impressione del sentire intellettuale proprio degli umani è formalità di realtà (il contenuto talitativo di questo colore, questo suono, questo sapore, ecc., è appreso

dall'uomo come appartenente "in proprio", "da sé" alla cosa attualizzata nell'intelligenza senziente). Un esempio: per il cane, il caldo "riscalda", per l'uomo il caldo è "da sé" caldo. Questa formalità con la quale le cose si attualizzano nel sentire intellettuale umano è "realtà". L'uomo è animale di realtà.

Realtà non è "in sé" né "per sé" né "in me", ma è "da sé". Realtà non è quello che sono le cose indipendentemente dalla mia percezione; questo è un realismo ingenuo assurdo; realtà non è la cosa "oltre" l'apprensione. Realtà è la formalità del "da sé", il modo di attualizzarsi la cosa stessa nel sentire intellettuale proprio degli uomini.

II.3.2.2. Verità. La formalità "da sé" è data all'intelligenza in attualità d'impressione come appartenente alla cosa appressa. E' "data" all'apprensore, certamente; non è data senza l'apprensione nell'intelligenza senziente. Ma la formalità "da sé" è data nella apprensione come momento della cosa "anteriore" (*prius*) al suo proprio essere appressa. In questo giustamente consiste la formalità di realtà. Questo "da sé", non ostante essere appreso nella apprensione, è appreso nella sua anteriorità; cioè, è presente nell'intellezione senziente come un *prius*.

Orbene, questo "da sé", in quanto "anteriore" all'apprensione è "realtà"; in quanto "presente" nell'apprensione è giustamente "verità". Verità è realtà presente in intellezione in quanto realmente presente in essa. Quindi la verità primaria e radicale dell'intellezione senziente non si identifica con la realtà, ma non aggiunge al reale niente diverso alla sua propria realtà. Quello che aggiunge è quella specie di ratificazione secondo cui l'appreso come reale è presente nella sua apprensione stessa: è giustamente ratificazione del "da sé", ratificazione della realtà propria. "Ratificazione" è la forma primaria e radicale della verità dell'intellezione senziente. Questo è ciò che Zubiri chiama "verità reale".

E' "verità" perché è un momento che non è formalmente identico a realtà. La

realtà è formalità della cosa ("da sé" della cosa presente nell'apprensione "in quanto della cosa"); ma la verità è qualità dell'intellezione in quanto in essa sta presente il "da sé" ("da sé" della cosa presente nell'apprensione "in quanto presente in essa"). Questa e non altra è la differenza tra realtà e verità: verità reale è ratificazione della realtà.

E' reale, perché è la realtà stessa quella che sta in questa verità; è il reale stesso quello che "veriteggia". Resti chiaro che si tratta della realtà come formalità del "da sé", e non della realtà "oltre" la sua apprensione (non ricadiamo nel realismo classico); è la realtà dell'appreso stesso tale come appreso nella sua apprensione.

La verità reale è quindi reale perché l'attualità nell'intellezione della realtà lo è "della realtà"; è verità perché è "attualità nell'intellezione" di quella realtà. Questa verità reale come "ratificazione di realtà" è il modo primario e radicale di verità proprio dell'apprensione primordiale di realtà. Questa verità si sviluppa negli altri modi di apprensione: logos e ragione. La verità del logos o "verità duale", è la verità del reale come "autenticità di realtà" e "conformità di realtà". La verità della ragione è verità del reale come "compimento di realtà". Ma tutti questi modi di verità sono fondati nel modo primario di verità, cioè la verità reale.

II.3.2.3. Dimensioni della realtà e della verità reale, e modi di ratificazione della verità reale

La verità reale ha tre dimensioni precise e tre modi di ratificazione che corrispondono alle tre dimensioni della realtà.

(1) Dimensioni della realtà.

(a) Totalità. Se apprendiamo qualunque cosa reale, per esempio una pietra, un cane, un astro, nell'apprendere questo qualcosa, il qualcosa stesso resta nell'apprensione in primo luogo come un tutto, un "*totum*". Nell'apprendere una o varie note (proprietà, caratteri, ecc. —qui non importa il nome), apprendo per esempio un cane. Il tutto attualizzato in ogni

nota o in qualche gruppo di note è la prima dimensione della formalità di realtà: totalità.

(b) Coerenza. Questo tutto, in secondo luogo, non è un mero insieme di note. Il tutto ha una coerenza sistematica. Ogni nota è nota di tutte le altre, è “nota-di”. Il sistema resta attualizzato in ogni nota o in qualche gruppo di note come un tutto coerente. Coerenza è la seconda dimensione della formalità di realtà.

(c) Durevolezza. In terzo luogo, questo tutto coerente ha una specie di “durezza” per la quale diciamo che è “durevole”. Durare è “stare essendo”. Il tutto coerente resta attualizzato in ogni nota o in qualche gruppo di note come un “tutto coerente durevole”. Durevolezza è la terza dimensione della formalità di realtà.

Totalità, coerenza e durevolezza sono le tre dimensioni della realtà. Queste tre dimensioni della realtà in quanto attualizzata nell'intellezione senziente costituiscono le tre dimensioni della verità.

(2). Dimensioni della verità reale

(a) Ricchezza. Attualizzata la cosa reale nell'intelligenza senziente nel suo rispetto formale di totalità, la sua realtà ratifica la “ricchezza” di ciò che è appreso.

(b) “Che”. La coerenza della cosa reale attualizzata nell'intellezione ratifica quello che chiamiamo il “che” di qualche cosa.

(c) Stabilità. La ratificazione della durezza nell'intellezione costituisce la stabilità, cioè il carattere di essere qualcosa stabilita.

Le tre dimensioni della realtà si ratificano in verità reale e costituiscono le tre dimensioni di questa verità: la totalità si ratifica in “ricchezza”, la coerenza si ratifica in “che”, la durevolezza si ratifica in “stabilità”. Ma la ratificazione stessa non ha un carattere amorfo, per così dire, ma in ogni dimensione ha un modo proprio di ratificazione.

(3) Modi di ratificazione della verità reale.

(a) “Patenza”. La totalità si ratifica in ricchezza secondo un modo proprio di ratificazione: la “patenza” (la cosa rende patente la ricchezza di tutte le sue note). Se-

condo questo modo proprio diciamo di una cosa reale che è realtà vera quando in ognuna delle sue note si “patentizza” la cosa reale stessa. Così una cosa morbida è veramente morbida quando ciò che è attualizzato nella morbidezza è la realtà stessa della cosa, cioè quando è “cosa-morbida”. La verità reale è allora la “patenza” della realtà in tutta la ricchezza delle sue note.

(b) Fermezza. La coerenza si ratifica in un “che” secondo un modo proprio di ratificazione: la “fermezza” (ciò che chiamiamo “che” di una cosa è giustamente quello in cui essa consiste e perciò le dona la sua fermezza propria: è ferro, cane, ecc.). Il reale ha la fermezza di essere un “che”. In questo modo proprio di ratificazione diciamo di una cosa reale che è vera se risponde a quello che nelle sue note mi si offre, cioè quando posso contare con i caratteri con cui si offre. Secondo questo, la verità è attualità nella sua dimensione di fermezza.

(c) Constatazione. Finalmente, la realtà durevole si ratifica in stabilità secondo un modo proprio: la “constatazione”. Secondo questo modo proprio di ratificazione diciamo di qualcosa che è realtà vera quando sta essendo “fisicamente” reale *in actu exercito*, per così dire. L'attualità della realtà secondo questa dimensione è la “constatazione” della stabilità della cosa reale.

Concludendo:

*Patenza di ricchezza, fermezza di “che” e constatazione di stabilità sono tre modi propri di ratificazione delle dimensioni congeneri e coetanee della verità reale, e perciò lo sono della realtà stessa come capacità di attualizzarsi nell'intelligenza. Secondo questa capacità misuriamo la realtà in quanto vera.*⁴²

II.3.3. Verità reale personale e le sue dimensioni

II.3.3.1. Il termine formale su cui ricade l'atto di consegna che è la fede non è una cosa reale qualunque in quanto vera ma

una realtà personale in quanto vera. Trattandosi dunque di una realtà “personale”, la verità reale riveste caratteri personali che fanno di essa una “verità reale personale”. Allora anche le tre dimensioni della ratificazione in cui consiste la verità reale come attualizzazione nell’intellezione delle tre dimensioni della realtà hanno una modalità propria nella verità personale reale.

II.3.3.2. Dimensioni della verità reale personale:

(1) In primo luogo la realtà personale si ratifica nell’attualizzazione intellettuale in una modalità di patenza che è “manifestazione” della sua realtà. Non dobbiamo confondere in nessun modo manifestazione con un’enunciazione comunicativa. La realtà personale può manifestarsi —e così lo fa— in mille forme diverse dall’emettere un enunciato. Manifestazione è la prima dimensione della verità reale personale.

(2) In secondo luogo la realtà personale si ratifica nell’attualizzazione intellettuale in un modo proprio di fermezza che è la “fedeltà” a quello che offre essere. Così diciamo tra gli uomini che qualcuno è amico vero quando è fedele all’amicizia che offre. Fedeltà è la seconda dimensione della verità reale personale.

(3) In terzo luogo la realtà personale si ratifica nell’attualizzazione intellettuale secondo quel modo proprio di constatazione che è l’“effettività irrefragabile” della sua realtà. Irrefragabile effettività è la terza dimensione della verità reale personale.

II.3.4. Conclusioni sull’essenza del termine formale della fede e della fede in Dio

II.3.4.1. Conclude Zubiri:

La realtà personale è una realtà che in quanto realtà è una verità che possiede intrinsecamente e insieme queste tre dimensioni. Orbene, la consegna ad una realtà personale in quanto verità personale reale, cioè, in quanto manifesta, fedele e irrefragabilmente effettiva, è giustamente l’essenza formale della fede.⁴³

II.3.4.2. La teologia ricadrà sempre in una

concezione insufficiente del fenomeno della fede fintanto non si liberi da una concezione angusta di verità. Solo liberandosi da questa potrà penetrare nell’essenza formale dell’atto di credere. Fintanto si continui a ridurre il concetto di verità alla dimensione di “manifestazione” —e ancora peggio se questa manifestazione si limita alla manifestazione enunciativa— la concezione della fede resterà sempre mutilante le altre due dimensioni del termine formale della fede. Nella fede è essenziale una dimensione di manifestazione:

Ma le è anche coessenziale che quella persona a cui si consegna la fede —uomo o Dio— sia una persona sulla cui fedeltà si possa contare, e che inoltre costituisca una realtà tanto irrefragabilmente effettiva quanto il Sole o le montagne⁴⁴.

Avere fede, credere, è consegnarsi ad una realtà personale in quanto vera, e ciò vuol dire consegnarsi a “tutte” le dimensioni della sua verità personale reale.

II.3.4.3. Ulteriori considerazioni sulla fede in Dio

(1) Dio è realtà personale assolutamente assoluta, e in virtù di questo “ha capacità” (l’espressione è ovviamente impropria) di attualizzarsi nell’intelligenza senziente come realtà assolutamente vera secondo la triplice dimensione della verità reale personale: Dio in quanto verità personale reale è insieme assoluta manifestazione, assoluta fedeltà, assoluta effettività; e la consegna dell’uomo a Lui in quanto verità personale reale è quello che chiamiamo teologalmente fede. E’ la fede in forma suprema.

(2) La fede è un momento essenziale della tensione teologica tra Dio e l’uomo, un modo metafisico della causalità interpersonale tra la persona divina e la persona umana. Da una parte, come già abbiamo visto, Dio in quanto vero è intrinsecamente e formalmente presente (= trascendente) nella persona umana in quanto reale e vera. Quindi, (1) “consegnarmi a Dio nella fede è consegnarmi al proprio fondo

trascendente della mia persona”⁴⁵. Dall'altra parte, (2) la fede è fede nella mia interna trascendenza personale, nella verità reale che in modo manifestativo, fedele e irrefragabilmente effettivo mi sta costituendo fontanalmente come persona. “La fede nella trascendenza personale è già fede in Dio”. L'unità delle due proposizioni [(1) e (2)] —dice Zubiri— è la fede come tensione dinamica della mia verità reale nella verità reale di Dio”⁴⁶.

(3) Abbiamo visto che ogni consegna ha tre momenti essenziali: riverenza, supplica e rifugio, e che questi tre momenti sono anche precisamente e formalmente momenti della fede in Dio in quanto consegna. Ora scopriamo che le tre dimensioni della verità personale divina sono unitariamente incluse nell'atto di consegna per mezzo del quale l'uomo crede nella realtà personale di Dio in quanto vera, che sono cioè l'essenza stessa della riverenza, della supplica e del rifugiarsi.

(a) Nel momento di consegna alla realtà personale di Dio in quanto manifesta, la fede è riverenza.

(b) Nel momento di consegna alla realtà personale di Dio in quanto fedele, la fede è supplica.

(c) Nel momento di consegna alla realtà personale di Dio in quanto irrefragabilmente effettiva, la fede è un rifugiarsi.

L'essenza della fede in Dio è unitariamente —in quanto atto formale di consegna e in quanto specificata dal suo termine formale— riverire la manifestazione della verità personale divina, supplicare la sua fedeltà e rifugiarsi nella sua effettività irrefragabile.

III. CARATTERI DELLA FEDE IN QUANTO CONSEGNA

Per finire, Zubiri ci indica i caratteri della fede in quanto atto di consegna a una realtà personale vera. Questi caratteri sono propri della fede in quanto tale, ma Zubiri li mostra appaiati con la sua modalità suprema, cioè con i momenti della fede in Dio.

III.1. Adesione personale

In primo luogo, come consegna alla verità personale sia di Dio sia di un altro uomo, la consegna costitutiva della fede è “adesione personale”. Ecco il primo carattere dell'atto di fede in quanto consegna. Nel caso della fede in Dio, l'uomo aderisce alla realtà personale di Dio.

III.1.1. Adesione

III.1.1.1. Non confondiamo adesione con assentimento. L'assentimento sarebbe in ogni caso l'enunciazione —in genere solo di tipo intellettuale— dell'adesione. L'adesione (*credere in Deum*) ricade sulla dimensione fondante del termine formale della fede: la verità manifestativa-fedele-effettiva della realtà personale di Dio. L'assentimento (*credere Deo*) ricade “solo” sulla dimensione fondata del termine formale della fede: la verità delle manifestazioni enunciative divine.

III.1.1.2. Anzi, l'adesione è anteriore all'assentimento non solo in quanto fondante esso, ma anche in quanto gli è “temporalmente” anteriore: “Proprio perché l'adesione si dà ad una persona, stiamo ammettendo da principio tutto quello che questa persona voglia manifestarci, anche se mai ce lo manifesta completamente”⁴⁷.

III.1.2. Personale

III.1.2.1. Ciò non vuol dire affatto che la fede sia cieca come si è soliti dire⁴⁸, “ma è una fede personale, cosa tutt'altro diversa. In certo modo è una fede che se non vede tutto, almeno fa in principio vedere”⁴⁹. Fede personale è in certo senso —solo in certo senso— quello che diciamo nel linguaggio colloquiale nell'espressione “questa persona ‘ispira’ fiducia (fede)”; puntiamo così in certo modo al carattere personale della fede che ispira una persona e che muove all'adesione personale.

III.1.2.2. Inoltre, l'adesione in cui consiste la fede è personale perché in essa l'uomo s'incorpora “alla persona” creduta: in certo modo si associa alla sua medesima sorte.

Ma come la persona a cui aderisce colui che crede è verità reale personale, risulta che la persona di colui che aderisce assume anche in qualche maniera le dimensioni della verità personale di colui a cui aderisce. Il credente potenzia e rafforza la sua propria verità reale personale “in” e “con” la verità reale della persona creduta. La realtà personale di colui che aderisce si fa, per così dire, più vera nella realtà personale di colui al quale aderisce. Si fa cioè più manifesto, più fedele, più effettivo.

III.2. Ferma

III.2.1. Certezza ferma

La fede non è solo adesione personale ma una adesione che ha il carattere di certezza ferma. Cos'è questa fermezza? E' una sicurezza personale; non è un'ostinazione psicologica⁵⁰.

III.2.2. Gradi di certezza

III.2.2.1. Questa sicurezza ammette dei gradi, perché ovviamente ci sono adesioni personali più o meno ferme. Ma questi gradi non sono i gradi nella scala della sicurezza concepiti dalla filosofia e dalla teologia di inizio secolo XX. Secondo questa concezione il grado più basso della scala è costituito dalla “semplice possibilità”; il grado medio dalla “probabilità”; e il grado più alto dalla certezza, concepita addirittura come il limite superiore delle probabilità. Non è affatto così.

III.2.2.2. In primo luogo la fede come adesione personale entra sempre in pieno nella certezza. In secondo luogo la sicurezza personale non è il grado più alto di probabilità. Se così fosse, i gradi di certezza sarebbero in realtà gradi nella scala dell'insicurezza, e la cosiddetta sicurezza sarebbe semplicemente il grado minimo d'insicurezza. Tutto ciò è assurdo.

III.2.2.3. E' vero che tra certezza e probabilità c'è continuità, ma ambedue si distinguono con distinzione “di natura”. Come concettualizzare allora i gradi di certezza ferma della fede? Resti chiaro che la fede come certezza è sempre adesione “ferma”. Ma la

fede non esclude la paura di errare. Allora dentro la certezza stessa ci sono dei gradi di certezza a seconda dei gradi della paura di errare. Questi gradi di certezza, quindi, non si misurano per le insicurezze. Si misurano:

per la positiva energia, per così dire, con cui l'adesione sboccia dalla mente e s'installa in essa. Avere più fede che un altro non significa avere più probabilità che quest'altro ma credere con più energia [...] La fede, in questo aspetto, è una sicurezza personale più o meno forte, energica e resistente⁵¹.

E' importante, dunque, distinguere bene tra la fermezza, che è una qualità intrinseca dell'adesione personale, e il suo possibile riferimento a probabilità e possibilità, che è sempre qualcosa di estrinseco alla certezza stessa. Così, ad esempio, quando uno perde una certezza non significa che questa resti ridotta a mera probabilità o possibilità o impossibilità, ma che resta ridotta a qualcosa di “incerto”: ha perso l'energia dell'adesione personale, siano quelle che siano le cause e motivi di questa perdita.

III.2.3. La fede in quanto “stato di fede”

III.2.3.1. Il carattere di fermezza che ha la fede in quanto adesione personale ci permette di scoprire due aspetti nella fede. Uno è quello del quale abbiamo parlato fin qui: la fede come “atto di fede”. Questo atto di fede, proprio in virtù del suo carattere di fermezza, lascia a colui che esegue l'atto in uno “stato”: è il secondo aspetto della fede: la fede come “stato di fede”. “Al ‘credo’ dell'atto, si accompagna il “ce l'ho già creduto” dello stato”⁵².

III.2.3.2. Dimensione sociale dello stato di fede

(1) Qui Zubiri fa un piccolo accenno alla dimensione sociale di questo stato di fede, a nostro avviso importante per qualche aspetto della dimensione “ecclesiale” della fede. Bisogna ricordare qualche punto dell'antropologia zubiriana.

(2). La realtà sostantiva umana ha una specifica “forma di realtà”: è persona (è un “da sé” doppiamente “suo”; “personalità” è “sua”); ed ha uno specifico modo di essere (attualità mondana): l’Io. In virtù dello schema genetico del *phylum* umano che è un momento costitutivo di ogni sostantività umana, questa sostantività è costitutivamente e vitalmente “versata” da se stessa ad altre persone. Per questa “versione” del suo schema genetico ad altre persone ogni sostantività umana nel determinare il proprio Io è costitutivamente “co-determinata” per “ri-fluenza” da altre persone. Questa co-determinazione apre in ogni persona tre dimensioni “inter-personali”: la dimensione di “diversità”, la dimensione di “comunalità” e la dimensione di “etaneità”. In virtù di queste tre dimensioni, nel realizzare il suo Io come realtà relativamente assoluta, l’uomo si realizza in “individualità”, in “socialità” e “storicità”⁵³. Qui Zubiri fa riferimento soltanto e brevissimamente alla dimensione sociale dello stato di fede. Delle tre dimensioni parlerà esplicitamente quando tratterà la dimensione individuale, sociale e storica della esperienza di Dio⁵⁴.

(3). Lo stato di fede oltre ad una dimensione individuale ha anche una dimensione sociale. Ogni uomo nasce, vive e muore in una società. Ogni società ha un mondo⁵⁵, cioè un sistema d’idee, stime, norme, costumi, ecc., che sono vigenti in quella società. Per tutti gli individui di quella determinata società, quel mondo o sistema “sta lì”, è cioè un luogo, un *topos*, qualcosa che gli individui adoperano. Così queste idee, stime, norme, costumi, ecc., sono “principi o poteri” che determinano la vita degli individui che integrano quella determinata società. “Il sistema di questi principi o poteri ‘topici’ di una società è quello che, a mio avviso, costituisce il suo mondo”⁵⁶.

(4) Fra le idee che compongono il mondo di una società ci sono anche le idee su Dio. Orbene, in quanto “stato” la fede è qualcosa in cui si sta fermamente installati, con sicurezza. Ma in quanto stato “sociale”, in quanto momento del mondo, la fede

è qualcosa in cui l’uomo sta costitutivamente installato in una determinata società. Questo non vuol dire assolutamente che l’individuo comparta necessariamente questa fede. Può infatti non compartirla per molti motivi. Stare installato non vuol dire stare “otturato”. Zubiri spiega con chiarezza in questo stesso libro le diverse forme di “mente installata” riguardo al problema di Dio (indifferentismo, ateismo, agnosticismo, ecc.)⁵⁷. Ma nel caso che l’individuo comparta quella fede, generalmente non si tratta di una fede che è sbocciata dal fondo della sua mente personale, ma della sua mente personale in quanto è stata conformata dalla “forma” del suo mondo sociale. “In ogni caso, la fede non è solo un atto ma anche la fermezza di uno stato di consegna, di adesione, sia individuale che sociale (topica)”⁵⁸.

III.3. Opzionale

III.3.1. Attivo e positivo “andare” da noi stessi a Dio

III.3.1.1. Ricordiamo che le tre dimensioni del modo di essere umano (individuale, sociale e storico) sono tre dimensioni “personali”. Perciò in qualunque dimensione l’atto di consegna che è la fede è sempre un atto personale.

III.3.1.2. D’altra parte Zubiri ci ha già spiegato che, in quanto “consegna”, l’atto di fede non consiste in un mero essere “portati” da Dio, ma in un attivo e positivo “andare” da noi stessi a Dio.

(1) Essere meramente “portati”, significherebbe essere “travolti” da un potere che non dipende da noi. Così è infatti quel che succede nel accesso “incoato” dell’uomo a Dio in virtù della presenza fontanale di Dio trascendente “nelle” cose. “In questo accesso è Dio stesso che per essere ‘pre-tensione’ ci travolge da Lui verso di Lui, lo sappia l’uomo o non lo sappia, lo voglia o non lo voglia”⁵⁹.

(2) Ma trattandosi non dell’accesso incoato ma dell’accesso plenario costituito dalla fede, cioè, della nostra consegna a Dio, siamo noi stessi ad andare attivamente

te verso Dio. Siamo quindi noi da noi stessi che diamo la nostra consegna.

III.3.2. Opzione personale e libera

III.3.2.1. Orbene, consegna è donazione. Ovviamente la persona a cui diamo la donazione di noi stessi non è aliena alla nostra donazione:

*La sua funzione però non è una mozione di "travolgimento", come nell'accesso incoato, ma una mozione di mera "attrazione", includendo in questo concetto tutte le varie forme con cui una persona può richiederci senza forzarci: sollecitazione, insinuazione, suggerimento, ecc."*⁶⁰.

Ognuno può di fatto accettare o non far "sua" questa attrazione di Dio. Solo quando la fa sua, questa attrazione di Dio diventa "consegna personale". Consegnarsi consiste quindi proprio nel fare nostra questa attrazione di Dio.

III.3.2.2. Ma fare nostra una attrazione è giustamente l'essenza costitutiva di ciò che chiamiamo "optare". Possiamo così dire che in questo consista il radicale della fede: la fede è "opzione". Opzione è il terzo carattere dell'atto di consegna in quanto consegna in cui consiste la fede. La fede in quanto consegna è adesione personale, ferma e opzionale. Opzione nelle sue diverse modalità (fede, amore, vocazione, religione, ecc.) è sempre il più radicale dell'uomo.

III.3.2.3. La fede è una consegna opzionale ad una persona in quanto vera. In quanto opzione personale non è opzione soltanto di qualche facoltà specifica dell'uomo. E' una opzione di "tutta" la nostra realtà per-

sonale intera, coinvolgente l'intelligenza senziente, il sentimento affettante e la volontà tendente. "Ed è una opzione della nostra realtà in ordine alla figura radicale ed ultima del nostro essere relativamente assoluto, del nostro Io"⁶¹. Come tale, l'opzione non è un'inclinazione o una tendenza della nostra "anima", ma un atto della nostra persona, un atto della nostra realtà in quanto personale.

III.3.2.4. Proprio in virtù dell'essere opzione personale, la fede è radicalmente "libera". Libera in questo caso concreto della fede significa che non siamo incoercibilmente travolti alla fede; siamo semplicemente "attratti". "La libertà consiste nel fatto che siamo noi che determiniamo di fare nostra questa attrazione"⁶². Libertà mai può significare "arbitrarietà". Libero è tutt'altro che arbitrario. Opzione libera non è affatto opzione arbitraria ma semplicemente opzione "non forzata". Proprio perché esiste quella attrazione da parte di Dio può esserci opzione personale libera. L'opzione in cui la fede consiste è fondata giustamente in colui che ci attira, cioè, in Dio che ci si offre nella sua verità personale reale. "In ultima istanza, fede è semplicemente fare nostra l'attrazione con cui la verità personale di Dio ci muove verso di Lui. E in questa fede consiste l'accesso radicale dell'uomo a Dio"⁶³.

Note

¹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985, 2a. ed.

² *Ibid.*, p. 13.

³ Zubiri distingue accuratamente tra "teogale" e "teologico". Ritiene che i ter-

mini "teologia" e "teologico" si dovrebbero riservare per indicare ciò che è Dio, l'uomo e il mondo in tutte le religioni e particolarmente nel cristianesimo. Teologico è ciò che coinvolge "Dio stesso". Il sapere circa il teologico sarebbe così teologia *simpliciter*. Teogale invece è la dimensione della

realtà umana in quanto coinvolgente formalmente e costitutivamente in se stessa il “problema” della realtà divina; il teologale è tale per il fatto di coinvolgere la “dimensione” che affaccia al divino. In questo senso il teologale è soltanto fondamento del sapere teologico, ma non è il sapere teologico stesso. Il sapere circa il teologale è un sapere che avviene nell’esperienza fondamentale dell’uomo. Perciò afferma Zubiri: “La cosiddetta teologia fondamentale acquisisce in questo modo il suo contenuto essenziale proprio. In mezzo alle numerose discussioni circa il concetto e circa il contenuto della teologia fondamentale, ritengo personalmente che teologia fondamentale non è uno studio dei *præambula fidei* né una specie di vago studio introduttivo alla teologia propriamente detta. A mio avviso, teologia fondamentale è precisamente e formalmente lo studio del teologale in quanto tale. [...] Il sapere sul teologale è *teologia fondamentale*”. *Ibid.*, p.383. Cf. anche *ibid.*, pp. 12 e 382.

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 210-222.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 221.

⁶ *Ibid.*, p. 211.

⁷ Il termine spagnolo adoperato da Zubiri è “entrega”, sostantivazione del verbo riflessivo “entregarse”. Il corrispondente più adeguato nella lingua italiana ci sembra il sostantivo “consegna”. E’ la sostantivazione del “consegnarsi”, nel senso che ha ad esempio nella frase “Gesù si è consegnato alla morte”.

⁸ Cf. *ibid.*, pp. 196-204.

⁹ *Ibid.*, pp. 211-212.

¹⁰ In questo riassunto molte affermazioni sembreranno gratuite. Ma non è affatto così. Sono infatti conclusioni di una lunga “giustificazione intellettuale” compiuta da Zubiri che dobbiamo omettere per ragioni ovvie di brevità.

¹¹ Cf. *ibid.*, pp. 185-196.

¹² La concezione di “realtà” in Zubiri è originale riguardo le concezioni sia classiche sia moderne. E’ il punto basilare di tutta la sua metafisica della realtà. Cf. ad esempio X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*.

I. Inteligencia y realidad (Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980), pp. 54-67. Più avanti diremo qualcosa.

¹³ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985, 2a. ed., pp. 151-155.

¹⁴ Zubiri concepisce in modo originale riguardo tutta la storia della filosofia anche la forma e il modo di realtà che è l’uomo in quanto “persona”, distinguendo con chiarezza due caratteri metafisici, “personeità” e “personalità”, e tre dimensioni, individuale, sociale e storica. Cf. *ibid.*, p. 46-74.

¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 196-204.

¹⁶ *Ibid.*, p. 197. Zubiri, dopo aver mostrato l’insufficienza delle vie classiche (sia cosmologiche sia antropologiche) per provare l’esistenza di Dio, ha tracciato la sua propria “giustificazione intellettuale” della realtà personale divina: la via della “relazione”. Cf. *Ibid.* pp. 118-164.

¹⁷ *Ibid.*, p. 197.

¹⁸ *Ibid.*, p. 198.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ “Possibilitanza” e “impellenza” sono due neologismi adoperati da Zubiri.

²¹ Il termine spagnolo adoperato da Zubiri è “acatamiento”, che significa l’azione di tributare omaggio di rispetto e sottomissione. Non so veramente come tradurlo adeguatamente all’italiano. Mettiamo il termine “riverenza” anche se pur esistendo il corrispondente spagnolo “reverencia” Zubiri non l’adopera.

²² *Ibid.*, p. 199.

²³ *Ibid.*, p. 200.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Zubiri ha svolto una nuova metafisica della causalità che supera sia la filosofia aristotelica delle quattro cause — radicalmente insufficiente per concettuare la causalità tra persone — sia la critica intestata da Hume e sviluppata da Kant. Secondo Zubiri la causalità è soltanto una modalità della funzionalità del reale in quanto reale, fondata questa nella “rispet-

tività” del reale in quanto reale. Non possiamo entrarci. Cf. ad esempio X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989, pp. 71-104.

²⁶ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985, 2a. ed., p. 201.

²⁷ *Ibid.*, p. 202.

²⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 148-164; 172-178.

²⁹ *Ibid.*, pp. 203-204.

³⁰ *Ibid.*, pp. 207-208.

³¹ Cf. *ibid.*, pp. 305-361.

³² *Ibid.* p. 212.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.* Il sottolineato è nostro.

³⁵ *Ibid.*, p. 213.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibid.*, pp. 213-214.

⁴⁰ Sulla “verità reale” cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. I. Inteligencia y realidad* (Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980), pp. 229-246; sulla “verità duale” cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. II. Inteligencia y logos* (Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1982), pp. 253-392; sulla “verità razionale” cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. III. Inteligencia y razón* (Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1983), pp. 258-317.

⁴¹ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985, 2a. ed., pp. 190-192.

⁴² *Ibid.*, p. 191.

⁴³ *Ibid.*, p. 215.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 216.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁸ Zubiri tratteggia profondamente e lungamente questo tema nella sua analisi sul rapporto intelligenza-fede: cf. *ibid.*, pp. 222-296.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 217.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 218.

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibid.*, p. 219.

⁵³ Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986, pp. 189-221.

⁵⁴ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985, 2a. ed., pp. 334-362.

⁵⁵ Zubiri adopera qui il termine “mondo” non nel significato trascendentale abituale nei suoi scritti, cioè nel senso di “unità rispettiva di tutto il reale in quanto reale”.

⁵⁶ Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985, 2a. ed., p. 219.

⁵⁷ *Ibid.* pp. 266-287; 342-345.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 220.

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 221.

⁶² *Ibidem.*

⁶³ *Ibidem.*

Biografia del autor

Francisco-Javier Sotil Baylos (San Sebastián - España, 1948). Licenciado en Filosofía por las Universidades Pontificia y Civil de Salamanca. Presbítero de la Archidiócesis de Barcelona - España. Doce años Rector y profesor del Seminario Diocesano Misionero "Redemptoris Mater" de Brasilia, Brasil. **E-mail:** xasotil@terra.com.br.

Human Essence: Existential Concerns and Zubiri's Theory of Open Essence*

Celeste-Marie Weber Moore

*St. Andrew Hall Jesuit Novitiate and LeMoyne College
Syracuse, New York USA*

Abstract

Many existentialists have been bothered by the notion of a human essence. Personal freedom for them is of the utmost importance, and should not be limited by a personal essence. In an effort to avoid determinism, some have chosen to deny that a person has an innate essence. This denial is problematic and leads to an incorrect theory of the human person. Zubiri offers a solution to this dilemma through the development of the concept of *open essence*. Open essence captures the uniqueness of the human person and reflects the openness that the person experiences in relation to the world. Zubiri never loses sight of the fact that the human person has limits and imperfections. This paper explores the existential question of the possibility of human essence and offers insights from Zubiri's work.

Resumen

Muchos filósofos existenciales problematizan la idea de esencia humana. Para ellos la libertad personal es sumamente importante, y no debe ser limitada por una esencia personal. Para evitar el determinismo, algunos han optado por negar que una persona tenga una esencia innata. Esta negativa es muy problemática, y lleva a una teoría errónea de la persona humana. Zubiri ofrece una solución a este dilema por el desarrollo del concepto de *esencia abierta*. La esencia abierta capta la singularidad de la persona humana, y refleja la condición de apertura que una persona encuentra en el mundo. Zubiri nunca pierde de vista que la persona humana tiene límites e imperfecciones. Este trabajo investiga la cuestión existencial de la posibilidad de la esencia humana, y presenta observaciones entresacadas de las obras de Zubiri.

Introduction

Modern anthropological metaphysicians have focused much of their attention on the essence of man. Some philosophers have denied the coextension of essence and existence, at the onset of existence, by setting forth the principle that existence precedes essence. This theory is often put forth under the belief that it preserves human freedom.

Many existentialists, including Sartre and Ortega, assert that a person's essence

is unlike that of any other being. A human essence is not given with existence, as it is with other beings, and therefore there is the denial of the coextension of these two principles. The person *is*, before there is a determinism of *what* he is. This belief that essence follows existence is present in much of modern existentialism.

The modern era is different than any other in that man is viewed by many philosophers as being fundamentally free. There is a great emphasis on personal freedom. With the zealous attempt to de-

* Based on the author's Master's Degree Thesis from the University of Steubenville.

fend human freedom and do away with a deterministic view of a human being, some existentialists believe that there is a conflict between essence and existence. This conflict is due in part to their interpretation of essence in regards to the human person as deterministic and therefore in the same way opposed to human freedom. For if the *what* predetermines a human being, this same *what* would also restrict the human being to live as a free and self-determined person. Thus the famous principle of Sartre's philosophy: 'Existence precedes essence' in a human person. A typical existentialist approach to understanding the human person is strongly opposed to any form of essentialism in regards to the human person. This is to combat any threat of determinism that is believed to be present in an essential view of the human person. Here by essentialism is meant that the human person, has an essence that is at least partly responsible for it being what it is at the moment it begins to exist.

Sartre wishes to emphasize the importance of denying the coextension of essence and existence, by focusing on the real issue of human activity. For if man is free, he will reflect this in his actions above all else. If man is free, his actions, his project of life is not pre-determined. Sartre believes that the denial of a personal essence is crucial to preserving the freedom of the human being, and therefore the autonomy of the human being. For in this understanding of the human person, man is alone responsible for deciding *what he is*, for if essence does not precede existence then man must choose by compulsion at every moment of his life. This is why Sartre rejects an essential view of the human person.

Aristotle will be used to represent the traditional or classical view of essence. Essentialism is meant that the human person has an essence that is at least in part responsible for it (refers to essence here) being what it is at the moment it begins to exist. For Aristotle, man is a rational animal. By forming a concept of the

essence of man along these lines, Aristotle has fixed the essence of the human being by way of a definition. Animal is the genus that is common among many living organisms. What however is different is the ability of man to reason. From this the species rational comes about. Man is always a rational animal and this is what separates him from the other animals that share his same genus. By establishing this type of a concept of essence, Aristotle fixes a distinct nature to man. It is at this point where some existentialists begin to see a problem. Does man have an essence at the onset of existence?

For the existentialist, man is understood as a pragmatic being. He participates *actively* in his own life. Through acting, man moves intentionally towards a project. His eventual success is not important. According to Sartre:

[The] fundamental condition of the act is freedom...Now freedom has no essence...Freedom makes itself an act, and we ordinarily attain it across the act which it organizes with the causes, motives, and ends which the act implies. But precisely because this act has an essence, it appears to us as constituted; if we wish to reach the constitutive power, we must abandon any hope of finding it an essence. That would in fact demand a new constitutive power and so on to infinity...it is freedom which is the foundation of all essences since man reveals intra-mundane essences by surpassing the world toward his own possibilities.¹

Thus some existentialists say existence precedes essence. The need to preserve human freedom has caused Ortega and Sartre to declare that a human person does not have an innate nature or essence. If man did have an essence, he would not be truly free, and he would exist as predetermined.

Human freedom, for these thinkers, seems to deny the possibility of a human person having an essence at the start of

existence. Essence is seen as deterministic and therefore a danger to human freedom. In the interest of human freedom, some existentialists have chosen to deny that human persons have an essence when they begin to exist. It is a choice motivated by the desire to preserve human freedom at any cost, and an attempt to avoid the determinism that an essential view of the person might cause. Human freedom is crucial to understanding the problem of essence in the human being. And, with this problem, we find the starting point for much of existential thought. This thesis will begin to explore this problem of human essence, as seen in modern anthropological metaphysics with Jean-Paul Sartre and Jose Ortega y Gasset.

After this issue of personal essence has been presented, an alternative approach to understanding the human person will be presented through the work of Xavier Zubiri. Though Zubiri has also been classified as an existential thinker, it is worth noting that he is indeed atypical in his understanding of the human person; for Zubiri recognizes the importance of a deeper investigation into the unique status of being human and his study produces the theory of "open essence". Open essence is the metaphysical concept that allows for human freedom while recognizing a unique personal essence in a human being that is coextensive with existence. Zubiri is sympathetic to the notion that something indeed separates man from that of other creatures. There is a personal essence that is uniquely man's and not shared with other animals. Zubiri however, criticizes Aristotle's final view of the essence of the human person. For Zubiri, the essence of man is far more complicated and dynamic than a simple definition. Zubiri grounds the human person in such a way that he avoids the utter absurdity of life that is so prevalent in existential thought. The personal essence seen in Zubiri offers an in-depth interpretation of human essence which avoids complications seen in classical philosophy of Aristotle and that of later existentialists.

I. Ortega's Denial of Human Essence: A Reflection of Ortega's View of History

Like other modern metaphysicians, Don Jose Ortega y Gasset denies a personal innate essence. Though Ortega also is concerned with freedom like Sartre, his approach to understanding the human person is very different.

Ortega is one of Spain's most influential philosophers, known for his social and political philosophy. Yet one of the most important areas of philosophy that he has contributed to is the area of anthropological metaphysics. This portion of the thesis will examine his interpretation of the human person through his existential view of human history.

Ortega's philosophy of the human person reflects upon human life; one's ability to project an authentic self throughout the course of a life. If the human person had an essence this would determine that person's life. Instead Ortega believes that man is free, and also compelled to create himself, to live uniquely through a self-determinism.

A person lives constantly immersed in one project or another. This project propels the person towards a goal, a goal that really can never fully be completed. Because a person is not fully actualized, he is forced to create himself, to make his life. The process of life has as its goal self-actualization. Life is pragmatic, it requires a process of "que hacer" or doing. The person undertakes a narrative process, while living in the midst of circumstances. He moves towards a goal, the vital project that guides his life. It is the occupation of man to create itself. This again illustrates the strong convictions that push Ortega to deny that persons have an essence.

Man ultimately remains unfinished until death halts this process of self-actualization. Human life, is a personal project that entails both circumstances and subjectivity (the I and my circumstances).

A project of life necessarily entails the existence of self-consciousness and the

ability of the individual to self-reflect. Ortega's native tongue fosters the development of his philosophy of the human person. The Castillian language provides its speakers with a word unknown to English speaking peoples. *Ensimismarse* is a Spanish verb with a reflexive character. It means to be absorbed in thought. This word expresses the starting point from which Ortega proceeds to a very important distinction between animals and man. Ortega in *Ensimismamiento y alteracion: edicion de la tecnica* status:

The animal is pure change. He isn't able to become absorbed in thought. Therefore, when things stop threatening and caressing it, when they permit it a vacation, in short, when they stop moving and governing it, the poor animal has virtually to stop existing, that is, he sleeps. From here the enormous capacity of drowsiness that reveals to the animal the heavy slumber that continues in part, in primitive man and adversely, the growing insomnia of-the-civilized *man* the nearly permanent watchfulness turns, terrible, untamable, that afflict the men with an intensive internal life.²

It is to this internal life that man withdraws, and thus escapes momentarily from the external world. Here in man's inner world, in the midst of the strength of his inferiority, the human person is able to think and to construct a personal plan of action. The *ensimismamiento* that is put forth by Ortega is a very powerful and pragmatic capacity known only to the human being. This pragmatic view of the human person, held by Ortega, helps to explain his sharp denial of a human essence.

Ortega's pragmatic approach to anthropological metaphysics helps to support his theory of the human person and the denial of a personal essence. He says "the destiny of man is, then, primarily action."³ He is the being whose life is one of praxis. Man lives as an active participant in making himself. Human life permits no

passive onlookers. Man alone is responsible for what he is.

Always pushed towards the completion of a task, the human being is oriented to be a being of action. The individual lives this self-actualizing project. This project, life, is not to be completed in common. Everyone is responsible for himself, his own life. Although human beings are social creatures, each must choose his own "vital program". Ultimately one projects life and in this structures a life completely unique.

I alone am left with my task, the *que hacer*, or the chore of determining what I will be. Through my self-determinism and action I make myself, I choose my own what-ness. This is a very different metaphysical approach to the human person. Without an essence as such, the person is forced to establish his own essence. Again Ortega is an existentialist and similar in his position of human essence to that of Sartre.

What does it mean for one to be human? Ortega answers this difficult question with this response. In reference to the human person "he(man) is the existence of a non-existence."⁴ Man exists, he is a real being. Yet he enjoys a distinct ontological status. He exists, with his life not being complete. One could go as far as to say that a person's life can never be examined except after it is finished. Only then, after death, could one look at the completed process that we refer to as life. Prior to this termination of life, one is always immersed in a project, active in the process of life. One continually strives for a completeness but this idea is never fully realized.

Man exists, but something of himself always remains outside himself. The past is his, but it flees every moment into the next. Man is more than the sum total of his comprised experiences. Man, though temporal, is not tied to a determination dictated by his past. Ortega says that "man does not have a nature: nothing in him is invariable. Instead of a nature, he has a history, it is what no other creature

has.”⁵

Man's ability to make a history is due in part to this lack of an essential nature. The human person is not tied to an essence. Instead he is allowed to construct his life. Man can at any moment change his project and alter the course of his existence. He is the only creature who possesses this special “favor”.

Albert Camus, also known for his existential orientation, states a very similar position in *The Stranger*. Here he states “Every man alive was privileged; there was only one class of men, the privileged class. All alike would be condemned to die one day.”⁶ Living as one of the privileged, man still must meet his own end. Though he holds the power to make himself, the human person is still finite. The human being is a temporal being, yet he still is able to transcend the ties of his past and freely project himself towards a future not yet seen. Abandoned with this life task, humankind must continue to endure and struggle with it to survive.

Ortega empathizes with the overwhelming feeling that hits the human person who reflects on the awesome task that he is left with, the self-determination that is the vehicle for the person's task of creating himself. He states:

We are not thrown into existence like the bullet of a gun, whose flight is absolutely predetermined. The misfortune is that we fall, fall in *this* world—the world is always this, this of now—it consists in all the unfavorable. Instead of imposing on us a trajectory, it imposes for us various ways and consequently, it forces us....to choose. The surprising condition of our life! To live is to feel oneself fatally compelled to exercise liberty, to decide whom we are going to be in this world. Not a single instant, does it stop to rest, our activity of decision. When exasperated we abandon ourselves to what will come, we have decided not to decide.⁷

This quote echoes the same senti-

ments that were seen earlier with the philosophy of Sartre. Ortega also recognizes the mandate commanding all persons to the continual exercise of personal freedom. This is an obligation that remains with the human being throughout his life. He can not take a vacation from his freedom. At every moment he is a free being. Like it or not there is no conscious escape. It is impossible to avoid the weight that comes from our own liberty. Even indecision or an omission of choice is already seen as an example of the exercise of freedom.

Man is condemned to live free. Sartre finds no solution to the feeling of condemnation and abandonment that plagues the human person as a result of his liberty. Man alone is left with the task to actively establish his unique self, at every moment of his life. Ortega, however, holds onto the strong desire of man to find order in life and escape the feeling of being lost:

This is the pure truth--to know, that to live is to feel oneself lost--, he that accepts it already has begun to encounter himself, already has started to discover his authentic reality, already is on firm (ground). Instinctively, the same as the castaway, he will seek something to hold on to and this tragic glance, urgent, absolutely truthful because one tries to save oneself, he will have order in the case of his life. These are the only true ideas: the ideas of the shipwrecked.⁸

Where the philosophy of Sartre leaves the human person in a bleak sentence, Ortega expresses the hope of the human spirit. Here the human person also feels left alone, but instead of focusing on this abandonment, Ortega describes man as looking for help. This is an avenue by which man might be able to escape his plight. By far this depiction of the human person and his life is empowering. Man, left with a tremendous task, feels as though he has been abandoned. Instead of pining over his plight, he seeks help. Something must provide man with the

help he needs to give order to his life. Ortega states "Lord of all things, but he isn't lord of himself. He feels abandoned by his own abundance."⁹

Man is able to provide order and rule over the things which surround him. He finds little comfort in his vast abilities, life perhaps is the most difficult task that confronts man. A task, a burden, and but it is his.

Though man is the inventor of many technological advances, he still remains a mystery to himself. He experiences a wealth of freedom, but this freedom is a source of discomfort to him. One must create himself, the human person finds no comfort in this. There is a task that he is thrown into, it is not complete and as he lives it will never be complete. This sounds familiar to anyone who knows the myth of Sisyphus: Condemned to roll the rock up the hill, only then to see it return to the bottom. This is a sentence in which Sisyphus is tormented by never seeing his task fully completed. Man too lives daily immersed in his task, never to see it completed. His process of self-actualization is always continued. His what-ness is never complete, it is always being made.

Why is it that the human person exists differently than the animals? Ortega states that "the animal has not enough imagination to draw up a project of life other than the mere monotonous repetition of its previous actions."¹⁰

In part, the animal does not have the same capacities as does the human person. The animal's abilities do not allow it to design a vital project. Its existence is determined by its nature, it can not transcend the instincts that guide its life.

Man, however, is identified by his own activity. It is this activity that determines the self. He is his own subjectivity (the I) and the circumstances that he encounters are his own. Unlike the animal, the human person is able to withdraw from the world. In retreating to his own interiority he immerses himself in thought. This process then leads to the development of a plan of action. He then works towards the

goal, projecting himself forward into the uncertainty of the future. It is through this process, moments in the history of the human person, that man chooses himself. He alone makes what he is. Ortega states "Hence man's existence is no passive being in the world, it is an unending struggle to accommodate himself in it."¹¹

This pragmatic view of man illustrates the dignity that he possesses as a free being. He is intimately involved in the establishment of himself as a unique being. He alone holds the ultimate responsibility for what he has become. Life allows no one simply to observe, to sit on the sidelines. Life is a call to action. Life is an active existence that enables man to be an autobiographer.

We are all familiar with the notion of natural selection. This biological theory asserts that the beings which have evolved have done so because of their ability to adapt to the environment in which they live. Ortega refuses to accept the notion that man is adaptable. He states; "The animal is adaptable, but man is essentially inadaptible. Man is, everywhere a stranger."¹²

Animals can neither say 'yes' nor 'no' to life. They differ from man in that they already have an essence. This essence is what determines their life. Life for the animal is not an experience or an expression of freedom. Life here is not a process as it is for mankind. An animal is not burdened with the chore of inventing itself. Instead the life of the animal is already decided along with its instincts. It is unable to act freely, it must always act in accordance with its essence. A human person, however, is alone responsible for himself, for what he is and will become.

Man can not claim amnesty because of his instincts, for man is not tied to his instincts as is the animal. Our responsibility for personal acts cannot be diminished by the excuse of our instincts. Humanity is free, it is not determined by its instincts. Man is required to live as a pragmatic being and is placed in a situa-

tion where each one must act to continue living.

Jose Ortega y Gasset provides insight into the existential understanding of man. Man is free and self-determining. Essence is not seen as innate because of a desire to preserve human freedom. Man is an animal with a history which he alone chooses and lives. Though the writings of Ortega are interesting and eloquent, some problems arise from his concept of personal essence.

One problem with Ortega's metaphysical anthropology is that man's history cannot be confused with a concept of essence or the process that leads to the making of his essence. Man lives and in doing so does author his own story. By the decisions he makes and the actions he chooses he can never create what he is. No matter how you try to deny this, man is still that, man. He has a human-ness that is unique to the human person. He is free but that freedom is always that of a human person.

Julian Marias describes the human person as having the ability to choose *who* he will become. This is a more accurate description of the process of life that a person goes through. By acting in such a way or choosing a certain path, man makes a decision on what type of person he will become, who he will become. Man, no matter what his decisions are, or actions will always remain a human being. The *type* of person he is or will be are all self determined. I believe that Ortega, and some of his fellow existentialist thinker confuse the two concepts, and thereby misunderstand a traditional sense of human essence.

If man exists, then how can he create himself? As a free being he can choose the particular essence that he will have. For example he can be of noble character or he can be a wretched man. Either way he still remains a man. His universal essence is already in place and no action, omission, etc. can change this fact.

With the thought of Ortega, one sees the longing for an escape from the absurd-

ity presented though life. He describes man as a castaway looking for something or someone. With this longing, Ortega takes a more hopeful approach to the plight of the human person than some, but it is still without a grounding. Where does the meaning in human life come from? This is an important question given the fact that Ortega points out the capacity of man to at any time say "yes" or "no" to life. Why then do we continue to live as castaways? Where is our meaning?

II. Sartre's Denial of Human Essence: A Sincere Defense of Human Freedom

Perhaps one of the most radical thinkers associated with the existential movement is Jean-Paul Sartre. For Sartre, existentialism is a celebration of personal freedom and an exploration into the real physical condition of man. Man's situation; this is the focus and the starting point for Sartre's anthropological metaphysics. Existentialism is seen as the truest anthropological examination of man. At one point in his work Sartre refers to existentialism by saying that "this theory alone is compatible with the dignity of man, it is the only one which does not make man into an object."¹³

In order to understand Sartre's statement and his philosophy, one must understand this statement to be a defense of human freedom. A genuine concern for the preservation of human freedom is the starting point of his existentialism. This is also the root of the problem of essence in the human person. By attributing an essence to a human being at the start of his existence, Sartre believes there to be a grave consequence; a limiting of personal freedom and an objectification of man. In attributing to a human being a fixed nature or essence when he begins to exist, the person's freedom is limited by what he is and will be. Man is then reduced to an object, no longer does he exist as a free subject who holds the power of choice. Man lives determined by his essence. In a theory pushed by the belief that man is

self-determined, one does away with anything perceived as impairing this freedom. Sartre sees the attributing of an essence to the human person along with existence as endangering man's ability to act freely. In this light, the ability of the person to establish himself freely as an authentic and unique being is forever crippled by the attribution coextensively of a human essence, with existence.

Existentialism by and large is a philosophy directed against determinism. In the interest of maintaining human freedom, any elements of determinism are rejected. Sartre clearly identifies traditional anthropological metaphysics as deterministic. Traditional metaphysics, as represented by the philosophy of Aristotle and later Aquinas, is dualistic in nature; that is to say any given real substance has both an essence and existence.

In reading the work of Jean-Paul Sartre, one immediately is struck by the vigor in which he defends human freedom. As stated earlier, his existentialism is a radical but sincere concern for the preservation of human freedom. Sartre does more than just attribute freedom to the human person. For him freedom is not just an attribute or feature of the human being. In *Existentialism and Human Emotions* Sartre states that "there is no determinism, man is free, man is freedom."¹⁴

This is perhaps one of the most forceful statements that one will encounter in modern anthropological metaphysics. Man is freedom. The copula "is" has many uses in the English language. In this specific case it appears that Sartre uses "is" to express an equality of terms. This usage goes beyond a mere attribute that the human being possesses. Man is, that is to say equals, freedom. Therefore human freedom, for Sartre, is more than an essential feature of the human person. Freedom **is** the human person and can not be separated from the human being.

Justus Steller provides us with a guide to the philosophy of Jean-Paul Sartre. Throughout his book *To Freedom Condemned*, Steller focuses on the impor-

tance of human freedom in Sartre's philosophy:

Human freedom is not a part of human existence; it precedes human existence and makes it possible. The freedom of man can not be separated from the being of man. It is the being of man's consciousness. It is not a human attribute but it is the raw material of my being. I owe my being to freedom.¹⁵

As a free being, I choose, and in choosing I decide what I am and what I will be. It is in choosing that I establish myself. My freedom serves as a platform from which I actively come to be. In choosing, I authentically make myself. I act, and in acting create myself as a unique being. Sartre states "Acting is not a consequence of anything at all in the world or in man; it is rather the expression of freedom."¹⁶

If the basic tenet of Sartre is correct and 'man has no essence only a past', then the importance of freedom is crucial to understanding his form of existentialism. If man indeed has no essence, but only a past, one must be careful not to fall into a determinism. To avoid this determinism one must recognize man as a free being, one which acts out of this freedom. Then, though man has a past, he is not tied to this past as psychological determinism would have us believe. Man can negate his past, and choose at any moment to move in an entirely different direction. For man to act authentically necessarily presupposes that the man, as agent, is free. My ability to act, to choose what I am through the process of self-determination, illustrates that I am a free being. For only a free being would have the option to act authentically, the opportunity to determine himself.

Sartre recognizes the necessity of human freedom in a metaphysical anthropology. The French philosopher states:

As well look for emptiness in a container which one has filled beforehand

up to the brim! Man can not be sometimes slave and sometimes free; he is wholly free or he is not free at all.¹⁷

Yet in the midst of this profound and complete freedom that Sartre has found in the human person, even he admits a limit. The human person is free in all instances, except one. The human being is not free from this personal freedom. One is "condemned", if you will, to live as a free being.

This condition of freedom, which seems to be a source for human dignity in such a philosophy, is also a source of a distinct limitation on the human person. Free in all cases except for the case of choosing one's own condition or situation of freedom. This is mandatory for every human being. All persons are obliged to live freely. They are free by compulsion. To live as a human person is to live as a free being. This is what Sartre calls "the facticity of freedom."¹⁸

Such an existential view of the human person leaves the person with sole responsibility for himself. Sartre states in *Existentialism and Human Emotions*:

If we have defined man's situation as a free choice, with no excuses and no recourse, every man who takes refuge behind the excuse of his passions, every man who accepts a determinism, is a dishonest man.¹⁹

In order to escape the charge of being dishonest one must indeed reject all deterministic views of the human person. Sartre has included in this notion of determinism all essential views of the human being. To attribute an essence to the human person is for him, a determinism, a dishonest self-reflection. This is the rational behind his philosophy, and his denial of a personal essence. This is also a mark of some existential thinkers and will be shown later as a point of difference between Sartre and Zubiri.

A possible moral consequence of an essential view of the human person may follow from the determinism that Sartre so

readily rejects. The consequence is that personal responsibility is minimized. A person can always resort to the argument that he was tied to a nature and was without the sufficient freedom to act differently. This seems to be a position that is often identified with that of the Behaviorists. Free, but tied to a nature seems to be a contradiction.

Throughout Sartre's work he focuses on the responsibility of each individual person. In asserting an inescapable freedom of the human person, he also secures the responsibility that each man experiences for himself. This further establishes setting in which Sartre feels compelled to deny an essence of man.

Sartre rejects an essential view of the human person, that the human person has any essence. This is the position that Sartre brings to modern anthropological metaphysics. With this position he rejects both the duality of traditional metaphysics and the notion that the human person has an essence.

Thus human existence serves as a starting point from which the person freely chooses himself. This is the reality that the human person experiences according to Sartre. He states:

If existence really does precede essence, there is no explaining things away by reference to a fixed and given human nature. In other words, there is no determinism, man is free, man is freedom.²⁰

From this statement, one understands Sartre to be asserting the total freedom of the human person. Actions are a result of the freedom and not the nature of the human person. One is held completely accountable for one's choices and actions. This is a defense of human freedom, and of man's ability to establish himself.

The anthropological metaphysics of both Jose Ortega y Gasset, and Jean-Paul Sartre are without a doubt, typical expressions of existential thought. With the denial of a human essence, the focus is

placed upon the existence of the human being and the making of an essence by free choice.

With this emphasis on human existence, man is left with his freedom of self-determination. As the person lives, he make vital projects the goal of his actions. He acts continuously throughout his life. His own identity, what he is, results from the choices that he has made. He is an author writing his own drama. Life is the creation of the human person. Life also remains an expression of the freedom that the human being both enjoys and dreads.

The recurring theme throughout this paper has been the issue of essence in the human person and human freedom. Up to this point the authors that have been chosen to illustrate this problem have agreed on one common point. Man, the human person, does not have an essence when he begins to exist. The personal essence of traditional anthropological metaphysics has been sacrificed for the preservation of human freedom.

The autonomy that man enjoys is due to this status of a free being. Man alone holds the power to make himself, by having the freedom to establish his unique essence. Man, having no essential nature is left with the chore of establishing himself.

This tenet, denying an innate nature of the human being, leaves much of existentialism and modern anthropological metaphysics relying on an absurd position. Man is free, but his freedom is limited.

Human freedom is a finite expression of freedom. Any other interpretation of human freedom remains an error on the part of the thinker. Man neither has the ability to create himself, nor would any sane man wish to torture himself with illusions of such an impossible task. Man is free, but nothing he does can ground his freedom, from which he is able to act. For, as is seen in Thomistic thought, 'every action is also an expression of existence'. This means that if the action of man is an expression of his freedom, as

many existentialists think, action too is the expression of existence. I have found no grounding for human freedom in man with either the philosophy of Jean-Paul Sartre or Jose Ortega y Gasset. The closest thing to such a foundation for personal existence as seen in the following quote. According to Sartre's theory of human freedom "it is not a human attribute but it is the raw-material of my being. I owe my being to freedom."²¹

This is indeed a radical statement even for the French philosopher. Here the grounding of my existence, of my being is found in my freedom. This seems fatally flawed. If I am to give credit for my existence to something, how can I try to give it to *my freedom*. 'My' seems to set this freedom apart from that of any other.

What Sartre seems to be saying is that my freedom grounds me. This is at least a logical error. For if Sartre is truly trying to answer a question of why the human person exists, he can hardly refer back to the same person that is the source of the perplexity. Sartre clearly has failed to provide the human person, the I, with the grounding or the foundation of man's existence. Ontologically speaking, to the reader of Sartre, man and his existence are but a mystery. Perhaps Sartre is right to focus on the tremendous freedom that is given to man. The human person is an active being, but he lacks the absolute freedom that he would need in order to ground his own existence. Man is free to choose, and thus make who he is. Man, however, is unable to provide himself with an essence. Human freedom is precisely that, freedom in human form. If one maintains the position that a human person is indeed able to produce his own essence or nature through his autonomous acts, one must therefore concede man is the creator of himself and not his existence. For the what-ness of the human person would not be a given, but would be something decided at every moment by the person who is choosing. The acting person is the one credited with realizing the authentic self.

His nature would be what was decided on by himself alone as a result of his choices.

William Barrett, in his book entitled *Irrational Man*, describes the freedom of Sartre as "a rootless freedom."²² This seems to be a problem not only with Sartre, but also with Ortega. Since much of existential anthropological metaphysics is dependent upon his interpretation of human freedom, it is important to investigate further this criticism of Sartre's theory of the human being. Sartre attributes a radical freedom to the human person. He, however, lacks the justification for such a freedom. From where does this freedom come?

Why does the human person have this important ontological status while the other animals enjoy a much lesser position? It is clear that Sartre believes firmly in the reality of human freedom. His understanding of the human person can also be interpreted as the zealous fight for the preservation of personal freedom. How is it then that this learned man proceeds with a philosophy of the human person, motivated by the strong desire to retain human freedom, but clumsily leaves this principle of human freedom without its proper grounding? What accounts for why man has freedom? Rootless and without a rational basis, this freedom, so vigorously defended, is but a presupposition in the midst of the work of the Jean-Paul Sartre. For if he wishes to deny a personal essence in the hopes of continuing to allow for a philosophy sympathetic to personal freedom, Sartre must first build the foundation for the reality of such a freedom. Without such a background, his theory of the human person loses its credibility as a genuine philosophical discourse.

Another interesting point with respect to the position of Sartre is that he continually speaks of human freedom. This indicates that Sartre understands that freedom can be discussed in reference to different types of being; otherwise this distinction would prove a mere utterance, a useless word. Sartre then also concedes to a basic understanding of *what the hu-*

man person is. This is why there is some sort of nature with respect to the human person that even Sartre would have to accept. Apparently this "nature" would also include freedom, since the human person is free (he is freedom).

III. Zubiri's Open Essence: His Preservation of Human Essence

Though Zubiri would not agree with the denial of a personal innate essence, he would also criticize Aristotle's interpretation of human essence. Zubiri instead continues from classical views that essences do exist and can be known and goes on to develop his own interpretation of the essence of man.

Zubiri agrees with Aristotle that there is something about a man that makes him a man and not another thing. He however sees the human person as a much more complicated and dynamic creature. He believes that the human person's essence is not definable with a simple statement of genus and species. The traditional statement of *man is a rational animal* is perhaps true but fails to encapsulate the complexity of the human person. Zubiri then sets off to establish a fuller concept of the human person than was seen with his predecessors.

According to the philosophy of Xavier Zubiri, the human person *does* have an essence. This human essence is, however, tied to his interpretation of the human intellect. This theory of the human person allows for the retention of a human essence. The human person is like the other animals in some ways but still he remains unique and set apart from the other natural beings. The human person, according to Zubiri, is a being with the power of understanding "in the sentient intellect."²³

Zubiri in his examination of the human person recognizes the value of human freedom. In this way he is similar to Sartre and Ortega. He, however, does not inflate the status of human freedom to that of some of his contemporaries:

There is not the least doubt, there are both intellectual and volitional essences. If the will is grounded (whatsoever may be the mode of understanding this grounding) in the note of the intelligence, we can limit ourselves to this last (note) and talk only of the intelligence or intellective essence. Every intellectual essence is transcendently open, and reciprocally, every transcendental essence is *eo ipso* intellective, because intelligence is formally apprehension of the real as real and reciprocally. The intellective essence is "by nature" open to all that is real as real.²⁴

From this statement it appears that Zubiri wishes to "ground" volitional essences in the intellect. Freedom, or freedom of the will, (free will) is thereby grounded in some way in the intellect. Human freedom is therefore intimately tied to the intellect.

This is clearly an approach to understanding the human person far different than the existentialism of Sartre. Here in the theory of personal freedom presented by Zubiri, human freedom has a root, it is grounded in that of the intellect. This is not a new idea, it was also the position of St. Thomas Aquinas:

The intellect is related to the will as its source of movement, so there is no need to distinguish an active and a passive power in the will.²⁵

Freedom, understood in this light would also be limited. This is an understanding of human freedom that is a true reflection of the human person as a finite creature. Though man is a free being, he does not truly possess the power to provide himself with his own essence. Man, being what he is, is a human person. This is a status that is not of man's choosing. He is what he is, a human person. His personhood is not a result of a decision or a culmination of actions of his free choice. From the beginning of his existence, his

quiddity is that of person, a being in human form.

In grounding the human person's freedom in the intellect, Zubiri further illustrates man's finitude. Since human understanding is a finite, something that is grounded in it would also have to be finite. From this one can deduce that human freedom is also finite. The human intellect enjoys a wealth of capacities, yet it is bound to a physical existence. The intellect of the human person is by its very nature intimately tied to a corporeal body. It relies upon the world and through the bodily senses it receives information that is needed in the process of understanding.

Unlike a pure intellect, the human intellect is not complete. It lacks the ability to understand all things from within itself. This imperfection is seen clearly in the necessary connection that the human intellect has with the body. Through the senses, the human person is able to gather information that leads to understanding. Still the nature of the intellect of the human person is rather sophisticated. The animal possesses only the senses. The animal is restricted because of what it is by its nature.

The human intellect requires a real world from which it senses real things and gathers input. This is an intellect that is not whole or perfected in and of itself. It must gather external information through the senses. The intellect remains imperfect in that it requires an external real world to provide sense data. This may not seem like an important feature of a philosophy of the human person but it will help us in understanding the difference between an animal and a human person. Zubiri says "The animal, with his mere sensibility, reacts always and only in the presence of stimuli."²⁶

As physical beings both animals and man are sentient. Both have the ability to feel and react to the environment that they find themselves in. The animal, being a real being, finds himself in the world. The animal however exists and lives in a very different way than does man. Zubiri

speaks of the animals as being guided merely by *stimuli*. For the animal there is only a reactive response. The action of the animal is reduced to an environmental *response*. The environment is something that spurs the animal into activity.

Man, though sentient, is also an *active* being. He is able to react to stimuli as all physical beings do, but he is also able to see the world as something more. Man sees the world as a world of realities. This is a fundamental principle that is crucial to understanding Zubiri's interpretation of the human person; for it is the human being that has an open essence.

Following Zubiri's theory of the human person, a human being is redefined as an intelligent animal, the "animal of realities."²⁷ Man is the animal of realities. This statement is important in understanding the anthropological metaphysics of Zubiri. Man interprets the world as a world of realities. For the human person, there is not the animal limitation of seeing the world solely as stimuli. Man possesses a unique essence, a different ontological status as a result of this higher capacity; the intellectual ability towards openness to the world of realities. This openness is illustrated in the novel interpretation of the human person as possessing an open essence. Zubiri asserts the existence of a personal essence, while not discounting the value of human freedom. While other philosophers have left human freedom rootless, Zubiri provides a grounding of human freedom. Zubiri, grounds human freedom in the intellect, and clearly is required to maintain the notion of a personal essence in the metaphysics of the human person.

How is it that Zubiri retains the essence of the human person in the midst of modern criticisms? Zubiri builds a philosophy of the person around this concept of open essence:

Man not only is real, but he is "his" reality. Therefore, he is real 'in front of' all other reality that isn't his. In this sense every person, it is said, is

free from all other reality: he is absolute.²⁸

Zubiri has stated that "In a word, while the animal does not make but resolves his life, man 'projects' his life."²⁹ Here Zubiri mirrors the philosophy of his professor, Ortega y Gasset. Man does not experience a position of comfort in life. He must live actively and thus experience life much differently than his animal counterpart. Man is forced to project himself towards a future that is unknown. His life is undetermined until he begins to freely choose his project. The animal lacks such a freedom and therefore it merely settles into its life. The animal remains closed to the possibilities that are available to the human person:

The world thus understood is where man must move himself; and for that reason the world is always something formally open. Human control, is therefore, a good part, 'creation'.³⁰

The human person is privileged in that he holds a mobility that is non-existent in the case of other animals. The world of man is a world opened with a plurality of possibilities. For this reason Zubiri recognizes the partial responsibility that is given to man for control over himself, his world of realities. Man is unique in the status of self-determination. He partakes in the realization of some of the possibilities that are presented to his world.

Man holds an essence, but unlike that of any other natural creature. His essence is an essence open to a world of realities full of possibilities. Therefore, man is referred to throughout the work of Zubiri as the animal of realities.

In focusing upon the human intellect, Zubiri allows for a sharp distinction between human beings and other animals. While retaining the concept of a human essence, Zubiri re-interprets this essence in a unique manner. Perhaps this interpretation is an illustration of his sympathy towards modern philosophic inquiry into

the metaphysics of the human person, advances in science as well as an understanding of classical thought. Though he clearly wishes to preserve a human essence, he does not wish to adopt a determinism. The formulation of his theory of open essence, the essence of human being, he believes, avoids a deterministic view of the human person.

Open essence is a theory of the human person that does not inflate the ontological status of man. The human intellect is not a pure intellect. The requirement of a sentient body, shows beyond a shadow of a doubt the fact that man is limited. The requirement of the senses to provide information to the intellect demonstrates that the human intellect can not stand alone. It not only is embodied, but it must possess a body in order to understand, for the intellect to function.

The human person in being the animal of realities is open to the possibilities presented to him. His world is not something that moves him alone. He freely moves in it. The world is but a plethora of the possible. Man in his liberty is able to choose, to determine himself, thus sharing, in part, in creation. Man, the animal of realities, possesses an essence open to a world of possibility. Zubiri is unique in this approach to modern metaphysics of the human person. His philosophy adds invaluable insight into the metaphysics of the human person. Through his re-interpretation of human essence, he successfully depicts the reality of man. The human person retains his personal essence in the form of a unique essence called "open essence".

Zubiri is able to preserve human freedom, while maintaining the traditional metaphysical principle of human essence.

Conclusion

Many problems have faced philosophy, yet none remains as important and as close to home as the one found in modern anthropological metaphysics. Does the human person have an essence when

he begins to exist? This is a serious question that must be addressed by contemporary metaphysicians. Perhaps that which is closest to us, is most elusive. Even after tremendous technological advances, man himself, in many ways remains but a mystery. If we listen to some existentialists, we are introduced to an interpretation of man that denies the coextension of personal essence and existence. In the interest of human freedom, Sartre and Ortega have chosen to reject the traditional duality of essence and existence in man.

Is man condemned and left alone to construct his own what-ness? This feeling of "abandonment" is common to all human experience. This feeling is also a recognition of the awesome responsibility that is bestowed upon us from birth. Is this responsibility and the recognition thereof, really sufficient ground for the eventual dismissal of the traditional metaphysical duality of essence and existence?

I believe that it is not. It seems that instead there is a rather basic confusion. It is the misunderstanding of the freedom that is possessed by the human being. First there must be a distinction between the *who* and *what* with respect to the human person. Through our freedom we are able to pick who it is that we will be. It is a choice to be noble, or ignoble. We do not choose *what* we are but *who* we are. From this freedom, that we all have as human beings, we are able to determine for ourselves what type of human being we will be. As a contemporary philosopher once said 'there are two types of human beings. Decent and indecent.' From this it appears that freedom is the tool from which we are empowered to be authentically ourselves. It is the "who-ness" that is rightfully determined by human freedom and not the "what-ness"

Further distinctions can be made between a unique personal essence that is reflected in one's "who-ness" versus the universal essence that is the basis for a human essence, the "what-ness" of the human person.

To state that it is human essence or

"what-ness" that would restrict human freedom is an error, it is a misunderstanding of the real function of human freedom. No matter what one's decision may be, one will always remain a human being. Freedom, in this case is always human freedom. This freedom, however, always will allow a person to determine who one will be. Freedom is what allows a person to be who he is.

Perhaps it is the traditional view of essence that lends itself to this "conflict" presented by much of existential thought. Zubiri is aware of a need for further clarification in regard to the essence of the human person. In redefining the essence of the human person as an open essence, he produces the modern-day theory of personal essence. This is an essence that allows for the autonomy of man, while recognizing his limitation as creature. The limitation is that he has no choice over what is he. He is human. He can however determine who he is and will be either choosing to be a decent or indecent person.

The human person's openness to the world, a world of possibilities, preserves the freedom of man. This openness allows man to move in the midst of his world of realities. Through this openness, man is freed from a life that is fixed, as is seen with other natural creatures.

Man is by his nature, a being with an open essence. I would perhaps continue here by saying that only in the case of the human person, can one choose the *character* of that being. Julian Marias expands upon this further. Only a man is a *who*. All other creatures have only a *what*. Through this openness, man can experience the world as uniquely his own:

The reality of that 'who' is never given, and simultaneously includes a certain infinitude and an essential opacity. That infinitude does not affect the finite character of human reality. The image of infinity is *lack of definition*, and only in this form is the human person infinite: not to be 'given,' al-

ways able to be something more, to be arriving.³¹

Unfixed, he is at liberty to realize the possibilities that are available to him in his reality.

Zubiri grounds human freedom in the human intellect. This is clear from his idea that the volitional essence is rooted in that of the intellectual essence. He could have gone more in depth in order strengthen his theory. This is important since it is human freedom that compels many existentialists to their eventual denial of a human essence in man.

Zubiri recognizes the importance of human freedom. If human freedom is to be rooted in something incomplete, imperfect, it too must be imperfect and restricted. Human freedom is seen as rooted in the human intellect. This suggests an imperfection in human freedom. For the liberty of the human being is rooted in something that is already seen as imperfect. Nothing coming from something limited can experience an absolute, complete freedom or liberty.

While some other modern philosophers wish to elevate the ontological status of man, Zubiri sees man from the start as an imperfect being. This allows him to proceed with an investigation of anthropological metaphysics without leading to false conclusions that man is something of a demi-god.

Man, though a beautiful and dynamic creature, still experiences limitations because of what it is. The human person, however lives uniquely. As the being holding a special essence, he lives in a world of realities. Open essence, recognizes human freedom, while preserving a human essence. It is open essence that counterattacks the destruction done to metaphysical anthropology by philosophers like Sartre and Ortega.

Perhaps to some people the interpretation of man as having an open essence sounds strange. Is Zubiri just renaming the problem that was presented by other existentialists? I would say "no". Open

essence is a concept that captures the richness of the human being. It denotes freedom and an ability to exist in a much different relation with the world than other creatures. Man is an intra-mundane being that enjoys a different status than other animals. It is through the human intellect that man is able to stand in this unique relation with his world. With a sentient intellect, man is able to see the world as a world of realities. Through this ability he stands open to the vastness that surrounds him. His freedom allows the human person to choose and pursue the project that is his own. This is the proper understanding of the human person. Unlike the animal, a human being is a pragmatic creature, rational and free. Man through his openness is able to create a project, a world seen as uniquely his own.

In re-interpreting human essence, Zubiri successfully establishes a philosophy of the human person that is able to retain traditional metaphysical concepts. In setting forth the essence of the human person as an open essence, he illustrates the true status of the human person. Zubiri also explains the distinctions between the human being and other natural beings. This philosophy of the human person, allows for the continuation of human freedom and the preservation of a human essence in modern philosophic inquiry.

In presenting the problem of essence in modern anthropology, it is my hope to express the variety of orientations that can be seen within existential thought. Though historically existentialism has been seen as a denial of human essence, Zubiri illustrates the ability to maintain a

concept of human essence within the framework of existentialism.

Zubiri, in constructing the concept of an open essence has also laid the foundation for a theory of knowledge. In understanding man as a sentient intellect, he shows the importance of man as a physical being, possessing a body.

With philosophers such as Sartre and Ortega, the focus of their anthropological examination of the human person is human freedom. It is never a concern for the freedom of a rabbit or a dog. It is always *human* freedom. It seems they have already recognized and accepted an essence that allows the human being to be distinguished from other beings. This is the what-ness, the essence that they have tried hard to deny. If they deny an essence, they must also deny themselves the ability to denote human and non-human creatures. This would also make it absurd for them to go on to fight for the preservation of human freedom. Human freedom would be absurd. For the ability to group human beings as human would also be rather strange. No essence would mean no what-ness. It seems a result of such a philosophy would disallow a human species. Since this is unacceptable, it shows a severe problem that is present within the philosophy of both Sartre and Ortega.

Zubiri allows for a species of human beings, and still preserves the freedom seen with all human persons. His interpretation of human essence as an open essence allows for the unique ability of human person to establish himself as his own. This is the importance of open essence as an alternative existential approach to understanding the metaphysics of man.

Bibliography

Aquinas, Thomas. *On Being and Essence*. Trans. Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Trans. Timothy Suttor. New York: Blackfrairs/McGraw-Hill, 1970.

Artola, J. M. "En Torno a Sobre la Esencia

- de Xavier Zubiri." *Estudios Filosóficos*. Vol. 30, 1963.
- Barrett, William. *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*. New York: Doubleday, 1962.
- Camus, Albert. *The Stranger*. Trans. Stuart Gilbert. New York: Knopf, 1946.
- Kaufmann, Walter. Ed. *Philosophical Classics*. Engle Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968.
- Marias, Julian. *Metaphysical Anthropology: The Empirical Structure of Human Life*. Trans. Frances M. Lopez-Morillas. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1971.
- Ortega y Gasset, Jose. *Ensimismamiento y Alteracion: Edicion de la Technica*. Argentina: En Pasa, 1945.
- Ortega y Gasset, Jose. *Historia Como Sistema y Otros Ensayos de Filosofia*. Madrid: Revista de Occidente, 1981.
- Ortega y Gasset, Jose. *La Rebelion de las Masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1979.
- Ortega y Gasset, Jose. *Pasado y Provenir Para El Hombre Actual*. Madrid: Revista de Occidente, 1962.
- Ortega y Gasset, Jose. *Sobre La Razon Historica*. Madrid: Revista de Occidente, 1979.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Trans. Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956.
- Sartre, Jean-Paul. *Existentialism and Human Emotions*. Trans. Bernard Frechtman. New York: Philosophical Library, 1957.
- Sartre, Jean-Paul. "Existentialism is a Humanism". *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. Ed. Walter Kaufmann. New York: American Library, 1975.
- Streller, Justus. *Jean-Paul Sartre: To Freedom Condemned*. Trans. Wade Baskin. New York: Wisdom Library, 1960.

Notes

- ¹ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Trans. by Hazel E. Barnes, New York: Philosophical Library, 1956, p. 438.
- ² The author of this paper does this and all future translations of Spanish texts. Original Spanish text follows work cited. Jose Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración edición de la técnica*, Argentina, Es pasa, 1945, p. 25. "El animal es pura alteración. No puede ensimismarse. Por eso, cuando las cosas dejan de amenazarle o acariciarle, cuando le permiten una vacación, en suma, cuando deja de moverle y manejarle lo otro que el, el pobre animal tiene que dejar virtualmente de existir, esto es: se duerme. De aquí la enorme capacidad de somnolencia que manifiesta el animal, la modorra infrahumana, que continua en parte en el hombre primitivo y opuestamente, el insomnio creciente del hombre civilizado, la casi permanente vigilia veces, terrible, indomable-que aqueja a los hombres de intensa vida interior."
- ³ Ibid., p. 31. "el destino del hombre es, pues, primariamente acción."
- ⁴ Jose Ortega y Gasset, *Sobre la Razon Historica*, Madrid: Revista de Occidente, 1979, p. 95. "Es la existencia de una inexistencia."
- ⁵ Jose Ortega y Gasset, *Pasado y Porvenir Para el Hombre Actual*, Madrid: Revista de Occidente, 1962, p. 61. "...el hombre no tiene naturaleza: nada en el invariable. En vez de naturaleza tiene historia, es lo que no tiene ninguna otra criatura...El hombre es insustancial."
- ⁶ Albert Camus, *The Stranger*, Trans. by Stuart Gilbert, New York: Vintage Books, 1946, p. 152.
- ⁷ Jose Ortega y Gasset, *La Rebelión de las Masas*, Madrid: Revista de Occidente, 1979, p. 77. "No somos disparados sobre la existencia como la bala de un fusil, cuya trayectoria esta absolutamente predeterminada. La fatalidad en que caemos al caer en este mun-

- do—el mundo es siempre *este*, este de ahora—consiste en todo lo contrario. En vez de imponernos una trayectoria, no impone varias y, consecuentemente, nos fuerza...a elegir. ¡Sorprendente condición la de nuestra vida! Vivir es sentirse fatalmente forzado a ejercita la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión. Inclusive cando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir.”
- ⁸ Ibid., p. 172. “Como esto es la pura verdad— a saber, que vivir es sentirse perdido—, el que lo acepta ya ha empezado a encontrarse, ya ha comenzado a descubrir su autentica realidad, ya esta en lo firme. Instintivamente, lo mismo que el naufrago, buscara algo a que agarrarse y esa mirada trágica, perentoria, absolutamente veraz porque se trata de salvarse, le hará ordenar el caos de su vida. Esas son las únicas ideas verdaderas: las ideas de los náufragos.”
- ⁹ Ibid., p. 74. “Domina todas las cosas, pero no es dueño de si mismo. Se siente perdido en su propia abundancia.”
- ¹⁰ Jose Ortega y Gasset, “Man the Technician” in *Towards a Philosophy of History*, New York: Norton, 1941, p. 89.
- ¹¹ Ibid., p. 111.
- ¹² Jose Ortega y Gasset, *Sobre La Razón Histórica*, op. cit., p. 99. “El animal es adaptado, pero el hombre es inadaptación esencial. El hombre es, donde quiera, un extranjero.”
- ¹³ Jean-Paul Sartre, “Existentialism is a Humanism” in *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, ed. by W. Kaufmann, New York: New American Library, 1975, p. 203.
- ¹⁴ Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, Trans. by Bernard Frenchtman, New York: Philosophical Library, 1957, p. 23.
- ¹⁵ Justus Streller, *Jean-Paul Sartre: To Freedom Condemned*, Trans. by Wade Baskin, New York: Wisdom Library, 1960, p. 29.
- ¹⁶ Ibid., p. 29.
- ¹⁷ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Trans. by Hazel E. Barnes New York: Philosophical Library, 1956, p. 441.
- ¹⁸ Ibid., p.485.
- ¹⁹ Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotion*, Trans. by Bernard Frenchtman, New York: Philosophical Library, 1957, p. 44-45.
- ²⁰ Ibid., p. 22-23.
- ²¹ Justus Streller, *Jean-Paul Sartre: To Freedom Condemned*, op.cit., p. 29.
- ²² Refer to previous footnote #13.
- ²³ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, op.cit., p.415. “en la intelección sentiente.”
- ²⁴ Xavier Zubiri, *Sobre La Esencia*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, p. 500-1. “Son no hay la menor duda, las esencias inteligentes y volentes. Como lo volente esta fundado (sea cualquiera el modo come se entienda esta fundmentación) en la nota de inteligencia, podemos limitarnos a esta ultima y hablar sin mas de la esencia intelectiva o inteligente. Toda esencia intelectiva es transcendentalmente abierta, y reciprocamente toda esencia transcendentalmente abierta es *eo ipso* intelectiva, porque inteligencia es formalmente aprehensión de lo real qua real y reciprocamente. La esencia intelectiva es “de suyo” abierta a toda lo real qua real.”
- ²⁵ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, trans. by Timothy Suttor, New York: Blackfriars/McGraw-Hill, 1970, p. 249.
- ²⁶ Xavier Zubiri, “El Origin del Hombre” in *Revista de Occidente*, 2nd Series, Number 17, Madrid: Revista de Occidente, 1954, p. 147. “El animal, con su mera sensibilidad, reacciona siempre y solo ante estímulos... A diferencia de esto, el hombre, con su inteligencia, responde a realidades.”
- ²⁷ Xavier Zubiri, “El Problema del Hombre”, in *Indice*, Number 120, (Madrid: Indice, 1959), p.3. “animal de realidades.”
- ²⁸ Xavier Zubiri, “El Problema Teological del Hombre” in *Teologia y Mundo Contemporaneo: Homenaje a Karl Rahner*, Madrid, 1975, p. 57. “El hombre no solo es real, sino que es ‘su’ realidad. Por tanto, es real ‘frente a’ toda otra realidad que no sea la suya. En este sentido, cada persona, por asi decirlo, esta ‘suelta’ de toda otra realidad: es ‘absoluta’.”
- ²⁹ Xavier Zubiri, “El Origin del Hombre”, op. cit., p. 148. “En un palabra, mientras el

animal no hace sino 'resolver' su vida, el hombre 'proyecta' su vida."

- ³⁰ Xavier Zubiri, "El Hombre, Realidad y Personal", in *Revista de Occidente*, 2nd Series, Madrid: Revista de Occidente, 1963, p. 20. "El mundo así entendido es en el que el hombre se tiene que mover; y por eso el mundo es siempre algo formalmente abierto. Su control humano es por esto, buena parte, 'creacion'."
- ³¹ Julian Marias, *Metaphysical Anthropology: The Empirical Structure of Human Life*. Trans. Frances M. Lopez-Morillas. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1971, p. 35.

Biography of the Author

Celeste-Marie Weber Moore graduated from LeMoyne College with a degree in Philosophy and a minor in Spanish. She then studied philosophy at the Franciscan University of Steubenville, writing her Master's thesis on the work of Xavier Zubiri. She also studied in the area of Library and Information Science. She is currently house librarian and treasurer for the St. Andrew Hall joint novitiate for the New York, Maryland and New England Society of Jesus, and also serves as an Adjunct Philosophy Instructor at LeMoyne College. She is married to Albert-David Moore, and has a daughter, Mary-Elizabeth.

E-mail: moore_celeste@hotmail.com.

Poder de lo real y “kairós” en la filosofía de Xavier Zubiri¹

Juan José García

Universidad de Montevideo

Montevideo, Uruguay

Abstract

In Zubiri's few references to "kairos," he emphasizes the ordinary meaning of the term by relating it to the characteristic emplacement of human life. Yet another implicit meaning is detectable. The hold reality exercises on man bestows a special seriousness upon his actions. But, faced with the compulsion of having to realize himself, he can rely upon the voice of conscience. This voice is constituted in the possibility of gaining access to a first stage of the "kairos," such as the opportune coincidence between what one does and what one thinks one should do. This is perhaps the only "real" happiness to which one can aspire beyond inevitable mistakes.

Resumen

Aunque Zubiri se refiere pocas veces al “kairós”, y cuando lo hace releva el sentido corriente del término relacionándolo con el *emplazamiento* característico de la vida humana, puede detectarse otro sentido implícito. El apoderamiento que la realidad ejerce sobre el hombre otorga una peculiar gravedad a sus acciones; pero, ante la impelencia de tener que realizarse, éste puede contar con un indicio para el acierto: escuchar la voz de la conciencia. Esa voz se constituye así en la posibilidad de acceder a un primer estadio del “kairós” como la oportuna coincidencia entre lo que se hace y lo que se piensa que se debe hacer—siendo ésta, quizá, la única felicidad “real” a la que se pueda aspirar más allá de los inevitables desaciertos.

Introducción

El “poder de lo real”, en la filosofía de Zubiri, entiendo que tiene una intrínseca y precisa relación con la “herencia”, el “kairós” y la “creatividad”, aunque no esté explicitada. Si bien el filósofo español encuadra la “herencia” en lo que él denomina “la dimensión histórica del ser humano”,² sólo menciona en sus obras publicadas dos veces el “kairós” —una de ellas como mera ejemplificación de que no todo lo que está incurso en el tiempo implica cronometría—,³ y, hasta donde llega mi conocimiento, se refiera a lo estético exclusivamente en un único curso —breve—, herencia, kairós y creatividad tienen una vigen-

cia permanente en la vida del hombre, que para realizarla no puede prescindir del poder de lo real.

Kairós en la filosofía de Zubiri

Comencemos por la referencia al “kairós”, para centrarnos después en la realidad, considerada por los estudiosos de Zubiri el núcleo de su sistema filosófico.

Zubiri señala que cuando el hombre intenta ejecutar proyectos, se le pone “de manifiesto que [los] monta [...] sobre lo que podemos llamar el *plazo*”.⁴ “El tiempo como plazo no es el tiempo de la pura duración ni el tiempo de la estricta proyección”,⁵ que son dimensiones “orladas por

lo que pudiéramos llamar futuro indeterminado”,⁶ sino que se trata de una dimensión precisamente determinada. Por esta característica que cobra el tiempo humano, “la vida es constitutivamente *emplazamiento*”.⁷ Y “porque hay un emplazamiento en la vida, el tiempo puede cobrar un carácter especial, que es la oportunidad, el momento preciso, el *kairós*”⁸ –Zubiri lo distingue del “*kairós*” con el que se hace referencia a que las cosas ocurren a su tiempo, “lo cual tiene a veces muy poco que ver con los proyectos del hombre”,⁹ puntualiza. Por el emplazamiento, “el hombre está en el tiempo como actor de la vida que le han señalado, del tiempo que le han fijado”.¹⁰ Cabe señalar que, para Zubiri, el hombre realiza su vida personal –volveremos sobre el significado preciso que esta “realización” tiene en su sistema filosófico– “ejecutando las acciones como agente, actor y autor de ellas”.¹¹ “Agente”, porque sus acciones son propias “del sistema sustantivo entero en que cada hombre consiste”;¹² “actor”, en tanto “la persona es en cierto modo el gran personaje de su vida”,¹³ habida cuenta de que “la vida no empieza en el vacío sino en determinado contexto vital”;¹⁴ y “autor” porque “cada acción confiere [...] una forma de realidad. Y cuando esta forma de realidad es opcional, yo soy autor de mi propia vida, de mis acciones, [...] dentro de límites muy estrechos, pero en un área muy real”¹⁵ –retomaremos este tema.

Esta es la noción explícita de “*kairós*” que no aporta ninguna novedad porque coincide con lo que generalmente suele entenderse como “momento oportuno”. Sin embargo, considero que hay otra noción implícita de “*kairós*”, relacionada con la primera pero diferente, en tanto que supone conceptualizarlo desde su vinculación con el ejercicio de la libertad –un ejercicio *satisfactorio*, cabría añadir.

Centrémonos ahora en la “realidad”. No se trata de un más allá “en sí” ni de algo “en mí”, sino de lo que el filósofo denominó “de suyo”,¹⁶ eludiendo la alternativa planteada desde el llamado, a veces, “realismo ingenuo”, por un lado, y el criti-

cismo, por el otro. El “de suyo” es aquello que se co-actualiza con la inteligencia, realidades “congéneres”.¹⁷ Una inteligencia *sentiente*, y no sensible, en su sistema filosófico, porque resulta inseparable de la sensibilidad, a tal punto que cabría referirse a ella como *sentir intelectual*. Esta “formalidad”, este modo independiente con que el “de suyo” “queda” en la inteligencia *sentiente*, es lo que Zubiri denomina “realidad”. Formalidad que difiere de la “estimulidad”: el modo como quedan las cosas en el animal, cuyo sentir se caracteriza como “puro sentir”.¹⁸ Y para que esta conceptualización suya de la realidad no se confunda con lo que ha entendido por tal el realismo, “tanto crítico como ingenuo”,¹⁹ el filósofo introdujo los neologismos “reidad”²⁰ y “reísmo”²¹ en su última obra publicada –*Inteligencia sentiente*, una trilogía de casi mil páginas–, porque aunque la realidad se actualice como un *príus* respecto de la intelección *sentiente* se trata sólo de un *príus* formal y no cronológico.²²

En lo que Zubiri ha llamado “aprehensión primordial de realidad”, que posteriormente exigirá la actividad de la inteligencia como *logos*, *razón* y *comprensión* algo “queda” en mí sin ser yo, que lo encuentro en mí como “dado” cuando se actualiza la inteligencia. Por eso es “de suyo”; siendo este “de suyo” –la realidad– el fundamento de toda posible realización personal. El hombre se encuentra teniendo que realizarse, y para ello cuenta con las cosas, pero lo que se le da en ellas es la realidad: “ciertamente no estamos jamás sin cosas; esto sería imposible. Pero lo esencial es que *con* estas cosas donde estamos es *en* la realidad”,²³ puntualiza el filósofo.

Es necesario hacer una aclaración respecto del vocablo “realización”, porque tiene un significado preciso en la filosofía de Zubiri. El hombre se encuentra con una realidad dada, la suya, que el filósofo denomina “personeidad”, impelido por la misma realidad a hacer su vida que no tiene hecha, a tener que hacer con la realidad –la suya propia y la restante– su “yo”, lo que él designa como “personal-

dad”, la actualidad del hombre en el mundo. Es decir, la “realización” es una exigencia ineludible para la realidad que es el hombre: ser hombre implica necesariamente “realizarse” “porque el hombre está realizándose siempre”.²⁴ Por eso Zubiri también se refiere al hombre como “absoluto-relativo”: “absoluto”, porque se encuentra “enfrentado” –“suelto”– frente a la realidad; “relativo”, porque ese absoluto lo va cobrando con la realidad y *desde* la realidad ya dada que es él mismo. Esa progresiva “absolutización” del hombre –“de ahí la gravedad de todo acto”²⁵– es lo que confiere a su vida su constitutiva “inquieta”: “Esta inquietud se expresa en dos preguntas, elementales pero que ningún hombre ha podido negar. Ante todo, la pregunta de ¿qué va a ser de mí? Y como esta realidad que yo soy no me es dada sino que la tengo que hacer, aquella pregunta cobra un sentido todavía más apremiante: ¿qué voy a hacer de mí?”.²⁶

Porque el hombre se ve impelido por la misma realidad a realizarse, ya que “el problema no es ‘ser o no ser’, sino ‘tener que ser’”,²⁷ sostiene el filósofo, toda “herencia”, entendida en su significación más amplia como “legado” recibido, estará implicada en esa realidad con la que cuenta, la única en la que necesariamente deberá fundamentar toda posible “creatividad”, no reducida al ámbito estético sino como posibilidad para su condición de agente y autor –una posibilidad “positiva”, “que todavía no se ha realizado y [...] que no se realizará nunca fuera de mi decisión”,²⁸ puntualiza Zubiri, distinta de la que caracteriza a lo no contradictorio, que él llama “negativa”. Y “en este sentido la vida es creación y no simplemente resolución pasiva de una situación”²⁹ porque el hombre “a la dimensión del pensamiento agrega la fantasía, la dimensión de creación”.³⁰

Pero, puesto que el hombre tiene una dimensión histórica, que para Zubiri es inseparable de su dimensión social –tema en el que no podemos entrar por razones de tiempo, pero que, en síntesis, es “versión genética de unos hombres ‘reales’ a

la ‘realidad’ de los otros”³¹–, y la historia consiste en “transmisión tradente [...] de una comunidad a otra”³² –por eso la historia es más que herencia, en sentido biológico–,³³ siendo la tradición “entrega de realidad”,³⁴ el hombre no sólo tiene que contar ineludiblemente con la realidad para realizarse, sino que además dejará necesariamente su “herencia”, su legado. Y esto porque lo “tradicional no es atestado sino recibido”,³⁵ aunque el hecho de recibir no implique una aceptación pasiva, ya que “tradición no es conformismo”,³⁶ y es posible por tanto “modificar lo recibido, y aún incluso hacerlo trizas”.³⁷ De ahí la responsabilidad que el hombre tiene respecto de su realización; porque esa realización necesariamente tendrá una proyección histórica, ya que “lo que se recibe son [...] formas de vida real”,³⁸ entendiendo por tales “lo que es la vida en cuanto realidad”.³⁹ Es decir, lo primario de esta “herencia” no es aquí el “sentido” del legado, sino la realidad misma de lo que se está legando, porque “el problema no es el sentido de la realidad sino la realidad del sentido mismo como momento real de la vida real”,⁴⁰ puesto que “el sentido se halla fundado en la realidad y no al revés”.⁴¹ “Todo sentido reposa sobre una realidad”,⁴² sostiene Zubiri, pese a la excepcional riqueza y a la incuestionable necesidad que explícitamente le reconoce a la lógica hermeneútica.

¿Por qué la vida del hombre tiene esta “gravedad”, propia de todo acto, según Zubiri? ¿Qué incidencia concreta posee la realidad en la realización de la persona humana que le confiere a su vivir una estructura previa a todo sentido? ¿Desde qué dimensión la realidad posee una capacidad tan determinante en la vida del hombre?

El filósofo distingue tres “momentos” en la realidad. Un momento de *nuda realidad*, “según el cual la cosa es lo que es ‘de suyo’ en y por sí misma como es”.⁴³ Otro, que es aquel “que expresamos en español cuando decimos que tal o cual cosa ocurre, o tiene que ocurrir por la fuerza de las cosas”,⁴⁴ denominado por Zubiri *forzosi-*

dad. Pero además posee el momento de *poder*, por el que cada cosa real es “más” que su “contenido talitativo”.

Para Zubiri toda cosa –cuando utiliza la palabra “cosa” lo hace en sentido amplio para referirse tanto a las cosas materiales como a los seres vivos o a las personas– posee una doble característica que él denomina “función trascendental” y “función talitativa”.⁴⁵ Cada cosa es una realidad determinada –piedra, perro, piano, Pedro–, tiene su propia “talidad” que la hace una realidad “tal” y, simultáneamente, es *real*. Si no fuera “real”, no podría ser “tal” realidad. Inversamente, la realidad sólo se hace presente en cosas reales: no se da la realidad al margen de ellas –“la realidad no es una especie de ‘piélago’ en que estuvieran sumergidas las cosas reales”.⁴⁶

Continúa Zubiri: “Este ‘más’ significa que la realidad domina sobre su contenido. Esta dominancia es lo propio de la poderosidad”,⁴⁷ del poder. Pero el filósofo considera que este momento de la realidad ha sido olvidado por la cultura contemporánea y hay que recuperarlo –volveremos a la razón de su propuesta en relación al tema que nos ocupa. Como marco de referencia, importa tener presente que el olvido de alguna de las dimensiones de la realidad genera distorsiones en la vida humana porque implica perder la capacidad de atenerse a lo real. Por eso, enfatiza el filósofo: “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”.⁴⁸ Y concluye: “De ahí la gravedad de la investigación de lo que es ser real”.⁴⁹

Zubiri explica que los tres momentos –*nuda realidad*, *forzosidad* y *poder*– 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*, que permitió el naci-

miento de la filosofía porque implicaba la superación de una mentalidad mítica, 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.⁵⁰ Pero la recuperación de esa dimensión de la realidad no implica para Zubiri un retroceso, porque aunque el animismo ha considerado esa poderosidad de lo real como “animidad” –que para las religiones ha adquirido forma de dioses, con diferentes “poderes” según las culturas–, esas interpretaciones no son una consecuencia racional necesaria. Cabe distinguir entre el carácter de poderosidad que la realidad tiene por su poder, del fundamento del mismo. Para Zubiri el fundamento del poder de todas las cosas es el “poder real”, “vehiculado” por las mismas cosas, pero que no se confunde con ellas: “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’”.⁵¹

Y desde esa fundamentación del poder de lo real en el poder real que Zubiri hace en su sistema, habiendo optado antes por una *realidad-fundamento*, sostiene que no se puede identificar a las cosas con “divinidades”, ni tampoco considerar que tienen una superioridad sobre la persona humana, aunque ejerzan un verdadero “apoderamiento” sobre ella –concepto que ahora sólo mencionamos pero sobre el que volveremos–, porque lo realizan en razón del poder que las fundamenta en su poderosidad, presente también en el hombre por ser una realidad como las cosas restantes.

Zubiri caracteriza ese poder de lo real a partir de una experiencia cotidiana: “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 dimensión del poder".⁵² Identifica poder con "dominancia" de lo real, pero no establece una identidad entre esta noción y "causalidad", que no es producción sino "funcionalidad de lo real" –conceptualización que realiza desde la crítica de Hume, pero corrigiéndolo porque no tuvo el rigor de admitir sólo los "hechos", lo que exclusivamente "queda" en una inteligencia sentiente. Sostiene Zubiri: "... 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."⁵³

Lo que Zubiri está planteando con el concepto de "dominancia" es que la realidad no sólo ejerce sobre el hombre una funcionalidad constatable entre las distintas cosas y, por tanto, también respecto de él mismo, sino algo diferente que llama "fundamentalidad", ejercida por todas las cosas 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. Dice Zubiri: "la realidad que nos hace ser realidades personales es dominante [...]. 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."⁵⁴ Se puede aseverar que para Zubiri cada cosa real posee ese "más" por el solo hecho de ser real, y, en palabras suyas, "esto es mucho más grave de lo que pudiera pensarse".⁵⁵ ¿Por qué esta gravedad?

Ya vimos que el hombre no sólo tiene que contar con la realidad para "hacer" su propia realidad, sino que la realidad misma lo impele a realizarse. Tan es así que, en el caso extremo del suicidio, aunque lo que el hombre busca es sustraerse de la realidad, lo hace impelido por la misma realidad y sin posibilidad de eludirla.⁵⁶

Realidad y religación

El carácter impelente de la realidad es lo que constituye la "religación", que al final de su trayectoria intelectual Zubiri la llamará "apoderamiento" –"este apoderamiento es lo que formalmente constituye lo que he llamado religación"–,⁵⁷ 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 "física", contraponiéndola así a otros modos de relacionarse con la realidad que tienen un carácter "intencional": "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".⁵⁸

Lo "ostensivo y experiencial" es el apoderamiento ejercido por el poder de la realidad en el hombre –importa subrayar que este apoderamiento, o religación, es ejercido por la realidad y no por Dios, aun cuando la experiencia de este apoderamiento constituya lo que Zubiri denomina "sistema de referencia" para "esbozar" una realidad-fundamento que dé razón de ese poder de la realidad, que para el filósofo es Dios –en estricto sentido, y con sus propias palabras: "que hay en la realidad eso que designamos con el nombre de Dios".⁵⁹

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

Resumiendo, al hombre “sólo en las cosas se da el poder”;⁶⁴ se encuentra libre en el modo de realizar su persona, pero, al mismo tiempo que las cosas lo dejan en libertad respecto de la modalidad de su realización personal, lo impelen necesariamente a hacerlo, lo que constituye un primer problematismo –porque las cosas abren distintas posibilidades con el poder de la realidad que vehiculan, como posibilidades de opción que se le presentan al hombre. Aunque 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 ‘adoptar’ una forma de realidad en la acción que se ha elegido”.⁶⁵ Para Zubiri, esto resulta nuevamente problemático para el hombre. Este segundo grado de problematización está planteado por el hecho de que hay que incorporar un poder ajeno al carácter libre de la realización personal. Y esto es lo que cobra para la apreciación de Zubiri la gravedad a la que aludíamos hace un momento. Porque el hecho de la ineludible incorporación de un poder ajeno cuando el hombre se realiza –cuando “vive”, podríamos decir–, determina que al optar necesariamente “adopte” una forma de realidad. En lenguaje corriente diríamos que el hombre no puede “jugar” la realidad: todo lo que hace lo configura realmente. Y el desconocimiento del poder

que la realidad tiene, podría llevarlo a no tener en cuenta las consecuencias *reales*, las realidades, que el ejercicio de su libertad introducen en el mundo –ignorancia de la que se deriva una inherente irresponsabilidad, grave, porque es un modo de inconciencia.

Es decir, el hombre es libre de apropiarse del poder que la realidad le ofrece, pero al hacerlo necesariamente queda determinado por ese poder. 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 él. 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”,⁶⁶ recibe la fundamentación de su libertad desde el poder que esas cosas elegidas tienen, por estar ese poder de las cosas fundamentado en el poder real, en el poder de la realidad fundamental. 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”, para cualificarla en relación al último vocablo empleado por Zubiri para referirse a esta “versión constitutiva y formal”⁶⁷ del hombre al poder de lo real que es la religación. Pero, además, de toda posible elección, por serlo de la realidad, ineludiblemente resulta para el hombre una forma determinada de realidad, y esto es lo que más importa al considerar la vinculación que el poder de lo real tiene con lo que, en sentido amplio, podemos llamar “creatividad”, como posibilidad efectiva para la acción humana, y con la “herencia”, también en un sentido amplio: como “transmisión tradente”, en el lenguaje de Zubiri, como legado.

Habiendo considerado la estructura que tiene la realización humana, ¿tiene el

hombre algún modo de orientarse en ese apoderamiento de la realidad?, ya que la realidad es no sólo “nuda realidad” con la que se pueden hacer cosas –con el inherente peligro de “naufragar” en un mundo técnico del que se ha perdido el sentido–, sino que impone su propia consistencia. ¿Existe alguna pauta que constituya una posible orientación en el legado recibido, para realizarse y configurar responsablemente su herencia, el “novum” que desde su creatividad el hombre introduce en la realidad y necesariamente transmite?⁶⁸ ¿Algo que constituya un modo de *kairós*, algún indicio de cómo podría realizarse de una manera oportuna, habida cuenta, además, del *plazo* –del *emplazamiento*– que “pesa” sobre el tiempo de la vida humana?

Zubiri, sin plantear estas preguntas, deja incoada la respuesta. Apurándola, podríamos concluir que esa pauta puede auscultarse porque *la realidad no es muda*. Dice: “En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama *voz de la conciencia*. Es la voz que en una o en otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer. [...] Generalmente suele invocarse esta voz tan sólo cuando se trata de deberes. Pero esto es insuficiente, porque en realidad esta voz nos habla siempre en todo acto”.⁶⁹ Y añade: “Esta voz me dicta algo. [...] Y en todos estos dictados lo que la voz de la conciencia dicta como algo que emerge del fondo de mi propia realidad, es justamente una forma de realidad que he de adoptar”.⁷⁰ “La voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma de realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad. Desde este punto de vista, el hombre es la voz de la realidad. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino del absoluto”,⁷¹ de ese absoluto que cobra el hombre real al “adoptar” un modo de realidad, haciendo así de lo recibido algo realizado, “creativamente” realizado desde su libertad que, aunque “apropiada”, no pierde su capacidad de optar respecto del contenido que

haya recibido históricamente en “herencia”.

Conclusión

Por tanto, podemos concluir, el hombre tiene a través de la voz de su conciencia un acceso a lo que cabría considerar un primer estadio del *kairós* –primero desde la capacidad de acceder del hombre, porque el fundante y definitivo no está disponible para él: que las cosas ocurran a su tiempo, como se señaló al comienzo, “tiene a veces muy poco que ver con los proyectos del hombre”.⁷² Estadio *kairótico* porque todo posible acierto necesariamente deberá iniciarse en una coincidencia entre lo que se haga y lo que se piense que se debe hacer. Entre lo que el hombre entiende como exigencia de realización desde su *inteligencia sentiente* –inseparable de la *voluntad tendente* y del *sentimiento afectante*⁷³– y su efectiva realización que, en tanto que acto de libertad, “como modo de ser de una volición, consiste formalmente en ser un acto de amor fruyente”,⁷⁴ por “la conveniencia [...] de dos realidades, de las cuales la del hombre es plenaria en la realidad en la que ha depuesto su fruición”,⁷⁵ decía Zubiri en su curso “Acerca de la voluntad” en 1961.⁷⁶ Incorporando la conceptualización que nos dejó el filósofo en su último libro, *El hombre y Dios*, en el que estaba trabajando cuando le sorprendió la muerte, añadiría: no sólo fruyente, o feliz, por ser un acto de voluntad que depone en algo real su fruición, sino, además, por coincidir con esa *voz de la conciencia*, interior al hombre, que parece la instancia decisiva para que la libertad no sea espontaneidad ni arbitrariedad –distinción destacada por el filósofo.⁷⁷ Y éste es el sentido implícito del *kairós* en la filosofía de Zubiri al que me refería al principio: algo previo al “momento” oportuno *disponible*, en tanto que *oportunidad* fundante del carácter de todos esos momentos, dada por la coherencia en el obrar como “modo de autoposesión” –en que consiste la vida humana, según el filósofo–,⁷⁸ que realiza al

hombre como la “realidad moral” que es.⁷⁹ Tal vez la única felicidad “real” –concluyo desde los planteamientos zubirianos– a la

que puede aspirar el hombre pese a sus involuntarios, y quizá inevitables, des-
aciertos.

Notas

- ¹ Ponencia leída en el XIII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica –“Herencia, ‘kairós’, creatividad”–, organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (Argentina), el 11 de septiembre de 2002. Agradezco a Joaquín Villalón sus precisas observaciones.
- ² X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, en: Id., *Siete ensayos de Antropología filosófica*, Bogotá, 1982, pp. 117-174.
- ³ Cfr. *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, 1995², 288. [En adelante, EDR].
- ⁴ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, 613-614. [En adelante, SH]
- ⁵ SH 614.
- ⁶ SH 614.
- ⁷ SH 614.
- ⁸ SH 616.
- ⁹ SH 616.
- ¹⁰ SH 616.
- ¹¹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, 1998⁶, 78. [En adelante, HD]
- ¹² HD 76.
- ¹³ HD 77.
- ¹⁴ HD 77.
- ¹⁵ HD 78.
- ¹⁶ Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Madrid, 1991⁴ 152. [En adelante, IRE].
- ¹⁷ Cfr. IRE 10.
- ¹⁸ Cfr. IRE 52-53.
- ¹⁹ IRE 173.
- ²⁰ Cfr. IRE 57-58.
- ²¹ Cfr. IRE 173.
- ²² Cfr. IRE 62.
- ²³ HD 80.
- ²⁴ SH 631.
- ²⁵ HD 52.
- ²⁶ HD 100.

- ²⁷ SH 659.
- ²⁸ SH 604.
- ²⁹ SH 656.
- ³⁰ SH 650.
- ³¹ SH 194.
- ³² SH 203.
- ³³ Cfr. HD 69.
- ³⁴ SH 206.
- ³⁵ SH 207.
- ³⁶ SH 204.
- ³⁷ SH 204.
- ³⁸ SH 206.
- ³⁹ SH 207.
- ⁴⁰ SH 206.
- ⁴¹ SH 206.
- ⁴² SH 207.
- ⁴³ HD 27.
- ⁴⁴ HD 27.
- ⁴⁵ Cfr. X. Zubiri, “Respectividad de lo real”, *Realitas III-IV, 1976-1979*, Volumen IV, Madrid, 1979, pp. 13-43.RR 26-27.
- ⁴⁶ HD 57.
- ⁴⁷ HD 27.
- ⁴⁸ X. Zubiri, “Qué es investigar”, *Ya*, Madrid, 19 de octubre de 1982, en: M. L. ROVALETTI (Compiladora), *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri 1898-1983*, Buenos Aires, 1985, pp. 85-88.QI 87. [En adelante, QI].
- ⁴⁹ QI 87.
- ⁵⁰ Cfr. HD 29.
- ⁵¹ HD 155.
- ⁵² SR 180.
- ⁵³ HD 85-86.
- ⁵⁴ HD 86-87.
- ⁵⁵ HD 98.
- ⁵⁶ Cfr. HD 82.
- ⁵⁷ HD 109.
- ⁵⁸ HD 99.

⁵⁹ HD 116.

⁶⁰ HD 128.

⁶¹ HD 128.

⁶² HD 129.

⁶³ HD 129.

⁶⁴ HD 374.

⁶⁵ HD 374.

⁶⁶ HD 375.

⁶⁷ HD 128.

⁶⁸ Cfr. X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, 1993, 178-179. [En adelante, SSV].

⁶⁹ HD 101-102.

⁷⁰ HD 102.

⁷¹ HD 104.

⁷² SH 616.

⁷³ Cfr. IRE 282-283.

⁷⁴ SSV 178.

⁷⁵ SSV 44-45.

⁷⁶ Cfr. SSV 15-193.

⁷⁷ Cfr. SSV 105-106.

⁷⁸ Cfr. SH 571.

⁷⁹ Cfr. SH 343-440.

* * * *

Biografía 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 homilias 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@preu.edu.uy.

Book Reviews

Zubiri, Xavier, *The Dynamic Structure of Reality*, translated by Nelson Orringer, University of Illinois Press, 2003, xvii+267 pp., hardbound, \$44.95.

This careful translation of a complicated subject provides in clear English the penetrating insights of Xavier Zubiri about the understanding of reality as dynamic. Zubiri intended it as a further meditation and clarification of what he said in his first mature work entitled "On Essence". Perhaps philosophers that postulate ultimate reality as mere "becoming" did not find "elegant" his presentation of essences and complained it was too static a presentation. However, they all agreed it was a valid profound meditation on the subject of "essence" as a recovery of the primacy of reality in philosophy. The suggestion immediately comes to mind that it is possible Zubiri designed his presentation expecting certain reactions such as this in order to take a first step towards establishing a new direction in the proper evaluation of "essence" with respect to his own thought. A first work that would lead philosophers to understand the transcendental structure of essence and that as principle essence is the structural principle of substantivity. Observing the type of the responses he would then be able to command special attention for his second step on that march. The presentation he offers in this study is his second mature work that now directly addresses the dynamic structure of reality.

Needless to say, the selection of the appropriate English terminology for the works of Zubiri will always be a difficult one. The translator has been most successful in conveying the Spanish thought accurately enough to understand terms that even in Spanish are sometimes difficult to master. Zubiri stretches the limits of Spanish and even reaches for neologisms. Philosophical language is not the result of clever intricate combinations of common sense terms, but is actually what reflects the new meaning that terminology delivers in answer to conceptual intuitions. Only a master philosopher with a sure hand and a firmer ground can do this without dislocating the life of those concepts. However, Zubiri is always careful to make his meaning clear and it is a question of finding what the most suitable English term would be to aptly convey the conceptual message. The most difficult terms will always have to be compared with the Spanish Zubiri uses and there is no other remedy but to present the Spanish term to the experts. Once Zubiri presents the difficulty of a problem and follows with his solution the task is to translate both the difficulty and the solution in the most appropriate philosophical manner. At times this requires to push the resources of the languages involved towards new limits. A daunting task well executed here. And this is important because the present world has made English a *lingua franca* and the future of Xavier Zubiri as the next great universal philosopher requires it.

What is Zubiri doing in this study? At the end of *On Essence* Zubiri had mentioned that as principle the essence is structural principle of the substan-

tivity. The philosophical primacy shifted from substance to substantivity. In addition, a central point in Zubiri is that essence is anterior to existence. This anteriority is neither causal nor of nature as if essence were the fundament of existence. Essence is anterior to both essence in the classical sense, and existence in the sense in which a *ratio* is anterior to that of which it is the *ratio*. Essence is ordered, not to existence, but to the character of *de suyo* (of its own self), of the reality. Then, at the conclusion of *Dynamic Structure of Reality* (p. 327) Zubiri points to the fact that he wanted to show how all dynamisms in reality constitute an internal unity also intrinsic, which is the intrinsic dynamism, multivalent, but perfectly clear, of reality *qua* reality. A reality that begins by being there and does nothing but keep varying, that enters into itself by precisely making a self of itself; that by dint of being itself opens itself to its ownness, which establishes itself as a community, and structures itself in the form of a world. But only up to a certain moment and a certain limit because reality breaks down, because it has a limit in its own reality. That is the dynamic structure of reality. Reality as essence is a structure, a constitutive structure, but whose moments and constitutive ingredients are active and dynamic by themselves. Zubiri ends by saying, "Therefore it is completely chimerical what has sometimes been said about my study *On Essence*. It has been said that it is a static book and a book purely quiescent and only concerned about concepts. Please forgive me, I may be right or wrong, but my precise assessment of the situation is that dynamism belongs essentially and formally to the essence such as I have described it in my modest and tedious book *On Essence*" (*Dynamic Structure of Reality*, pp. 327-328).

It should be quite evident that Zubiri is now recovering ground lost in philosophy through the rampant subjectivism that started in the Renaissance and continued with the elevation of the *ego* to unprecedented heights since Descartes. A clear exposition of this historical situation was covered by Zubiri in his wider profound study *The Fundamental Problems of Western Metaphysics*. In it Zubiri reminds us that metaphysics is what philosophy is all about simply because philosophy is more than just conceptivizing, it is knowing what to do with all types of concepts at different stages of the history of philosophy through its philosophers. To reduce metaphysics and the fundament of philosophy to just one type of concepts at the expense of others leads us to shift the fundament of first concepts from one field to another. Particularly, if the change happens to be from the field of the reality of things as "others", to the field of the "reality" of products of our intelligence in our *ego*. Nevertheless, the basic point is the definition of what metaphysics is. Zubiri says that "philosophy is the search for the radical ultimateness of things, which from the point of view of its content has been called metaphysics" (*Fundamental Problems*, p. 322). However, we have to agree on the definition of the "meta" in metaphysics. And this "meta" is a "trans". Zubiri points out that it is "something that in each existing thing, is what it is, but at least transcends all of its particular determinations. Therefore, philosophy and western metaphysics, is a philosophy of transcendentalism" (*Fundamental Problems*, p. 322).

But then, this transcendentalism has an internal structure, which is intrinsically problematic. That is what Zubiri tries to unravel. With Aristotle it was the case of the idea of "being". With St. Thomas it was the intrinsic finitude of being. Zubiri continues, "We next found the importance, which the uncertainty of intelligence and reason acquires with respect to the truth of things in

Descartes. In Leibniz, the whole transcendental order rests on the idea of the possible. In Kant, it is the idea of the objectual. Finally, in Hegel it is the absolute reason" (*Fundamental Problems*, p. 323). However, at the bottom of all these metaphysics there is a profound unity. "Metaphysics began with Aristotle talking about the *noûs*, conceptivizing intelligence, if we wish to consider St. Thomas; for Leibniz it is the order of reason and for Hegel absolute reason. In the end, what underlies all those metaphysics is a certain structure of 'philosophical thinking'. But, in addition, this is a matter *of right*, because, as we are going to see, the internal unity of philosophical thinking is not only that way as a matter of fact, but constitutes the very root of the conceptivation of the transcendental order" (*Fundamental Problems*, p. 324).

Once directed towards reality *qua* reality and being able to conceptivize the impression of reality right from the start as the totality of the impression of otherness presented in a sensible impression, we are ready to place the dynamism of reality in a proper perspective. Reality gives of itself dynamically. In the end Zubiri elaborates his position with the central idea of *sentient intelligence*, through which the fundament of the power of the real becomes manifest. To this real fundament Zubiri reaches with his idea of religation, which molds itself into religion. The reality of man has an intrinsic theological dimension and with it he molds his own free personality. Man's essence is an open essence, and has to be con-formed by the acting "I". Christianity is considered as one religion among many from the point of view of philosophy, simply because all religions search for the fundament of the power of reality, that which is ultimate, possibilitating and impelling. In that search some reach further than others and some ways become ab-errant. But one of the searching ways manifests a successful form and Zubiri will call it a *deiformity*. First *deity* appears, later *divinity*, and ultimately *monotheism*. Afterwards, with the advent of the Incarnate God, monotheism is manifested in reality as a Trinity. Although now more than just an enigma and indeed a mystery, the metaphysical components are still present as open to greater transcendence "in" reality. A perfectibility of reality that extends and elevates its humble beginnings as it dynamically rises towards the sublime under the greater light of faith. Zubiri calls it a *dei-fication*—a greater reach of man's extended powers under the direct influence of a dynamism in reality, which now can empower man to put on the human personality Christ teaches and rise towards the divine never leaving the human. Although this would put it beyond the pale of philosophy, it still has an active theological dimension, and as a human dimension it is capable of being conceptivized aptly with human transcendental concepts. All this should give a general view of the great panorama where the dynamism of reality fits in the philosophy of Zubiri. All reality is essentially dynamic; it is giving of itself.

Perhaps a few comments should be made about the propriety of characterizing Spain as "fascist Spain" in the translator's Introduction. The Spanish Civil War was not a European War fought on Spanish soil. The issues in Spain were local and "fascist Spain" never existed. In the 1930's the international left and its allies used to call anything on the other side "fascist". Others with anti-Spanish mythology were doing the same. Since the advent of democracy to Spain and democratic free speech, the left is back rewriting history to feel they have won something. Their political opposition is again being called "fascist". Zubiri had difficult times because he had been an ordained priest and after a proper process in Rome he had been granted the return to the lay state in 1935

with the approval of Pius XI at Rome, who directly ordered Madrid to expedite matters when delays appeared. In 1939 matters were difficult in Spain for everybody. On the other hand, we should remember that the philosophy of Zubiri takes into account the primary position of Christ in matters of religion, since Zubiri affirms his faith on Him as Incarnate God and founder of the Catholic Church in his strictly philosophical trilogy *The Theological Problem of Man*. One could say that Zubiri has probably written the best philosophical defense of the truth of Catholicism for modern times. It is a great study because it is based on his masterpiece the trilogy *Sentient Intelligence*. With it philosophy has been born again.

Joaquin Redondo*

* * * * *

Graham Harman, *Tool Being, Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago and LaSalle, IL: Open Court, 2002, vii+331 pp., paperbound, \$29.95

This book is primarily an exposition of Dr. Harman's thesis that Heidegger's famed analysis of tools, as embodied in *Zuhandenheit* (readiness to hand) and *Vorhandenheit* (presence at hand), has been completely misunderstood by commentators. Furthermore, Harman believes that Heidegger himself did not fathom the implications of his own theory. As Harman sees it,

...tool analysis is read as the triumph either of practical activity over theoretical abstraction, or of the network of linguistic signs over the ever unpopular "things in themselves."...Against these standard readings, I claim that the tool-analysis is neither a theory of language and human praxis, nor a phenomenology of a small number of useful devices called "tools". Instead, Heidegger's account of equipment gives birth to an ontology of *objects themselves*.[†]

Harman goes on to claim that *Zuhandenheit* (or "tool-being", in the author's terminology) really has little to do with what the word suggests, but refers to objects "insofar as they withdraw from human view into a dark subterranean reality that never becomes present to practical action any more than it does to theoretical awareness."[‡] In the process of doing so, they become distant from each other as well as from humans. Therefore they never encounter each other in the deepest sense, but only in the sense of *Vorhandenheit*. The upshot of this is that the metaphysical gulf is not that between humans and "the world", but that between objects and relations.

* Mr. Redondo, a native of Spain, has translated Zubiri's theological trilogy, *Man and God*, *The Philosophical Problem of the History of Religions*, and *Christianity*, and is currently translating Zubiri's *Fundamental Problems of Western Metaphysics*. The translations may be found at <http://catholicphilosophy.com/system/door/>.

† P. 1.

‡ *Ibid.*

Harman appears to accept the criticisms of traditional metaphysics made by analytic philosophers such as Wittgenstein and representatives of post-modernism, such as Derrida and Foucault—many of whom Zubiri would rightly have regarded as charlatans. Harman further believes that tool beings, as he refers to them, are just traditional substances in another guise or variant, but irreducible to something in human perception, or to physical particles. As substances, they:

...exceed every relation into which they might enter, without being ultimate pieces of tiny matter. But this leaves only one possibility: for the first time in a long while, Heidegger pushes philosophy to the point where it has no choice but to offer a renewed theory of *substantial* forms.*

Thus we have a “ghostly cosmos”, wherein everything—humans, dogs, trees, glass bottles, magnets, and atoms—are on the same footing, and the task of philosophy is to “reawaken its lost talent for unleashing the enfolded forces trapped in things themselves.”†

Harman also denies that there is much originality in Heidegger’s thought, in the sense that he repeats his one original discovery no matter what the subject at hand. That discovery, as the author sees it, is the “strife between the *presence* of a thing and its *being*.” In this sense, Heidegger’s analysis of space is not fundamentally different than his analysis of time. So the meaning of “fundamental ontology” is that

...all concreteness collapses...into a single obsessive *fundament*, a black hole of ontology whose gravity is so powerful that no recognizable entities ever escape it. As long as we take his numerous specific topics at face value, we will not grasp the utter philosophic desolation wrought by his assault on the “ontic” realm.‡

It is well-known that Heidegger never wrote the second part of *Being and Time*. Zubiri’s wife implies that Zubiri may have had much to do with that. In his final conversation with Heidegger at Freiburg, in 1931, Heidegger’s parting words were, “Why, Herr Kollege, have you not spoken before?” Zubiri may have spoken about such things as Harman indicates to Heidegger in that fateful meeting. We shall never know. Zubiri’s later thought suggests that he was already zeroing in on the problems of *being*, as opposed to *reality*, though he had not yet formed his mature thought on the subject.

Those interested in Heidegger’s philosophy will undoubtedly find this book to be thought-provoking and insightful, even if they disagree with the author’s main premise.

Harman’s book is of interest to the Zubiri community because it contains a rather lengthy treatment of Zubiri’s philosophy in the context of Heidegger’s thought. It is refreshing to see Zubiri discussed in an English-language work such as this about Heidegger. But it is regrettable that Harman based his understanding of Zubiri almost entirely upon the first of Zubiri’s major systematic works, *On Essence*—which he refers to as Zubiri’s major work—rather than in-

* P. 2.

† *Ibid.*

‡ P. 4.

cluding later works such as *The Dynamic Structure of Reality* and, of course, what truly is Zubiri's major work, *Sentient Intelligence*. This is especially unfortunate because the former was written in response to criticism that *On Essence* was too static. Thus the author is unfamiliar with Zubiri's notion of the field, of the distinction between primordial apprehension, logos, and reason, his analysis of causality and functionality, dual truth and real truth, openness, respectivity, the distinction between world and cosmos, and the notion of reality as formality. His treatment of Zubiri's thought, especially in connection with Heidegger's insights, would undoubtedly have been much richer and of greater interest had he perused the later works.

Harman naturally concentrates on Zubiri's notion of essence, and more or less accurately describes Zubiri's theory. But he does not discuss Zubiri's distinction between real thing (*cosa real*) and meaning thing (*cosa sentido*) in enough detail, nor does he really come to grips with Zubiri's notion of essence. His main criticism of Zubiri's essence is that it does not adequately address the distinction between various levels, such as quarks, subatomic particles, atoms, molecules, tissues, organs, and living things. At which of these does the real essence exist? And how does what, in classical thought, is termed "substantial change" occur? Harman claims that for Zubiri things such as silver have an essence of their own, which they do, one which is not relational. But it appears that the author is still trying to understand Zubiri from a classical point of view, despite a superficial understanding that Zubiri has rejected the classical position. Relational is not the same as open, nor is it the same as being in a field. The qualities that Harman discusses about silver—its ability to float or sink, be shiny or dull, arise from the interaction of it with other things in the field of reality. These relations are essential, but do not define what makes silver to be what it is. Reality, in Zubiri's words, "is intrinsically and formally respective".* This, of course, is because reality is formality and not a zone of things. Essence creates a dynamic system, and the dynamics are manifested in the interaction of things in the field. Since all things are in the field of reality, all are respective. If the author had read Zubiri's later works, this would be clear to him, just as it would be clear to him that essence is indeed a physical property of things, not a conceptive one. With or without humans, things would have essences. This vitiates much of his criticism of Zubiri's thought.

Moreover, for Zubiri, it is Heidegger who is too classical because "reality and being are two distinct moments of the real, but not because reality is a type of being, as Kant and Heidegger maintain, but just the opposite, because being is an ulterior moment of the real, a moment which has nothing to do with intellection."[†] Later, in a 1980 work, Zubiri commented further on Heidegger, noting:

Though in a particular form (which he never managed to conceptualize or define) he brought to conclusion the substantiation of being. For him, things are things in and through being; things are therefore entities. Reality would be nothing other than a type of being. This is the old idea of being real, *esse reale*. But being real does not exist. Only what is really

* *Dyanmic Structure of Reality*, English translation by Nelson Orringer, University of Illinois Press, 2003, p. 57.

[†] *Sobre la Esencia*, p.

being exists; *realitas in essendo*, I would say. Being is only a moment of reality.*

For Zubiri, essence does indeed refer to a system, and things have essences—that is, they exist *de suyo*, in their own right—when they are comprised of a system of notes which is constitutively self-sufficient. But this does not mean that there cannot be a hierarchy of systems. After all, atoms are systems as well, though when incorporated into molecules they are, as Zubiri has noted, different than when they are alone. Similarly, molecules are also systems, though different when in an organism than when freely floating about. Something ceases to be when its constitutive self-sufficiency is removed or destroyed; that is, when it fails to function as a system with respect to its notes.

The key distinctions, which Harman misses, are those between *open* and *closed* essences; only human reality is an open essence, and only it is fully a substance, at least in certain respects, enough for the moral law. Indeed, openness is a key feature of Zubiri's philosophy in several respects. 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 in that sense not fully capturable in any human formula, which of necessity is static. This openness is intimately related to transcendentalism:

...reality as reality is constitutively open, is transcendently 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. †

Harman also asserts that for Zubiri, "...essence must remain withdrawn from any attempt to apprehend it," and he quote Zubiri's comment to the effect that the structure of reality is not necessarily definable in a logos.‡ But of course Zubiri's point here is not that essence cannot be understood or explained, or even captured utilizing logos and reason, but that it cannot necessarily be captured by a definition in the sense of traditional philosophy, i.e., the Aristotelian tradition of subject and predicate, such as "Man is a rational animal." Therefore Zubiri's comment has nothing to do with the fact that essence is what makes something be what it is in the deepest sense. It may be difficult to fathom what that is, but Zubiri never intended to imply that it could not be done. It is indeed Zubiri's position, as we have just noted, that not *all* of reality is capturable by a human formula—that persistent notion has given rise to much of Western thought, and especially that part of it seeking to explain all of reality scientifically, as in Laplace's Demon. No, reality is too rich to be fully captured; but *some* of it can be captured by reason, and that is one of the great challenges for humanity. Reason, of course, includes knowledge other than science—poetry, literature, philosophy, and theology, for example.

* From Zubiri's "Introduction to the English Translation of Nature, History, God," also known in Spanish as *Dos Etapas*.

†IRA, p. 19.

‡ P. 248.

Overall, readers who would like a new perspective on Heidegger will find this work of value; readers seeking an understanding of Zubiri's mature thought will be disappointed. Hopefully, however, the book will interest scholars and general readers in Zubiri's thought, and they will seek out his works on their own.

Thomas B. Fowler

Corrections

In the paper “A Framework for Political Theory Based on Zubiri’s Concept of Reality,” by Thomas Fowler, which appeared in volume 4 of *The Xavier Zubiri Review*, footnote 47 referenced a work by Antonio González, “El significado filosófico de la teología de la liberación”, en *Miscelánea Comillas* 51 (1993), as an example of use of Zubiri’s name to give credence to various political or religious theories. Professor González objected to this characterization of his work, and we regret the error.

Call for papers...

The *Xavier Zubiri Review* is soliciting papers for its sixth edition, which will be published late in 2004. 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 October 2004 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

