

Xavier Zubiri

Pedro Laín Entralgo (1908—2001)

Abstract

This essay discusses Zubiri's legacy to the 21st century in three areas: philosophy, science, and Christianity. For the philosophers, there are four principal moments of that legacy: goal, point of departure, method, and result. This latter comprises his philosophy and represents the elaboration of a philosophical system of intramundane reality, *qua* reality, and from it, the discovery of a way of access to the reality of God, as ultimate ground of the reality of the world. Zubiri assimilated science with keen intellectual rigor. His legacy for science is twofold: scientific knowledge is a point of departure—one of the most valuable—for knowledge of reality; and scientific knowledge as a problem of philosophy. For Christianity, his legacy is fourfold: a clear way of posing the problem of God; an historical intellection of the essence of Christianity; Christian faith as an intellectual stimulus and not a retarding force; and the living and exercising of Christianity as a mode of living in freedom.

Resumen

En este ensayo se presenta el legado intelectual de Zubiri al siglo XXI para tres grupos: los filósofos, los hombres de la ciencia, y los cristianos intelectualmente exigentes. Para los filósofos, hay cuatro momentos principales: meta, punto de partida, método, y resultado. El resultado consta de su filosofía y es elaboración de un sistema filosófico de la realidad intramundana, en tanto que realidad, y desde ella, el descubrimiento de una vía de acceso a la realidad de Dios, en tanto que fundamento último de la realidad del mundo. Zubiri asimiló con especial rigor intelectual la ciencia. Su legado por los hombres de la ciencia consta de dos aspectos: el saber científico como el punto de partida—como uno de los más valiosos puntos de partida—para el conocimiento filosófico de la realidad; y el saber científico como problema de filosofía. Para la cristianos, hay cuatro aspectos de su legado: Un planteamiento limpiamente intramundano del problema de Dios y del acceso a Dios; una intelección histórica de la esencia del cristianismo; la fe cristiana como acicate intelectual, y no como freno de la inteligencia; y La vivencia y el ejercicio de la fe cristiana como un modo de vida en libertad.

Introducción

En la introducción al primero de mis libros, cincuenta años ya desde entonces, dije que respecto de la filosofía sólo tengo la afición, la filosofía, y alguna lectura. Lo mismo sigo diciendo hoy. ¿Por qué, pues, he aceptado la nada leve responsabilidad de dedicar estas páginas a la obra filosófica de un purísimo y riguroso filósofo? Por dos razones no inconexas entre sí: porque fui próximo y asiduo amigo de Xavier Zubiri y porque acaso mi condición de mero

aficionado a la filosofía me permita ofrecer a los no filósofos una respuesta adecuada a la pregunta implícita en el tema general de este libro: ¿cuál puede ser el legado de Zubiri al pensamiento del siglo XXI?

Responderé distinguiendo entre los posibles receptores del pensamiento zubiriano, tres grupos netamente diferenciables, aunque en algún caso particular puedan coincidir entre sí: los filósofos propiamente dichos, los hombres de ciencia y los cristianos intelectualmente exigentes. Apoyado en la obra impresa del propio

Zubiri y en el libro del mejor expositor del pensamiento zubiriano, Diego Gracia (*Voluntad de verdad*, 1986), intentaré decir lo que respecto de cada uno de esos tres grupos considero esencial.

I. El legado intelectual de Zubiri a los filósofos del siglo XXI

Una interrogación inicial se impone; en el siglo XXI, ¿habrá filósofos que quieran recibir el legado filosófico de Zubiri? Los que piensan que la metafísica ha muerto y, como antaño se dijo *Troia fuit*, dicen sin pena, antes con gozo, *metaphysica fuit*, los que creen que Dios ha muerto y confían en que durante el siglo XXI sólo un vago recuerdo quedará en las almas de Occidente, todos ellos responderán negativamente a esa pregunta.

Este estudio sería así doblemente ocioso: por la insignificancia filosófica de quien lo escribe y por el tema a que está dedicado.

No pienso yo así. Yo pienso que, con cuantos eclipses se quiera, seguirán existiendo hombres para quienes la meditación rigurosa acerca del fundamento de las cosas, las que vemos y nosotros mismos, será el nervio de su vocación más personal y que, en consecuencia, la reflexión metafísica no desaparecerá de la faz del planeta. Tras el ensayismo antropológico y estético del Renacimiento, ¿podía acaso esperarse la filosofía de Descartes, Spinoza y Leibniz? El positivismo francés y el neokantismo alemán, tan dominantes en la segunda mitad del siglo XIX, ¿permitían augurar la filosofía de Bergson en Francia, y la filosofía de Husserl en Alemania? Y junto a los actuales sepultureros de la metafísica y de Dios, ¿no hay acaso hombres, filósofos o no, movidos por la vocación de fundamentalidad a que acabo de referirme?

Con esta firme convicción voy a decir muy sumariamente cómo veo yo el legado de Zubiri a los filósofos de hoy, los que sean, y a los que en el siglo XXI puedan surgir. Mirado desde este punto de vista, cuatro momentos principales deben ser

distinguidos en ese legado: la meta, el punto de partida, el método y el resultado.

a. La meta

Más o menos clara y distintamente percibida, más o menos necesitada de formulaciones sucesivas, todo hombre ambicioso —filósofo o artista, científico o empresario, cosmonauta o zapatero—, desde que despierta a la existencia personal siente dentro de sí que su vida tiene una meta, alta cuando la ambición es grande, menos alta en los demás casos. «Aspiro a un saber que vaya desde la piedra hasta la divinidad», escribía el joven Virchow a su padre. Con mejores títulos que él—era hombre de ciencia, no filósofo—, otro tanto habían sentido dentro de sí Descartes, Leibniz, Kant y Hegel; y con cuantas salvedades y variantes se quiera, todos los filósofos del mundo moderno a los que en verdad haya que llamar «grandes».

No creo equivocarme afirmando que, desde su primera formación filosófica y teológica, esa fue también la meta intelectual de Zubiri, meta que comenzó a tomar forma definitiva en los escritos reunidos en *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), y plenamente la alcanzó a partir de la publicación de *Sobre la esencia* (1962). He aquí su formulación definitiva: la meta intelectual de Zubiri fue *la elaboración de un sistema filosófico de la realidad intramundana, en tanto que realidad, y, desde ella, el descubrimiento de una vía de acceso a la realidad de Dios, en tanto que último fundamento de la realidad del mundo*.

Además del conocimiento que brinda el saber científico correspondiente a cada parcela de la realidad—el conjunto del universo visible, los seres vivientes, el hombre, el acontecer histórico, la sociedad, el derecho—todas ellas pueden y deben ser objeto de conocimiento filosófico. Hay así una cosmología filosófica, una biología filosófica, una antropología filosófica, una filosofía de la historia, de la sociedad, del derecho... Pero la meditación filosófica no puede quedar ahí. Si el filósofo lo es de veras, ineludiblemente se pre-

guntará por el fundamento común de todas esas parcelas de la realidad, esto es, por la realidad en cuanto tal, por aquello en cuya virtud podemos decir que son reales los entes que integran cada una de tales parcelas; con lo cual, aunque el filósofo se obstine en prescindir del término «metafísica», metafísica habrá o, si se quiere, filosofía primera. El hecho de que no coincidan entre sí las distintas respuestas al mismo problema—por tanto: el hecho de que a lo largo de la historia, desde los presocráticos hasta hoy, hayan surgido modos muy distintos de entender la filosofía primera—no arguye contra la recurrente aparición de tal propósito.

Implícitamente lo formuló Zubiri en varios de los artículos reunidos en *Naturaleza, Historia, Dios*; explícita y reiteradamente, desde la publicación de *Sobre la esencia*. Dar razón filosófica de la realidad, así en términos de filosofía segunda (filosofía del cosmos físico, de la vida orgánica, del hombre, de la sociedad, de la historia), como en términos de filosofía primera, de metafísica, ésa fue la constante y acuciante meta de su inteligencia.

¿Cómo Zubiri se movió hacia ella, desde que formal y definitivamente la concibió, esto es, durante los cuarenta últimos años de su vida? ¿Cómo fue haciéndola suya? Para responder a estas interrogaciones es necesario examinar brevemente, pero con cierta precisión, cuáles fueron el punto de partida y el método para alcanzarla.

b. El punto de partida

Como el de todo pensador, el punto de partida de Zubiri se halló determinado tanto por su formación personal como por la clara conciencia de su personal instalación en la historia y en la actualidad del pensamiento, tal como él las veía en la década de los veinte. Filosofía y teología escolásticas amplia y profundamente conocidas, ciencias particulares, principalmente la matemática, la física, y la psicología, y Bergson, y Blondel—está por hacer un estudio riguroso de la influencia del filósofo de *L'action* sobre el pensamiento

de Zubiri—, fueron los ingredientes principales de la formación primera del futuro filósofo. Pero lo decisivo en la adopción de un punto de partida bien determinado sólo pudo ser esta firme y clara convicción: que en esa década de nuestro siglo, sólo partiendo de la fenomenología de Husserl podía ser actual y auténtica la reflexión filosófica. Actual, esto es, eficazmente situada en el nivel del tiempo. Auténtica, es decir, plenamente exenta de servidumbres positivistas, psicologistas y pragmatistas, para ser libremente fiel a lo que la filosofía debe ser: conocimiento teórico del fundamento de lo real. El fecundo magisterio de Ortega dio lugar a esa necesaria penetración de Zubiri en el pensamiento de Husserl.

Desde la publicación de las *Ideen zur einen reinen Phänomenologie* de Husserl (1913), acaso desde antes, la historia de la obra husserliana—nadie lo ha visto tan claramente como Diego Gracia—permite acotar hasta cuatro distintos puntos de partida para el libre y auténtico ejercicio de filosofar: el del propio Husserl (la conciencia pura de las cosas como origen y fundamento de la reflexión filosófica), el de Ortega (la concepción de la vida como realidad radical, la realidad en que radican la experiencia y el saber acerca de las demás realidades), el de Heidegger (la comprensión del sentido del ser, y en consecuencia del ser mismo, como fundamento de los diversos entes, en su centro la existencia humana, en que el ser se manifiesta y concreta) y el de Zubiri (el análisis de la impresión de realidad, en tanto que hecho primario de la inteligencia, y, consiguientemente, la concepción del hombre como animal de realidades).

Para Zubiri, éste y no otro debe ser el verdadero punto de partida hacia una intelección filosófica de lo real, porque la impresión que en nosotros produce la realidad—el sentir, en tanto que sentir humano—es la actividad que de modo más directo e inmediato pone al hombre en contacto con lo que no es él y consigo mismo. Pronto veremos cómo Zubiri entiende el sentir humano y todo lo que filosóficamente

te puede decirse de él.

c. *El método*

Método, dirá Zubiri, «no es sinónimo de lo que se suele llamar método científico. El ser científico no es sino una posible modalización de lo que es ser método. Método es algo más radical: es vía de acceso». Y en otra página: «Método es abrirse paso en el mundo, abrirse paso hacia el fundamento». Así entendido, el método que conduce a Zubiri hacia su última meta —la intelección de la realidad en tanto que realidad— se halla integrado, a mi modo de ver, por tres momentos perfectamente diferenciables: deslinde, examen y concepción.

Deslinde: claro y preciso discernimiento entre lo que él quiere decir y los demás han dicho. Deslinde, pues, de niveles históricos en el filosofar (el antiguo y medieval, el moderno, desde el nominalismo y Descartes hasta Husserl, el actual, desde Husserl hasta él mismo). Deslinde también entre los hechos propiamente dichos y las construcciones mentales. Ejemplos: que la idea de sustancia fue una construcción mental de Aristóteles y no la expresión de un hecho de la realidad; que la noción de conciencia, desde Descartes hasta Husserl, éste comprendido, no pasa de ser una artificiosa sustantivación de lo verdaderamente real, los actos conscientes, el carácter consciente de determinados actos. Deslinde, en fin, entre el modo tradicional de entender ciertos términos y su personal modo de entenderlos: inteligencia, sentir, vida, aprensión, realidad, mundo, tantos más.

El examen correspondiente al método zubiriano es a un tiempo analítico y descriptivo. Sutileza y rigor en el análisis de los hechos, una vez deslindados de las interpretaciones. Distinción, en la realidad del hecho, entre la positividad *sensu stricto* (el hecho en tanto que dato presente) y la facticidad propiamente dicha (el hecho en tanto que dato observable por cualquiera). Rigor y pulcritud en las descripciones, para eludir al máximo la tendencia de nuestra mente a la interpretación y a la

construcción; no porque éstas sean en sí mismas nocivas, sino porque el ejercicio de ellas debe quedar relegado al tercer momento del método, la concepción.

La cual, además de ser tan clara y distinta como el resultado del examen, será sistemática, en tanto que parte del sistema que por esencia debe ser toda teoría a la realidad, y se moverá hacia los dos modos del conocimiento de lo real, el talitativo (lo que una cosa es por «ser tal cosa») y el trascendental (lo que la cosa es por «ser real», por ser genéricamente cosa). Y con la concepción: el rico acervo de las denominaciones filosóficas de Zubiri, en parte neológicas y en parte procedentes de la elevación a términos filosóficos de palabras o expresiones del español coloquial.

d. *El resultado*

Lo verdaderamente esencial del legado filosófico de Zubiri se halla constituido, como es obvio, por el sistema de los conceptos en que desde ese punto de partida y según ese método se expresó la creciente posesión de la meta que Zubiri se propuso: la elaboración de un sistema filosófico de la realidad intramundana, en tanto que realidad, y desde ella, el descubrimiento de una vía de acceso a la realidad de Dios, en tanto que fundamento último de la realidad del mundo.

Sería descabellado el empeño de exponer en un puñado de páginas lo que fue ese resultado. Debo limitarme a denunciar y glosar brevísimamente los puntos esenciales del sistema filosófico de Zubiri. Siete veo yo:

1. La distinción de los tres modos cardinales en que se diversifica la unitaria actividad del hombre ante lo real: la intelección sentiente, el sentimiento afectante y la volición tendente.

Actividad unitaria, porque unidad originaria y radical hay entre esos tres sustantivos (intelección, sentimiento, volición) y los correspondientes adjetivos (sentiente, afectante y tendente). El hombre es un animal intelectual, sentimental y volente. Aunque

a esos tres modos de la actividad humana haya dedicado Zubiri su atención, la intelección sentiente fue el alma central de su reflexión filosófica.

En espera de lo que vaya diciendo la publicación de sus escritos inéditos, seis son los volúmenes en que lo fundamental de tal reflexión ha sido expresado: *Sobre la esencia* (1962), la trilogía sobre la inteligencia—*Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983)—, *Sobre el hombre* (1986) y *Estructura dinámica de la realidad* (1989). Los dos últimos han sido publicados con posterioridad a la muerte de su autor.

Con Diego Gracia, pienso que para la exposición sistemática de la plena madurez del pensamiento de Zubiri es preferible alterar el orden cronológico de la publicación de sus libros. El contenido de *Sobre la esencia* tiene como tácito presupuesto, en efecto, lo que sobre la inteligencia dice la trilogía a ella consagrada. *Sobre el hombre* y *Estructura dinámica de la realidad* completan desde un doble punto de vista, el antropológico y el cosmológico, la doctrina metafísica de *Sobre la esencia*.

2. La elaboración de una teoría integral de la inteligencia exige la descripción inicial del sentir colectivo y del inteligir sentiente: mostrar cómo en el hombre es sentiente el inteligir y cómo es intelectual el sentir.

La inteligencia no aparece así como facultad anímica, a la manera tradicional, sino como la actividad con que el hombre conoce la realidad. Zubiri propone y elabora así una nueva noología más allá de la psicología y de la lógica, en la cual se integran la *nóesis* como impresión de la realidad, el *noema* como la realidad dada en imposición, y la *noergia*—término en el que confluyen el *ergon* de la realidad y el *nous* de quien inteligie—, como unidad intrínseca de la intelección y lo inteligido, como actualización de la realidad en la intelección y de la intelección en la realidad. Hay en la intelección, pues, un momento noético, el acto de inteligir, otro noemático, la realidad inteligida, y otro noérgico, la fuerza

con que lo real nos arrastra a sentir y pensar, en definitiva a conocer. Lo cual obliga a Zubiri a distinguir netamente entre *reidad*, como formalidad de la aprehensión humana, y *realidad* en sentido estricto, como realidad allende toda aprehensión.

3. Inteligencia sentiente y realidad.

El reiterado empleo teórico de la expresión «inteligencia sentiente» indica con suma claridad que Zubiri renuncia de manera tajante a la distinción tradicional entre el sentir y el inteligir, entre la sensación y la inteligencia, o—para decirlo kantianamente—entre el mundo sensible y el mundo inteligible. La aprehensión humana de la realidad es *a la vez* y *unitariamente* sentiente e intelectual; sin necesidad de representaciones intermediadoras, el hombre aprehende en ella la realidad de un modo directo e inmediato, primordialmente, y lo hace en el acto psicológico del «darse cuenta». En el sentido filosófico que Zubiri concede a esta expresión, procedente de nuestro lenguaje coloquial, darse cuenta es aprehender directa e inmediatamente la realidad de aquello ante lo cual se está.

Sea animal o humano el sentir, en su estructura hay tres momentos: uno centrípeto, receptor o de suscitación, otro central o de modificación tónica y otro centrífugo, efector o de respuesta. La diferencia entre el animal y el humano no está en su estructura, sino en lo que se aprehende. El animal aprehende estímulos (aprehensión de estimulidad: aprehensión de «lo caliente», en el caso de la estimulación térmica); el hombre, en cambio, aprehende realidades (aprehensión de realidad: aprehensión del «es caliente» o del «está caliente», lo que calienta; mas no como propiedad de una sustancia, al modo aristotélico, sino como dato primario de lo real). De nuevo se impone, pues, la distinción entre reidad y realidad, en el sentido antes consignado. Lo aprehendido en realidad—el calor, en el ejemplo citado—es «en propio» y «de suyo» una nota de la cosa real percibida.

Un análisis más detenido de esta primaria actividad de la inteligencia exige

distinguir entre la estructura de la aprehensión y la estructura de lo aprehendido. En aquélla se integran tres momentos: la *afección* (lo aprehendido nos afecta intelectualmente; y también, por supuesto, sentimentalmente y tendencialmente), la *alteridad* (lo aprehendido se nos muestra como real y como algo que de algún modo «es otro») y la *fuerza de imposición* (lo aprehendido nos manifiesta el «poder de la realidad», la fuerza que nos arrastra a conocerla y sentirla). A su vez, la estructura de lo aprehendido nos ofrece el contenido propio de cada una de las once actividades sensoriales (ver, oír, oler, gustar, tocar, sentir presión, sentir el movimiento, el calor y el frío, el dolor y el placer, orientarse en el espacio, sentir el estado interno del cuerpo propio) y el modo de presentación de la realidad correspondiente a cada una de ellas, en tanto que sentir intelectualivo (la presentación eidética, la notificación, el rastro, la fruición, la nuda realidad, el tanteo, la tensión hacia, el atemperamiento de lo real, el afeccionamiento, la orientación y la intimación, la presencia de mi realidad en cuanto «mía»). Con ello Zubiri amplía psicológica y metafísicamente—entiende lo sentido como modo de la realidad—la célebre ley de las energías específicas de los sentidos, de Johannes Müller.

La aprehensión de la realidad nos da, en suma, la «verdad real», expresada como *totalidad* (riqueza mayor o menor de las notas percibidas), *coherencia* (firmeza propia de lo que sentiente e intelectivamente se aprehende, de su «qué») y *duratividad* (constatación de la mayor o menor estabilidad de lo aprehendido).

4. Inteligencia sentiente y logos.

En tanto que logos, la inteligencia nos da más o menos articulada y explícitamente el «qué» de la realidad aprehendida en impresión, nos permite formular el juicio «esto es tal cosa».

La teoría del juicio que propone Zubiri no es sólo psicológica o lógica, es formalmente metafísica. Así considerado, el juicio es, en efecto, afirmación de la realidad, actualización de la cosa «en realidad». Seis

son los diversos modos con que la realidad de lo sentido puede ser afirmada: la indeterminación, el indicio, la ambigüedad, la preponderancia, la obviedad y la efectividad; modos del juicio a los que corresponden otros tantos estados mentales: la ignorancia, el barrunto, la duda, la opinión, la plausibilidad y la certeza.

Cabe preguntarse, en fin, por lo que, en tanto que logro, hace la inteligencia sentiente, o, dicho de otro modo, por la índole de sus creaciones. A lo cual responde Zubiri que la inteligencia humana crea *perceptos* (cuando afirma el contenido de la verdad real según el «esto»; cuando por ejemplo dice «esto es vino»), *fictos* (cuando convierte el contenido de la realidad en ente de ficción, por tanto según el cómo: «el hombre es como lo fingen las novelas de Balzac o los dramas de Shakespeare») y *conceptos* (cuando declara el contenido de la realidad aprehendida según el «qué», es decir, cuando enuncia «qué es el vino», en tanto que simple realidad aprehendida, y descriptivamente reduce el vino a las notas esenciales con que como tal vino se nos presenta).

Pero saber lo que es la realidad en aprehensión no basta; es preciso saber lo que la realidad es allende la aprehensión. Buscar y expresar la respuesta a esa necesidad de la mente es el cometido propio de la razón. Es la razón la que nos da la dimensión científica y metafísica de lo que en su realidad son las cosas, de lo que son «de suyo».

5. Inteligencia sentiente y razón.

En el ejercicio racional de la inteligencia, en el proceder de ella «conforme a razón», deben ser distinguidas las tres siguientes notas: ese ejercicio es a un tiempo *intelección en profundidad* (las teorías electromagnética y fotónica de la luz, por ejemplo, son el resultado de una intelección en profundidad del color), *intelección mensurante* (la inteligencia mensura lo realmente mensurable, la realidad no como luz, sino como luminaria; mensura de la realidad en profundidad) e *intelección en búsqueda* (esto es: aspirante a un conocimiento del

principio y fundamento de lo real; la onda electromagnética como principio y fundamento del color).

La intelección racional de la realidad es pues un conocimiento «hacia», y esto hace que sean problemáticos y provisionales los resultados que ofrece; la realidad da y quita razón a lo que de ella racionalmente se conoce, y porque esto es así puede progresar la ciencia.

Tres son también las creaciones a que en su exploración de la realidad llega la razón: el *modelo* (imagen formal de la cosa conocida en la línea de sus notas), la *hipótesis* (tocante al modo de sistematización de las notas; así la hipótesis del espín de las partículas elementales) y la *postulación* (máximo grado de la creación racional, puesto que ahora son recreadas las notas y su estructura).

Término de la intelección de la realidad es, en fin, la *experiencia de lo real*, la experiencia como «probación física de la realidad». Cuatro formas principales puede adoptar la experiencia: la *experimentación* (en ella, la experiencia procede de forzar a la realidad a la demostración de algo de lo que es), la *compenetración* (ésta es la clave de lo que solemos llamar experiencia de la vida, adquirida en nuestra relación con los demás), la *comprobación* (la que, por ejemplo, logramos mediante la versión matemática de la realidad) y la *conformación* (la que uno ejercita para adquirir experiencia de sí mismo).

La razón, en suma, nos da un conocimiento científico de las cosas, en cuanto que nos permite conocer la estructura de sus notas talitativas, y nos pone en el trance de obtener un conocimiento formalmente metafísico de ellas, la estructura de su realidad en tanto que realidad y allende la aprehensión. Tal es el tema central de la metafísica de Zubiri.

6. El conocimiento de la realidad de lo aprehendido es, como vimos, el momento noemático de la intelección. Su metódico estudio constituye la materia de dos libros capitales de la metafísica de Zubiri, *Sobre la esencia* y *Estructura di-*

námica de la realidad; y aunque los dos son complementarios entre sí, deben ser examinados separadamente:

a) La realidad como *estructura constitutiva*. Tal es quintaesencialmente expresado, el tema central de *Sobre la esencia*.

Lo que en primer término percibe en una cosa la inteligencia sentiente es el conjunto de las notas que singularizan a la cosa en cuestión: que sea caliente o fría, verde o roja, dura o blanda, etc. La nota debe ser en consecuencia la noción primaria de cualquier teoría del conocimiento verdaderamente atendida a lo que el conocimiento es. Zubiri la define sucinta y descriptivamente como «lo presente en la impresión». Las cosas se me hacen presentes en impresión y en sus notas.

En la nota hay que distinguir su contenido (caliente, rojo, duro...) y su formalidad, lo que formalmente es en la cosa a que pertenece; y tal formalidad consiste en ser «en propio» o «de suyo» de la cosa en cuestión y por tanto en denotar su realidad, porque en un «ser de suyo» se nos manifiesta lo real. Más concisamente: lo propio de la nota es ser «nota-de».

Pero la pertenencia de la nota a la cosa de que es nota puede adoptar modos muy diferentes. Hay, en efecto, notas *adventicias*, las que ocasional y no esencial y permanentemente pertenecen a la cosa en que las percibimos; por ejemplo, el color amarillo de un icterico. Hay por otra parte notas *constitucionales*, aquellas por las cuales una cosa es lo que es: el color amarillo de la piel de un chino. Hay, en fin, *notas constitutivas* o *esenciales*, las integrantes del mínimo de ellas que constituye la esencia individual de la cosa y sirven de fundamento real a las que consideramos constitucionales; en el caso citado, la constitución genética del chino, en cuanto determinante de su color amarillo. Obviamente, la atribución de caracteres constitutivos a una nota es un problema siempre abierto, porque, como dice Zubiri, lo que hoy parece último tal vez no lo parezca mañana.

De ahí dos importantes novedades de

la metafísica zubiriana: la sustitución del concepto aristotélico de sustancia por el de *sustantividad* y la elaboración de una idea de la *esencia* netamente distinta de la que antaño propuso Aristóteles y de las que han propuesto Husserl y Heidegger. Sustantividad: sistema cíclico y clausurado de las notas constitucionales y constitutivas de la cosa en cuestión. Esencia: principio estructural de la sustantividad, según la apretada fórmula con que Zubiri resume su decisivo libro.

Al concepto de *estructura*, tan fundamental y tan reiterado en *Sobre la esencia*, debe añadirse el de *dimensión*, el modo — los diversos modos— con que la cosa tiene «de suyo» las notas correspondientes a su esencia. La realidad de una cosa consiste en ser sustantividad estructurada y dimensionada. Así, y en tanto que estructura, cada cosa es a la vez *constructo*, porque todas sus notas son notas del sistema entero y nos remiten a él, y *extracto*, porque como tal, como *ex-estructura*, se plasma y configura la unidad propia del sistema, su interioridad, su *intus*; entendiendo por interioridad «no algo oculto por bajo de las notas, sino la unidad del sistema de ellas».

Ahora hay que dar un paso más, y distinguir netamente dos modos de considerar la realidad y la sustantividad de las cosas: el *talitativo* y el *trascendental*.

Talitativamente considerada, una cosa es lo que es por ser *tal* cosa: roca, manzana, caballo u hombre. Aparecen así en la mente tres niveles de lo real perfectamente diferenciables: el mero tener en propio, como propiedades emergentes, las notas constitutivas de la estructura (la realidad de la piedra); la independencia respecto del medio y el control específico sobre él, ejercitados desde un *intus* constituido como *autós* (la realidad de los seres vivientes), y la creación de actos y la apropiación de posibilidades como notas constitucionales expresivas de un *autós* íntimo y más alto que el del animal (la realidad del hombre).

Fundamento del orden talitativo es el orden trascendental: la consideración de la

realidad de una cosa no por ser tal cosa, sino por ser genéricamente cosa real, por el hecho de «estar siendo». Baste aquí esta sumarísima mención de lo que en la metafísica de Zubiri es verdaderamente esencial.

b) La realidad como *estructura dinámica*. En 1968, fecha del curso *Estructura dinámica de la realidad* (póstumamente publicado, como dije, en 1989), desde este punto de vista completó Zubiri su visión de la realidad como estructura constitutiva.

Ser real, ahora, no es solamente «ser de suyo», es también «dar de sí»; la realidad, toda realidad, es de suyo y da de sí, más aún, de suyo da de sí, porque el dar de sí pertenece a su esencia. Con otras palabras: la realidad es en sí misma dinamismo —no *tiene* dinamismo—, idea que Zubiri deslinda cuidadosamente de la *dynamis* aristotélica y de la concepción leibniziana de la materia como *vis*, como fuerza.

En el dinamismo de lo real hay grados y modos, que Zubiri enumera y describe en orden ascendente:

(i) El dinamismo de la *variación*; en él, la sustantividad sigue siendo la misma, pero no lo mismo. Tal es el caso del movimiento local.

(ii) El dinamismo de la *alteración*; la sustantividad da de sí otra que ya no es la misma. La transformación química y la génesis biológica son sus dos formas principales.

(iii) El dinamismo de la *mismidad*, cuyo término es la autoposesión, manifestada en el animal por la independencia respecto del medio y su control específico sobre sí, y en el hombre por un dinamismo y una autoposesión de nivel superior.

(iv) El dinamismo de la *suidad*, propio del hombre como esencia abierta —frente a la esencia cerrada del animal— y como en alguna medida «dueño de sí». Elevada a suidad, la mismidad del hombre consiste en ser a un tiempo «de suyo» y «suyo», en ser creador y apropiador de posibilidades.

(v) El dinamismo de la *convivencia*, en cuya virtud el hombre es ser social y ser

histórico.

La expresión global de esta serie de dinámismos es, vista por nosotros y desde nuestro planeta, la evolución del cosmos. Un incitante problema surge así en la mente del científico y en la del filósofo: el problema de la hominización, en cuanto hecho evolutivo. No creo exagerado decir que en él tuvo su motivo más central la reflexión del último Zubiri. Ciertas páginas de su libro póstumo, *Sobre el hombre*, así lo hacen ver. Muy especialmente, aquellas en que apunta su idea del hombre como parte del Cosmos: «El hombre, como todas las realidades intramundanas, pertenece al Cosmos, y como todas ellas (por su aspecto somático) es fragmento de esa unidad primaria y radical que llamamos Cosmos. El Cosmos no es un orden, una taxis de cosas; es la unidad primaria de ellas. Toda cosa es una tan sólo por abstracción. Realmente, cada cosa es un simple fragmento del Cosmos; de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. Las cosas, estrictamente, no son sustantivas; sólo son fragmentos cuasi-sustantivos. Un primordio de sustantividad o, mejor dicho, un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta sólo la posee el Cosmos... El Cosmos no es sino una especie de melodía dinámica que se va haciendo en sus notas». Una cosmología cristiana superior a la de Teilhard de Chardin—y, por supuesto, a *L'évolution créatrice* bergsoniana—late en este significativo texto.

7. El hecho de la religación como vía de acceso a la realidad fundamentante.

Desde que cobró plena conciencia de su meta como filósofo—desde su ensayo *En torno al problema de Dios* (1935), y aun desde antes—, Zubiri se propuso descubrir una vía de acceso a la realidad de Dios, en tanto que fundamento último de toda posible realidad. Pero esa vía, que parte de la realidad del mundo y de la del hombre en el mundo —la «vía de la religación», entendida esta palabra como Zubiri la entendió—, en modo alguno debe ser confundida con la «vía cosmológica» explícita o implícita en las tradicionales «prue-

bas» de la existencia de Dios.

Sea intelectual, afectante o volente, la aprehensión de la realidad, como dice Zubiri, es noérgica, y como tal expresa la «fuerza de imposición» que esencialmente posee para el hombre lo real: la realidad nos fuerza sentientemente a inteligirla, a estar afectados por ella y a querer algo de ella. Lo cual muestra que la realidad del mundo tiene un fundamento a la vez último (porque es el término absoluto de todas mis posibles referencias a ella), posibilitante (porque me ofrece posibilidades—o dificultades—de ser) e impelente (porque me impone y exige la aprehensión de ella). Mi personal relación con el fundamento de la realidad es la religación. Partiendo del carácter relativamente absoluto de la persona humana, como primer paso del avance intelectual hacia Dios, he aquí cómo enuncia Zubiri los sucesivos pasos de ese avance: «El ser absoluto del hombre es cobrado (segundo paso) por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente. Como momento de las cosas (del mundo) y determinante de mi Yo (de una realidad, la mía, que me permite decir «Yo»), el poder de lo real es «más» que la realidad y, por tanto, que el poder de cada cosa real concreta (tercer paso). Pero el poder de lo real se funda esencialmente en la índole misma de la realidad. Luego ese poder está fundamentado en una realidad absolutamente absoluta, distinta de las cosas reales, pero en las cuales, por serlo, está formalmente constituyéndolas como reales. Esta realidad es, pues, Dios (cuarto paso)». No puedo pasar aquí de tan sumaria indicación. El lector interesado por el tema deberá recurrir a la monografía *El hombre y Dios*, alta y original exposición de la teodicea que pide el nivel de nuestro tiempo.

II. El legado filosófico de Zubiri a los hombres de ciencia del siglo XXI

Ponderaré antes la amplitud y la profundidad de los saberes científicos de Zubiri. Hasta los últimos años de su vida, los avances de la matemática, la física, la bio-

logía y la lingüística fueron asimilados por él con especial rigor intelectual. Siempre recordaré el espectáculo de un diálogo suyo con Rey Pastor, acerca del fundamento del saber matemático, y de otro con Heisenberg, sobre la realidad de las partículas elementales.

¿Por qué, para qué esta enorme avidez de saberes científicos? Varios motivos se integraban en ella. Acaso el más profundo, la fruición de saber, el gozo de penetrar intelectualmente en la verdad real de las cosas. La *insatiabilis cupiditas veri videndi* de que habló Cicerón tuvo en Zubiri un destacadísimo representante. En esa radical fruición se fundaban, a mi juicio, los dos modos con que el saber científico adquirió sentido en la mente del filósofo Zubiri:

a. El saber científico como el punto de partida —como uno de los más valiosos puntos de partida— para el conocimiento filosófico de la realidad.

Puesto que cada ciencia, a su particular modo, da razón de las notas talitativas propias de la realidad que estudia—la materia, el espacio y el tiempo en el caso de la física; la embriogénesis, la evolución biológica y la estructura del cerebro, en el de la biología; las palabras y el lenguaje, en el de la lingüística—, el filósofo debe tener muy en cuenta, en tanto que filósofo, la varia y subyugante lección que las distintas ciencias ofrecen.

b. El saber científico como problema de filosofía.

La ciencia es un modo—no el único—de penetrar cognoscitivamente en la realidad. Pues bien: filosóficamente considerado, ¿qué es el saber científico? Dos tempranos estudios de Zubiri, *La idea de naturaleza: la nueva física* (1934) y *Ciencia y realidad* (1941), dan testimonio egregio de su actitud ante la significación filosófica de la ciencia.

Explícitamente tratadas o sugestivamente incoadas, no pocas «filosofías segundas» hay en la obra de este filósofo: la

materia y el tiempo, la realidad del hombre, la sociedad, la historia, zubirianamente entendidas, son partes integrantes de ella. De todas es fundamento la concepción del hombre como «animal de realidades», como «esencia abierta» y como «sustantividad de apropiación», y en consecuencia como animal inteligente, sentimental y volente, y como persona individual, histórica, social y religiosa.

En líneas muy generales, así veo yo el legado filosófico de Zubiri a los hombres de ciencia de hoy y de mañana.

III. El legado religioso de Zubiri a los cristianos intelectualmente exigentes

No sólo a los cristianos intelectualmente exigentes; también, más ampliamente, a todos los hombres para los cuales la religiosidad, cualesquiera que sean sus formas concretas, no es —lo diré con las consabidas palabras de Sartre— «una pasión inútil».

Quiero subrayar de nuevo el carácter pulcra y rigurosamente intramundano del pensamiento filosófico de Zubiri. Tomado en sí mismo y sólo en lo que de filosófico tiene, desde cualquier actitud de la mente —religiosa *stricto sensu*, agnóstica o atea— lealmente puede ser aceptado y asumido.

Sentado lo cual, preguntémos: la leal aceptación del pensamiento zubiriano, ¿qué puede aportar a quien como cristiano quiera tomar en serio el hecho de serlo? Muy esquemáticamente expresado, mi juicio es el siguiente:

a. Un planteamiento limpiamente intramundano del problema de Dios y del acceso a Dios

Dios no entendido como causa primera y primer motor del mundo creado por él, según la manera aristotélica, tomista, cartesiana o newtoniana de entender el acceso intelectual a Dios—el «Dios de los filósofos» que menospreció Pascal—, ni tampoco el «Dios de Abraham y de Jacob» a que el propio Pascal quiso atenerse, sino como fundamento último del poder de lo

real, que se manifiesta en la religación como «deidad», como «lo divino» en nosotros, y que ante la experiencia de vivirla nos obliga a tomar una actitud personal, bien creyente, en un sentido deísta, teísta o atea, bien meramente agnóstica.

Metafísica, teologal y teológicamente, así queda situada la creencia transfilosófica en el Dios personal, uno y trino del cristianismo; un Dios que por ser último fundamento mueve al acatamiento y la adoración, como posibilitante supremo suscita la súplica y como supremo impelente ofrece refugio en la fortaleza de la realidad y de la vida.

b. Una intelección histórica, aunque no relativizadora, de la esencia del cristianismo.

¿Por qué y cómo el cristianismo primitivo tuvo que adoptar, al realizarse doctrinalmente, una *forma mentis* griega? ¿Qué hay en el cristianismo, esencialmente considerado, para —a su modo— haber sido griego con los Padres griegos, medieval con Tomás de Aquino y Escoto, moderno con Descartes, Malebranche y Leibniz? ¿De

qué modo puede ser posmoderno el cristianismo, en cuanto vida y en cuanto doctrina? No poco dijo Zubiri para dar respuesta a estas interrogaciones.

c. La consideración de la fe cristiana como acicate intelectual, y no como lecho o como freno de la inteligencia.

Algo bien distinto de lo que ha sido por tantos españoles.

d. La vivencia y el ejercicio de la fe cristiana como un modo de vida en libertad.

Ante todo, por fidelidad a la condición de *rationabile obsequium* que según san Pablo tiene la fe; sólo desde la libertad y en la libertad se puede hacer un obsequio, si se quiere que éste real y verdaderamente lo sea. Mas también por respeto, leal respeto, a lo que sobre el sentido último de sus vidas puedan pensar las personas que viven en torno al cristiano. Vengamos al caso de Zubiri. En cuanto a su modo de ser cristiano, ¿acaso no dice algo el considerable número de los agnósticos a quienes, en el curso de su vida, amistosamente trató?