

Ciencia y filosofía

Diego Gracia

*Director, Fundación Xavier Zubiri
Madrid, Spain*

Abstract

The relationship between science and philosophy has always been difficult. During the whole classical and medieval periods, philosophy denied that science was an autonomous activity, by defining it as *epistème* or apodictic and deductive knowledge. Science thus came to be confused with philosophy. This impeded the development of experimental science until well into the modern world. When, at the beginning of the 17th century, it breaks onto the stage, a new process begins that will culminate in the 19th century, with philosophy turning into a theory of science. Now it is science that denies a role to the philosophy. Such it was the work of the positivism. Zubiri considers that both science and philosophy they have their own specificity, but that they converge in a fundamental point, viz. being knowledge about *ousía* or reality. There are three periods: between 1942 and 1960 he defines reality as “there are”; from 1960 to 1972 it is the “reality thing” as opposed to the “meaning thing”; and between 1973 and 1983 the character of “actuality” stands out. It is mainly in this last stage when Zubiri distinguishes three intellectual modes of actualizing reality: the most basic and immediate, common to science and philosophy, or “primordial apprehension of reality”, that proper to “logos”, merely descriptive, and that specific to “reason” or what is formally explanatory. It is at this last level where both scientific and metaphysical investigation unfold. Reason never exhausts reality, and for that reason its knowledge is always penultimate. Whence the necessity to make explicit its ultimate grounds, which are those characteristic of the two previous strata.

Resumen

Las relaciones entre ciencia y filosofía han sido siempre difíciles. Durante toda la época clásica y medieval, la filosofía anuló a la ciencia como actividad autónoma, al definirla como *epistème* o saber apodíctico y deductivo. Ciencia venía a confundirse, de ese modo, con filosofía. Ello impidió el desarrollo de la ciencia experimental hasta bien entrado el mundo moderno. Cuando, a partir del siglo XVII, irrumpe con fuerza la ciencia moderna, se inicia un nuevo proceso que culminaría en el siglo XIX, al convertirse la filosofía en teoría de la ciencia. Ahora es la ciencia la que anula a la filosofía. Tal fue la obra del positivismo. Zubiri considera que ambas, ciencia y filosofía, tienen su propia especificidad, pero que convergen en un punto fundamental, el ser saberes sobre la *ousía* o realidad. Se diferencian tres periodos: entre 1942 y 1960 define la realidad como “haber”, de 1960 a 1972 caracteriza la “cosa-realidad” por oposición a la “cosa-sentido”, y entre 1973 y 1983 resalta su carácter de “actuality”. Es sobre todo en esta última etapa cuando Zubiri distingue tres modos intelectuales de actualización de la realidad, el más básico e inmediato, común a ciencia y filosofía, o “aprehensión primordial de realidad”, el propio del “lógos” o meramente descriptivo, y el específico de la “razón” o formalmente explicativo. Es en este último nivel en el que se desarrollan tanto la investigación científica como la metafísica. La razón nunca agota la realidad, y por eso su conocimiento es siempre penúltimo. De ahí la necesidad de hacer explícitos sus fundamentos últimos, que son los propios de los dos estratos previos.

Introducción

El año 1935 publicó Zubiri un artículo con un título muy cercano al presente, *Ciencia y realidad*. En él analizaba con un cierto detalle las diferencias entre el concepto griego de *epistémé* y el sentido que el término “ciencia” adquirió en el mundo moderno. La filosofía ha sido tradicionalmente una teoría del saber cierto y universal, y por tanto una doctrina de la ciencia. Esto permanece idéntico desde Platón hasta Fichte. Lo que la filosofía busca es un saber apodíctico, y este es precisamente el único que merece el calificativo de “científico”. Saber filosófico es igual a saber científico.

Tras la bancarrota del idealismo, en los años treinta del siglo XIX, y el paralelo progreso de la ciencia experimental, este equilibrio que, con variaciones inevitables, había venido manteniéndose a lo largo de casi veinte siglos en el interior de la cultura occidental, sufrió un cambio brusco. El positivismo consideró que no hay más conocimiento verdadero que el científico-experimental, y que por tanto la filosofía no puede ser otra cosa que teoría de la ciencia. Y cuando el propio positivismo entró en crisis y se asumió que el conocimiento científico es siempre provisional y revisable, y que por tanto dista mucho de agotar la realidad de la que habla, aunque no fuera más que por la limitación de los métodos que utiliza, dos actitudes polarmente contrapuestas comenzaron a disputarse el liderazgo. Una era la que pensaba que la filosofía tiene que constituirse, a la vista de la propia debilidad de los resultados de la ciencia empírica, en ciencia apodíctica; por tanto, en ciencia última y verdadera. Otra, la opuesta, era la corriente de quienes pensaban que la filosofía no tiene nada que ver con la actividad científica, ya que no se ocupa de las realidades empíricas sino de algo que las trasciende, y que por ello mismo no puede expresarse más que en un lenguaje alusivo, dado que el propio lenguaje está preso del horizonte de la objetividad. En un caso, la filosofía se autodefinía como ciencia estricta y rigurosa.

Ejemplo paradigmático de esto fue la fenomenología de Husserl, o todo el movimiento neokantiano, del que aquella procedió. En el polo opuesto estuvo la actitud que iba a generalizarse entre los pensadores europeos de la llamada “generación del 24”, o generación del centenario de Kant: Ortega, Jaspers, Heidegger, etc., para los que la filosofía se caracteriza, precisamente, por no ser una ciencia estricta y rigurosa, dado que se enfrenta con la realidad desde una perspectiva muy distinta, que, para utilizar la expresión más en boga a la altura de los años treinta del siglo XX, cabe llamar “existencial”. En un caso, la filosofía es la ciencia por antonomasia. En el otro, la antítesis de todo saber científico.

Zubiri recibió ambas influencias de sus maestros más próximos y directos. Y valoró ambas muy positivamente, ya que partían de un supuesto común, a saber, que la ciencia empírica, la ciencia experimental, no era el único ni el más importante conocimiento de la realidad, como había venido defendiendo el positivismo; por tanto, que la filosofía no tenía por qué limitarse a ser “crítica de la ciencia.” Ambas corrientes, en efecto, consideraban que la filosofía tenía un “campo propio”, distinto del de la ciencia positiva. Si a ese campo había que llamarle científico, como pretendía Husserl, o le cuadraba más bien un nombre distinto, ya que las realidades de las que se ocupaban eran muy diversas de las del conocimiento científico, era cuestión aparte. Cuestión en la que Zubiri iría tomando partido poco a poco.

En cualquier caso, la filosofía no se define ahora como ciencia, al menos en el sentido que lo es la ciencia empírica, ni tampoco se limita a ser teoría de la ciencia. La filosofía tiene su propio objeto, y también su método propio. Este fue el gran mérito de Husserl, según Zubiri, el haber superado las corrientes que vinieron a identificar ciencia con filosofía, al modo del positivismo y el psicologismo. El saber filosófico es distinto y tiene su propia autonomía. Se propone un objetivo distinto y utiliza además métodos distintos. También en esto Husserl fue, en opinión de Zubiri,

el gran innovador, al ofrecer a los filósofos del siglo XX un método filosófico de una enorme potencia, el método fenomenológico.

Es importante llamar la atención sobre este punto, que Zubiri juzgó siempre capital. La filosofía es un tipo de saber autónomo, irreductible a cualquier otro, también al de la ciencia. Si por algo se caracteriza, es por desarrollarse en el orden “trascendental”, en tanto que la ciencia se ocupa de otra dimensión de la realidad que cabe denominar “talitativa”. No sólo se trata de saberes distintos, sino que además se hallan articulados de una manera muy precisa. El saber científico-experimental tiene siempre el carácter de penúltimo, y por tanto carece de fundamento separado de la filosofía. Si uno es saber penúltimo, el otro puede, debe y tiene que aspirar a ser saber último. Para Husserl, ese ha sido el fracaso de Europa, el que dio lugar a la primera guerra mundial y a todo lo que vino después. La ciencia sin filosofía pierde su rumbo, se convierte en un auténtico peligro. Esa es la razón de que al final de su vida Husserl escribiera su libro *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología transcendental*. En él defiende la tesis de que no es la fenomenología la que necesita de la ciencia, sino la ciencia de la fenomenología. La ciencia no es un saber último sino penúltimo, y necesita asentarse sobre el terreno firme de la fenomenología.

Zubiri participará de este punto de vista. El artículo “Nuestra situación intelectual” es buena prueba de ello. En él repite, desde su propia perspectiva, el mismo camino que Husserl. Y escribe: “La ciencia nació solamente en una vida intelectual. No cuando el hombre estuvo, como por un azar, *en posesión* de verdades, sino justamente al revés, cuando se encontró *poseído* por la verdad. En este ‘pat-hos’ de la verdad se gestó la ciencia. El científico de hoy ha dejado muchas veces de llevar una *vida intelectual*. En su lugar, cree poder contentarse con sus productos, para satisfacer, en el mejor de los casos, una simple *curiosidad intelectual*.”¹ Esto,

añade poco después, “constituye el *peligro* radical de la inteligencia, el *riesgo* inminente de que deje de existir la vida en la verdad.” Es, de algún modo, la versión zubiriana del diagnóstico que unos diez años antes había realizado el propio Husserl.

Ahora bien, si Zubiri coincide con Husserl en el diagnóstico, no así en el tratamiento. A fuer de husserliano, rehace en sí mismo el camino entero de su maestro, buscando la experiencia originaria de la que pueda estar absolutamente seguro y cierto, y dedicándose a su descripción detallada y morosa. Y a diferencia de Husserl, cree que esa experiencia originaria no cabe situarla en la conciencia sino en la aprehensión. Esto puede parecer, en un primer momento, intrascendente, dado que el acto de conciencia se define como el acto de “darse cuenta”, que puede ser también el mejor modo de describir lo que Zubiri llama aprehensión. Pero si se sigue profundizando en el análisis empiezan a surgir las diferencias. Es bien sabido que Husserl consideraba que hay tantos tipos de intencionalidades distintas cuantos distintos actos de conciencia, de modo que la percepción, el recuerdo, la imaginación, la estimación, la opción, son otros tantos contenidos a los que puede aplicarse el método fenomenológico. Zubiri no piensa así. Considera que el acto primario es el de aprehensión, y que él no queda adecuadamente descrito cuando se le concibe como un acto de conciencia, como si esta, la conciencia, fuera algo así como una entidad sustantiva, lo que Husserl llamó la *noesis*, que actualiza intencionalmente unos contenidos, los *noemas*. Esto es, para Zubiri, lo que condujo a Husserl al idealismo. Aquí creyó ver un error, y un error importante, en la descripción. Corregirlo fue algo a lo que Zubiri dedicó los mejores años de su vida intelectual.

1942-1962: La ousia como “haber”

Esa corrección fue gestándose lentamente. En los textos de los años treinta y cuarenta, Zubiri se limita a constatar que la

aprehensión sensible, la *aísthesis*, nos da la *ousía*. *Ousía* es el “haber” de la cosa, dice el Zubiri de esa época. Y la cuestión está, por tanto, en saber cuáles son los haberes de la cosa. Esos haberes vendrán incoados en la aprehensión sensible, lo que luego Zubiri acabará llamando aprehensión primordial, pero es claro que esa aprehensión no puede agotarlos. Por tanto, además del conocimiento inmediato de la realidad, de carácter directo o intuitivo, tiene que haber otro claramente discursivo o lógico-racional. Zubiri, como filósofo del siglo XX, considera que la razón no tiene un gran poder de penetración en la realidad. Zubiri ha pasado por la crisis de la razón, y por tanto ha superado el racionalismo moderno. Por eso se ha hecho fenomenólogo, y dentro de la fenomenología busca, siguiendo en parte a Heidegger, caminos nuevos, distintos de los propiamente husserlianos. Influida, sin duda, por Heidegger, va a pensar que hay algo absoluto, pero que eso no es racional sino prerracional. La razón es débil, y nunca agota su objeto. A pesar de lo cual, es un modo fundamental de intelección. La aprehensión nos da la realidad, pero nos lanza allende ella, en busca de sus haberes. Esa es la función de la razón. Y esa razón, precisamente porque no es absoluta, necesita utilizar todas las armas posibles. La razón metafísica se plantea cuestiones como qué es la materia, qué es el mundo, qué son las cosas, etc. Pero sería quimérico pensar que puede responder a estas preguntas sin la ayuda de la ciencia. La ciencia también se pregunta qué son las cosas, si bien en un orden o nivel distinto. Por ejemplo, la química intenta desentrañar qué son o cómo son las cosas materiales. Por tanto, nos permite conocer la estructura de los “haberes” de las cosas. De ahí que Zubiri dedique ya en los años treinta mucho tiempo al estudio de la ciencia, en orden a enriquecer su propia reflexión metafísica. Saber en qué consiste el haber de la realidad es imposible sin la ayuda de la ciencia. Por eso Zubiri se dedica en los años cuarenta a la tarea de aproximar el problema del haber desde la

razón científica. Así surge, por ejemplo, la idea de sustantividad. La sustantividad tiene una definición intraaprehensiva, pero tiene otra claramente racional. Y ambas se complementan. En esto consiste gran parte de la tarea que lleva Zubiri a cabo en los cursos orales de los años cuarenta y cincuenta.

La *ousía* o realidad puede ser de varios tipos. Este es un punto al que Zubiri dedicó mucha atención en los años cuarenta y cincuenta. Toda sustancia tiene, ciertamente, independencia respecto del medio y control específico sobre él. Pero el modo de independencia y de control, y por tanto el modo de suficiencia, es distinto en unos casos y en otros. Hay casos en que la independencia y el control están en línea con los propios elementos componentes de la cosa. Eso sucede en el caso de las estructuras físicas y químicas que forman parte del mundo de la naturaleza. Para comprobarlo, nada mejor que acudir a los ejemplos procedentes de la química. Hay realidades físicas que son el resultado de la mera “mezcla” de sus componentes. Así sucede, por ejemplo, con el granito, que es una mezcla de cuarzo, feldespato y mica. En estos casos, las propiedades de la realidad resultante son la mera suma de las propiedades de los elementos que la componen.

El caso de las “combinaciones” químicas es claramente distinto, ya que en ellas las propiedades de la realidad resultante no pueden distribuirse entre las propiedades de sus elementos, ni consiste tampoco en la suma de ellas. Hay, por tanto, unas propiedades nuevas, sistemáticas, que surgen del conjunto, de tal modo que en la combinación bien puede decirse que las sustancias componentes desaparecen, precisamente para dar origen a una sustancia nueva.

Tanto la mezcla como la combinación pueden entenderse con categorías “sustanciales”. Frente a la logificación de la sustancia, propia de la interpretación de Aristóteles que Zubiri denominó “vía del *lógos*”, Zubiri propone su comprensión como “sustancias físicas”, en el sentido

propio de la ciencia química. Ahora ya sabemos, por tanto, lo que significa *ousía* o realidad, sustancia como independencia del medio y control específico sobre él y, por tanto, suficiencia constitucional. En la mezcla no hay una nueva sustancia, sino que las sustancias de los componentes permanecen inalteradas, y por eso las propiedades resultantes son la suma de las propiedades de sus componentes. En la combinación, por el contrario, las sustancias de los elementos integrantes ceden su suficiencia y se la entregan a otra realidad, la resultante, que por tanto es la verdaderamente sustantiva. En la combinación no hay más que una sustancia, la del compuesto.

Tras esto, Zubiri se plantea el caso de los seres vivos, y más en concreto del hombre. En los seres vivos se da una diferencia importante respecto de las mezclas y combinaciones químicas, y es que en ellos las unidades básicas que podemos identificar como elementos de las reacciones químicas, las células, no pierden su identidad por el hecho de formar parte de un compuesto orgánico. En este sentido, cabe decir que los seres vivos se comportan como mezclas más que como combinaciones. Pero se parecen a estas últimas en el hecho de que tienen propiedades nuevas surgidas del conjunto, que no son distribuibles entre los elementos celulares, y que tampoco son la suma de las propiedades de éstos. Los seres vivos, pues, tienen propiedades sistemáticas de carácter orgánico y funcional. Esto es lo que hace decir a Zubiri que las realidades vivas son combinaciones, pero no químicas sino funcionales. Frente a las “combinaciones sustanciales”, pues, las “combinaciones funcionales”. De este modo, se da un nuevo paso en la comprensión física del concepto de *ousía*.

Entre los seres vivos está el hombre. En él las propiedades sistemáticas y funcionales tienen una característica sorprendente, ya que rompen los límites de todos los estadios anteriores y le colocan en una situación nueva, trascendental. En el ser humano la independencia respecto

del medio y el control específico sobre él se hacen radicales, nuevos, de modo que la suficiencia constitucional gana un nuevo nivel, distinto y superior a todos los anteriores. Por tanto, su *ousía* es formalmente nueva y distinta. La realidad del ser humano no puede identificarse con la de ninguna otra realidad anterior. Tan nueva es, que Zubiri no se atreve ya a darle el nombre de sustancia, y reserva para ella el de “sustantividad”. El por qué de esta denominación es fácil de comprender. El término griego *ousía* se tradujo al latín por *substantia*, término que de algún modo reproduce en su estructura la del vocablo griego *hypokeímenon* (que los latinos tradujeron no por *substantia* sino por *essentia*). Jugando con estos términos, Zubiri va a decir que la *ousía* propia de los seres puramente naturales es sub-stante, ya que sus propiedades sistemáticas están en la línea de las propiedades de sus componentes, pero que en el ser humano la *ousía* tiene un carácter distinto, supra-stante, ya que las propiedades sistemáticas hacen de él un sujeto absolutamente nuevo e inédito, trascendental. Si *hypokeímenon* lo tradujéramos por *sub-stantia*, entonces deberíamos crear el neologismo *hyper-keímenon* para definir la *ousía* del ser humano, lo que en latín daría el también neologismo *supra-stantia*. Hay realidades substantes y realidades suprastantes. A las primeras llama Zubiri sustancias, y a las segundas sustantividades.

Pongamos un ejemplo muy querido por Zubiri. La glucosa es una molécula química determinada, un tipo particular de hidrato de carbono. Se halla compuesta de estructuras químicas más elementales, que al entrar en el compuesto pierden su suficiencia y adquieren unas propiedades sistemáticas nuevas, las de la glucosa. La glucosa, pues, es una combinación química, una sustancia. Pero si esa glucosa es ingerida por un ser vivo, y en particular por un ser humano, entonces entra a formar parte como tal glucosa de una realidad nueva, que consiste en combinación funcional. Como no se trata de una combinación pura, como las químicas, la glu-

cosa no pierde su carácter sustancial, como lo demuestra el que su concentración pueda ser fácilmente identificada en sangre o en orina. Pero como el ser humano es una combinación funcional con propiedades sistemáticas tales que hacen de ella una sustantividad, la glucosa se integra en esa estructura y gana, por tanto, carácter sustantivo, en tanto que parte de él. Antes no tenía sustantividad, era una mera sustancia, pero ahora sí, ahora tiene carácter sustantivo y es, por tanto, a la vez sustancia y sustantividad.

Puede resultar extraño esto de que la glucosa no tiene, cuando está fuera del organismo, carácter sustantivo sino sólo sustancial. Sin embargo, en las exposiciones de Zubiri de los años cuarenta y cincuenta sucede así. No es que él niegue todo carácter sustantivo a las realidades no humanas. Lo que sucede es que para él esas realidades no tienen completa independencia del medio y completo control específico sobre él, ni por tanto completa suficiencia constitucional. Ninguno de las realidades naturales aisladas puede aspirar al estatuto de sustantiva. Sin embargo, sí puede afirmarse esto del cosmos como un todo. Muy influido por las teorías cosmológicas derivadas del principio de relatividad general, Zubiri pensaba que el cosmos sí está dotado de independencia del medio y control sobre él, y que por tanto sí goza de suficiencia constitucional y de sustantividad. Los elementos del cosmos no son sustantivos, pero el cosmos como un todo sí lo es.

Esto le permitió dar un paso más en la comprensión física de la *ousía*. Si las cosas del cosmos no son sustantivas sino sólo sustanciales, si carecen de completa independencia del medio y control específico sobre él y, por tanto, de auténtica suficiencia constitucional, entonces toda la realidad natural hay que entenderla no como un conjunto de cosas suficientes que establecen entre sí relaciones de tipo causal, sino como una estructura campal de momentos funcionalmente respectivos. De aquí emergen ciertos conceptos zubirianos básicos, como los de funcionalidad, res-

pectividad, etc. Por otra parte, le permite ver las realidades naturales como dinámicamente interconectadas entre sí, de modo que la evolución no sería sino el dinamismo interno de la sustantividad cósmica.

Pero aún hay más. Porque de todo esto se desprende el carácter absolutamente singular de la realidad humana. La realidad humana es una *ousía* muy particular; tanto, que es la *ousía* por antonomasia, la única *ousía* formal y reduplicativamente sustantiva. El cosmos es también, como hemos dicho, *ousía*, pero sólo materialmente sustantiva. Es materialmente sustantiva, porque tiene independencia del medio y control específico sobre él, y por tanto suficiencia constitucional. Pero esa suficiencia es sólo material, no formal, porque el cosmos no es consciente de su propia suficiencia. El ser humano, por el contrario, sí lo es. De lo que resulta que es materialmente suficiente, ya que de hecho tiene independencia sobre el medio y control sobre él, pero además formalmente suficiente, porque es consciente de su propia suficiencia, tiene conciencia de ella. Este es un nuevo tipo de suficiencia, la suficiencia formal. El ser humano es, por ello, dice Zubiri, “formal y reduplicativamente” suficiente. En eso consiste el ser “persona”. Personidad es, pues, un tipo peculiar de *ousía* o realidad, aquella que es formal y reduplicativamente sustantiva; el *hyper-keímenon* o realidad moral.

Es importante no resbalar sobre este último punto. Todo *hypo-keímenon* es una realidad “natural”, en tanto que el *hyper-keímenon* se identifica con la realidad “moral”. Y ello no en un sentido meramente lógico o intencional, sino físico. Por moral entiende Zubiri una condición estrictamente física, la necesidad ineludible de hacerse cargo de la realidad, derivada de su suficiencia respecto del medio y su control específico sobre él. La suficiencia y el control tienen en el hombre carácter “moral”, a diferencia de lo que sucede en los animales, en los que tiene carácter puramente “natural”. Los animales, en efecto, están “ajustados” naturalmente al medio, ya que en caso contrario mueren, desapa-

recen. Por eso dice Zubiri que los animales viven en situación de “justeza” natural. Por el contrario, los seres humanos tienen que hacer su propio ajustamiento y, por tanto, viven en una condición distinta, que ya no es de justeza sino de “justicia”. Este hacer el propio ajustamiento es un “justificarse”, un *facere iustum*, y por eso la vida humana es un proceso continuo de justificación. La moral no es primariamente un problema racional sino un imperativo físico, aquél que hace al hombre justificar ineludiblemente sus propias acciones.

Todo esto ha dado de sí el análisis de la *ousía* por la vía de la *physis*, frente a la tradicional vía del *lógos*. Hay realidades de carácter muy distinto. Unas son sustanciales y otras sustantivas. La humana es la superior de todas ellas, ya que es formal y reduplicativamente sustantiva. No sólo es “de suyo” sino que es “suya”. Por eso Zubiri define la persona como “suidad formal”. Esto le permite tomar nueva distancia respecto de Husserl y Heidegger. Para Husserl la persona era *noesis*, y para Heidegger, *Dasein*. Zubiri cree que ninguna de esas definiciones es correcta. La persona es realidad suprapresente, suidad formal. De este modo, el final se toca con el principio y el círculo se cierra. Veíamos al comienzo que el *noûs* era para Zubiri intelección sentiente, entendida como mera actualización, y ahora vemos que eso actualizado, la *ousía*, consiste en actualidad, en “de suyo”, y alcanza su máxima expresión en la persona humana, en la que la actualidad del de suyo no es sólo material sino formal. El ser humano es materialmente de suyo y además formalmente suyo. Esto quiere decir que no sólo es actualidad material sino formal o, dicho de otro modo, que no sólo consiste en actualidad sino en actualización. El ser humano es aquel en que la *ousía* se hace *noûs*. Esa unión es lo que Zubiri llama “noergia”, término con el que quiere superar tanto el planteamiento husserliano como el heideggeriano.

De este modo, cabe decir que durante los veinte años que van de 1942 a 1962, Zubiri reelabora toda la “ontología funda-

mental” heideggeriana. Es bien sabido que los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial fueron la época dorada del existencialismo, sobre todo francés. Esto hizo, tangencialmente, muy popular a Heidegger. No era posible hablar de filosofía sin medirse continuamente con Sartre o con Heidegger. Zubiri nunca aceptó el cuerpo a cuerpo con Sartre, porque siempre le consideró un pensador efímero. Pero no hay duda que estos veinte años son un continuo cuerpo a cuerpo con Heidegger. Sobre todo con el primer Heidegger, el de *Ser y tiempo*. Lo que Zubiri está intentando reconstruir es la ontología fundamental heideggeriana, fundándola sobre nuevas bases. Se trata, cómo no, de una retractación de los dos temas clásicos, el del *noûs* y la *ousía*. Heidegger había pensado que el *noûs* consistía en “comprensión” y la *ousía* en “Ser”. Zubiri le acaba negando ambos términos. El *noûs* no es comprensión sino “impresión”, impresión aprehensiva, y la *ousía* tampoco es ser sino de suyo, realidad. Por supuesto, Heidegger llevaba razón en considerar que el hombre tiene un puesto fundamental en el mundo, estrictamente ontológico. Pero ese puesto no consiste en ser presencia del ser, *Dasein* sino suidad formal, y por tanto formal y reduplicativa actualidad.

No haríamos justicia a esta etapa si excluyéramos de ella el tema de Dios. Durante la segunda mitad de los años treinta el tema de Dios y la filosofía de la religión fueron centrales en la especulación de Zubiri. Este interés no decrece durante los veinte años posteriores, y de ello da cuenta el curso de treinta y tres lecciones, impartido durante el curso 1948-49, titulado “El problema de Dios”. Si el trabajo fundamental de la etapa anterior fue un artículo titulado “En torno al problema de Dios”, ahora Zubiri intenta ir más allá, y pasar del entorno al problema propiamente dicho. Se trata de continuar el proceso iniciado años antes, vertiendo ahora sobre el problema de Dios todos los logros de su filosofía.

Tras pronunciar las lecciones, Zubiri comenzó la redacción de un libro que se

había de titular, precisamente, *El problema de Dios*. Redactó la introducción, que fue publicada en la quinta edición de *Naturaleza, Historia, Dios*, bajo el nombre de “Introducción al problema de Dios”. Se trata de la introducción al curso de 1948 y al libro que empezó a escribir tras él.

El texto publicado en NHD no es exactamente el mismo que Zubiri redactó como introducción al libro. Es lógico que así fuera, ya que en las páginas finales de la introducción Zubiri exponía el contenido del libro, y la publicación de esto, obviamente, no tenía ningún sentido. Las tres partes del libro eran, respectivamente, estas: 1) “El problema de Dios en tanto que problema”; 2) “Las ideas de Dios en la historia humana”; y 3) “La verdad intelectual acerca de Dios”. En la primera, Zubiri partía de su doctrina sobre el ser humano para plantear el problema de Dios en tanto que problema. Ahora volveremos sobre ella. La segunda estaba dedicada a estudiar la experiencia de Dios a través de la historia, y por tanto la experiencia vivida del problema de Dios, la gran experiencia histórica que el hombre ha realizado y en la que ha ido adquiriendo sus ideas y sus saberes acerca de lo que es la divinidad. La tercera, en fin, era la puesta en juego de la razón teórica en el problema de Dios, y por tanto la justificación intelectual de la existencia de la divinidad. Como se ve, el curso de 1948 anunciaba el modo de tratar este problema que Zubiri no abandonaría ya a lo largo de su vida.

Me interesa transcribir el resumen que Zubiri hizo en la Introducción de la primera parte del libro, pues él demuestra bien el modo como planteaba el problema de Dios desde sus nuevas doctrinas metafísicas y antropológicas. El texto dice así:

1º-*El problema de Dios en tanto que problema*. Como todo problema, es algo que formalmente no se da más que en el hombre. Lo cual nos obliga a precisar qué es el hombre, qué es su vida en su aspecto personal, social e histórico. Y como el hombre es una realidad y la vida se ejecuta sobre rea-

lidades, nos veremos forzados a precisar a un tiempo qué es eso que llamamos realidad. Y de estas internas estructuras acerca de lo que es el hombre, y acerca de lo que es la realidad veremos cómo surge de modo inexorable el problema de Dios inscrito formalmente en el ser mismo del hombre por razón de su específica realidad. El problema de Dios es un problema del ser entero del hombre. Será el momento de enfrentarnos radicalmente con el problema del ateísmo, en alguna de sus formas más características, tales como por ejemplo el ateísmo práctico del mundo antiguo, el ateísmo más intelectual del *samkya* indio y de ciertas formas del budismo, el ateísmo, sobre todo, del hombre contemporáneo.

Se trata del mismo tema que ya había tratado en “En torno al problema de Dios”, pero ahora abordado con un utillaje y una terminología muy distintos. Ya ha desaparecido el concepto de ser, sustituido por el de realidad. Hay una realidad, la humana, que es la que se plantea inexorablemente el problema de Dios, de tal modo que afecta intrínsecamente y por entero al ser del hombre. La antropología se abre, así, a la teología; la realidad humana a la realidad divina.

Así pensaba Zubiri el año 1949. Cuando publicó este texto, en 1963, suprimió las tres partes citadas y añadió unas páginas que nos dan una perfecta idea de cómo veía él el problema al finalizar esta fase². Como en el caso anterior, divide el texto en tres puntos, que ahora reciben, muy heideggerianamente, los nombres de “deidad”, “realidad divina” y “Dios”. El primero de ellos, la deidad, es el propio planteamiento del problema. Zubiri lo expone así:

1. Es menester partir de un análisis de la existencia humana. El hombre ejecuta ciertamente sus actos siempre y sólo sobre determinadas cosas (las cosas externas, esas cosas que son los demás hombres, y la propia realidad

de sí mismo). Pero lo esencial está en cómo ejecuta el hombre sus actos. Y estos actos no se agotan por así decirlo en lo que son, sino que aun en los más modestos e intrascendentes, el hombre va tomando posición respecto de algo que sin compromiso ulterior llamamos ultimidad. Porque el hombre no es una cosa como las demás, sino que es una realidad estrictamente personal. Por serlo se halla constituida como algo “suyo”, y por tanto enfrentada con el todo del mundo en forma, por así decirlo, “absoluta”. De ahí que sus actos sean *velis nolis* la actualización de este carácter absoluto de la realidad humana. No otra cosa es lo que llamamos ultimidad. Ahora bien, esta ultimidad no es meramente algo en que el hombre “está”, sino que es algo en que el hombre tiene que estar para poder ser lo que es en cada uno de sus actos. De ahí que la ultimidad tenga carácter fundante. Pero es una ultimidad inteligida (por su inteligencia, en efecto, es el hombre realidad personal). Y como tal se presenta al hombre como algo que afecta a la realidad humana. La ultimidad como carácter fundante es un momento real. En su virtud, el hombre en sus actos se halla fundado en ese carácter como en algo sólo por lo cual y desde lo cual es en sus actos aquello que puede ser, que tiene que ser y que, efectivamente, es. Este carácter fundante hace que el hombre en sus actos no sea sólo una realidad actuante en una u otra forma, sino una realidad *religada* a la ultimidad. Es el fundamento de la religación. La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta. El hombre está religado a la ultimidad porque en su propia índole es realidad absoluta en el sentido de ser algo “suyo”. Y en cuanto religante, la ultimidad es justo esa orla de ultimidad que llamamos “deidad”. No se trata de Dios como realidad en y por sí misma.

Esto no lo sabemos aún. Pero sí de un “carácter” según el cual se le muestra al hombre todo lo real. En la religación somos “viniendo” religadamente de una ultimidad, de la deidad. He aquí “el algo que viene”. Esta apertura a la deidad no es ni el resultado de la conciencia moral, ni es un sentimiento, ni una experiencia psicológica más, ni una estructura social, sino que, por el contrario, esos cuatro aspectos son lo que son sólo en y por la religación. Esos cuatro aspectos son algo suscitado por la religación. La religación no es, pues, un acto más del hombre, ni es el carácter de algunos actos privilegiados suyos, sino el carácter que tiene todo acto por ser acto de una realidad personal. El descubrimiento de la deidad no es el resultado de una experiencia determinada del hombre, sea histórica, social o psicológica, sino que es el principio mismo de toda esa posible experiencia. La religación no tiene un “origen”, sino un “fundamento”. Mostrarlo así es obra de la inteligencia. Pero no es un razonamiento en el sentido de demostración “ilativa”, sino que es un análisis discursivo, pero mero análisis. El examen de conciencia es intelección discursiva, pero no es una “demostración”. Su término es simple “mostración”:

Ahora bien, esto no nos dice aún nada acerca de lo que es la deidad como carácter último de lo real. No sabemos sino que por lo pronto es un carácter. Ignoramos aún si se trata de un simple carácter o de algo que es una realidad en y por sí misma. Lo único que sabemos es que, vistas en deidad, las cosas nos aparecen como reflejando ese carácter y reflejándose ellas en él. Es justo lo que constituye un “enigma” (*ainyigma*). Y por serlo, la deidad fuerza a la inteligencia a un estado ulterior: a saber qué es la deidad³.

Así enfoca Zubiri el problema de Dios a la altura de 1963. La terminología que

usa nos da una idea muy exacta de cómo pensaba al final de la etapa que estamos estudiando.

Este es el Zubiri de los años 1942-1962. Esta etapa se puede denominar antropológica, ya que en ella el logro fundamental es la del ser humano como *hyperkeímenon* o sustantividad, frente a las cosas de la naturaleza que son meras sustancias. El hombre no es *noesis*, como pensaba Husserl, ni *Dasein*, al modo de Heidegger, sino suidad formal, sustantividad. En eso consiste su *ousía*. Por otra parte, el *noûs*, la intelección, no consiste en intención, al modo de Husserl, ni tampoco en comprensión, al de Heidegger sino en actualización. Y como actualidad se dice en griego *érgon*, *enérgeia*, resulta que es pura y simple *noergia*. Frente a la Ego-logía trascendental de Husserl y la Analítica del *Dasein* de Heidegger, surge así la Filosofía de la realidad personal de Zubiri.

1960-1972: La *ousía* como “cosa realidad”

En torno a 1960 se produce un cambio importante respecto de todo ese esquema, que permite hablar de una nueva etapa. Si la etapa anterior puede llamarse antropológica, esta que va a comenzar cabe denominarla metafísica. Entre ambas hay una peculiar *Kehre*, que marca el paso de la preocupación por la realidad del ser humano a la preocupación por la filosofía estricta de la realidad. Así como en Heidegger la *Kehre* supone el paso de la Analítica eidética del *Dasein* a la pura y estricta ontología, en Zubiri se da un cambio desde la preocupación fundamentalmente antropológica y teológica de la anterior etapa a otra rigurosamente metafísica.

A partir de 1945, Zubiri va poco a poco abandonando la tesis de que el sentido es elemento sustantivo de la realidad. Cabe decir que progresivamente va haciéndose menos husserliano y más aristotélico. Esto le llevará, a la altura de 1960, a abandonar su teoría del “haber” y a desterrar esa palabra de su terminología, que ahora es sustituida por la de “cosa-

realidad”. Cosa-realidad se opone a cosa-sentido. Aristóteles tenía razón: la casa no es en sí una cosa-realidad, sino una cosa-sentido, algo que adquiere sentido en mi vida. El término “haber” englobaba ambos momentos, razón por la que ahora empieza a considerarlo incorrecto. Por eso cree que ha superado radicalmente la fenomenología. Comienza una nueva etapa, su etapa de madurez.

El proceso de este cambio nos es bastante bien conocido. Tras dictar el año 1959 un curso “Sobre la persona”, Zubiri se puso a redactarlo, con la intención de publicar un libro sobre él. La propia evolución de su pensamiento le llevó, sin embargo, a no concluirlo. De hecho, de él sólo publicó dos fragmentos, uno el mismo año 1959, “El problema del hombre”⁴, y otro el año 1963, titulado “El hombre, realidad personal”⁵. Este artículo lleva una nota a pie de página, que dice así: “Fragmento de la primera lección de un ciclo: *Cuatro lecciones sobre la persona*, pronunciada el 16 de abril de 1959, próxima a publicarse”. Fue intentando escribir un libro sobre la persona, y por tanto pretendiendo culminar todo el trabajo de los veinte años anteriores, como Zubiri se vio obligado a emprender un camino nuevo, que le llevaría a la publicación, en diciembre de 1962, de su libro *Sobre la esencia*. Este cambio de rumbo no sólo le llevó a no publicar el libro sobre la persona, sino que le hizo abandonar la antropología de modo casi definitivo, hasta el punto de que ella ya no sería elaborada sistemáticamente por él en el resto de su vida. Esto explica el carácter híbrido y ambiguo del libro *Sobre el hombre*, que Ignacio Ellacuría preparó con textos anteriores y posteriores al cambio de 1960.

Veamos, pues, qué es lo que Zubiri encontró al comienzo de la redacción de *Sobre la persona*, que le llevó a cambiar de rumbo y acabar escribiendo un libro sobre la esencia. Se trata del concepto de sustantividad. En toda la fase anterior, como ya hemos dicho, sustantividad es término que se reserva para las realidades supras-tantes o morales, ya que ellas son ab-

solutas, y por tanto poseen completa independencia del medio y control específico sobre él, es decir, verdadera suficiencia constitucional. A diferencia de las realidades morales, que son sustantivas, las realidades materiales son sólo sustanciales. Ciertamente que el cosmos entero puede ser considerado como una realidad sustantiva, ya que goza de independencia, control y suficiencia, pero su sustantividad es sólo material, no formal.

Pues bien, lo que Zubiri ve en torno a 1960 es que esta distinción es caprichosa. De hecho, todas las realidades naturales tienen independencia y control, aunque no sean totales, y por tanto están dotadas de una cierta suficiencia constitucional. En caso contrario no podríamos decir que son cosas. De lo que resulta que de todas ellas debe decirse que son sustantivas. La sustantividad no es una propiedad exclusiva del ser humano, sino que compete de modo físico a todas las realidades. Sustantividad es igual a realidad, y por tanto toda realidad ha de ser sustantiva.

El cambio, pues, consiste en identificar sustantividad con realidad. En la etapa anterior la realidad no se definía así, por su sustantividad. De hecho, podía haber realidades sustanciales y realidades sustantivas. Ahora no, realidad, *ousía*, es sinónimo de sustantividad. Es más, Zubiri está convencido de que ahora es cuando ha llegado a tener un concepto verdaderamente "físico" de *ousía*, al definirlo como sustantividad, por tanto como independencia respecto del medio y control específico sobre él, como suficiencia constitucional. Lo cual quiere decir que el término sustancia ha de quedar relegado a tener un mero sentido lógico, de sujeto de inhesión de accidentes o predicados. En toda realidad habría, pues, dos tipos de abordaje o enfoque, el sustancial o lógico y el sustantivo o real.

A partir de esta constatación, Zubiri cree haber descubierto la vía para elaborar toda una metafísica general. Siguiendo este hilo puede, no ya construir una antropología, sino una metafísica general. Y a esto es a lo que se dedica denodadamen-

te. ¿Cómo va a escribir una antropología si antes no tiene elaborada una metafísica general? De ahí el cambio de orientación de sus escritos. A partir de ese momento la antropología pasa a ocupar un lugar muy secundario; tanto, que no volvió a retomar nunca en su vida los escritos antropológicos. Este es uno de los problemas fundamentales de su obra, que la antropología no la puso nunca al nivel de su filosofía madura.

Adviértase la semejanza con la *Kehre* heideggeriana. Si allí se pasaba de la Analítica de la existencia a la Ontología pura, aquí se pasa de la Teoría de la realidad personal a la Metafísica general o teoría pura de la realidad. Lo anterior, la fase antropológica, queda relegado a la categoría de mera fase previa, pre-metafísica, del mismo modo que en Heidegger tiene la condición de fase pre-ontológica. Eso explica muchas cosas, por ejemplo, que Zubiri considerara que en torno a 1960 es cuando había llegado a su "madurez", y que no autorizara la publicación de sus textos anteriores a esa fecha.

Una vez que se acepta el principio de que toda realidad tiene un momento sustantivo y otro sustancial, es necesario concluir que puede perder o cambiar uno de ellos sin alteración del otro. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en el caso de la glucosa. Ahora dice Zubiri que cuando la glucosa está fuera del organismo, es una realidad con su doble momento sustantivo y sustancial. Y al ingresar en el organismo, pierde su momento sustantivo, pero no el sustancial. Esto es lo que permite entender por qué no pierde su condición de glucosa por el hecho de ser ingerida, hasta el punto de que puede determinarse su concentración en sangre. La glucosa en el organismo es sustancial pero insustantiva: la única sustantividad es la del organismo como un todo, no la de sus componentes.

Otra consecuencia que se deduce de la asignación de sustantividad a todas las realidades, es que ésta, la sustantividad, ha de tener un carácter "escalar". De hecho, Zubiri sigue diciendo en esta época que sólo el cosmos es auténtica y completa

sustantividad, pero también afirma que las cosas del cosmos son también sustantivas, en tanto que dotadas de independencia, control y suficiencia. De lo que resulta que sustantividad es un término con varios sentidos, o que hay cosas más o menos sustantivas. Eso es lo que explica las páginas de *Sobre la esencia* en que se hace una descripción escalar de la realidad física, desde el átomo hasta la materia viva y el hombre. La sustantividad tiene un sentido escalar.⁶ Por eso Zubiri va a poder escribir un libro titulado *Estructura dinámica de la realidad*.

Veamos ahora la estructura interna de la sustantividad. Sustantividad es suficiencia constitucional. Este es un punto en que su teoría no cambia. Pensemos de nuevo en el caso de una sustancia química, por ejemplo, el agua. El agua está compuesta de hidrógeno y oxígeno, que a su vez son sustancias. Cuando están separadas, además de sustancias son sustantividades, ya que están dotadas de suficiencia. Pero al unirse forman una sustantividad nueva, el agua. A pesar de lo cual, conservan algunas de sus propiedades previas. Son, dice Zubiri, sustancias insustantivas, porque la única sustantividad es ahora la del agua. Esto significa que el sistema de notas sustantivo o constitucional debe distinguirse de lo que él va a llamar ahora el subsistema de notas constitutivo, es decir, el propio de las sustancias que están en la base y suportan o sustentan las notas constitucionales y, en consecuencia, la sustantividad. Dentro del sistema sustantivo hay un subsistema, el de las sustancias o elementos constitutivos básicos. Eso es lo que Zubiri llama subsistema constitutivo o esencial o, simplemente, esencia. La descripción de esto constituye el cuerpo fundamental del libro *Sobre la esencia*.

Si se leen con cuidado todas sus páginas, se advierte que no siempre lo que él dice coincide con lo que acabo de exponer. Hay veces que Zubiri llama a las notas constitutivas o esenciales “sistema” y no “subsistema”⁷. Al lector no puede menos de extrañar este cambio, ya que la idea

defendida a todo lo largo del libro es que el sistema completo no puede ser más que el sustantivo, es decir, el que forman las notas constitucionales. Lo que sucede, dice Zubiri, es que las notas constitucionales se basan en las constitutivas, de modo que si aquéllas forman sistema, éstas lo han de tener de alguna manera. La esencia, pues, no sería subsistema sino sistema. Lo cual tiene sus repercusiones prácticas, sobre todo en la antropología. En efecto, si se admite, como hace Zubiri en estos años, que el alma es una sustancia espiritual que forma parte del sistema constitutivo o esencial de la realidad humana, y se supone que está allí desde el primer momento, desde la concepción, entonces hay que concluir que el ser humano es persona desde el primer momento, a pesar de que sus notas constitucionales no estén aún desarrolladas, y a pesar también de que carezca de suficiencia constitucional. No tendría suficiencia constitucional pero sí constitutiva. Luego veremos cómo se verá obligado a matizar algunas de estas afirmaciones al final de su vida.

1973-1983: La ousia como actualidad

Así pensaba Zubiri entre 1962 y 1972. Pero en sus diez últimos años, entre 1973 y 1983, revisa de nuevo sus planteamientos y hace correcciones fundamentales, que nos permiten hablar de una nueva fase en su biografía intelectual.

El problema es el mismo de siempre, el de la realidad definida como sustantividad. Hemos visto cómo el concepto de sustantividad ha ido ganando terreno, y de ser una denominación aplicable sólo al ser humano, ha pasado a convertirse en el término con que se designa toda realidad, la realidad. Este cambio es el que se produce en *Sobre la esencia*. Pero como también hemos podido comprobar, allí el concepto de sustantividad coexiste aún con el de sustancia. Una cosa interesante es saber qué significa sustancia en *Sobre la esencia*. No hay duda alguna de que por sustancia se entiende el sujeto de inhesión

de predicados lógicos. Pero no sólo eso. Cuando se dice que la glucosa pierde su carácter sustantivo pero no el sustancial al ser ingerida en el organismo, no se está diciendo sólo que sigue siendo sujeto de predicados lógicos, sino que tiene una realidad física que la hace seguir siendo glucosa, a pesar de que haya perdido su sustantividad. Por tanto, el concepto de sustancialidad sigue conservando un carácter físico en toda la época de *Sobre la esencia*. La realidad física de la cosa sigue teniendo dos dimensiones, la sustancial y la sustantiva. Y el problema que se plantea ahora es cuál es su dimensión sustancial, una vez que hemos identificado sustantividad con realidad.

Mi opinión es que Zubiri sigue manteniendo la idea de sustancia por motivos exclusivamente teológicos y antropológicos, y por tanto provenientes de la etapa 1942-1962. Se trata del problema del alma. La idea de Zubiri en todos esos años es que el alma es una sustancia espiritual, que es sustantiva cuando está fuera del compuesto humano, pero que tiene carácter sólo sustancial cuando forma parte de la realidad del ser humano. Y esto es lo que empieza a relativizar en torno a 1973, como consecuencia de un ciclo de elecciones impartido por el P. Boismard en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid. En esas conferencias Boismard explicó cómo en la literatura veterotestamentaria clásica no hay alma, sino sólo ser humano, que muere entero y, si resucita, lo hace también por entero, y ello por gracia, no porque en la sustantividad haya algo que exija necesariamente la perduración. Zubiri conocía perfectamente esos datos bíblicos, pero pensaba que la no aceptación de un alma espiritual chocaba de frente con uno de los cánones del Concilio de Vienne.⁸ Boismard le convenció de lo contrario, lo que le permitió revisar sus anteriores planteamientos. Ahora empieza a considerar que la idea de sustancia como realidad física es absolutamente innecesaria y superflua y, además, incompatible con su teoría de la sustantividad. A partir de ese momento el concepto de sus-

tancia como soporte físico desaparece de su obra. La sustantividad suplanta completamente a la teoría de la sustancia. Realidad es igual a suficiencia constitucional, y todo lo que es real es, por definición, sustantivo.

Esto tiene importantes consecuencias en el orden de la filosofía del hombre. Ahora dice Zubiri que la realidad humana es sustantiva y que esa sustantividad es psico-orgánica. La ruptura de esa sustantividad es la muerte. Lo que muere al morir es la sustantividad. Esto le permite asumir otra de las ideas que tuvo ocasión de discutir con Boismard, la de que la condenación eterna consistiría en la pura aniquilación, al modo de la tradición veterotestamentaria más clásica. Y le permite también afirmar que la resurrección, de producirse, lo es siempre por gracia, ya que nadie puede aducir cualquier tipo de exigencia natural. En la teoría del alma se parte del principio de que ésta es inmortal. Zubiri ya no piensa eso. Afirma que la sustantividad humana es mortal y que caso de alcanzar la vida eterna, ello se debe a la acción graciosa de Dios, como ya dijera Escoto, y no a exigencias intrínsecas de la realidad humana o de alguna de sus partes.

Desaparecida el alma, se plantea otro problema. Zubiri piensa en la época de *Sobre la esencia* que el alma es una nota espiritual de carácter último o infundado, es decir, sustantivo, y que ella es la que funda esa propiedad constitucional que es la inteligencia. Pero desaparecida el alma, hay que dar una nueva interpretación de la inteligencia. Esa nueva interpretación ya no puede basarse en la idea de sustancia sino en la de sustantividad. La sustantividad, según hemos dicho, consiste en sistematismo de notas. Por eso la sustantividad tiene propiedades nuevas que afectan a todo el sistema, distintas de las propiedades de sus componentes. Lo vimos a propósito de las combinaciones químicas, y también de las combinaciones funcionales, específicas de los seres vivos. Si ahora ya no puede decirse que el alma sea una sustancia constitutiva o esencial que so-

porta esa nota constitucional que llamamos inteligencia, ¿cómo conceptuar ésta? Zubiri fue acercándose poco a poco, durante los últimos años de su vida, a una nueva respuesta, la de que la inteligencia es una nota sistemática nueva, resultado del proceso de sistematización de todos sus elementos constituyentes. Se trata de una propiedad sistemática nueva, y que por ello mismo afecta al conjunto entero de su realidad. En el paso de los prehomínidos al hombre se produce un salto cualitativo de incalculables consecuencias; ese salto es la inteligencia, la capacidad de actualizar las cosas como realidades. Se trata de un proceso de transsustantivación. Es una transsustantivación por transactualización. La inteligencia consiste en mera actualidad, como Zubiri no se cansará de repetir a lo largo de todos estos años. Y esa nueva actualidad, esa nueva propiedad sistemática, es la que define esa nueva sustantividad que llamamos realidad humana. Él elaboró esta argumentación a propósito de un problema teológico, el de la Eucaristía, cambiando su modo anterior de enfocar el problema, pero lo mismo sirve para esa otra transsustantivación que da origen al ser humano. De lo que resulta que Zubiri acaba defendiendo, frente al dualismo de alma y cuerpo, un monismo, y un monismo emergentista. La materia del prehomínido “da de sí” la sustantividad humana. La da “desde sí misma”, pero no podría darla “por sí misma” si no estuviera “elevada”. De ahí que el emergentismo zubiriano merezca ser llamado “emergentismo por elevación”.⁹

Este tema fue el que ocupó a Zubiri en la etapa final de su vida. Se trataba de adecuar su antropología a sus nuevos planteamientos metafísicos. La expresión más acabada de ello es el texto sobre “La génesis humana”.¹⁰ En él se ve bien cómo su nuevo enfoque le obliga a enfrentarse con otro problema. Si la realidad humana consiste en sustantividad y la sustantividad es suficiencia constitucional, y si esa suficiencia constitucional es un logro filogenético, hay que concluir que también lo es ontogenético. Esto quiere decir que la

suficiencia constitucional se logrará en un cierto momento del desarrollo del embrión humano, o incluso más tarde. La constitución en que consiste la sustantividad tiene que lograrse a través del espacio y del tiempo, lo cual obliga a postular un periodo “constituyente”. Al comienzo de la genética molecular, en los años sesenta y setenta, pudo pensarse que constitución era igual a genoma. En *Sobre la esencia* hay alguna frase de Zubiri en tal sentido. Pero el paso del tiempo vino a demostrar que entre el genoma y el fenoma hay un amplio camino intermedio, en el que juegan papeles fundamentales factores no sólo endógenos al embrión sino también exógenos. Esto significa que la sustantividad es un resultado, no está dada al principio, y se constituye a lo largo del espacio y del tiempo. De hecho, Zubiri nunca ha identificado sustantividad con sistema constitutivo sino con sistema constitucional. Y este último no es la mera expresión mecánica y unívoca del programa genético. La sustantividad es un resultado, y un resultado que llegar a ser tardío.

Durante esta etapa se ve obligado a replantearse, pues, no sólo su metafísica general sino también su antropología. Y, por supuesto, su teoría de la inteligencia. Esto le va a llevar a introducir un término nuevo, el de “aprehensión primordial”. El acto primario de darme cuenta es el de aprehensión primordial. En él lo real es aprehendido como de suyo, y por tanto como sustantivo. La sustantividad es un concepto dado en aprehensión primordial, y en consecuencia primario desde el punto de vista noológico. Ahora bien, es también un concepto de razón. De hecho, una de las funciones de la razón es dilucidar el carácter sustantivo de las cosas allende la aprehensión, en la realidad del mundo; por tanto, la sustantividad de las cosas, no sólo como de suyo sino como en sí.

La sustantividad, pues, empieza a aparecer ahora como un concepto complejo, con al menos dos niveles noológicos, el propio de la aprehensión primordial y el específico de la razón. En el primer caso puede hablarse de sustantividad como “de

suyo” y en el segundo de sustantividad como “en sí”. En este segundo orden, en el de la sustantividad en sí, es obvio que admite grados. Hay cosas más o menos suficientes. Por ejemplo, la glucosa tiene fuera del organismo una cierta suficiencia que la hace ser glucosa y, por tanto, una cierta sustantividad. Pero cuando es ingerida en el organismo no hay duda de que entra a formar parte de una sustantividad mayor. La glucosa no pierde su sustantividad, pero se integra en otra mayor. Lo cual quiere decir que en el cosmos se da un sistema escalar de sustantividades. Es como un juego de muñecas rusas. La sustantividad es un sistema escalar, en el que no hay más que muy pocas sustantividades plenas, que en el orden intramundano son el cosmos y los seres humanos. Y precisamente porque estas sustantividades no son del todo plenas, plantean el problema de la sustantividad total o divina.

Ahora bien, si esto es así, si la realidad es como un juego de muñecas rusas, en el que las sustantividades se integran de modo escalar, entonces se plantea el problema de qué es lo que ganan y pierden en el proceso de integración. Pensemos, de nuevo, en el ejemplo de la glucosa. Si es sustantiva fuera del organismo, el problema es qué es lo que gana o pierde en sí misma, en tanto que glucosa, por el hecho de integrarse en el organismo. Lo que gana el organismo es evidente, gana glucosa. Pero lo que no está tan claro es qué gana la glucosa, si es que gana algo. La respuesta de Zubiri es que gana una nueva “actualidad”. Por eso la integración de las sustantividades es un proceso de actualización, de ganancia y pérdida de actualidades. Y quizá aquí es donde acaba toda la historia. Porque eso que llamamos sustantividad no es más que un modo de actualidad. Es la actualidad interna de unas notas a otras, que dotan a la cosa de una cierta suficiencia; y es también actualidad externa, que la hacen independiente respecto del medio y con control específico sobre él. La sustantividad se reduce, así, a actualidad. Y los dinamismos externos son también procesos de actualización. De lo

que cabe concluir que el concepto fundamental de la filosofía de Zubiri, al final de todo su proceso de evolución, es el de actualidad. Una actualidad que cuando es interna o constituyente se llama sustantividad, y que cuando es externa o presencial se llama simplemente actualidad. La realidad plena, total sería aquella en que la actualidad interna y la externa se identificaran, y en la que, por tanto, la sustantividad consistiera en pura y plena actualidad. Eso es Dios.

Veamos ahora, desde la perspectiva de la actualidad, el contenido de cada uno de esos dos ciclos, el de 1962 a 1972, y el de 1973 a 1983. En primer lugar, el ciclo de la *ousía* o de la realidad, expresado fundamentalmente en el volumen *Sobre la esencia*. Lo que Zubiri hace en él es exponer sistemáticamente el resultado de su reflexión de veinte años sobre el problema de la *ousía*. La *ousía* es realidad como “de suyo”. Se trata de la realidad en tanto que aprehendida, y por tanto no de la realidad allende la aprehensión o realidad “en sí”. De hecho, este término no aparece a todo lo largo del libro. Y cuando Zubiri define la realidad, lo hace en los siguientes términos: “es todo y sólo aquello que actúa sobre sí mismo y sobre los demás en virtud, formalmente, de las notas que posee”. Realidad es, pues, “de suyo”, “suficiencia constitucional”. Esa suficiencia es de la cosa, de la cosa aprehendida en tanto que aprehendida. Pero como la cosa se me impone en la aprehensión como siendo “de suyo”, resulta que eso es un *prius* respecto de la propia aprehensión. ¿Qué significa esto? Para Zubiri, dos cosas. Primera, que la cosa es más que su propio contenido; por tanto, que en la cosa se produce una dualización de lo que es en tanto que “tal” cosa y lo que es simplemente como “real”. La cosa siempre es “más” que su contenido, es simplemente real, y en ese momento de realidad coincide y se comunica con todas las otras cosas reales distintas de ella misma. Dicho en otros términos, en tanto que aprehendida la cosa se me actualiza en su momento “talitativo” pero también en su momento “transcendental”.

Prius significa, en primer lugar, trascendentalidad.

Pero significa también, en algún sentido, *prius* genético. En efecto, Lo aprehendido en tanto que aprehendido me lanza allende la aprehensión, en busca de lo que sea la cosa “en sí”, en la realidad del mundo, y por tanto antes y después y con independencia de mi aprehensión. Esta es la obra de la razón, ir desde lo aprehendido allende lo aprehendido, en busca de lo que es la cosa en la realidad del mundo.

Sobre la esencia comienza analizando en breves páginas lo que es la realidad en tanto que aprehendida, y luego dedica todo lo demás a estudiar lo que la razón nos puede decir a propósito de la realidad, es decir, lo que es la realidad allende la aprehensión, en el mundo. Toda la teoría de las notas, de la estructura, del sistema constitucional y constitutivo, de la esencia constitutiva y quiditativa, está en este nivel. En tal sentido, *Sobre la esencia* es una metafísica de la realidad intramundana.

Pero quedaba la otra dimensión, la del puro aprehender intelectual de la realidad, la del *noûs*. Zubiri la había dedicado unas pocas páginas al comienzo de *Sobre la esencia*, pero el tiempo demostró que eran absolutamente insuficientes. Era preciso explicitar esta clave, que al no estar clara llevó a muchos, a casi todos, a dar una interpretación realista ingenua de *Sobre la esencia*.

Casi al final de *Sobre la esencia* hay un párrafo a propósito de Heidegger, que puede hacer muy bien de puente entre los dos ciclos. El párrafo dice así:

Heidegger parte del supuesto de que el hombre es el ente a cuyo ser pertenece la comprensión del ser; de suerte que el hombre sería entonces la morada y el pastor del ser. Pero esto no es sostenible. Ciertamente, el hombre se mueve siempre en el ser, pero el “elemento” en que primaria y constitutivamente se mueve el hombre no es el ser, sino la realidad. El hombre se mueve en el ser, pero porque el ser es

un momento, un acto, de lo ya real, no porque el ser sea aquello que primaria y formalmente caracteriza a la intelección humana. La actualidad del ser en el *Da* de la comprensión se funda en la previa actualidad del ser en la realidad. Por consiguiente, lo que formalmente caracteriza al hombre no es la comprensión del ser sino el modo de aprehensión de las cosas. Y con ello no me estoy refiriendo a la aprehensión como acto de una “facultad”, es decir, no estoy incardinando una vez más, como diría Heidegger, el problema del ser en la “subjetividad”, porque aquí tomo “aprehensión” no *katà dynamin*, sino *kath'ênérgeian*. Pues bien, si el hombre no tuviera más que una aprehensión estímúlica, no podría hablarse de ser. Como hemos dicho, sólo puede hablarse de ser en la medida en que hay aprehensión y presentación de cosas como reales. Por tanto, lo que formalmente pertenece al ser del hombre no es “comprensión del ser” sino “aprehensión de realidad”¹¹.

Este tema de la aprehensión de realidad es el que se desarrolla sistemáticamente en el ciclo del *noûs*. Como se trata de una teoría de la inteligencia, supone una retractación del tema de la fenomenología. Y aquí es donde se ve claramente que el ciclo que comenzó con sus primeros escauceos con la obra de Husserl llega a su fin. Como Husserl, Zubiri tiene que comenzar haciendo una *epojé*, que es no sólo eidética sino sobre todo trascendental: la realidad de las cosas, es decir, su “en sí” se pone entre paréntesis. Nada hay distinto de la aprehensión y exterior a ella. Toda la filosofía de Zubiri parte del análisis de lo aprehendido en tanto que aprehendido, una vez reducido todo lo demás, lo que pueda haber allende la aprehensión, incluida la propia realidad de las cosas y del propio sujeto.

Pues bien, instalados en la aprehensión, Zubiri distingue en ella los dos momentos clásicos, la “noesis” y el “noema”.

Lo que sucede es que aquí la noesis no “pone” el noema, ni por tanto hay “síntesis” de ningún tipo, ni activa ni pasiva. No se trata de “intención”, ni de “síntesis”, sino de “mera actualización”. Aquí está la diferencia fundamental con Husserl. Frente a la idea de intención, *intentio*, la de actualización, *érgon*, *enérgeia*. Por eso Zubiri dice que en la descripción de la aprehensión primordial es necesario incluir junto a la nóesis y al nóema un tercer término, que Husserl no supo ver, que él llama “noergia”. Este término está ya en el Zubiri de 1952-3, pero en los años finales de su vida adquiere una importancia fundamental. En ellos, Zubiri no se cansa de repetir que el concepto de noergia es el fundamental, y que los otros dos (noesis y noema) se reducen a él.

Esta idea de que tanto la noesis como el noema se reducen a noergia, es decir, a actualidad, es de todo punto fundamental. En primer lugar, la noesis. Zubiri piensa que la noesis, por tanto, la intelección consiste en mera actualización; no es síntesis, no es construcción sino que es mera actualización. En la aprehensión primordial la cosa está meramente actualizada a la inteligencia, y nada más.

Pero el noema también consiste en actualización. En la aprehensión primordial no sólo hay una actualización de la inteligencia en el noema, sino también del noema en la inteligencia. Si la primera actualización nos revelaba la condición formal de la inteligencia, esta segunda nos revela la condición formal de la realidad o del “de suyo”. Lo actualizado es real en la inteligencia, pero ser real significa sólo y simplemente ser de suyo o en propio, es decir, tener actualidad interna. Realidad es actualidad e intelección es actualidad. La aprehensión primordial es por ello un proceso de co-actualización, de la inteligencia en la cosa y de la cosa en la inteligencia.

La actualización intelectual en aprehensión primordial de realidad nos actualiza la cosa en su contenido específico como “tal” cosa, y también la actualidad de la cosa como realidad *simpliciter*, y por

tanto en el todo de lo real. La cosa se me actualiza, pues, en su actualidad talitativa y en su actualidad trascendental. Toda cosa es actualmente “más” que su mera talidad. Ese más es la trascendentalidad, el orden trascendental. Por él, la aprehensión me lanza desde esta realidad a la realidad entera, al todo de la realidad.

Pero la cosa no sólo es “más” sino que también es “hacia”. Esta es otra característica de la actualidad. La actualización intelectual no es quiescente sino dinámica, y se abre no sólo a nuevas actualizaciones, a actualizaciones de nuevas cosas, sino también a nuevos tipos de actualización de la misma cosa. En esto último consiste el “hacia”. Y ello porque la actualización propia de la aprehensión primordial, con ser muy importante, no agota del todo la cosa, no la actualiza completamente. Y como la intelección no consiste más que en actualización, y busca la actualización plena, la misma deficiencia de la actualización primordial lanza hacia nuevos modos de actualización, los propios del logos y de la razón. La propia aprehensión primordial me lanza allende ella misma, en busca de lo que sea la realidad allende la aprehensión, y por tanto una vez anulada la *epojé*, rotos los paréntesis. Ello se debe a que la aprehensión primordial no es el único modo de actualización intelectual. Hay otros que están, precisamente, posibilitados por ella, y por tanto hacia los que se abre y a los que lanza. Hay un modo ulterior de actualización intelectual que es el *lógos*, la intelección de las cosas en el campo de realidad propio de la aprehensión. Y hay, finalmente, el modo de actualización intelectual de las cosas que Zubiri llama “razón”, la intelección de las cosas allende la aprehensión, en el mundo; por tanto, una vez superada la *epojé*. Con esto volvemos al principio, al problema de la superación de la *epojé*. Veíamos cómo el gran problema de Husserl era que no podía hablar del fundamento de la propia *epojé* más que desde dentro de ella misma, y cómo, por tanto, acababa en un completo y rotundo idealismo. En Zubiri la paradoja deja de serlo, ya que la actualización es una, la

actualización de la realidad como “de suyo”, y esa actualización permanece una e idéntica a lo largo de todos los modos, el compacto, propio de la aprehensión primordial, el dualizado del logos y el mundanizado de la razón. Los modos lo son sólo del contenido, no de la formalidad. La actualización permanece siempre idéntica a todo lo largo del proceso intelectual, y lo que va cambiando son los modos. Y precisamente porque permanece idéntica y es mera actualización, es lógico que pueda dar el salto hacia lo que son las cosas allende la aprehensión y previamente a ella. Dicho de otro modo, la razón puede decir algo sobre la realidad allende, precisamente porque se trata de mera actualización, y no de síntesis, como decía Husserl. Si el logos es la actualización de los contenidos de la realidad en la inteligencia (es decir, en la aprehensión), la razón es la actualización de los contenidos de la inteligencia (procedentes del logos) en la realidad (es decir, allende la aprehensión). No tiene por qué haber cesura irrebasable entre el mundo natural y el mundo reducido. Son un mismo mundo, bien que en dos momentos. Las aporías de Husserl carecen de sentido.

Es importante no perder de vista que para Zubiri la intelección es mera actualización, tanto en el modo de aprehensión primordial, como en el de logos y en el de razón. La mente humana no es una caja negra con un programa interno, constituido por las leyes de la lógica, como han pensado todos los racionalismos. La mente humana no consiste en otra cosa que en actualización. Por tanto, los principios de la lógica, el de identidad, el de contradicción, no son primariamente de la mente sino de la realidad. Surgen en la mente como consecuencia de la actualización de la realidad. De ahí que para Zubiri la mente deba concebirse como actualización, y como mera actualización. En ella no hay nada más. Todo, incluidas la lógica y las matemáticas, procede de la realidad y tiene su fundamento en ella. Por eso Zubiri dice que la matemática no es un puro proceso analítico, sino construcción a partir

de la realidad. Lo mismo sucede con la lógica. La intelección no es más que actualización. Lo que sucede es que esa actualización no es plena en aprehensión primordial, y por tanto obliga a la búsqueda de más actualización, mediante los procesos de construcción del logos y de la razón. Pero las reglas de la construcción parten también de la actualización de la realidad. El logos y la razón no son sino modos de actualización en distancia. En Zubiri no hay lugar, pues, para los llamados juicios analíticos. No es que éstos no existan, es que no pueden tener la función ontológica que les concedió siempre el racionalismo.

Tales son los tres modos de actualización intelectual. La actualización básica es la primordial, pero los otros también son modos, bien que ulteriores, de actualización. Entre unos y otros hay la misma distancia que el método fenomenológico estableció entre “intuición”, “descripción” y “explicación”. La aprehensión primordial es intuitiva, el logos es descriptivo y la razón es explicativa. Todos son modos de actualización, motivo por el cual no tiene sentido la distinción entre juicios analíticos y juicios sintéticos, o entre verdades de razón y verdades de hecho. La tesis de Zubiri es que la verdad lo es siempre y sólo de la actualización, y que por tanto no tiene sentido hablar de verdades de hecho o de razón. Todas son de algún modo de hecho, y todas son también de algún modo intelectivas. Decir, por ejemplo, que las verdades matemáticas son analíticas, es para Zubiri un dislate, porque la construcción matemática es siempre y necesariamente construcción de realidad, y por tanto nunca es puramente analítica o de mera razón. Lo que sí puede distinguirse es entre formalidad y contenido, o entre verdad formal y verdad de contenido. Ahora bien, las verdades formales son reales y no puramente racionales. Esta es la diferencia entre el formalismo zubiriano y el formalismo kantiano o el formalismo lógico. La verdad lo es siempre y sólo de la actualización. Lo que sucede es que en la actualización hay forma y contenido, razón

por la cual las verdades son formales o de contenido. Esto plantea sobre nuevas bases todo el edificio de la lógica y la teoría del conocimiento.

Tanto la realidad como la intelección consisten en actualización. El término fundamental de toda la filosofía de Zubiri es, pues, el de "actualidad". Toda su obra consiste en el intento de aplicación sistemática de este concepto a los distintos campos del pensamiento. Uno de esos es el de la religión. Toda la teología de Zubiri puede resumirse en esta idea: la religión consiste en actualización, en la actualidad de Dios al hombre y del hombre a Dios. Eso es lo que Zubiri denominó "la dimensión teológica". La religión no consiste en sistemas de ritos o dogmas, sino en actualidad, en pura actualidad, que toma la forma de "experiencia". La historia del hombre en general, y sobre todo la historia de las religiones, es la expresión histórica de esa experiencia, de esa actualidad. Zubiri piensa que esa actualidad alcanza su expresión cimera en el cristianismo, en tanto que religión de "deiformidad". Esto es importante, porque el cristianismo no es la culminación de la actualidad religiosa porque tenga mejores dogmas, o una estructura eclesial más organizada, o una teología más perfecta. Todas estas son cuestiones secundarias, accesorias, que nada tienen que ver con la esencia de la religiosidad en general, y del cristianismo en particular. Es más, pudiera ser que todo eso no fuera más que el lastre histó-

rico, inesencial e inauténtico de la expresión mundana del cristianismo, si supusiera una traba a la actualidad de Dios en el mundo y del mundo en Dios. Hay muchas razones para pensar que lo supone, y que por tanto todo el entramado eclesiástico es más una traba que otra cosa, puro residuo de estratos de expresión de la experiencia religiosa más primitivos y menos elevados. Zubiri nunca ha extraído esa conclusión de sus propios trabajos, pero poniendo el fiel de la religiosidad en la actualidad, ha establecido el criterio para juzgar todo como religioso o no religioso, o como positivo o negativo para la religión. En este campo, como en tantos otros, las consecuencias de sus obras van más allá de él mismo. Zubiri es un gran purificador.

Si ahora quisiéramos resumir toda la filosofía de Zubiri en una sola palabra, ésta sería, probablemente, la de "actualidad". Y como Zubiri define la actualidad como "estar siendo", pero con el énfasis puesto en el "estar", resulta que todo, realidad e intelección, *ousía* y *noûs*, acaban en el misterio, el misterio del "estar". Este misterio es el que los griegos denominaron *enérgeia*. Frente a toda filosofía del sujeto, que "pone" la realidad, Zubiri afirma y defiende otra en la que el dato originario se "impone". Y eso que se impone es la pura realidad como actualidad. Al final, la pregunta metafísica es siempre la misma: "Por qué es el ser y no más bien la nada".

Notas

¹ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987, p. 36.

² En la "Nota a la quinta edición" de NHD, Zubiri escribió: "Únicamente me he permitido añadir a la tercera parte un nuevo capítulo: *Introducción al problema de Dios*. Es en gran parte una lección dada hace más de quince años" (NHD, 23). Efectivamente, la lección fue dada exactamente quince años antes, en 1948. Y como dice, esa lección contenía "una gran parte" de lo que ahora publicaba, pero

no todo. De lo que no contenía, de lo nuevo, hablaremos ahora.

³ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 410-412.

⁴ Cf. X. Zubiri, "El problema del hombre", *Indice* 1959; 120: pp. 3-4.

⁵ Cf. X. Zubiri, "El hombre, realidad personal", *Revista de Occidente* 2 ép., 1963; 1: 5-29.

⁶ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza, 1985, p. 171.

-
- ⁷ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza, 1985, p. 267.
- ⁸ H. Denzinger, Peter Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1999, n° 902.
- ⁹ Diego Gracia, “La Antropología de Zubiri”, en Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (Eds), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 87-116.
- ¹⁰ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 455-476.
- ¹¹ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza, 1985, p. 451.