

Antropología y ontología en “Escritos menores (1953-1983)” de Xavier Zubiri

Víctor Manuel Tirado San Juan
*Universidad Pontificia de Salamanca y
Centro de estudios San Dámaso de Madrid
España*

Abstract

This paper analyzes in detail the diverse set of Zubiri’s writings collected in the book *Escritos menores (1953-1983)* [*Minor Writings (1953-1983)*]. The main interest in the book lies in the fact that, ironically, some of these essays are not “minor” at all; rather, they comprise decisive contributions to central questions in Zubiri’s own anthropology and ontology, and to anthropology and ontology in general. Here we analyze Zubiri’s ideas about the psycho-organic unity of human beings, and how he theorizes the mode in which its genesis came about in the overall process of anthropogenesis—posing in a new way the question of the nature of the “first man”. But what emerges in addition, and is extraordinarily interesting (and very original in some ways) is the manner in which Zubiri’s analyses of space, time, and respectivity are applied to anthropology, and in particular, to the mind-body problem. For example, of great interest is how the conceptualization of different types of spaces can be applied to the obscure and extremely difficult question of how consciousness (intellective knowing) “is” in the brain, i.e., in the body, in space. Zubiri’s ideas in these writings should be incorporated into any research on the corresponding subjects.

Resumen

El artículo analiza con detalle los diversos escritos de X. Zubiri recogidos en *Escritos menores (1953-1983)*. El interés reside en que, paradójicamente, algunas de estas aportaciones de Zubiri en este libro, no sólo no son “menores”, sino que constituyen contribuciones decisivas a cuestiones centrales de su antropología y ontología, y a la antropología y la ontología en general. Se analizan las propuestas de Zubiri en relación a la unidad psico-orgánica del hombre y a cómo se postula el modo en que tuvo que acaecer su génesis en el proceso de antropogénesis, plantando de otra manera distinta a la habitual la cuestión de la naturaleza del “primer hombre”. Pero, lo que resulta, además, extraordinariamente interesante - y en algunos aspectos, muy novedoso- de los estudios analizados, es la manera como los análisis sobre el espacio, el tiempo y la respectividad se aplican a la antropología, y, en concreto, al problema mente-cuerpo (es, por ejemplo, de gran interés el modo como se aplica la conceptualización sobre los distintos tipos de espacios a la asombrosa y difícilísima cuestión del modo como la conciencia (la inteligencia) “está” en el cerebro, es decir, en el cuerpo, en el espacio). Las aportaciones, pues, de Zubiri en estos escritos, deben ser incorporadas, pues, por los investigadores a los trabajos sobre los temas tratados.

Introducción

Un nuevo libro de Xavier Zubiri es ofrecido al público con kantiana regularidad por la Fundación Xavier Zubiri, que lo

publica como viene siendo habitual junto a Alianza Editorial. Con él esta institución prosigue su incesante tarea de dar a conocer la obra del gran pensador español, tanto al gran público, como al conjunto de

los estudiosos e investigadores que se consagran a su estudio. Hace ya el libro 21° de Zubiri que ve la luz.

Discusión

La obra ha sido minuciosamente preparada (como indica, por ejemplo, la casi completa ausencia de erratas) por dos insignes conocedores de su pensamiento, ambos hispanoamericanos: los profesores Fidedigno Niño Mesa y Germán Marquinez Argote. Bajo el título común de *Escritos menores (1953-1983)*¹ se incluyen una serie de trabajos, algunos ya publicados (pero en muchos casos poco o nada asequibles hoy) y otros inéditos. Trabajos que, como dicen los editores, carecen de la entidad suficiente para constituir por sí solos un volumen de las obras de Zubiri. De aquí el apelativo de “menores”. Pero, entiéndase bien, esto no quiere decir que estos trabajos carezcan de importancia. Si ninguno puede constituir por sí sólo un volumen de las obras de Zubiri, aunque sólo fuere por su longitud, algunos de ellos —al menos los incluidos en el epígrafe de “Escritos filosófico” por los editores— sí que abordan los problemas fundamentales del pensamiento de Zubiri, aportando en algunos casos enfoques y perspectivas novedosos. El volumen está dividido en tres bloques (dicho sea de paso, que los editores aportan en su presentación, una breve, pero exhaustiva descripción de este tipo de escritos zubirianos entre los años 1953-1983; pp VIII a XXI) .

El primer bloque consta de un conjunto de nueve trabajos estrictamente teóricos, y que los editores han subsumido bajo el epígrafe de: “Primera parte: Escritos filosóficos”. Son los siguientes:

1. *Utrum Deus sit*. Conferencia inédita pronunciada el 8 de marzo de 1959, fiesta de Santo Tomás, en el Estudio General de los Dominicos de Alcobendas —Madrid—.
- 2.-*El problema del hombre*. Fragmento de la lección 10ª del curso sobre el problema del hombre impartida el 14 de enero de 1954.
- 3.-*El hombre, realidad personal*. Publicado por vez primera en Revista de Occidente 1, 1963. Es un fragmento de la lección 1ª del curso *Cinco lecciones sobre la persona* de 1959.
4. *El origen del hombre*. Publicado por vez primera en Revista de Occidente 17, 1964. Es la lección 28 del curso sobre *El problema de Dios* (2 de julio 1949).
5. *El hombre y su cuerpo*. Artículo publicado por vez primera en Asclepio nº 25, 1973).
6. *El espacio*. Este trabajo proviene de un curso de cinco lecciones dictado por Zubiri en 1973. Ha sido publicado antes dos veces. La primera en Realitas I, 1974; la segunda en *Espacio, tiempo, materia*.
7. *El tiempo*. Escrito póstumo de Zubiri para “Gran Enciclopedia del Mundo”, Bilbao. Es un resumen del curso de dos lecciones sobre el tiempo de 1970. El texto íntegro de estas lecciones fue publicado en *Espacio, tiempo, materia*, y la primera lección en Realitas II en 1976 con el título: “El concepto descriptivo del tiempo”.
8. *La respectividad de lo real*. Ensayo publicado por vez primera en Realitas III-IV, Madrid 1979. Los editores lo tildan del “trabajo más importante de este volumen”.
9. *Ser y estar*. Pequeño escrito sin datar redactado por Zubiri para *Inteligencia y logos*.

Como ya se ve por los títulos, este conjunto de escritos, cuyo contenido comentaremos más adelante, abordan dos temáticas fundamentales. Los cinco primeros son de tema estrictamente antropológico; en cambio, los cuatro últimos son de temática ontológico-metafísica.

El segundo bloque, reunido bajo el epígrafe “Segunda parte. Escritos ocasionales”, son, efectivamente, más de temática social, pudiéramos decir. Se trata fundamentalmente de homenajes, saluciones, presentaciones de personalidades, agradecimientos, discursos, etc... Todos ellos de gran interés para el conocimiento directo

de aspectos más propiamente biográficos del pensador. Se incluyen aquí 20 textos, que son los siguientes:

1. Homenaje a D. Juan Zaragüeta (1953)
2. Ortega (1955)
3. El R. P. Domingo Lázaro (1957)
4. Presentación del Premio Nóbel Severo Ochoa (1962)
5. Presentación del profesor Luis Pericot (1964)
6. Prólogo a *Misterio trinitario y existencia humana* de Olegario González de Cardenal (1965)
7. A modo de Salutación. Nota al libro de Olegario G. De Cardenal “*Teología y antropología*” (1967)
8. Conmemoración de Miguel Asín Palacios. Conferencia homenaje al arabista amigo (1971)
9. Recuerdo de Luis Felipe Vivanco, poeta amigo de Zubiri (1976)
10. Homenaje a Pedro Laín Entralgo en la fecha de su jubilación (1978)
11. Cordial enhorabuena a Diego Gracia Guillén por haber ganado su cátedra de Historia de la Medicina en la Universidad Complutense de Madrid (1978)
12. Intervención aclaratoria de Zubiri sobre la poenencia del profesor U. Bianchi en el Congreso de Filosofía de la Religión de Perugia (1978)
13. Presentación de la traducción del *De anima* de Suárez en tres volúmenes (1978)
14. Palabras pronunciadas en la recepción de la Cruz del Mérito concedida por la República Federal de Alemania (1979)
15. Presentación de *Inteligencia Sentiente* en la aparición del primer volumen de la trilogía (1980. En el volumen, por un error, sin duda aparece este escrito antes que el anterior rompiendo el orden cronológico que se venía respetando)
16. Agradecimiento a la Universidad de Deusto con motivo de la recepción del doctorado *honoris causa* otorgado por la Facultad de Teología (1981)
17. Juan Lladó. Artículo publicado en el diario *Ya* con motivo de la muerte del amigo del filósofo y mecenas de la Sociedad de Estudios y Publicaciones (1982)
18. ¿Qué es investigar? Discurso pronunciado por Zubiri con motivo de la recepción del premio Ramón y Cajal a la Investigación junto a Severo Ochoa (1982)
19. ¿Qué es una inauguración? Palabras pronunciadas por Zubiri en la inauguración del Nuevo Auditorium del Banco Urquijo (1982)
20. Presentación de *Inteligencia y logos* y de *Inteligencia y razón* con motivo de la aparición de estos dos volúmenes de la trilogía sobre la inteligencia. Última intervención pública de Zubiri. (mayo de 1983)

El tercer y último bloque que conforma el libro aparece bajo el epígrafe de “Apéndice. Dos sesiones del Seminario Xavier Zubiri” y contiene las actas de dos sesiones del Seminario Xavier Zubiri de 1978, que el filósofo utilizó para la elaboración de la trilogía sobre la inteligencia. Ya fueron publicadas por Jordi Corominas en la revista *Realidad* 72 de San Salvador en 1999. Presentan el interés de dar a conocer cómo funcionaba el Seminario cuando el mismo Zubiri lo dirigía.

Dejamos para la lectura directa del público las dos últimas secciones, que por su propia naturaleza exigen, si cabe de manera más estricta, una lectura privada y directa y vamos a estudiar con detenimiento el contenido de los escritos que conforman el primer bloque del libro, donde se abordan cuestiones fundamentales de su pensamiento.

El libro comienza con la conferencia dada en el 59 en el estudio general de los dominicos de Alcobendas con motivo de la festividad de Santo Tomás y aborda el

problema del conocimiento humano de la existencia de Dios. Se inscribe, pues, en la continua preocupación zubiriana por el problema de Dios y, en particular, por la posibilidad que el hombre pueda tener para conocer su existencia y su esencia, en un contexto, el del hombre contemporáneo, en el que dicho conocimiento es puesto seriamente en duda: "... hoy el ateísmo invade el alma contemporánea..."². No son hoy, pues, válidas, aquellas posiciones que como la de San Juan Damasceno, postulan un conocimiento innato de la existencia de Dios por parte del hombre. Sería, sin duda, más útil para el mundo de hoy la posición de Santo Tomás, que considera problemática para la inteligencia humana la existencia de Dios y consagra por ello amplios esfuerzos a su demostración. Hace a este respecto Zubiri una llamativa observación que contrasta también con la actitud del hombre actual: ... el único título universitario que "estimo íntima y hondamente en mi corazón, es el doctorado en teología."³.

Sin embargo, aunque reticente ante el posible conocimiento de la existencia de Dios y, consiguientemente, ante su real existencia misma, el hombre contemporáneo sí que captaría de manera medular la trascendencia para su propia existencia personal de este problema: "[el hombre actual] se hace la pregunta con la condición de que al formularla, y no solamente al darle respuesta, le va en ello su realidad, su persona, su vida entera".⁴ En realidad, como vemos, Zubiri se ha retrotraído a un nivel mucho más básico de la cuestión: el de la propia pregunta por la existencia de Dios. La problematización con la que la cuestión se reviste en nuestro mundo, exige remontarse a estratos más fundamentales, aunque también por ello más básicos, y aunque ineludibles, en cierto modo más alejados de la solución definitiva del problema. ¿Por qué, pues, se hace el hombre la pregunta por la existencia de Dios? A esta altura del tiempo todavía considera Zubiri que el 'hombre actual' vive esta cuestión como decisiva; sin embargo, la actitud del hombre actual ha ido ganando en indiferencia, lo cual hace el

problema aun mucho más complejo. Así, años después, en *Él hombre y Dios*: afirma Zubiri a este respecto:

El hombre actual se caracteriza no tanto por tener una [/] idea de Dios positiva (teísta) o negativa (ateísta) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios.⁵

Este es el órdago más radical que cabe lanzar contra Dios. No ya que se niegue la existencia de Dios o que se niegue la posibilidad de un conocimiento humano al respecto, sino que se niegue el sentido mismo de la pregunta por Dios en el seno de la vida humana, pues, como es sabido, esta es la tesis fundamentada por Zubiri: que el problema de Dios y, consiguientemente, la pregunta humana por Dios, está inscrito en la estructura misma de la persona humana:

... es en la estructura de la persona de donde hay que arrancar... para ver cómo de la estructura metafísica de la persona, dimana inexorablemente la pregunta "utrum Deus sit", si efectivamente Dios existe.⁶

Vemos entonces que el libro toma desde aquí mismo un cariz estrictamente antropológico que va a continuar en los cuatro siguientes ensayos, hasta que con el escrito sobre el espacio cambie la temática, aunque sin abandonar del todo la cuestión del hombre.

¿Cómo y por qué envuelve la pregunta sobre Dios la realidad personal humana?

La realidad humana puede considerarse de dos formas. Bien *como estructura*, es decir, como física sustantividad real previa a sus actos. Bien *como inteligencia que vive en sus actos*. La primera es la *personalidad*, la segunda, la *personalidad*. Este es un tema crucial en la antropología de Zubiri, que se entrelaza con y se funda en su filosofía primera. Puesto que el pensador opta por el realismo, la existencia humana en el sentido hedeggeriano, o si se quiere, la vida de conciencia o de inteligencia en la que consiste nuestra biografía estrictamente personal, se fundan en una

peculiarísima sustantividad psico-orgánica, como se mostrará en escritos posteriores. No es, pues, aceptable la tesis existencialista, que tanto vigor tiene en el mundo actual. El hombre no es una existencia sin esencia, pura historicidad, sino que es una esencia con existencia, esto sí, en el sentido de *ek-tasis*, de ser-ahí-en-el-mundo de manera consciente. Por eso el pensamiento de Zubiri trata de rescatar la dimensión natural del hombre, perdida a través de la modernidad.

Pues bien, en la personidad humana, por su condición relativamente absoluta, enraiza el problema mismo de Dios. Zubiri describe a partir de aquí la religación, como un carácter esencial a la condición ontológica del hombre, que se haya vertido al *fundamento* de su existencia. Pero, qué sea, cómo sea o quien sea este fundamento, esto es un enigma que se presenta como tarea para la razón, i.e., como problema: es el problema de Dios. Si el hombre actual no percibe este problema, podrá ser por varias razones. Una, que lo esté esquivando de manera inconsciente. Otra, que el bienestar que rodea nuestras vidas en occidente sea lo suficientemente fuerte como para ocultar la relatividad y precariedad de nuestro ser, ocultando con ello a la vez nuestra constitutiva religación al fundamento.

Dios, pues, se da de forma originaria en la entraña misma de la existencia del hombre, pero se da de forma enigmática, de aquí que sean necesarios improbables esfuerzos de la razón para dilucidar este enigma. Mas la razón para Zubiri envuelve esencialmente un momento de libertad en su tarea de construir esbozos explicativos. En el caso concreto de Dios, el problema fundamental, esta libertad de la razón compromete su vida entera, por eso exige de él la entrega, expresión suprema del amor, con el que Dios mismo se dona en la forma nueva de las revelaciones históricas.

En el siguiente escrito: *El problema del hombre*, Zubiri vuelve a plantear el doble nivel de la persona humana: el nivel estructural o personidad y el que aquí denomina nivel operativo de la realidad humana o personalidad, constituido por

las vivencias intelectivas que se despliegan en el triple nivel psíquico *me; mi y yo*. Hay que diferenciar entre sustancialidad y sustantividad: el hombre es una sustantividad que contiene múltiples sustancias. En el hecho de que la personidad se funde en sustancias que exigen la actividad de la inteligencia para que la sustantividad humana sea viable, se revela la condición finita de nuestra persona.

Este planteamiento permanece en el siguiente ensayo del libro: *El hombre: realidad personal*, pero ahora se aborda en el contexto de las demás estructuras animales sobre la base del concepto de *habitud*. Cada realidad vital posee una habitud propia o modo propio de enfrentarse a su entorno dentro de la estructura comportamental biológica de afección—modificación tónica—respuesta. La habitud es fundamental, pues determina la forma y el modo propio de realidad del individuo en cuestión, así como los actos que le son propios; y lo hace configurando una peculiar formalidad en el modo de quedar los contenidos afectantes: como meras susceptibilidades, como sentiscencias o como estímulos. La formalidad no determina sólo el modo de afectar los contenidos del entorno al animal, sino al mismo cambio de tono vital y a la respuesta. Esto será importante para comprender la indisoluble unidad que la hiperformalización del sentir intelectual humano produce en todas las dimensiones de la persona: puramente intelectual, afectiva y en la voluntad. Por otra parte, aunque la formalización "pende de estructuras nerviosas", en el caso del hombre, esta pura base biológica, que vuelve a poner de manifiesto la reinserción del hombre en la naturaleza, no basta, empero, para dar de sí la inteligencia o formalidad de realidad, sino que lo que hace es poner al hombre en una situación tal que si no da de sí la habitud de realidad sería biológicamente inviable. El cerebro humano 'exige' la inteligencia, y 'la' realidad se la da:

El cerebro no entiende, pero es el órgano que coloca al hombre en situación de tener que entender... No hay cesura

ninguna en la serie biológica. En el hombre todo lo biológico es mental, y todo lo mental es biológico.⁷

Este es un problema crucial de resonancias evolutivas y teológicas que analiza más adelante en *El origen del hombre*.

Así, pues, el hombre es una sustantividad compuesta de dos momentos cuasi-sustantivos: el organismo biológico, y una instancia espiritual que posibilita la intelección y que prescindiendo de sentidos históricos se podría llamar 'alma'. Prescindiendo de resonancias históricas, porque en el caso del hombre ni el 'alma' ni el cuerpo son por sí mismos sustantivos. Y es que la reforma de la ontología que supone la introducción de la categoría de sustantividad más allá de la mera sustancia es una reforma radical. El cuerpo humano es insustantivo, porque está por esencia vertido a la inteligencia; y, a la inversa, el alma humana es un alma corpórea, porque está posibilitada por el cuerpo y brota de él.

Este es el tema que se aborda en el quinto ensayo de *el hombre y su cuerpo*, pero, sobre todo, desde la perspectiva del cuerpo, que debe ser entendido como: 1) sistema de *organización* de las notas de la sustantividad humana (organismo), 2) como sistema de solidaridad entre las notas (corporeidad) y 3) como sistema de presencia del hombre a otras realidades (corporalidad).

El cuerpo es, pues, un momento esencial de la persona humana, de la misma manera que lo es el alma. Un subsistema:

...no es un fragmento, sino una cierta unidad a la que le falta, sin embargo, el momento de clausura cíclica... Sin una intelección que se haga cargo de la realidad, y sin una opción en ella, no hay modo (dentro del nivel más propiamente humano) de que las reacciones [físico-químicas] estén determinadas constituyendo una respuesta, en principio, adecuada. Y recíprocamente, sin unas reacciones [físico-químicas] muy precisamente dadas, no sería posible ni una intelección ni una volición.⁸

Si son así las cosas, en el nivel operativo de la vida personal habrá que decir que cualquier acto humano, sea el que fuere, envuelve en sí tanto el cuerpo como el alma, y no en el sentido de la filosofía clásica de que el alma use del cuerpo, ni en el de la filosofía moderna de que el yo manda y el cuerpo obedece, sino en el sentido de que los dos subsistemas entran en acción:

La actividad tiene siempre carácter de sistema [...aunque] en ella dominan a veces unos caracteres más que otros ... siempre está en actividad el sistema entero en todas sus notas físico-químicas y psíquicas... no se trata de que sea uno mismo el 'sujeto' de todas sus actividades... sino de que la actividad misma es formalmente una y única...todo lo psíquico transcurre orgánicamente y todo lo orgánico transcurre psíquicamente.⁹

Sin embargo, subyace aquí todo el problema del yo o del sujeto. Es verdad que toda actividad humana, incluso la más espiritual, acontece en el hombre orgánicamente, pero la vida propiamente humana, que es la vida de la inteligencia, del sentimiento y de la libertad, consiste en una dominancia de lo psíquico. De este modo, la enfermedad psíquica abaja al hombre, porque, como quiera que sea, es el nivel psíquico el que le da su peculiaridad ontológica. Organismo también lo tienen los demás seres vivos, pero inteligencia y libertad no. Por otra parte, la opción de Zubiri explica muy bien, cosa que no hace el idealismo, por qué los desajustes orgánicos pueden influir de manera decisiva en la vida psíquica, por ello la medicina tiene que tener en cuenta esta realidad psico-orgánica del hombre.

Decíamos que en el escrito de 1964 "*el origen del hombre*", Zubiri aborda el problema del surgimiento de la inteligencia en el cosmos en la realidad humana. Es lo que estudia en este ensayo, enormemente documentado para la época, en el que Zubiri da cuenta exacta de los diferentes descubrimientos paleontológicos. Explica de manera nítida cual es el problema que plantea la separación de especies que se

produce a partir de los primates antropomorfos en las líneas de póngidos y homínidos. Hace una magnífica descripción de los diferentes homínidos:

1. Los australopitécidos u *homo habilis* (2.000.000 millones de años)
2. Los arcántropos (500.000 años)
3. El paleántropo (200.000 años). Pre-neandertales / pre-sapiens
4. El neántropo (50.000 años). *Homo sapiens* por antonomasia (hombre de Cromagnon).

Además realiza una preciosa aplicación de su pensamiento filosófico al proceso evolutivo de hominización, en concreto de lo visto en el escrito anterior referente al carácter unitario de la sustantividad humana, que integra en una unidad estructural alma y organismo. El alma no es la 'forma' del cuerpo (en sentido aristotélico), sino la base material que da de sí el alma. De esta manera, el proceso evolutivo material (biológico) está a la base de la posibilidad del surgimiento de la inteligencia, y el gran problema ha sido siempre recoger los datos de la paleontología desde la teoría clásica de la inteligencia (platónico-aristotélica), según la cual su esencia (de la inteligencia) sería la 'razón', esto, es la inteligencia abstractiva y racionante. Al hacerlo así no se podía concebir que los homínidos previos al *homo sapiens* pudieran ser catalogados como dentro de la especie humana y, consiguientemente, como inteligentes. Pero es que la inteligencia en su esencia no es la razón, sino la nueva habitud de enfrentarse a las cosas, no como estímulos, sino como realidades:

... el hombre es animal inteligente y no animal racional. En su virtud no es forzoso pensar que el primer animal racional sea el primer hombre que ha habido en la escala evolutiva de la tierra, ni que el primer animal inteligente haya tenido que ser animal racional. Todos los tipos humanos anteriores al *homo sapiens* son no 'prehombres' sino verdaderos hombres, pero no racionales, sino 'pre-racionales'. Sólo los homínidos 'pre-

inteligentes' serían los auténticos prehombres. Los tipos hominizados anteriores al *homo sapiens* serían como esbozos progresivos, orientados evolutivamente a la constitución del *homo sapiens*... Arranca del comienzo del cuaternario con el craneo de Tchad (o con el *homo habilis*). Si[/]gue ... con el australopiteco de Java, el telántropo, el australopiteco de Palestina, el hombre de Mauer, el hombre de Marruecos, el hombre de Swanscombe, el de Steinheim... Es la línea axial de racionalización progresiva desde el mero animal inteligente al *homo sapiens*.¹⁰

En cualquier caso, la cuestión decisiva es cómo pudo surgir la inteligencia desde la mera sensibilidad estímúlica. Meros cambios fácticos en las estructuras genéticas de los prehumanos no fueron suficientes:

Por mucho que se compliquen los meros estímulos y su forma de aprehensión jamás llegarán a constituir realidades estimulantes y aprehensión intelectual. En este punto la aparición de una psique intelectual es ... esencialmente algo nuevo... una innovación absoluta.¹¹

Surge aquí, pues, la *condición creadora de la evolución*. No sólo hay creación en la vida intelectual a través del *logos*, sino que la propia realidad natural es ella misma creadora. ¿En qué sentido lo es? Lo es desde su propio dinamismo interno. El concepto que Zubiri utiliza es el de *causalidad exigencial*. El propio dinamismo causal de la naturaleza engendra nuevos seres reproducibles, pero lo peculiar del caso del hombre es que, como ya veíamos anteriormente, esta nueva especie sólo es viable a través de la inteligencia. La inteligencia no está determinada físicamente por las nuevas estructuras, pero está *exigida* por ellas:

[la psique intelectual] está determinada por la transformación (por los cambios germinales) del mero homínido en hombre, pero no está efectuada por dicha transformación. Por tanto,

no puede ser sino efecto de la causa primera, al igual que lo fue en su hora la aparición de la materia: es efecto de una creación ex nihilo.¹²

Se trata, pues, de algo así, como una colaboración entre Dios y el mundo: el mundo, en su desarrollo intrínseco va generando nuevas estructuras, y estas estructuras exigen nuevas formas, que sólo son posibles desde Dios. Algo así:

La creación de una psique intelectual ex nihilo no es una adición externa a las estructuras somáticas, porque ni es mera adición ni es externa... La creación no es una interrupción de la creación, sino [/] un momento, un 'mecanismo' causal intrínseco a ella.¹³

Esta estructura exigencial que se da filogenéticamente entre el prehomínido y el hombre es la misma que se da ontogenéticamente entre el cuerpo y el alma. Las estructuras bioquímicas somáticas exigen un alma; sin ella serían inviables. Esta no-independencia entre las estructuras somáticas del pre-hombre y el hombre se refleja en la unidad que en la inteligencia humana existe entre su carácter sentiente y su carácter intelectual. Porque el hombre ha surgido desde el pre-hombre conserva en sí, aunque radicalmente transformada, la estructura psíquica de este animal homínido, y por ello la inteligencia humana, como la animal, tiene este carácter sentiente: es inteligencia impresiva:

la psique está creada desde las estructuras biológicas, brota desde el fondo de la vida misma... Por esto, la acción creadora... es una acción que actúa intrínsecamente desde la entidad misma de las estructuras somáticas en el acto generacional... De esta suerte, quien no hiciera sino contemplar el efecto terminal, la natura naturata, la naturaleza tal como surge ante nuestros ojos, vería la psique brotando intrínseca y vitalmente desde el seno de las estructuras somáticas mismas... es el punto de vista del científico... La psique no se transmite de padres a hijos... pero florece vital-

mente en el acto generacional desde dentro de la transmisión y constitución exigitiva de las estructuras somáticas...¹⁴

En lo referente a la teología Zubiri es tajante: "el hombre de que se ocupa no es forzosamente el hombre de que se ocupan la paleontología, la prehistoria y la filosofía."¹⁵ La teología se ocupa del hombre racional elevado al estadio teologal. La Iglesia jamás se ha pronunciado sobre el hombre previo.

Nos ocupamos ahora del segundo grupo de 'escritos filosóficos' consagrados a temas propiamente ontológicos: el espacio; el tiempo y la respectividad.

En lo referente al espacio Zubiri comienza analizando las etapas que se han producido en la historia en relación al problema del espacio, y después aborda el tema según cuatro cuestiones: 1) el espacio geométrico; 2) el espacio físico; 3) el espacio en tanto que real, y 4) la unificación de todos estos tipos de espacialidad.

En lo referente al *espacio geométrico* la tesis es que todo espacio geométrico es una construcción del *logos*, esto es, una irrealidad. Por eso, como toda irrealidad es una construcción por des-realización, en el sentido de *Inteligencia y logos*. Por eso, si se quiere llegar al espacio real habría que recorrer el camino inverso: ver lo común a todas las topologías espaciales: "Todas las distintas estructuras espaciales son posibilidades reales, y lo que 'hace posible' estas distintas y opuestas posibilidades reales es justo lo que llamo espacialidad."¹⁶ Pues bien, la base de la espacialidad es el punto y su mutua exterioridad. Cada punto está 'fuera-de' el otro.¹⁷

En relación al *espacio físico* se plantean tres problemas: A) qué hay en el espacio; B) qué es el espacio en sí mismo; C) qué es la espacialidad del espacio físico.

A) ¿Qué hay en el espacio?

Zubiri hace aquí un despliegue extraordinario de su conocimiento de la física y de la matemática contemporáneas. Expone las aportaciones de la nueva física a este respecto a través de su estudio de la luz,

de la gravitación (Einstein), y de la acción (Planck). El resultado es que:

Tenemos ...tres espacios: el espacio de la velocidad de la luz (relatividad especial), el espacio gravitatorio (relatividad general) y el espacio funcional. Estos tres espacios no son unificables, pero por lo mismo plantean el problema del espacio físico en cuanto tal.¹⁸

Pero, entonces, ¿qué es el espacio en sí mismo? No es nada sustantivo, por lo tanto, “no tiene más propiedades que las que le imponen las cosas movientes, que están en él”.¹⁹ Consiguientemente, no hay, por tanto, “espacio *a priori*, sino *a posteriori*”, con lo que se plantean varios problemas.

En primer lugar el problema referente a la estructura del espacio. La teoría matemática no vale aquí, pues la correspondencia que ésta hace entre las formas matemáticas y el supuesto espacio real es problemática; sobre todo porque “el paso al límite” en que se basan las construcciones matemáticas, “no está unívocamente determinado por la realidad física dada en la experiencia”.²⁰ Se ve aquí que la matemática es una construcción de la razón. La estructura del espacio no tiene, pues, por qué permanecer la misma en el tiempo. Y es que:

Aquí también nos encontramos con que es la índole misma del mundo físico la que no tiene la univocidad y precisión que el hombre quisiera para calcular con él y ponerlo en correspondencia biunívoca con el mundo geométrico.²¹

Por eso dice Zubiri:

Resulta, entonces, que el espacio físico y el geométrico no son lo mismo. Mientras que el geométrico es construido, el físico, no. Lo que permite definir el espacio físico es el movimiento respectivo de los cuerpos. Zubiri concibe la espaciosidad a partir de la realidad. Las cosas reales son respectivas, la espaciosidad es un modo de respectividad, pues es lo que establece ‘distancia’ entre las cosas. Lo

fundamental es que la espaciosidad se define desde el movimiento, y que el movimiento no es un estado de las cosas, sino la variación en sus mutuas relaciones de distancia. El espacio, pues, no es nada en sí mismo —eso sería ‘sustantivar el espacio’,²² sino que es una propiedad de las cosas: las cosas son espaciosas. Al ser espaciosas, cabe definir el espacio real (la espaciosidad) como ámbito, ámbito en el que puede acontecer, y de hecho de continuo acontece, el cambio en las relaciones mutuas distanciales de las cosas (movimiento). Este ámbito no tiene sustantividad propia, no es espacio absoluto, sino, repetimos, una propiedad de las cosas reales: “La espaciosidad de la realidad física... consiste en ser principio del libre cambio respectivo, en ser ámbito [.../...] El ámbito es principio estructural de que pueda haber movimiento respectivo; no es algo espacial, sino pre-espacial, es lo que hace posible que haya espacio. Es mera espaciosidad. Y lo hace posible, porque hace posible un libre movimiento. El espacio no es el ámbito, sino la estructura métrica de los movimientos que en él se producen. Para que haya espacio es necesario ‘recorrer’ el ámbito, de la misma manera que par que haya distancia no basta la longitud, sino que hay que recorrer la longitud. Si no hubiera posibilidad de un movimiento que llevara de un punto a otro, no habría distancia, sino mera diversidad de dos puntos... La distancia es la manera como un punto tiene que ver con otro, y esta manera es que del uno al otro se puede ir en un libre movimiento...”²³

La tesis, pues, de Zubiri, es que la espaciosidad pertenece a la realidad misma, y por lo tanto estaría aprehendida en aprehensión primordial. En cambio, el espacio es una posibilidad construida por el logos a partir de la espaciosidad real. Por ello introduce inmediatamente Zubiri los conceptos de *impronta* y de *sugerencia*. El primero se refiere al movimiento libre de

las cosas que están a la base de la posibilidad de la constitución del espacio por la inteligencia humana: “La impronta es la estructura métrica del libre movimiento”.²⁴ Esta estructura abre la posibilidad de una verdadera medición por parte de la inteligencia: “Pero la medida es una medida que yo hago, y la hago, en última instancia, moviéndome.”²⁵ Estos movimientos están incoados como posibilidades en la aprehensión primordial de realidad, es la ‘sugerencia’. Por consiguiente, los diferentes tipos de espacio y de geometría no son puras construcciones de la inteligencia en el vacío, sino que están sugeridos por la inteligencia sentiente, son construcciones *cum fundamento in re*, como lo son en general las cosas-sentido.

La tercera cuestión abordada es la de la *espaciosidad como modo de realidad*. Se trata de una propiedad real de las cosas; es un *principio estructural*. El concepto de principio estructural es metafísico: “Tratándose del espacio geométrico es principio de libre construcción. Tratándose del espacio físico, es lo que hace posible la libre movilidad.”²⁶

Zubiri hace una revisión de las concepciones clásicas del espacio: Aristóteles (espacio como *lugar*); Descartes (como *res extensa*); Leibniz y Kant (como orden de *colocación*). Todas ellas se mantienen en el nivel del espacio como ‘propiedad real de las cosas’, pero no recalcan al estrato más profundo del espacio como ‘modo de realidad’. En tanto que modo de realidad la espaciosidad admite una serie de conceptos metafísicos fundamentales, tales como: carácter constructo o de *compago*, respectividad, actividad (dar-de-si), tensidad. En base a ellos cabe definir el espacio como “*conjunto de puntos*” que están fuera unos de otros (ex), pero de manera respectiva y unitaria. Este *ex-de* es su mutua posicionalidad, que es lo que constituye la espaciosidad o *extensidad*.²⁷ La unidad viene dada por la respectividad. Esto implica que Zubiri concibe el espacio como una cosa real entre otras. Esto es extraño, pues tradicionalmente se ha concebido el espacio bien como una propiedad trascendental de lo real, o bien como una propie-

dad de las cosas reales. Sin embargo, aquí es una cosa entre cosas. No se podrá hablar entonces de cosas espaciales, sino de cosas que mantienen una relación especial con la cosa espacio. Por eso los puntos no son como los objetos de Wittgenstein, pues para el pensador austriaco los objetos son absolutos: la sustancia de la que está hecho todo mundo. En cambio Z. señala explícitamente que: “Ningún punto existe como un punto absoluto en sí mismo”.²⁸

En la página 139 hace Zubiri una interesante referencia a que el espacio podría sólo pertenecer al macrocosmos y que el microcosmos sería ‘infra-espacial’ e incluso ‘infra-temporal’:

Las estructuras métricas del espacio físico se constituyen por el comportamiento de los metros y de los relojes; lo cual nos hace sospechar que el espacio pueda ser sólo algo macroscópico y que lo microscópico sería infra-espacial e infra-temporal, pues tal vez el mundo atómico no pueda representarse en un continuo espacio-temporal...²⁹

Pero, ¿qué pasa, entonces, con la conciencia? La conciencia no es espacial, pero es esencialmente temporal y esto no parece tener nada que ver ni con el infra ni con el macrocosmos. Además, el tiempo que se mide es el tiempo objetivo, pero no el tiempo inmanente de la conciencia. Sin embargo, la idea de que el espacio es cosa podría ser conciliable con la existencia de cosas inespaciales. El problema es que estas ‘cosas inespaciales’, como las vivencias psíquicas, también están de algún modo en el espacio. Todas estas interesantísimas cuestiones las va a ir abordando Zubiri progresivamente.

Por último, hay que plantear en qué sentido pertenece el espacio al orden trascendental. Lo importante aquí es que, efectivamente, se ve que la espaciosidad sólo concierne a un ‘modo de realidad’, por lo que su condición trascendental sólo es relativa. Z. dice que “concierne *de alguna manera* al orden trascendental. Pero sólo de alguna manera”.³⁰ En realidad, la espa-

ciosidad concierne al orden trascendental en tanto que modo de realidad. La *exterioridad y la interioridad* son trascendentales en la medida en que se trata de la unidad individuante de la cosa. Toda cosa tiene un *in* y un *ex*; y el *ex* de la espaciosidad o extensidad no es más que un modo peculiar del *ex* trascendental. Sin embargo, ya veremos que Zubiri confiere a la espaciosidad un estatus fundamental en el orden de lo real, en la medida en que todo modo de realidad se apoya de alguna manera en la extensidad.

Así, pues: "... el 'ex-de' de la espaciosidad constituye la forma primaria y primera de la trascendentalidad...".³¹ Por esta razón todos los modos de realidad pueden ser definidos como 'grados de realidad' en función de la espaciosidad. Después de describir las diversas funciones que la espaciosidad desempeña en el orden de lo real, dice Zubiri:

...la realidad se va enriqueciendo en la espacialización. Este enriquecimiento no se debe exclusivamente al espacio; pero el espacio juega un papel primero en él. Todas las realidades accesibles en nuestro mundo surgen en el seno de la materia y en función de ella; de aquí no se sigue que toda realidad sea material o espaciosa en sí misma, sería materialismo. [.../...en cambio] esto es materismo.³²

Hay, pues, grados de realidad. Primero los *cuerpos*, que 'ocupan' el espacio. Luego las *psíquicas*, que no 'ocupan' el espacio, pero 'están' en él:

La psique no está ocupando el espacio del organismo, pero está en el espacio definido por el organismo, de suerte que el organismo es como el límite definitorio de la psique ... La psique es espaciosa definitivamente. Esta definitividad es un modo de ser 'desuyo'; mi intus no se plasma en un *ex* como en un vaciado [lo que sí pasa en los cuerpos]. Todo lo contrario: el *ex* definitorio es un principio de repliegue: es una positiva estructura de interiorización. La realidad humana ... es la interioridad... es más realidad

desde el punto de vista modal.³³

El tercer modo de realidad es el *ex como pura presentidad*, el *mi*, la suidad, cuyo modo es la *intimidad*. El espacio, vinculado a la materia, ha dado de sí en su aperturalidad trascendental tres modos graduales de realidad: la internidad (cuerpos); la interioridad (psíquicas) y la intimidad (inteligencias): "la realidad entera tiene una estructura evolutiva",³⁴ forma sistema, tanto estructural como dinámico. Cada modo de extensidad se apoya en el anterior.

Junto a la extensidad espacial hay un segundo modo del *ex*: el *tiempo*. Zubiri explica el tiempo como otro modo de extensidad e incluso también a partir de la espaciosidad o extensidad espaciosa. El tiempo es *dis-tensión*:

Hay una forma de realidad en la que algunas notas vienen unas 'después-de-otras'; es la dis-tensidad, la distensión que subyace a todo fenómeno temporal. La ditensión está constituida por un 'ex'; por eso la distensión como modo de realidad es un modo del *ex-de...* en la realidad humana, la distensión, aunque no es extensión espaciosa, sólo existe determinada en función de la extensidad espaciosa. El 'dis' es la forma psíquica de un repliegue en el despliegue ... El éxtasis temporal se funda en el éxtasis espacial.³⁵

La temporalidad se plasma en el hombre en la forma de *pre-tensión*.

Si el espacio tiene es carácter eminente como en cierto modo trascendental, será de suma importancia ver como entre en el modo más elevado de realidad finita: el hombre. Es la espaciosidad del hombre.

En el caso del hombre los tres modos de realidad que se fundan en el espacio cobran unidad sustantiva: el *organismo*, que es cuerpo, 'ocupa' espacio; este espacio 'define' la constitución del psiquismo, y este psiquismo tiene una 'presentidad' espacial, (aquello en que está presente la realidad). Es de suma importancia que el lector se aperciba de la extraordinaria unidad que se da entre los diversos niveles

y ámbitos del pensamiento de Zubiri. Aquí vemos cómo el enfoque ontológico del espacio se solapa con el tema antropológico de la corporalidad, tal y como ya hemos visto en el *hombre y su cuerpo*.

El hombre se apropia el espacio, que pasa a ser 'su' espacio. El hombre: a) ocupa el espacio; b) lo ocupa con una interioridad (la de la psique), y c) abre el espacio de la intimidad: "El hombre es *internus, interior, intimus*, y las cosas son *externae, exteriores, extimae*... (lo otro en cuanto tal, lo *extimus*)".³⁶ Cada momento incluye al anterior: la intimidad supone la interioridad, y la interioridad, la internidad al espacio.

Por último, y gracias a la realidad humana, se da un tercer modo del *ex*: la *ostensión*. Tenemos entonces extensión (espacio), distensión (tiempo) y ostensión, que, en realidad es la distancia intencional. Por esto, a partir de la página 154 viene un texto hasta el final del ensayo de enorme interés, pues Zubiri aborda el tema de la presencia de los objetos a la inteligencia (que es su ostensión), así como lo que sería el error moderno de interpretar la distancia intencional de la presencia como una exterioridad de los objetos en relación a la conciencia. Pero ahora se ve que faltaría aquí haber distinguido los tipos de exterioridad, que van dando lugar al proceso humano de interiorización en el cual se produce la ostensión. Por ello ha perseguido a la filosofía el continuo deslizamiento hacia el idealismo o hacia el realismo ingenuo:

Junto a la extensidad, dis-tensidad y pre-tensidad, está la obs-tensidad... aprehendemos intelectivamente las cosas no como 'externas', sino como 'exteriores'... Contra el fiscalismo y el intuitivismo como extremos, debe decirse que la cosa percibida es exteriormente externa [... el ámbito del 'ex' —que, recordemos, se funda en el 'ex' trascendental de la individuación misma de lo real—] es espaciosidad como principio estructural de libre construcción, de libre movilidad y de libre ostensión [***... por esto todos los

idealismos son erróneos, pues] el su[//]puesto mismo de la impresión es la espaciosidad. La condición primaria de toda la aprehensión física de la realidad es la ostensividad en un *ex*, en el que coinciden las cosas y el hombre como realidad material...".³⁷

El texto sigue en términos igualmente difíciles e interesantes, y ha de ser estudiado con detenimiento. En cualquier caso, de lo que se trata es de que la distancia intencional, que es lo mismo que decir, la conciencia, sólo es posible según Zubiri, por la extensidad primaria de lo real que trasciende a la conciencia, por mucho que sólo gracias a esta tengamos acceso a dicha extensidad. Es, justamente, el tema crucial del prius, que Zubiri trata fundamentalmente en el primer volumen de la trilogía.

Para concluir este detenido comentario del libro de Zubiri, que el lector habrá ya constatado, dista mucho de poder ser catalogado como 'menor' (si por tal se entiende bajo en calidad y en miras filosóficas), vamos a detenernos un momento en el ensayo sobre el tiempo y en el ensayo sobre la respectividad.

En lo referente al tiempo, Zubiri diferencia varias acepciones del tiempo, que va a ir analizando sucesivamente.

En primer lugar se trata del *concepto descriptivo del tiempo*. He de decir que este escrito es el que más problemático me parece, porque se hace un estudio del tiempo que, a mi juicio, no es originario, no está al nivel de la filosofía primera, sino que más bien se parte ya de la concepción usual del tiempo en nuestra tradición o simplemente se proyectan teorías sobre él, teorías matemáticas o teorías de la ciencia natural. Al no partir verdaderamente de una *descripción* fenomenológica del tiempo tal y como se da en la experiencia originaria, se corre el riesgo de construir una inmensa teoría sobre meros prejuicios. Por ejemplo, el punto de partida es la tesis de que las partes del tiempo son presente, pasado y futuro, lo que es concepción habitual arraigada en el mundo ordinario de la vida. Sin embargo, ello no es eviden-

te. La pura descripción no nos da el presente, el pasado y el futuro como siendo partes del tiempo al mismo nivel, al menos no el futuro. No vamos a entrar aquí a discutir esto, lo que nos llevaría muy lejos y, justamente en el camino de la filosofía primera. Lo cierto es que Zubiri parte de esta tesis y hace una analogía con el espacio: el espacio es el continuo de los puntos; pues bien, el tiempo sería el continuo de los ahora. Entonces el problema tiene tres dimensiones: a) la *conexión* entre los ahora; b) la *dirección* que estos ahora toman y, c) la *distancia* entre los ahora, que es lo que permite que tanto el tiempo como el espacio sean mensurables. Para el análisis de estas tres dimensiones del tiempo echa mano Zubiri tanto de teorías matemáticas (por ejemplo, la teoría de Cantor sobre conjuntos infinitos) como de la física contemporánea (teoría de la relatividad de Einstein...), lo que fortalece nuestra sospecha de que el estudio no se hace al nivel de la filosofía primera.

En cualquier caso, Zubiri señala que hay deferencias esenciales entre el continuo espacial y el temporal:

Es que, el punto espacial está en el conjunto teniendo en él su 'estancia'; por esto está 'entre' los demás puntos. En cambio el 'ahora' no tiene estancia, sino que, como decimos muy exactamente en español, 'está de paso'... el ahora no está sino que pasa... El 'ahora-presente' no es que deje de ser en el instante mismo en que es, sino que su puntualidad, su instantaneidad consiste en venir-de e ir-a. Esta nueva índole del estar: estar 'de paso', la llamaremos con toda propiedad transcurriencia...³⁸

Pero, justamente esta propiedad esencial del tiempo es la dificultad que exige afinar la descripción y que invalida de principio, a mi juicio, esa tesis vulgar de que el tiempo es presente, pasado y futuro. Mas bien, la experiencia originaria reduce la temporalidad a dos dimensiones: el ahora presente y el hundirse este presente en el pasado. El futuro es otra cosa, es una construcción intencional que se elabora

desde el presente haciéndose pasado, es, si se quiere, proyecto.

Más adelante habla del "cuando de las cosas", o lo que es lo mismo, de que todo cuanto acontece está "colocado" de alguna manera en el tiempo. Dice Zubiri que no se trata propiamente de una colocación de las cosas en la línea del tiempo, sino más bien, de "la respectividad temporal mutua de las cosas entre sí".³⁹ Y a partir de aquí, como habría sistemas de cosas, cada sistema tendría su tiempo, y entonces el problema sería encontrar el tiempo absoluto, mérito que el pensador español atribuye a Einstein. Donde volvemos a ver que el nivel de reflexión de Zubiri aquí mezcla filosofía segunda y filosofía primera.

Este es, precisamente, el siguiente problema que aborda: el de la universalidad del tiempo. Vuelve aquí al problema que tratábamos en el escrito anterior en torno a la primordialidad del espacio, pues Zubiri defiende que el tiempo no es concebible al margen del espacio. Es una tesis completamente opuesta, por ejemplo, a la de Husserl, para quien el tiempo es la forma primordial de la conciencia trascendental, y, por consiguiente, el trascendental primero. Dice Zubiri:

Se ha solido ver en la universalidad un carácter del tiempo por el cual éste es radicalmente distinto del espacio. No toda realidad cósmica, se nos dice, es espacial, pero toda realidad cósmica está en el tiempo. Si; pero esto es asaz inexacto, tanto por lo que se refiere al espacio como por lo que se refiere al tiempo... claro que hay en el cosmos realidades que no ocupan lugar, como los actos de voluntad, de conocimiento... Pero no hay ninguna realidad, absolutamente ninguna, que no tenga alguna referencia real al espacio... tampoco la presunta universalidad del tiempo ... es unívoca. No toda realidad cósmica está desplegada en el tiempo. El despliegue es sólo una forma de estar en el tiempo. Pero hay otras, por ejemplo, 'abarcarse' determinado lapso de tiempo (en un proyecto), ser 'de todo' tiempo (lo

sempiterno), estar ‘condicionado por’ el tiempo o [/] estar meramente presente en él...⁴⁰

En lo que sigue y hasta el final de este ensayo Zubiri se dedica a combatir esta tesis de la universalidad del tiempo. No hay el tiempo absoluto, porque, entre otras razones, el tiempo no es nada al margen de las cosas. La cuestión es que hay una intuición muy fundamental y muy universal —que el trascendentalismo fenomenológico justifica en base a que la temporalidad sería la forma misma de la conciencia trascendental— de que el tiempo, efectivamente, determina todo cuanto acontece. Todo cuanto acontece tiene que situarse en un momento del tiempo, y este momento es universal. Este ahora es una ahora para todo cuanto existe. Sin embargo, Zubiri niega esto, afirma la pluralidad de los tiempos, porque cada sistema de cosas tiene su tiempo. Pero, sin duda, todo esto es enormemente problemático.

Así, diferencia entre ‘simultaneidad’ y ‘sincronía’, porque la simultaneidad se basa en el cuando, y el cuando ya habíamos visto que no se determina en base a una línea temporal absoluta, sino a partir de la “respectividad temporal mutua de las cosas entre sí”, que es lo que recogería el concepto de sincronía: la respectividad de los tiempos mismos entre sí. Esta sería la única universalidad posible del tiempo: que todo tiempo transcurre. En definitiva:

... el tiempo no es una envolvente universal de las cosas, no es algo absoluto en ningún sentido, carece de toda realidad sustantiva. No es sino mera respectividad posicional fásica de todo proceso transcurrente. Y la sincronía de estas respectividades es el tiempo universal.⁴¹

Concluye el ensayo analizando otros dos conceptos del tiempo: el *concepto estructural del tiempo*. Cada tiempo particular tiene su estructura propia. Hay: 1.- procesos físicos → sucesión; 2.- biológicos → edad; 3.- psíquicos → duración; y 4.- biográfico-históricos → precesión (anticipar proyectante). Y, el *concepto modal de*

tiempo: “Ya es aún”:

La unidad de temporeidad es justo la estructura del ser en cuanto tal... El ser en cuanto tal tiene la estructura trifacial del ‘ya-es-aún’... lo que expresa el presente gerundial ‘estar siendo’... Ser es estar siendo ya aún ... lo que expresa el adverbio ‘mientras’... Ser... es una actualidad ulterior de lo real. Y la temporalidad es formalmente la estructura de esta ulterioridad. En sí mismo el tiempo es modo del ser y no de realidad.⁴²

Este sí que es el nivel de filosofía primera en que Zubiri aborda el problema del tiempo: el tiempo como modo del ‘ser’, pero apenas sise entra aquí en ello.

Para concluir presentamos y comentamos ahora el ensayo sobre la respectividad.

Se trata de romper los equívocos que han llevado a malinterpretar el concepto zubiriano de respectividad, que es un concepto metafísico nuclear en su pensamiento, y que, no obstante, ha sido confundido, bien con el concepto de habitud, bien con el de relación.

Evidentemente respectividad no es habitud, porque respectividad es un carácter trascendental, i.e., de toda realidad, mientras que sólo los seres vivos tienen habitud.

Tampoco es ningún tipo de relación.

No es *relación categorial*. La relación es “la ordenación o referencia de una cosa real a otra cosa real”:⁴³ a) toda relación tiene relatos; b) se funda en la propia realidad de cada cosa (por ejemplo, los rasgos de la cara que hacen *semejante* —he aquí la relación— al hijo al padre). Es el *fundamento* de la relación; c) cada cosa tiene su propia referencia (relación) a la otra, y d) presupone la realidad de sus relatos. Toda relación es, consiguientemente, adventicia, consecutiva a la realidad de los relatos, es, pues, un accidente en sentido aristotélico y por ello el filósofo las englobó entre las diez categorías.

No es tampoco *relación constitutiva*. Se puede también concebir la relación, no como algo accidental a la cosa, sino como

constitutiva de la cosa misma, en el sentido de que la 'cosa' es un todo relacional. Naturalmente que también aquí las partes, los relatos son *en cierto modo* definibles al margen de la relación y en tal sentido previos:

Así, por ejemplo, un átomo no es átomo sino siendo algo indivisible... y esto es una relación no consecutiva a la realidad del átomo, sino constitutiva de ella...⁴⁴

En definitiva, sería una propiedad esencial de la cosa sin pertenecer empero a su esencia, como, por ejemplo, la propiedad del círculo de ser circunscribible en un cuadrado... Aquí se funda el relacionismo o correlacionismo. Esa teoría de las relaciones se ha dado fundamentalmente en tres ámbitos: a) En el ámbito del conocimiento: el conocimiento sería una relación constitutiva entre el sujeto y el objeto; ni uno ni otro serían al margen del conocimiento. b) en psicología: la interdependencia de los estados mentales; y c) en ontología: toda cosa sería un haz de relaciones.

Por último, respectividad tampoco es *relación trascendental*. Relación trascendental es la que pertenece a la esencia misma de la cosa, en definitiva, la cosa no es previa a la relación:

... a diferencia de la relación categorial y de la relación constitutiva, la relación trascendental no supone la existencia de los dos relatos ... para que haya relación trascendental basta con que sea real tan sólo uno de los dos términos, el otro puede no tener existencia real [.../...así] la potencia incluye constitutivamente su ordenación al acto... Lo mismo sucede en la relación de materia y forma [.../...] Vuelve a verse lo mismo en la relación del accidente a la sustancia [...también] la relación del entendimiento con lo conocido por él... su entidad propia [la del entendimiento] consiste en estar entitativamente ordenada a otra entidad, a lo inteligido [...de aquí surgió el idealismo] Kant tomó de la escolástica esta idea de la relación trascendental [.../...] reivindi-

ca temáticamente la idea de que la relación trascendental se identifica con la entidad de la inteligencia. Y como el término de esta relación no es forzosamente real, resulta que Kant, contra Leibniz, vuelve a la idea medieval de que el conocimiento no es relación categorial, no es comunicación de sustancias, sino tan sólo posición de aquello en que el entendimiento trascendentalmente consiste, es decir, que la entidad misma del entendimiento determina formal y estructuralmente el modo de presentación del objeto. Es una de las raíces, tal vez la más radical, del idealismo trascendental [...otro ejemplo] la relación de las criaturas con el creador... es relación trascendental porque no presupone la entidad de las criaturas, sino que la constituye... Ser criatura es ser ad Deum...".⁴⁵

Pues bien, la respectividad tampoco se identifica con este tipo de relación, por muy fundamental que sea.

Toda teoría de la relación, incluidos los tres tipos anteriormente descritos, se funda en la concepción de la *res* como ente; y esta concepción de la 'filosofía clásica' (este es el termino que Z. suele utilizar para referirse a la Escolástica, que sería la culminación del pensamiento que comienza con Parménides, Platón y Aristóteles) se apoya en su dualismo gnoseológico-antropológico entre sensibilidad y entendimiento, i.e., en la teoría de la inteligencia *concipiente*. De lo que hay que inferir, naturalmente, que la teoría zubiriana de la inteligencia sentiente va a modificar sustancialmente el concepto de *res*, que ya no será ente, sino realidad, pues la inteligencia no es concipiente, sino sentiente. De aquí que la característica trascendental de la realidad no es la relación, ni siquiera la relación trascendental, que como vimos se fundaba en el concepto de ente, sino la *respectividad*. Llama la atención que dentro de su crítica al concepto clásico de ente, que es correlativo a su concepción del ser: *entificación de la realidad*; interpreta también a la modernidad ('filosofía

moderna') como un mero momento de la tesis clásica de la inteligencia concipiente:⁴⁶ aquella filosofía que concibe el ente como mero objeto: "objetualidad". La filosofía de Descartes, Kant, Hegel, Husserl y Heidegger, no son más que versiones de esto. A partir de aquí hace una muy buena caracterización de en qué consiste la realidad como formalidad y 'de-suyo' y describe magníficamente qué es la función talitativa (talidad no se identifica con contenido) así como la función trascendental, lo que le va a permitir abordar el tema de la respectividad en sí misma:

Lo inteligido sentientemente, esto es, lo real sentido, tiene, repito, un contenido propio a cada sentido, y una formalidad de realidad numéricamente idéntica para todos los sentidos [.../...] La formalidad de realidad es ella misma sentida [.../.../...] La formalidad de realidad es inespecífica... es positivamente trascendental [...] El contenido ... no es mero contenido, sino que es talidad. Talidad es siempre y sólo 'tal realidad' [...] La trascendentalidad es solamente una función trascendental, esto es, aquella función según la cual el contenido talitativo determina un modo concreto de realidad.⁴⁷

En la unidad entre 'función trascendental' (es el verde mismo del césped el que hace que el césped sea real: es realidad verde, 'realidad *tal*') y 'función talitativa' (es la realidad, el en-propio, el de-suyo de este verde el que le hace ser verde real, 'tal *realidad*'), donde se da la respectividad. Todo lo real tiene ese momento de *suidad* por el cual es en-propio lo que es. Esta suidad es la unidad entre contenido y formalidad, que es lo que individua a la cosa, a cualquier cosa. Por ello la respectividad no es relación, ni siquiera relación trascendental, pues la apertura de lo real no es en primer lugar apertura a 'otra' cosa real en concreto, sino apertura en sí misma, aperturalidad, podríamos decir:

... sólo en cuanto hay un alter. Pero en la respectividad no hay remisión a otra cosa real, sino mera referencia a

otras formas y modos de realidad. La respectividad se da no en la línea de las cosas reales, sino solamente en la línea de las formas y modos de realidad... Cada cosa real es su forma y modo de realidad. Cada cosa real, además de las notas de su contenido, envuelve, cuando hay varias cosas reales, [/] intrínseca y formalmente, el carácter de ser una forma de realidad, la suya, respecto de las otras formas y modos de realidad... es suidad trascendental.⁴⁸

Zubiri define la respectividad aquí, no tanto en el nivel de la pura individuación sino algo así como en el nivel de la constitución de géneros, en su terminología y sistema de pensamiento, de las 'formas y modos de realidad'. Los individuos que caen dentro de una forma de realidad, no es lo crucial, como veremos enseguida.

Zubiri distingue dos niveles de respectividad:

Porque la suidad es a su vez algo más radical que la remisión de 'su' realidad a 'otras' formas y modos de realidad en cuanto realidades. Antes de remitirnos a otras formas de realidad, la suidad de una cosa real empieza por ser 'su' realidad. Con lo cual la suidad nos lanza a una dimensión previa a aquella remisión: es la dimensión radical de la respectividad. Porque lo real no se constituye como real en orden a esta re-[/]misión, sino que se constituye pura y simplemente como realidad 'suya' antes de toda remisión [.../...] La suidad no es un logro de la remisión de una forma y modo de realidad a otras, sino que por el contrario esta remisión es logro de la forma y modo de realidad: por ser 'suya' es por lo que puede remitir a 'otra'. La unidad ni consiste en oponerse a lo que no es suyo ni se constituye como suya con vistas a las demás formas y modos de realidad. Ser 'suyo' no consiste en no ser otro, sino que el no ser otro es consecuencia de ser suyo.⁴⁹

En realidad, la clave es que la realidad es apertura: apertura a la propia realidad de

la cosa, y por lo tanto, apertura también hacia lo que ella misma devenga y hacia las otras cosas, si las hay: es *respectividad constituyente*.⁵⁰

La respectividad constituyente lo que primariamente constituye son *sustantividades*:

Apertura, respectividad y suidad son aspectos trascendentales del momento de realidad... el momento de realidad tiene estructura: es la estructura del 'de suyo'. Ser 'de suyo' es estar abierto 'de suyo' a lo 'suyo', a su contenido [.../...] Ser 'de suyo' es serlo... respectivamente a su talidad, la cual es a su vez talidad respectivamente al ser 'de suyo'. El momento de realidad, repito, es el 'de suyo'. Y este 'de suyo' tiene la estructura de aperturalidad, respectividad y suidad trascendentales... ¿Cuál es, entonces, la unidad metafísica de lo real? Cuando un contenido talitativo es suficiente para poder ser 'de suyo' lo que en propio es, entonces decimos que lo real tiene este carácter metafísico que llamo *sustantividad*... Es decir, lo que la respectividad constitutiva constituye trascendentalmente es la *sustantividad* ... lo que de hecho sucede es que el contenido de lo real casi nunca es sólo una nota [.../...] sino un sistema de notas] A veces he llamado al estado constructo *respectividad interna*. Pero en rigor no lo es [.../...] No se trata de no sé qué misteriosa adhesión del contenido de unas notas de la *sustantividad* a otras, sino de que toda nota en cuanto nota es real sólo en unidad con otras notas reales en tanto que reales.⁵¹

A pesar de la unidad entre formalidad y contenido, "hay una primacía innegable del momento de realidad sobre su contenido:

Esta primacía significa que en esta respectividad constituyente, la formalidad de realidad no está agotada, por así decirlo, al determinar este contenido a ser talidad, y al ser determinada por esta talidad a ser forma y modo de realidad. La formalidad de realidad,

al ser el 'de suyo' continúa siendo un momento abierto [y, precisamente el cambio de las cosas es una prueba de ello]... la formalidad de realidad 'reifica' cuanto adviene al contenido quedando siempre como un mismo 'de suyo'. Entonces es claro que la respectividad constituyente constituye lo real no sólo con vistas a sus notas talitativas, y no solamente con vistas a ser su forma de realidad, sino que cons[tituye] la suidad misma como algo real 'sin más', por tanto no en el sentido de ser 'su' forma y modo de realidad, sino en el sentido de que la realidad es algo más vasto que ser 'su' realidad. Este momento pertenece físicamente a la realidad misma...⁵²

La cosa es, pues, además de ella misma, una forma y modo de realidad; y, además, pura realidad física, y es, por ello apertura: la cosa "es más que sí misma"; "hay como una gradación metafísica"; Este aspecto trascendental... es justo lo que llamo *mundo*.⁵³ No se trata de una 'contracción' de la realidad a la individualidad talitativa de la cosa, sino de una 'expansión de la cosa en el mundo: la cosa es mundanal o mundificante. La formalidad de realidad se compone, pues de cuatro momentos estructurales: 1.- Apertura; 2.- Respectividad; 3.- Suidad; y 4.- Mundanidad.

Es curioso que lo que individua, lo que hace que la cosa sea la misma a través de sus cambios talitativos, es el momento de realidad, que es inespecífico y apertural. Esto es lo que muestra que, sin embargo, contra la metafísica clásica, no es 'común'. Si fuera común no podría determinar la mismidad. Aquí se sitúa una de las grandes genialidades del pensador español: una teoría de la individuación que no es una teoría de la participación. Paradójicamente, la realidad, que es formalidad, es decir, inespecífica y abierta, es suificante. Este es el gran misterio de la creación: la 'unidad' misteriosa de lo Uno y lo múltiple:

Esta mismidad está fundada en la apertura del momento de realidad, en su respectividad constituyente. En su virtud, la mismidad no es sólo un ca-

rácter 'común' de las diversas cosas reales, sino que es una unidad comunicante, según la cual la realidad de cada una de las cosas reales está abierta a todas ellas [... es la] respectividad remitente... No es remisión de una cosa real a otra cosa real, sino remisión de una forma y modo de realidad a otra forma y [/] modo de realidad... Cada cosa es 'su' forma y modo de realidad. Y ahora el 'su' significa no sólo ser propio de la cosa, sino ser suyo a diferencia de las otras formas y modos de realidad que no son la suya.⁵⁴

Justo aquí se inscribe la raíz metafísica del problema de la diferencia en Zubiri: la diferencia no es primaria y originaria, al menos no lo es al mismo nivel que el momento suificante y comunicante de la realidad. Lo que constituye la realidad de la cosa no es la diferencia, como prueba el hecho de que el mundo podría estar cons-

tituido por una única cosa y seguiría siendo mundo. Esto sitúa a Zubiri en una línea metafísica de inspiración claramente positiva y no negativa como las filosofías de la diferencia, y tiene ¿qué duda cabe? consecuencias importantísimas.

La respectividad es el fundamento de toda actualidad, y por lo tanto de la actualidad en el mundo: el ser. También es, pues, fundamento de la intelección, que no es relación, sino respectividad, con lo que la trilogía debe ser entendida, de hecho, como un momento de la teoría de la respectividad.

Conclusión

En definitiva, se trata de un libro denso, que debe ser estudiado con atención por el lector, y que ofrece nuevas vías para la penetración en el extraordinario universo del pensamiento de Zubiri, quien está, sin duda, llamado a jugar un papel fundamental en la filosofía contemporánea.

Notes

¹ Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2007.

² *Ibid.*, p. 8.

³ *Ibid.*, p. 4.

⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁸ *Ibid.*, p. 112.

⁹ *Ibid.*, p. 116.

¹⁰ *Ibid.*, p. 85-86.

¹¹ *Ibid.*, p. 91.

¹² *Ibid.*, p. 92.

¹³ *Ibid.*, p. 92-93.

¹⁴ *Ibid.*, p. 98.

¹⁵ *Ibid.*, p. 101.

¹⁶ *Ibid.*, p. 122.

¹⁷ *Ibid.*, p. 123.

¹⁸ *Ibid.*, p. 125.

¹⁹ *Ibid.*, p. 126.

²⁰ *Ibid.*, p. 128.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 130.

²³ *Ibid.*, p. 130-131.

²⁴ *Ibid.*, p. 131.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 134.

²⁷ *Ibid.*, p. 136-137.

²⁸ *Ibid.*, p. 137.

²⁹ *Ibid.*, p. 139.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 143.

³² *Ibid.*, p. 145.

³³ *Ibid.*, p. 147.

³⁴ *Ibid.*, p. 149.

³⁵ *Ibid.*, p. 150.

³⁶ *Ibid.*, p. 152.

³⁷ *Ibid.*, p. 155.

³⁸ *Ibid.*, p. 163.

³⁹ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 165-166.

⁴¹ *Ibid.*, p. 170.

⁴² *Ibid.*, p. 171.

⁴³ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 182-185.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 189-190.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 188-191.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 195-196.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 196-198.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 198-199.

⁵¹ *Ibid.*, p. 200-202.

⁵² *Ibid.*, p. 204-205.

⁵³ *Ibid.*, p. 205.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 207.