

Xavier Zubiri: de la fenomenología a la metafísica de lo real

Armando Savignano

Universidad de Trieste

Trieste, Italy

Abstract

Zubiri's point of departure was an openness to phenomenological theories (1921-1928), later settling into an ontological stage (1932-1944). From there, after a period of maturation (1945-1960), he went deeper into the metaphysics of the real as captured through sentient intelligence. But the same ontology will be superceded in the stage of maturity by metaphysics. Zubiri considers that being (ontology) is based on reality (metaphysics). What philosophy studies is neither objectivity nor being, but reality as such through sentient intelligence

Resumen

Zubiri partió de una apertura a las instancias fenomenológicas (1921-1928), para instalarse después en una etapa ontológica (1932-1944) y profundizar, tras un período de maduración (1945-1960), en la metafísica de lo real captado a través de la inteligencia sentiente. Pero la misma ontología será superada en la etapa de la madurez por la metafísica. Zubiri considera que el ser (ontología) se funda sobre la realidad (metafísica). Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad, ni el ser, sino la realidad en cuanto tal a través la inteligencia sentiente.

Introducción

Como destaca en su autobiografía intelectual preparada para la traducción inglesa de la obra *Naturaleza, historia, Dios*, Zubiri partió de una apertura a las instancias fenomenológicas (1921-1928), para instalarse después en una etapa ontológica (1932-1944) y profundizar, tras un período de maduración (1945-1960), en la metafísica de lo real captado a través de la inteligencia sentiente (1962-83). La fenomenología ha de entenderse como actitud, como un instrumento de análisis descriptivo sin identificarse con ninguna posición teórica. Más allá de su concreta forma husserliana, la fenomenología constituye una nueva «idea de la filosofía», que Zubiri trató de elaborar en el sentido de

descripción del dato (fenómeno) superando el objetivismo husserliano, al partir de la aprehensión primordial de realidad originando la noología que, por otra parte, encuentra ya su confrontación en la hermenéutica heideggeriana. La fenomenología entendida de este modo es, entonces, algo más que un método; constituye una descripción de la realidad abriendo así un nuevo ámbito a la filosofía, donde el pensamiento se descubre comprometido en su acto de existir.

Pero la misma ontología será superada en la etapa de la madurez por la metafísica. Zubiri se pregunta si son la misma cosa ser y realidad. Ya Heidegger había mostrado la diferencia entre las cosas y su ser, si bien la metafísica estaba fundada a

su juicio en la ontología. Zubiri, en cambio, recorre un camino inverso, ya que considera que el ser (ontología) se funda sobre la realidad (metafísica). Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad, ni el ser, sino la realidad en cuanto tal a través la inteligencia sentiente.

I. Itinerario intelectual de Zubiri

Xavier Zubiri, nacido en San Sebastián el 4 de diciembre de 1898, fallecido en Madrid el 21 de septiembre de 1983, estudió filosofía en Madrid y también en Lovaina, donde obtuvo la licenciatura con L. Noël sobre el problema de la objetividad en Husserl (1921). Tras doctorarse en teología en Roma en 1920 y en filosofía en Madrid con una tesis dirigida por Ortega y Gasset, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (1921), ganó la cátedra de historia de la filosofía en la misma universidad madrileña (en 1926).

Desde 1928 a 1931 estuvo en Alemania, donde estudió con Husserl y Heidegger, los cuales imprimieron un giro en su actividad intelectual. En 1936 obtuvo la reducción al estado laical y contrajo matrimonio con Carmen Castro. Durante la guerra civil vivió en Roma y después en París, donde frecuentó seminarios de física, lenguas orientales e historia de las religiones. A su regreso a España en 1939 ganó la docencia en la Universidad de Barcelona (1940-1942), pero fue prácticamente obligado a renunciar a su cátedra; se trasladó a Madrid, donde vivió en precarias condiciones económicas e impartió cursos privados. En el seno de una institución privada—la Sociedad de Estudios y Publicaciones—se creó en 1971 un Seminario de Filosofía, cuyo órgano de expresión fue la revista *Realitas*, en cuyo ámbito Zubiri impartió cursos fundamentales donde participaron importantes pensadores españoles y que aún hoy se dedica al estudio y a la publicación de sus escritos póstumos. Como puede verse, la vida de Zubiri careció de acontecimientos exteriores, pero fue muy intensa desde el punto de vista de la meditación filosófica expresada en un sistema orgánico.

sada en un sistema orgánico.

A la luz de la publicación de casi todos los escritos de Zubiri, es posible puntualizar su pensamiento, cuya interpretación sufrió las consecuencias de la publicación póstuma de muchas de sus obras importantes. Zubiri fue considerado, en los años sesenta y setenta como un filósofo neoescolástico que dialoga con el mundo moderno y contemporáneo¹, especialmente en lo que se refiere a la relación entre ciencia y filosofía, respecto a la cual no faltaron, con motivo de la publicación de la obra *Sobre la esencia* observaciones críticas referidas a una posible reducción de la filosofía al saber científico. Pero es necesario señalar que, aun siendo idéntico, para Zubiri, el objeto de la metafísica y el de la ciencia, ésta se ocupa de lo real en «función talitativa», mientras que la metafísica se refiere a la «función trascendental», que es además la fundamental desde el punto de vista filosófico. Zubiri no puede pues ser considerado como un brillante epígono de la neoescolástica sin más, ya que elaboró una original metafísica de lo real a partir de una teoría de la inteligencia sentiente.

En los años setenta y ochenta, tras la publicación de la trilogía sobre la inteligencia humana, la aproximación hermenéutica se transforma en sentido fenomenológico, especialmente por parte de Diego Gracia en el importante libro de 1986² y por parte de A. Ferraz³. Pero la fenomenología ha de entenderse no tanto en sentido técnico husserliano sino como actitud, como un instrumento de análisis descriptivo sin identificarse con ninguna posición teórica⁴. Más allá de su concreta forma husserliana, la fenomenología constituye una nueva «idea de la filosofía», que Zubiri trató de elaborar en el sentido de descripción del dato (fenómeno) superando el objetivismo husserliano, a partir de la aprehensión primordial de realidad originando la noología que, por otra parte, encuentra ya su confrontación en la hermenéutica heideggeriana. La fenomenología entendida de este modo es, entonces, algo más que un método; constituye una

descripción de la realidad abriendo así un nuevo ámbito a la filosofía, donde el pensamiento se descubre comprometido en su acto de existir.

La conexión del pensamiento de Zubiri con la filosofía de la praxis ha sido muy estudiada últimamente, de modo especial en su proyección hispanoamericana. Resulta, sin embargo, decisivo establecer en qué sentido su reflexión puede considerarse una filosofía de la praxis en cuanto conocimiento, acción y transformación de la realidad. Así Antonio González⁵ y J. Corominas⁶ hablan de «praxeología» juzgando secundarias la noología, la antropología y la misma metafísica zubiriana. Pero se alejan de tal modo del punto de partida de la noología zubiriana que no atribuye al acto de intelección ninguna prioridad respecto de la realidad dada en aquel acto. Son fundamentales, en cambio, como muestra Oscar Barroso⁷, las nociones noológicas de la antropología zubiriana con el fin de elaborar una filosofía de la praxis basada en la conexión entre verdad y acción. No menos discutible resulta la aproximación de Ignacio Ellacuría⁸ que, interpretando el pensamiento zubiriano más en la línea metafísica que noológica, ha elaborado una filosofía de la praxis basada esencialmente en la dimensión social e histórica de la realidad humana, convirtiendo la misma realidad histórica en el objeto de la filosofía. Resulta por tanto decisivo clarificar la noción de noología y de metafísica en el pensamiento zubiriano. Aun debiéndose subrayar que Zubiri usó indiferentemente estas nociones dándoles un significado distinto en el curso de su evolución intelectual, se puede deducir que la metafísica se refiere al resultado de los bosquejos racionales y constituye una filosofía explicativa, mientras que la filosofía primera, que puede identificarse con la noología, parte del análisis fenomenológico de lo que se da directa e inmediatamente a la aprehensión humana y origina una filosofía descriptiva. Y esto en la medida en que la inteligencia humana tiene una triple estructura: aprehensión primordial de realidad, logos

y razón. El logos describe el «campo» de realidad, constituido por las cosas tal como se dan directa e inmediatamente a la aprehensión, mientras que la razón va más allá del «campo» al mundo para ofrecer una explicación de él. Mientras que la filosofía primera o noología se atiene al dato en la aprehensión a partir del análisis campal, la metafísica investiga la explicación mundana mediante la razón, en definitiva, su «fundamento». Zubiri no se refugia, por tanto, en la filosofía primera renunciando a la metafísica, tras haber constatado su fracaso especialmente en la modernidad que después ha conducido al nihilismo. La crisis de la metafísica es, a su juicio, fruto de una crisis más amplia: la crisis de la vida intelectual.

Zubiri⁹ pertenece a la generación de 1931 o generación de la Segunda República, conocida como «generación de 1927» a motivo del centenario del poeta Góngora. Desde la perspectiva filosófica, esta generación puede ser denominada «generación de la Revista de Occidente». El clima intelectual de la época es realzado del mismo Ortega, quien pone en luz la preferencia por los hechos intelectuales y por las investigaciones científicas. A este universo de «creencias» pertenece el mismo Zubiri, quien consideraba de fundamental importancia insertarse en un horizonte cultural por entender una filosofía desde dentro. Pertenecen al horizonte zubiriano ideas y problemas de sus maestros y entre estos, Ortega. Hay que partir del conocido libro de Garagorri, *Unamuno, Ortega y Zubiri en la filosofía española*¹⁰, por criticar la tesis de la «continuidad» de estas tres figuras y contraponer una radical «discontinuidad». Esto no quiere decir que¹¹ no comparten una misma tradición histórica y cultural. Sin embargo por la pertenencia a generaciones distintas, por la idea misma de filosofía, por la concepción de la fenomenología de Husserl, por el papel de la religión, Ortega y Zubiri están, en fin, en discontinuidad histórica. Por lo tanto, hablar de continuidad histórica, como hace N. González Caminero¹² es una postura extrema si no se pone en claro con Pintor

Ramos¹³ la afirmación de Garagorri en el sentido que el magisterio de Ortega ha posibilitado una filosofía como la de Zubiri, que no ha hecho un comentario, tampoco se pone en continuidad lógica con la de Ortega.

II. La crítica de Ortega a la *Epoché* husserliana

Es oportuno recordar¹⁴ que hacia la primera década del siglo XX, insatisfecho con la experiencia neokantiana y claramente contrario al idealismo, Ortega¹⁵—junto con sus discípulos marburgueses—está en búsqueda de una perspectiva filosófica. «La fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología. Aquel grupo de jóvenes no había sido nunca, en rigor, neokantiano. Tampoco se entregó plenamente a la fenomenología. Nuestra voluntad de sistema nos lo impedía. La fenomenología, por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática. Su valor inestimable está en la “refinada estructura” de tejidos carnosos que puede ofrecer a la arquitectura de un sistema. Por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue...una buena suerte»¹⁶.

Como es sabido, Marías, tras la habitual y venerada hermenéutica, enfatiza el carácter adánico de su maestro Ortega, que ya en 1913 habría superado los éxitos idealistas de la fenomenología husserliana. Por el contrario, P. Silver subraya cómo, desde 1914, el filósofo español había delineado ya una “fenomenología mundana” situándose en una perspectiva intermedia entre los primeros fenomenólogos trascendentales y los existenciales, en cuanto que ponía el acento anticipadamente sobre lo que Husserl denominará el “mundo vital”. Muy pronto Ortega hizo observaciones sobre la fenomenología sin abandonar el método. Contrariamente, Orringer descubrió la decisiva influencia de la Psicología general de Natorp, cuyas críticas a Husserl han sido utilizadas por Ortega en un doble sentido: antes de nada contra Husserl y después contra el mismo Natorp. En cuan-

to a lo que a Ortega le queda tras esta operación crítica, nada menos que una ingenua filosofía de la vida, que suprime la teoría de la conciencia, de la cual conserva sólo el residuo de la relación entre yocosas. Más que instalarse, Ortega “cae” pues en una ontología de la vida, sobrepasando el constructivismo de la “psicología” de Natorp, pero al mismo tiempo conservando algunos elementos para la descripción ingenua, es decir, “mundana”, o sea existencial – como ha puesto de relieve Silver – del husserliano “mundo de la vida”. Se trata, por lo tanto, de una concepción de la “superación” no en sentido de la *Überwindung* [superación] nietzscheana – como pretenden los discípulos, sino en el sentido de la *Aufhebung* [aniquilación] hegeliana; y eso explica, entre otras cosas, la evolución –no la ruptura – desde el constructivismo neokantiano a la fenomenología husserliana, aceptada como método, pero rechazada y refutada en los resultados idealistas. Sin embargo la anticipación autónoma del mundo de la vida propuesta por Silver y la aproximación de Orringer—que parece condescender a un artificio constructivista quizá sintiendo demasiada admiración por los maestros marburgueses—descuidan, como oportunamente ha revelado Cerezo Galán, un dato histórico indiscutible: precisamente el mundo de la vida, lejos de ser negado por Husserl en las *Ideen*, era el único presupuesto inevitable del método fenomenológico. Aun así, no siendo expresamente denominado como *Lebenswelt* [mundo de la vida] y, pese a algunos resultados trascendentales, sin embargo, en las *Ideen* se reconoce la importancia determinante del mundo natural [*Natürliche Welt*] como el lugar de la experiencia originaria, desde la cual hay que comenzar y a la cual se refiere, en último término, la reflexión sobre la conciencia. En los años 1913-1915, a continuación de la “neutralización” recíproca del idealismo y del trascendentalismo neokantiano y husserliano, Ortega “se instala” en la fenomenología de la vida –no cae en ellas por ser “discípulo rebelde” (Orringer) frente a algunas tesis neo-kantianas, de

las cuales conserva sin embargo la idea del hombre como medida de las cosas—, llevando a cabo nada menos que una restauración del pensamiento metafísico. La fenomenología—como se refleja también a partir del curso publicado en 1982, *Investigaciones psicológicas*—, que Ortega compartió hasta 1929, no representa sólo un método, sino que constituye una nueva sensibilidad con la que acercase al mundo (la circunstancia).

A pesar de estas diferentes perspectivas hermenéuticas, difícilmente conciliables, quedan ya históricamente adquiridas, a la luz del fecundo diálogo del joven Ortega con el pensamiento alemán, las aportaciones de Natorp para el encuentro con la fenomenología, la cual ha sido aceptada por su imprescindible contribución a la superación del realismo y del idealismo en nombre de ese nivel previo que tiene en el yo ejecutivo una primera base metafísica para investigar sistemáticamente sobre la realidad de la vida circunstancial.

El papel de la fenomenología aparece en el ensayo *Sensación, construcción e intuición* (1913, publicado póstumamente), donde la filosofía estará caracterizada – en términos husserlianos – como ciencia sin presupuestos. La originalidad de la fenomenología se basa en la intuición eidética, que es precisamente una «función previa a aquélla en la cual construimos el ser o el no ser»¹⁷. El significado de esas afirmaciones no se encuentra sólo en el papel asignado a la intuición, sino justamente en la insistencia sobre ese nivel previo a la experiencia del mundo y, por lo tanto, a su correlato, al ser como invención. Encontramos aquí una conclusión que contrasta con «el idealismo constructivista, según el cual todo se nos da, no sólo la sensación; que el conocimiento es más bien un reconocimiento de las necesidades esenciales que se nos presentan en la intuición»¹⁸.

En *Sobre el concepto de sensación* (1913), Ortega subraya que el yo, concebido como corriente unitaria de “vivencias”, es originariamente ejecutivo, lo cual atañe a «la eficacia de los actos cuando la conciencia los vive en la actitud natural y es-

pontánea»¹⁹. La noción de “ejecutividad”, teorizada aquí, es introducida por primera vez, en el contexto de la actitud natural husserliana, también en cuanto asume consecuencias metafísicas en conexión con las preocupaciones de la época. La reducción trascendental no impugna la tesis natural. La *epoché* no altera los actos ejecutivos –que son suspendidos, no anulados – de la actitud natural.

También en el *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914), se afirma, frente a toda cosificación del yo—que nunca puede ser objetivado—la teoría de la ejecutividad, que admite implicaciones metafísicas que llegan a tener carácter de actualidad, abarcando todo el ámbito de lo real, sin implicar, obviamente, ninguna recaída en el idealismo²⁰. La ejecutividad es *toto coelo* distinta, por no decir contrapuesta, a la objetividad. De manera análoga a la actitud natural husserliana, la experiencia originaria es la ejecutividad, mientras que la reflexión trascendental es derivada – con todo lo que conlleva especialmente en orden al riesgo idealista – aunque Ortega en esta fase parece dirigir sus críticas contra el subjetivismo, por un lado natorpiano, y, no en menor grado el husserliano, aunque ambos lo hayan enfrentado vivamente.

Desde 1914—reitera Ortega en los escritos de 1934 y de 1947²¹—que llega a la idea de vida como una relación entre el yo y la circunstancia, en continuidad con «la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo»²² y sobre todo gracias a las teorías del yo ejecutivo, para nada similar al yo viviente [*Cogito Lebenden*] de Husserl. Este reconocimiento no le impide formular severas críticas a la posición husserliana en los escritos antes mencionados. Sin embargo, la crítica orteguiana a Husserl resulta ambigua, porque, por un lado—y eso constituye el aspecto más débil de sus observaciones—, al confundir reflexión con recuerdo apoyándose en la naturalización de la conciencia, sostiene que cada objetivación es cosificadora. Por otro lado, conserva plena validez su afirmación de que la vida, siendo posición

absoluta, no puede ser igualada, ni suplantada en cuanto al origen por ninguna reflexión²³. También Morón Arroyo había juzgado inadecuada la lectura orteguiana de Husserl, porque «poner en epoché la conciencia natural no significa extirparle nada, sino volver la atención hacia ella para ver el funcionamiento ejecutivo»²⁴. J. San Martín reconduce la discutible interpretación orteguiana de la conciencia pura de Husserl al referirse a la errónea traducción de J. Gaos²⁵.

Sin embargo esa “lectura errada” orteguiana se puede remontar sobre todo también si no exclusivamente – a las sugerencias tomadas del diltheyano Misch²⁶, sin dejar de lado el papel de P. Natorp, precisamente sobre el problema de la objetivación²⁷.

Ortega se refiere a las *Ideen* (1913), para formular objeciones a la *epoché*, aplicando en general las observaciones de Misch al poner entre paréntesis la lógica formal en la obra de Husserl, *Logica formale e transcendente* (1929). Misch, además, cree discutible no tanto el atenerse al principio cartesiano de la conciencia, sino más bien la reivindicación del primado de la abstracción teórica implicada en ese principio. Pero precisamente aquí entra el principio de la filosofía de la vida ya afirmado por Dilthey antes que Husserl y, posteriormente, a través de la definición heideggeriana del *Dasein* como estar en el mundo. Empezando por la vida y por la totalidad tendríamos que abolir lo que Dilthey denominaba “el aislamiento artificioso” del sujeto, que extirpa las características de la conciencia empírica, la «postulación de una orientación de la conciencia, donde la relación entre sujeto-objeto está puesta como psicológicamente originaria». Así Dilthey²⁸ aspiraría a sustituir el principio de la conciencia por el principio de lo vivido considerado más comprensivo²⁹: eso implica también la vivencia metafísica³⁰.

Mientras el diltheyano Misch critica la abstracta actitud teórica y racionalista de Husserl, que se refiere a Descartes, Ortega se limita a poner en discusión la superioridad

cartesiana de la conciencia, refiriéndose a la vez también a Natorp, quien pone en duda la primacía de la reflexión. Podemos, por lo tanto, advertir que Ortega le debe sobre todo a Misch la refutación de la *epoché* husserliana. No es casual que el filósofo español impugne el que originariamente haya una conciencia que reflexiona sobre sí misma [*Selbesbewusstsein*], porque el acto de conciencia reflexionante nunca es idéntico al reflexivo, sino siempre diferente. «La verdadera reflexión en sí mismo se da sólo en la vida»³¹, la cual no implica ante todo reflexión intelectual, sino actuación, es decir “ejecutividad”, que es aquella «nota que conviene a algo cuando es un acto y se le considera como tal, es decir, como verificándose, cumpliéndose, actuando»³². La conciencia empírica, considerada por Dilthey como la síntesis donde vive la humanidad como en su realidad, asume en Misch carácter metafísico también si está subordinada a lo vivido.

La ejecutividad, que la fenomenología omite considerar en nombre de la *epoché*, se contrapone a la objetividad, en tanto que el objeto de un acto consciente es «precisamente lo que no es el acto, sino donde el acto termina»³³. La fenomenología, sin embargo, ha llegado a demostrar que entre el acto reflexionante y el reflexivo subsiste continuidad de actos pertenecientes al propio “flujo mental” [*Bewusstseinsstrom*], el cual es trascendente para cada acto, y éste, también el inmediato, es como mucho continuidad, jamás es idéntico. «De donde resulta que lo arbitrario del *ser para sí* del pensamiento no está en el *ser para*, sino en el *sí*. Sólo habría auténtica reflexión sobre sí y, por tanto, *mismidad*, si un acto se reflejase en sí mismo»³⁴. El ser ejecutivo, como actividad preteórica, pre-lógica, y que está en las antípodas de la objetivación – la cual es sin embargo un momento ulterior – permite ponerse en el punto de vista de lo real. Este ser ejecutivo está cargado de consecuencias, ya que se pone en discusión nada menos que la índole de la experiencia originaria—es decir de la metafísica—

frente a la cual, obviamente, se puede exhibir una prueba que demuestre la inconsistencia de su negación. «Nuestro tema— subraya Ortega—, es, pues, estrictamente inverso del de la fenomenología y, por tanto, de su método. La fenomenología, al describir un acto elimina, *reduces* su carácter ejecutivo. Nosotros nos ocupamos *exclusivamente* de éste. No tomamos el acto según aparece como objeto en la reflexión sino que, al revés, dejamos en suspenso nuestra reflexión, ya que ésta es forzosa»³⁵. Por tanto, la conciencia de algo, lejos de ser «una ampliación [...] es un angostamiento o concentración [...] es un abandono de todo por algo determinado, es una retirada del resto de mi vida»³⁶.

El primer acto del conocimiento es, en cambio, reconocer la vida como realidad absoluta y como fundamento de cualquier otra realidad. Quedan suspendidas, no eliminadas, las categorías tradicionales con las que se ha intentado decir qué es lo real. Esto se da inmediatamente, ejecutivamente, es decir como actuación—no como actualidad, categoría típica del idealismo y del actualismo—y ni siquiera en sentido sustancial. Es inútil retomar aquí tesis en absoluto peculiares de la filosofía orteguiana, como las presentadas en los textos de la “fase metafísica”, según las cuales sólo en mi vida, realidad radical, el para sí es un para mí, que no tiene que entenderse como relación de conciencia [*cogitatio*], sino como la presencia de mi vida frente a sí misma; se trata, en definitiva, de una presencia ejecutiva, no objetiva, ni subjetiva y tampoco perceptiva, imaginativa, etc. Todo esto no excluye una objetivación reflejada conscientemente. En mi vida, por tanto, «la reflexión no es, pues, en mi = conciencia, sino “reflexión en sí” de todo. La realidad “vida” es un ámbito de reflexión en sí, donde todo es absolutamente “siendo-para-sí”»³⁷.

La vida, que es “absoluta”, y no sólo cuando y porque es mía, es el lugar de mi coexistencia con las cosas, es decir: del *yo*—que, a diferencia del idealismo, en el raciovitalismo «el *yo* no tiene privilegio teórico alguno»³⁸—en mutua relación

dinámica con las cosas (circunstancia). La coexistencia dinámica del yo y de la circunstancia, la una trascendente a la otra, se realiza en la inmanencia de mi vida. El pensamiento objetivo, por ello, no constituye el dato radical, indudable y originario, por cuanto «el pensamiento es mío, soy yo. Mi vida no es mía, sino que yo soy de ella. Ella es la amplia, inmensa realidad de mi coexistencia con las cosas»³⁹.

En la obra, *La idea de principio en Leibniz*, Ortega reivindica el haber refutado desde 1914 la fenomenología aunque eso parezca que se le tenga que atribuir al influjo de los escritos de Misch sobre Dilthey, con quien formula las bien conocidas críticas a Husserl. 1) La reducción fenomenológica divide la conciencia en natural y reflexiva. Ésta contempla a aquélla para poder llegar a su esencia. En la contemplación de la conciencia natural, la conciencia reflexiva – según la interpretación orteguiana de Husserl, basada en Misch, que a su vez se refiere a Dilthey, para rechazar la artificiosidad del yo teórico que extirpa [*zerreist*] las referencias vitales de la conciencia empírica – suspende la ejecutividad de la primera, su capacidad de fijar el mundo (circunstancia). Sin embargo con esta suspensión se llega —según— «a extirpar lo que es más constitutivo de ella y, por tanto, de toda conciencia»⁴⁰. 2) Con Misch que juzga falaz [*das Verfangliche*] la afirmación husserliana de la primacía del principio cartesiano de la conciencia, Ortega puede sostener que la conciencia reflexiva no tenga «título superior ninguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada». 3) La conciencia reflexiva pone en seguida la conciencia primaria absolutizándola y llamándola *Erlebnis* o *vivencia*. Cada conciencia pues, es ejecutiva, y la una no puede invalidar a la otra⁴¹. En esto es evidente la referencia orteguiana a Lipps, citado también por Misch⁴², según el cual no existe ninguna vivencia de la conciencia, ya que lo *Erlebnis* significa siempre “existir en el mundo”, o, como prefiere

expresarse Ortega, equivale a “ejecutividad”⁴³.

Desde las *Meditaciones del Quijote* (1914), en oposición al idealismo y al trascendentalismo, Ortega ratifica haber demostrado, por el contrario, que «en un fenómeno de conciencia como la percepción encontramos la coexistencia del yo y de la cosa, por tanto, la conciencia no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma. De modo tal que lo que hay, en el hecho de la percepción, es por un lado: yo, que soy en relación a la cosa percibida, y por otro lado, ésta en relación a mí; o, lo que es igual, no hay tal fenómeno “conciencia de” como forma general de la mente. Lo que en cambio hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad de mi entorno; la presunta descripción del fenómeno “conciencia” es en definitiva la descripción del fenómeno “vida real humana”⁴⁴. Por tanto, la conciencia es «justamente lo que no se puede suspender: es irrevocable. Por eso es realidad y no conciencia. El término conciencia debe ser enviado al Lazareto»⁴⁵.

Más allá del gusto por la paradoja con respecto a la función de la conciencia, que en realidad juega un papel esencial en la teoría de la razón vital, se entiende que lo que «verdaderamente y auténticamente existe no es la «conciencia» – y con ella las ideas de las cosas – sino un hombre que existe en un contexto de cosas, en una circunstancia también existente [...]. Lo que verdaderamente hay y es dado es la coexistencia mía con las cosas, en suma ese absoluto hecho: un yo en sus circunstancias»⁴⁶.

Con Misch⁴⁷, quien atribuía a la tradición cartesiana la concepción husserliana del yo trascendental, puede afirmar Ortega: «Pues, resulta que no hay semejante conciencia como fenómeno, sino que la conciencia es una hipótesis, precisamente aquella que hemos heredado de Descartes»⁴⁸. He aquí por qué razón Ortega sitúa la edad moderna, desde Descartes hasta Husserl, edad a la que califica como idealista, en cuanto cree que «las cosas son primariamente [...] lo que son cuando las

pensamos». A esa actitud, refiriéndose a Dilthey y Misch, contraponen Ortega la tesis según la cual «lo que las cosas son primariamente es lo que son cuando no pensamos en ellas» sino cuando «contamos con ellas, es decir, simplemente las vivimos»⁴⁹. La coexistencia entre el yo-cosas en mi vida no puede ser concebida estáticamente, ni mucho menos en sentido sustancial, sino de manera dinámica y como puro evento. El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramática*. No existe porque piensa, sino al revés, piensa porque existe⁵⁰. Por eso la *Erlebnis*—insistirá Ortega en 1941—es, en rigor, «lo contrario a la vida. La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario a lo que llamamos razón vital»⁵¹.

III. La superación de la fenomenología

Muy distinta respecto a Ortega es la actitud de Zubiri ante la fenomenología y la filosofía de Heidegger. Con anterioridad a la vigencia, en la primera mitad del siglo XX, del lema de la fenomenología, centrada en el “retorno a las cosas mismas”, la filosofía era una mixtura de positivismo, pragmatismo e historicismo. Ante esto reaccionó Husserl con la fenomenología, que también desarrolla en Zubiri la función de abrir el espacio libre del filosofar contra cualquier servidumbre psicológica o científica.

Formado en la filosofía clásica y escolástica, en modo particular la de Suárez, pero abierto a las instancias más vivas del pensamiento moderno, Zubiri ve en la fenomenología sobre todo un nuevo horizonte para superar las perspectivas insuficientes sea del realismo sea del idealismo, convencido que el objetivismo, fundado en la teoría de la conciencia intencional, constituyese un método, un camino para abrirse a las cosas mismas. Aun reconociendo a Ortega el mérito de haber introducido en España la fenomenología, Zubiri parece moverse desde entonces en una dirección diferente en su aproximación a Husserl respecto al maestro Ortega, a quien considera iniciador de una nueva

era filosófica en el mundo español. Zubiri reconoce que el cientifismo, el psicologismo y sobre todo el idealismo representan la ‘bancarrota de la modernidad’; ni se puede proponer una vuelta a la interpretación no ingenua pero crítica del realismo (como iba experimentando la ‘Escuela de Louvain’), que queda un ‘ilustre fallecido’ aunque está saludado con respecto. Si es urgente, en el siglo XX, reconsiderar el edificio cultural construido en la modernidad, en tal caso la fenomenología puede constituir un medio y, en definitiva, un horizonte en dirección hacia aquella, todavía latente, “reforma de la filosofía”, marcada por el retorno “a las cosas mismas”.

Esa conciencia ya está *in nuce* en la tesis defendida a Louvain en 1921-22, fundandose en *Logische Untersuchungen*. Pero es en la obra de 1923⁵²—en práctica la publicación de la tesis de licenciatura defendida con Ortega—que Zubiri profundiza su pensamiento, y aunque reconociese a Ortega el mérito de la introducción de la fenomenología en España todavía desde ahora muestra de moverse en la dirección opuesta por lo que se refiere al origen y resultado de su aproximación al pensamiento husserliano frente a lo orteghiano que, en verdad, se aproximó y llegó por otros caminos a la adopción y pues a la superación de la misma fenomenología. Eso no excluye, por supuesto, sugerencias importantes que el joven Zubiri tomaba del maestro Ortega (de 1919 a 1928), que consideraba, junto a Husserl, el partidario de un nuevo horizonte filosófico en España en la línea de un pensamiento post-moderno.

Es preciso, en el siglo XX, una reconsideración del edificio cultural construido por el pensamiento moderno, por el hecho de que si la filosofía ha sido en todas las épocas en diálogo con las ciencias, la filosofía contemporánea tiene que defender su autonomía. Contra el psicologismo, fundado en la suposición errónea, por la que los objetos son ‘contenidos de conciencia’, es urgente una visión de la conciencia que no sea el sujeto, ni ponga por sí el objeto, pero sea rigurosamente intencional, de

manera que funde la radical heterogeneidad de la esfera lógica frente a la evolución psíquica y psicológica. Frente a nuevos problemas de las matemáticas (Cantor), las geometrías no euclideas y por la autonomía de la física frente a las matemáticas, es urgente una postura fenomenológica, siguiendo a Bolzano, padre del objetivismo contemporáneo, desarrollada por Brentano, hasta Meinong y sobre todo hasta Husserl. La obra *Logische Untersuchungen* de Husserl es por Zubiri la fuente principal —aunque no la única, si se piensa a las sugerencias de la escuela de Marburgo y las de la neo-escolástica— para superar sea el subjetivismo sea el realismo. En la etapa fenomenológica, Zubiri se concentra en el tema de la conciencia y en el sentido del juicio, el correcto planteamiento del que es decisivo para la fundación de un saber riguroso y objetivo, lo que es el exacto opuesto de la *Weltanschauung* psicológica, que puede ser a buen derecho definida «naturalismo idealístico».

El juicio, en efecto, no es acto del sujeto, porque entre sus factores, el momento subjetivo no se reduce al *processus psicológico* tan sólo sino es en relación al momento objetivo-intencional, lo que es del todo heterogeneo a la esfera psicológica y rigurosamente correspondiente al ámbito lógico-epistemológico. Resultan claramente falsas, por eso, aquellas teorías que perseveran en voluntad y consentimiento como lo que constituye el juicio; mientras son insuficientes, no falsas, aquellas concepciones que se fundan en factores de relación y representación. El juicio es relación intencional, intención predicativa, o mejor, es intención afirmativa. Como se ve, Zubiri se concentra en el momento ‘descriptivo’, fenomenológico; su aptitud en esa etapa, es por lo tanto “objetivista”, no realista, aunque esa aptitud objetivista está juzgada de una manera positiva sólo a medida que permite de huir de las dos posiciones antitéticas de realismo-idealismo a la búsqueda, aún latente, de una más adecuada concepción de la inteligencia y de la realidad.

A partir de su obra *Naturaleza, historia, Dios*, Zubiri va criticando la teoría de la conciencia intencional que pone entre parentesis la realidad por la objetividad. A esta conciencia llega por la importante influencia de la ontología de Heidegger, que frecuentó desde el año '28 hasta el '31 y que permitió a él de superar el objetivismo de Husserl por medio de la ontología existencial; al mismo tiempo comprendió, aunque no advirtiendo aún la necesidad de una fundación, la importancia primaria de un acercamiento hacia una nueva "lógica de la realidad". ¿Qué son las cosas—se pregunta Zubiri—sobre las que se filosofa? Para la fenomenología son correlatos objetivos e ideales de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre le pareció insuficiente, puesto que las cosas no son meras objetividades, sino realidades dotadas de una estructura entitativa propia. Ahí tiene su origen la etapa ontológica, basada en la influencia decisiva de *Sein und Zeit*.

Heidegger constituye en el camino intelectual de Zubiri un elemento muy importante en la búsqueda de su aptitud original y para la superación de la fenomenología que ahora piensa como insuficiente, así como será por la misma postura de Heidegger en su obra, *Sein und Zeit*.

Si la fenomenología no es para Zubiri más que una idea de la filosofía, entonces Husserl eludió aquella *Voraussetzungsglosigkeit* con referencia particular al tema de la conciencia intencional. Tales observaciones, expresadas en el importante ensayo, *Filosofía y metafísica* (1935)⁵³, ponen de relieve como Zubiri se sitúa *por primera vez más allá de la fenomenología*, que atañe una manera particular de 'saber' sobre las cosas al que opone un conocimiento más articulado de la naturaleza del saber.

Referiéndose, en efecto, a la tercera metáfora de Ortega fundada en la realidad radical de mi vida circunstancial, Zubiri reconoce con la metáfora de la luz la insuficiencia de la fenomenología de Husserl y parece abstraído, como observa D. Gracia⁵⁴, por la epistemología—no por la ontología—del "primer Heidegger", con referencia par-

ticular al tema de la verdad como *alétheia*, por lo que asume una aptitud original frente al mismo Ortega; eso está comprobado por el mismo juicio de Zubiri frente a Heidegger hacia la pregunta sobre el ser. En efecto, según el filósofo español—y aquí se hace evidente la diferencia con Heidegger—el verdadero problema de la filosofía contemporánea está en establecer la naturaleza del 'fuego luminoso' que permite la luz. Para comprender donde está la última ratio de la existencia humana como luz de las cosas hay que superar la 'tercera metáfora', porque el *primero problema de la filosofía está en ir más allá del ser y no en la pregunta por el ser*. Más allá de la referencia a Platón, que puede ser en alguna manera desviante, Zubiri, en esa época, muestra ya plena conciencia de la insuficiencia sea del acercamiento orteghiano, sea de aquello husserliano, que busca superar para la epistemología y la ontología de Heidegger, frente a las que, sin embargo, muy pronto—mejor desde ahora—realizará la *Aufhebung* instalándose en la realidad a través la inteligencia sentiente.

Pero la misma ontología será superada en la etapa de la madurez por la metafísica. Zubiri se pregunta si son la misma cosa ser y realidad. Ya Heidegger había mostrado la diferencia entre las cosas y su ser, si bien la metafísica estaba fundada a su juicio en la ontología. Zubiri, en cambio, recorre un camino inverso, ya que considera que el ser (ontología) se funda sobre la realidad (metafísica). Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad, ni el ser, sino la realidad en cuanto tal.

Estas instancias surgen de un análisis de la situación intelectual de la época contemporánea, en la cual la historia, la técnica y la praxis han puesto en discusión el significado mismo de la filosofía provocando su crisis de identidad, que está conectada con una coyuntura histórica que había puesto en crisis: la idea de naturaleza, típica concepción del mundo griego; la realidad de Dios creador, verdad revelada con la llegada del cristianismo; la sustitución del yo, sin duda, una de las conquistas peculiares de la modernidad. El

hombre del siglo XX ha llegado así a encontrarse en una singular condición histórica, por lo que, o se refugia en el pasado, o confía en la técnica, o se vuelve hacia lo cotidiano. En cualquier caso pasa la vida superficialmente, renunciando a adoptar posturas radicales y últimas. Para salir de esta crisis, la inteligencia es la condición necesaria pero insuficiente, puesto que es necesario un esfuerzo filosófico. «Precisamente, por tratarse de un saber radical y último, la filosofía se halla montada, más que otro saber alguno, sobre una tradición. De lo que se trata es de que, aun admitiendo filosofías ya hechas, esta adscripción sea resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual»⁵⁵. Por tanto, con anterioridad a la función intelectual las cosas deben manifestarse en su verdad a la inteligencia; he aquí por qué la primera condición de la verdad es atenerse a las cosas mismas. Es tarea de la filosofía contemporánea dedicarse a una reforma de la filosofía entendida como metafísica, con el fin de reconsiderar la idea de naturaleza para plantear una relación adecuada entre ciencia y filosofía; reflexionar sobre la historicidad sin caer en las tentaciones historicistas (como Ortega); en definitiva, ofrecer una justificación intelectual del problema de Dios, desde donde reconciliar la existencia con su raíz. Esta reforma de la filosofía implica un cambio de horizonte, ya no más griego, ni moderno, sino posmoderno, desde donde superar cualquier entificación de lo real y cualquier logicización de la inteligencia y abrirse a las cosas mismas, es decir, a la realidad, gracias a la inteligencia sentiente.

Así, en los años 1931 a 1944, durante los cuales llevó a término, entre otras cosas, la importante obra significativamente titulada *Naturaleza, historia, Dios*, que puede considerarse un libro *a posteriori*, Zubiri comienza a formular críticas a la fenomenología husserliana gracias a la influencia decisiva de Heidegger, a pesar de haber intuido muy pronto la imposibilidad de toda *Seinsverständnis* que no estuviera fundada en la realidad. Esto se de-

duce de la interpretación de la historia de la filosofía basada en las “dos grandes metáforas” de las que hablaba Ortega, es decir, el realismo y el idealismo. Pero a diferencia de éstas, la tercera metáfora a la que se refiere Zubiri se hace eco de las influencias de Heidegger, respecto al cual muestra su perplejidad, sugiriendo su superación, convencido de que el primer problema de la filosofía no se refiere a la pregunta sobre el ser, sino a lo que haya más allá del ser⁵⁶. También la actitud husserliana, como había mostrado el mismo Ortega, no está exenta de presupuestos; esta observación aparece en un importante ensayo de 1935, donde Zubiri abandona el proyecto de trazar las relaciones entre filosofía y metafísica para ponerse a prueba directamente con la fenomenología, a la cual opone una propia concepción del saber que no consiste sólo en saber la esencia, sino la cosa misma. Se trata de la cosa en su realidad, que no significa absolutamente “ser material”. Desde esta época, Zubiri localiza en el sentir como impresión de realidad, conectado con la inteligencia, el camino para fundar no sólo una lógica de los principios sino sobre todo una lógica de la realidad. Para describir la experiencia originaria no es necesario recurrir a la teoría de la conciencia intencional o a la vida circunstancial (Ortega) o al, sino que es indispensable partir del sentir como vía primaria de acceso a la realidad. De forma muy parecida a como lo hace Husserl, Zubiri describe el acto humano de sentir que implica la “verdad de la realidad” (*noesis*) y la “realidad verdadera” (*noema*). Pero, a diferencia de la fenomenología, la esencia, para Zubiri, es real e individual. Desarrollando estas consideraciones, en la trilogía sobre la inteligencia humana, se afirma que en la impresión de realidad se actualiza la apertura a la realidad de la verdad (realidad dada en la impresión) en la verdad de la realidad (impresión de realidad), pero no a la realidad verdadera, a la que se llega, desde la inteligencia sentiente, a través del *logos* y la razón sentiente. El sentir humano—que es un sentir intelectual o inteligencia sentiente

te—nos abre al ser y a la realidad: éste es el tema de la ontología que, en este período (1935) ya no es reconducible ni a la vida orteguiana, ni a la intencionalidad husserliana, ni al *Dasein* heideggeriano, aunque este camino habría sido imposible sin las influencias del autor de *Ser y tiempo*.

Es empero en las obras de madurez donde Zubiri critica y supera definitivamente las actitudes tanto de Husserl como de Heidegger, lo que marca también el paso a la etapa metafísica, centrada en la realidad a la que ya desde siempre está abierta la inteligencia sentiente. La posición de Husserl es ahora tenida por «radicalmente insostenible, tanto en sus supuestos como en su contenido»⁵⁷. En cuanto a los presupuestos, porque al subsumir el concepto de esencia en el de absolutidad, no sólo la reduce a un modo de saber ciertamente absoluto, sino que además pone entre paréntesis la cosa misma. Esto depende de la teoría de la conciencia, que no es intencional, en la medida en que se dan sólo actos conscientes, sino que es actualidad. En cuanto al contenido, las esencias se realizan en las cosas, constituyendo un momento intrínseco, formal y estructural de las mismas. Este momento es el *eidós*, que en consecuencia no es unidad eidética de sentido, sino que realiza en las cosas la esencia, que es el momento estructural de lo real. La “reducción” del carácter de realidad no transforma un hecho en esencia, sino una cosa real en objeto. La esencia no funda la realidad como sentido, sino como estructura, ni tiene sólo carácter de absolutidad, sino que se encuentra en las cosas reales. En conclusión, «la esencia es siempre y sólo “de” la cosa real, y nada más: es un momento intrínseco de ésta. Esencialidad y facticidad no son dos regiones de entes, dos clases de “cosas” sino tan sólo dos momentos de toda realidad. La esencialidad concierne al momento estructural de lo real, y no al sentido objetivo de mi saber absoluto. Al separar esos dos momentos – esencialidad y facticidad – y sustantivarlos a beneficio de dos tipos de saber –saber

absoluto y saber empírico– Husserl ha descoyuntado la realidad, y la realidad se le ha ido para siempre de las manos»⁵⁸. Para Zubiri la esencia, que es un sistema estructural cerrado de características últimas e infundadas, es constitutiva e individual. Mientras que para Husserl, la esencia es fruto de la *epojé* entre las características de la *Erlebnis*, de aquellas constitutivas del *eidós*, para Zubiri la esencia es el resultado de la “reducción” en el interior del sistema constitucional o sustantivo, del subsistema de características infundadas o últimas. Para Zubiri, la constitución es el sistema concreto y real de la estructura sustantiva. Puesto que la intencionalidad se convierte en la actualidad real de la cosa en mi sentir, resulta inútil la reducción y la constitución fenomenológica se identifica con la real, es decir, con la sustantividad. Zubiri no abandonará nunca la actitud fenomenológica, que trató empero de superar en la etapa ontológica y después en la etapa metafísica, sin descuidar sus consecuencias epistemológicas, oponiendo a la intencionalidad la actualidad entendida como “estar presente de suyo”; a la intuición de la conciencia pura la sustituye el aprendizaje simple de la inteligencia sentiente; por tanto, la realidad no es sólo “sentido”, ni aquello que está más allá de la sensación, sino que es la cosa actualizada en la inteligencia sentiente.

IV. Zubiri ante Heidegger

A pesar de haber sido calificado como embajador de Heidegger en España⁵⁹, no es empero un epígono del existencialismo, ni el representante del existencialismo español, porque ni Heidegger quiso jamás estar entre los existencialistas, ni el mismo Zubiri es un existencialista, tampoco interpreta el filósofo alemán, al contrario de lo que hizo el mismo Ortega, en calidad de antropólogo existencial. Zubiri piensa que la impostación de Heidegger constituye efectivamente un progreso basada en la “comprensión del ser” frente a la fenomenología de Husserl, aunque comparte más

la teoría del conocimiento que la ontología y no desconoce la originalidad del autor de *Sein und Zeit* no sólo por el tema de la historia y el descubrimiento del *Dasein*, sino sobre todo para argumentar la cuestión del ser por separado frente al ente. Pero la posición del Heidegger de 1927 implica una superación (*Aufhebung*), porque Zubiri considera insostenible que el ser se dé sólo en el *Dasein*, puesto que éste presupone la realidad. La ontología debe desembocar en la metafísica, ya que el ser se funda en la realidad. Husserl nos dice el modo de conciencia en la que se nos da algo, pero esto postula que sea ya real; sin embargo, el nexo realidad-sentido sigue siendo fundamental, aunque ha sido decisiva la contribución heideggeriana.

Zubiri reconoce que Heidegger había ido efectivamente más allá de Husserl gracias al descubrimiento del ser, respecto del cual él opera en un cierto sentido el derrocamiento, sosteniendo, por el contrario, que el ser se funda en la realidad, es actualidad mundana de lo real. De hecho, no se da el ser real, sino la *realitas in essendo*. Zubiri reconoce a Heidegger el mérito indiscutible no precisamente de haber distinguido el ser del ente – algo que en cierto sentido estaba ya presente en la escolástica hasta Kant – sino de haber planteado la cuestión del ser en aquella respectividad que constituye trascendentalmente el mundo. El ser, que se da en la actualidad respectiva, es siempre y sólo de la cosa real; el ser no es tal sólo en el darse, sino que, en cuanto es actualidad de la cosa real, es un acto sucesivo a la realidad⁶⁰. Que la comprensión del ser pertenezca al ser mismo del *Dasein* es insostenible, para Zubiri, puesto que implica una sustantivación del ser. Aun siendo el hombre el guardián y pastor del ser, está antes que nada en la realidad que aprehende gracias a la inteligencia sentiente. «El hombre se mueve en el ser no porque aquél sea *Da-sein*, sino porque el *Da-sein* está sentientemente abierto a las cosas reales, las cuales, como reales, “ya” son de por sí. El *primum cognitum*, el primer inteligible no es el ser, sino la

realidad, y la realidad sentida en impresión de realidad. Apertura no es *comprensión*, sino *impresión*»⁶¹. El planteamiento heideggeriano no es lo suficientemente radical precisamente en el plano metafísico; no se trata, por tanto, de oponer a la teoría de la conciencia intencional la idea de la “comprensión” y de la “presencia” del ser en el *Dasein*: el ser, en cambio, para Zubiri, es actualidad de lo real en el mundo.

Más que por el tema del ser, Zubiri se refiere a Heidegger también por la visión de la historicidad, entendida como evento, proyecto, posibilidad y destino colectivo, de cara al futuro. Se debe a Dilthey el descubrimiento de la historicidad, si bien su intento – a diferencia del juicio de Ortega – ha producido sólo geniales intuiciones; por ello es necesario ir más allá hasta concebir el ser como historicidad.

Las reflexiones de Zubiri sobre la historia⁶² no constituyen un tema accidental de su meditación, porque la historia es una dimensión del ser humano, que presenta aún una dimensión individual y social. La persona es determinada como absoluta frente a lo real, pero vertida a las demás personas; siendo co-determinada como absoluta por los demás absolutos es una realidad relativamente absoluta. Esta co-determinación es una dimensión, porque mide el modo de mi ser absoluto. De ahí una importante consecuencia: el hombre no es radicalmente histórico, tampoco se resuelve en la historia como subraya el historicismo diltheyano y la teoría de la razón histórica orteguinaa, porque la historia es nada más que una dimensión del ser humano.

Es, sin embargo, en un ensayo de madurez (1974) donde Zubiri sostiene que, desde el punto de vista metafísico, la historia es actualización en la forma de una posibilidad real y efectiva. La estructura formal de la historia se refiere a los modos de actualización, mientras que el sujeto de la historia, que es la especie, implica un examen de la historia social tanto en forma impersonal como dimensional; esta última se refiere tanto al individuo, confi-

riéndole un poder de habilidad y capacidad, como al yo, del que la historia mide la actualidad en relación con la edad.

La historia es un proceso de capacitación. Con esta tesis pasamos de la historia modal—que es impersonal— a la historia dimensional, que es personal. La capacidad, en la que, según Zubiri, consiste la forma suprema del poder, es “la potencia y la facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilitación”⁶³. La capacitación es el poder de posibilitación enriquecido con la actualización de lo posible que al realizarse, por así decir, se naturaliza y queda así incorporada físicamente a la potencia como una dote constitutiva. Hay, pues, un círculo entre capacidad, posibilidad y capacitación; pues toda actualización de posibilidades refluye sobre la potencia aumentando su capacidad. A la luz de esta perspectiva, “la historia, dimensionalmente considerada, es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación. Es un proceso metafísico y no sólo antropológico en el sentido sociológico del vocabolo. Es la capacitación para formas de estar en la realidad”⁶⁴. Por eso la historia es cuasi-creación. “Es realización radical. Es producción del ámbito mismo de lo posible como condición de lo real: es hacer un poder. Por eso es cuasi-creación”⁶⁵.

El poder por antonomasia no está dado por naturaleza, salvo sus bases psico-orgánicas, sino que se hace históricamente. El poder no es, por tanto, actuación de una potencia natural, ni *habitus* de una facultad, sino es incremento progresivo de una capacitación. La historia, en cuanto dimensión de la sustantividad, le da su intrínseco poder, es decir lo que esta realidad puede dar de sí. Por eso el hombre vive «asentado en sus propias posibilidades de ser (...) de las que está surgiendo el ser mismo»⁶⁶. El hombre no da a sí mismo su ser en cuanto es una realidad relativamente absoluta. «Como tal mi ser acrecente es una dimensión de mi ser absoluto. Por su acrecencia, el ser de mi realidad sustantiva es una cuasi-creación»⁶⁷. La libertad humana es, por

tanto, un acto de «innovación porque no simplemente es un acto que antes no existía – este acontece en todos los órdenes del Universo – sino porque es un acto que antes no acontecía, porque antes de acontecer han sido determinadas por el hombre mismo las posibilidades para que acontezca»⁶⁸.

Hay aquí una diferencia profunda entre Zubiri y Heidegger: este realiza la experiencia de la facticidad, que en cuanto índice de la finitud intascendible del *Da-sein* afecta al propio orden trascendental; aquello el poder de innovación en la historia a partir de la libertad humana. Más que a la angustia y a la visión trágico-heroica de Heidegger, Zubiri subraya que la realidad es un don y la libertad se funda en presupuestos antropológicos: el personalismo y el humanismo.

La historia constituye el dinamismo por el que «la realidad se mundifica en diversos tipos»⁶⁹. Por Zubiri, el mundo es el orden trascendental de la respectividad constitutiva de lo real. El ser es la reactualización de lo real en el mundo. Como se sabe la formalidad trascendental de la realidad es un orden abierto en que cada cosa, desde sí misma, en tanto que realidad está “en comunicación extensiva” con el todo de la realidad⁷⁰. Por tanto, el mundo, en cuanto orden trascendental de la respectividad, se expande en la historia. Se puede por tanto hablar de un dinamismo mundificante. En esta perspectiva «el dinamismo del cuerpo social, esto es, el dinamismo de las posibilidades de la realidad en común, es lo que constituye la historia»⁷¹.

Hay afinidades entre esta postura de Zubiri y las tesis del ‘segundo Heidegger’ sobre la historia como destino del ser. Pero hay una diferencia radical: por Heidegger el ser se da en el tiempo, mejor, es el tiempo. Para Zubiri, el ser es un acto ulterior de la realidad, que es un *prius* ontológico. «La temporeidad no es el modo de realidad, sino modo de ser, modo de estar en el mundo. El ser, por tanto, no se funda en el tiempo, como piensa Heidegger,

sino que el tiempo se funda en el ser. Y es precisamente un modo de ser»⁷².

Zubiri vincula el tiempo no con el cambio sino con el hecho ontológico del dinamismo. «En el dinamismo del dar de sí es justamente donde se inscribe el problema del tiempo»⁷³. La realidad es dinámica porque es de suyo poder⁷⁴, que consiste en “dar de sí”. Aunque Zubiri no haya hecho demasiadas precisiones sobre este concepto metafísico del “dar de sí”, todavía se puede decir que no es una categoría—como la *dynamis* de Aristóteles—sino un predicado trascendental. El dar de sí no debe entenderse en sentido biológico de desarrollo de las virtualidades de lo real ni como tránsito de la potencia al acto, ni como un movimiento de dentro a fuera (en sí y fuera de sí, según Hegel), sino como un dinamismo de expansión. Esto significa que el poder brota desde sí (*ex se*) en virtud de una producción de las condiciones de posibilidad de su actualización. En suma, el dinamismo no desarrolla virtualidades insitas en la realidad, sino que produce posibilidades. Por eso la historia es un proceso de capacitación. El tiempo es la forma en que se actualiza—está dando de sí—el poder de la realidad. Esta es la razón de la discrepancia entre Heidegger y la actitud anti-existencial de Zubiri. Por este es la realidad que consume el tiempo y no el tiempo que devora la realidad. Para Heidegger, el tiempo es éxtasis, trascendencia que remite circularmente unos momentos a otros en la unidad de un acontecer. Para Zubiri «el éxtasis es pura y simplemente la respectividad de un dar de sí»⁷⁵. Las éxtasis radican primariamente en la realidad del poder, que da de sí, y derivadamente en el “estar dando de sí” en que consiste propiamente la forma del tiempo⁷⁶. Zubiri discrepa además, con Heidegger sobre la primacia del futuro, porque el tiempo entero está presente en cualquiera de sus éxtasis.

El *Dasein* en cuanto ser para la muerte está en el tiempo que es así la forma de un proyecto yecto, transido esencialmente de finitud. Zubiri por el contrario opina que Heidegger introduce subrep-

ticialmente la idea de totalidad, que es captable por el poder; por lo tanto «como futurición proyectiva no tendríamos muerte, tendríamos malogro»⁷⁷. Sin primacia del presente, del pasado o del futuro, el tiempo, para Zubiri es, desde la perspectiva metafísica, unidad gerundial. «El tiempo no está ni en el antes, ni en el ahora, ni en el después. El tiempo es algo completamente distinto: la esencia del tiempo es el siempre»⁷⁸. Según este concepto modal del tiempo, el pasado no es lo que ya fue, sino el ser-sido en cuanto perfecto que dura en el presente. «El fue temporal se funda en el “ya” que es su conotación tempórea»⁷⁹. El futuro no es el ‘aún-no’ sino el ‘ser aún’, pues está posibilitado en el estar ‘aún siendo’ de lo actual. La unidad modal del tiempo puede expresarse así: “ya, es, aún no son tres fases de un transcurso, sino tres facies estructurales, constitutivas del ser”⁸⁰.

En conclusión «Ser es estar siendo actualmente-ya-aún. Pues bien, esta unidad gerundial del siendo es la que puede expresar el adverbio *mientras*: es la unidad intrínseca de las tres facies. El *mientras* es la temporeidad del ser. No se trata aquí del ‘mientras es’ (esto sería temporalidad), sino del ser en *mientras*, el *mientras* del ser mismo»⁸¹. El *mientras* es la demora del ser que requiere «el cambio (que) tiene que tener una cierta estabilidad cambiante en el ser, precisamente para que haya tiempo, una *mora in esse*. Pues bien, a la estabilidad la llamamos ser siempre respecto de los tres momentos de lo que es estable»⁸².

La unidad del tiempo no es el cuidado (*Sorge*) de hacer por ser (Heidegger), sino la inquietud⁸³ de la realidad por actualizar en plenitud su poder. “En esta inquietud positivamente entendida es donde se da la unidad del autopresente en su decurrencia(...). No está autopresente como a la deriva del decurso, sino que está autopresente de una vez por todos. Esto es lo que etimológicamente significa la palabra *semper*, siempre.

Aún la influencia de Heidegger sobre el tema de la historicidad haya sido en Zubiri decisiva, sin embargo el se separa aquí

del filósofo alemán por razones antropológicas – el enraizamiento de la historia en la naturaleza, sin identificar ambas – y sobre todo metafísicas, con especial referencia a la relación ser-realidad. Es a partir de la metafísica de lo real que Zubiri discrepa de Heidegger y de todo existencialismo. En última instancia, la impostación de Heidegger no es para Zubiri radical precisamente en el plano metafísico; no se trata, en efecto, de contraponer a la teoría de la conciencia intencional husserliana la idea de la ‘comprensión’ y de la ‘presencia’ del ser en el *Da-sein*: El ser, en contra, es, según Zubiri, actualidad de lo real en el mundo.

La historicidad del ser humano es proyecto abierto al futuro, que sólo es real en cuanto abierto por las posibilidades actualmente presentes. Zubiri critica la concepción del tiempo en la analítica existencial heideggeriana, a la que llama ‘futurismo’, en cuanto implica una pérdida por parte del hombre del sentido de la realidad, lo cual hace de él «una quimera que se devora a sí mismo»⁸⁴. Todo el pensamiento de Zubiri es implantado en la realidad, a la que el hombre está abvierto gracias a la inteligencia sentiente.

El tiempo histórico del que habla Zubiri parece consistir en el tiempo de la historicidad como procesualidad personalizadora; se trata de una análisis fenomenológica, centrada en la temporalidad personal; esta concepción, que se aproxima a la *distentio animi* de San Agustín, no parece eludir una aporía a que conduce la análisis filosófica de la temporalidad como ha subrayado P. Ricœur.

En conclusión Zubiri entiende, en las reflexiones sobre la historia, escapar a la finitud radical en la que queda confinado el ser en el tiempo. Tampoco comparte una visión de la historia legada al destino de un pueblo por razones antropológicas y éticas, con especial referencia a su concepción de la vocación humana basada en la libertad que está a la base de su humanismo. Para la metafísica zubiriana, la historia es un devenir de actualización que radica en el orden de respectividad del

mundo que da de sí en conformidad al poder de lo real. Heidegger disuelve el ser en el tiempo, Zubiri funda el ser en el tiempo y el dinamismo ontológico de la realidad. Es, en definitiva, la diferencia entre realidad y ser la verdadera diferencia ontológica, según Zubiri, y no la diferencia entre ser y ente de Heidegger. Zubiri «ha desarrollado la idea de la realidad como poder para ir desde la constitución personal a través de la religación hacia la deidad y aun hacia Dios mismo. Es menester ampliar su idea al campo de lo histórico, donde también, por la vía del poder, es accesible una presencia del absoluto en la historia. Así como el dinamismo de la funcionalidad abre el campo de la explicación científica intramundana, el dinamismo de la poderosidad nos abre el campo de la significación transmundana de la historia»⁸⁵. Que la historia está abierta no implica ningún progreso ineluctable, porque brota de la libre decisión humana y de los pueblos por el absoluto.

Pero no es suficiente yuxtaponer «el ser histórico al ser natural, ni tan siquiera tender a una absorción de éste en aquél. La genial visión de Heidegger—por lo menos en la medida en que se traluce en su libro—deja, en este punto, graves inquietudes»⁸⁶. Precisamente éstas empujaron a Zubiri a superar la ontología, considerando la concepción heideggeriana de la existencia, al igual que la concepción de la historia, de forma modal, no real. Todo esto no ha sido fácil, porque la filosofía moderna se basa, según Zubiri, en cuatro falsas sustentaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia y el ser. Se ha pensado que las cosas están en el tiempo y en el espacio, que todas son aprehendidas mediante actos de conciencia y que su entidad constituye un momento del ser. Pero esto es inadmisibile, porque el espacio, el tiempo, la conciencia y el ser no son cuatro receptáculos de las cosas, sino sólo caracteres de las cosas que son ya reales. Las cosas reales no están en el espacio y en el tiempo, como pensaba Kant siguiendo a Newton, sino que son espaciales y temporales, algo por tanto bien distinto del

estar en el espacio y en el tiempo. La intelección no se configura como término de un acto de la conciencia intencional, como pensaba Husserl, porque las cosas no son contenidos de conciencia en la medida en que se dan sólo actos conscientes. Con Heidegger se produjo la sustantivación del ser, pero no se da el ser real, sino *realitas in essendo*. Antes estas “gigantescas sustantivaciones”, Zubiri se sitúa en un nivel previo, es decir, en la metafísica de lo real, concibiendo la intelección no como conciencia, sino como actualización de lo real en la inteligencia sentiente⁸⁷.

V. La inteligencia humana y la realidad

La obra *Sobre la esencia* ha de analizarse en conexión con la trilogía sobre la inteligencia humana. Zubiri, a pesar de subrayar que a la esencia le corresponde, por así decirlo, la vertiente noemática, mientras que a la inteligencia, la noética, trata de superar desde el interior el esquema noesis-noema situándose en un ámbito más radical, el «noérgico», con el fin de corregir la perspectiva logicista de la fenomenología. La filosofía primera (o noología) implica tres momentos: el intelectual, el de la realidad y el momento de la actualización o noérgico. La perspectiva de Zubiri puede caracterizarse como un realismo de la actualidad. En el acto de la aprehensión hay dos momentos: la intelección de la cosa y la cosa en cuanto inteligida. El momento noemático no es ni anterior, ni posterior al noético, porque «el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres»⁸⁸. Esto permite evitar los errores opuestos del realismo, que sostenía la prioridad de lo real sobre el saber, y del idealismo moderno, que postula el primado de la conciencia sobre lo real. Zubiri plantea el problema filosófico a un nivel previo y de un modo más radical sosteniendo que no hay saber sin realidad y, viceversa, que no hay realidad sin saber. La realidad es, en efecto, el carácter formal de cómo las cosas se actualizan en la aprehensión. «Realidad es el carácter formal—la formalidad—según

el cual lo aprehendido es algo “en propio”, algo “de suyo”. Y saber es aprehender algo según esta formalidad»⁸⁹. El saber elemental no consiste por tanto en la conciencia, como postuló la *Erkenntnistheorie*, sino en la aprehensión de algo según la formalidad de realidad, de forma que en la aprehensión—y no más allá de ella—la intelección; es decir, la actualización de la cosa en su propia formalidad, de suyo—y la realidad—la forma propia, de suyo, según la cual se actualiza la cosa—son términos inseparables. No se trata, sin embargo, de correlaciones (fenomenología) sino de respectividad, y ni siquiera de intencionalidad, sino de actualidad, que es un estar presente de suyo, a partir de su propia realidad. La filosofía moderna se ha detenido en el acto de intelección, descuidando lo que está presente, para concentrarse sólo en el darse cuenta, que no es en y por sí mismo un acto, en la medida en que es sólo un momento del acto de la intelección. «En la intelección me “está” presente algo de lo que yo “estoy” dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el “estar”. El “estar” es un carácter “físico” y no solamente intencional de la intelección [...] El “estar” en que consiste físicamente el acto intelectual es un “estar” en que yo estoy “con” la cosa y “en” la cosa (no “de” la cosa), y en que la cosa está “quedando” en la intelección.

La intelección como acto no es formalmente intencional. Es «un físico “estar”. La unidad de este acto de “estar” en tanto que acto es lo que constituye la aprehensión [...] La aprehensión es, por lo que hace el momento del “estar presente”, un acto de captación en lo que me estoy dando cuenta de lo que está captado [...] La aprehensión es el acto presentante y consciente»⁹⁰. «La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente»⁹¹. Esta definición podría parecer una doble tautología si no se considerara que la intelección no es el acto de una facultad, sino que es la aprehensión, que es actualización que se despliega en la unidad indivisible de los dos momentos de lo real. En la aprehen-

sión intelectual se actualiza, es decir, está física y formalmente presente la realidad de suyo. Por ello, los términos “intelección” “real” e “inteligencia sentiente” no están en el mismo plano, puesto que la inteligencia sentiente y lo real son dos momentos o polos en los que el acto de la aprehensión humana se actualiza, es decir, está presente formalmente de suyo y a partir de la propia realidad. La actualidad pertenece a la realidad misma de lo que está en acto, pero no añade, ni quita, ni modifica ninguna nota real. No se trata, en definitiva, de la intelección de lo sensible, o viceversa, porque la estructura de la aprehensión no se despliega en dos actos numéricamente distintos—sensación e intelección—sino que se refiere a dos momentos o vertientes de un único acto: la inteligencia sentiente; por tanto, la intelección es un modo de sentir y esto es, a su vez, un modo de la intelección.

Se desvanece así toda oposición entre sensación e intelección, aunque es necesario distinguir el puro sentir del sentir intelectual, y además todo reduccionismo y dualismo, porque no estimos ante una síntesis (Kant), sino ante una unidad estructural, en el sentido de que la impresión de realidad en tanto que impresión es sentiente, pero, puesto que es “de realidad”, es inteligente. El planteamiento clásico, según el cual los sentidos nos dan el aspecto exterior y mutable de las cosas, por lo que sólo la inteligencia es capaz de alcanzar el conocimiento de la esencia, se resuelve en una actitud dualista con el resultado de formular una teoría de la inteligencia concipiente que es una de las formas históricas del idealismo filosófico. La modernidad, que culmina con Kant, elaboró una teoría del conocimiento científica u objetiva, manteniendo el viejo dualismo, puesto que establece una cesura incurable entre sentir y entender, cuyo resultado es la elaboración de una teoría de la inteligencia sensible, la cual sirve como fundamento de todo el idealismo trascendental.

Frente a estos dos planteamientos, Zubiri afirma, confirmando atenerse a una

descripción, que «los sentidos no dan lo sentido “a” la inteligencia, sino que están sintiendo intelectivamente. No hay objeto dado “a” la inteligencia sino objeto dado “en” la inteligencia misma. El sentir es en sí mismo un modo de inteligir, y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir. La realidad está aprendida, pues, en impresión de realidad. Es la inteligencia sentiente»⁹². No existen dos facultades—sensación e intelección—sino una única facultad, la inteligencia sentiente, que se iompone de las dos potencias del sentir y de la inteligencia. La unidad de la impresión de realidad es el único acto de una única facultad. «De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un sólo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente»⁹³.

Con este propósito es necesario situarse a un nivel previo y más radical, tras las huellas del mismo Husserl, quien se refirió a la descripción de los hechos en cuanto datos de conciencia, incluso si, como han mostrado Ortega y Heidegger, después llegó a un nuevo idealismo. Zubiri, aun situándose, contra todo realismo e idealismo, en este nuevo horizonte se encuentra, sin embargo, en busca de un nivel todavía más radical, por lo que parte del sentir. De hecho, por medio de los sentidos el hombre está abierto a las cosas materiales, que tienen un amplio significado, en la medida en que equivalen a un “dato” (*nota*), que no se identifica en consecuencia con aquello que la metafísica clásica entendía por sustancia o la filosofía moderna denominaba objeto.

La aprehensión humana es una impresión de realidad, puesto que nos encontramos no sólo ante una afección, como se ha considerado hasta ahora en el transcurso de la historia de la filosofía, sino también ante un contenido, es decir, ante una alteridad actualizada como *altera realitas* y ante una fuerza de imposición que distingue la fuerza misma de lo real. Contra la filosofía moderna, que ha reducido la afección humana a la animal, que

es afección de estímulos, Zubiri afirma que se trata de una afección no sólo objetiva, sino de una afección real. El hombre, en efecto, siente en la impresión la realidad, que no es «algo inferido»; respecto al idealismo no es necesario ir de lo percibido a lo real, puesto que estamos ya en la realidad actualizada en la aprehensión. Por lo que se refiere a la fuerza de imposición, mientras que en el animal la cosa se impone como signo objetivo, en el hombre se impone con la fuerza de la realidad. De ahí se deriva el concepto de “noergia”: estamos en la realidad y no podemos más que hacernos cargo de ella.

Zubiri modifica la concepción tradicional de la realidad, que era extramental, acuñando el neologismo «reidad», que es formalmente aprehendida como de suyo. Si para la tradición la realidad era de suyo en la medida en que era extramental, para Zubiri es extramental porque es de suyo. Lo que no implica que no se pueda y deba ir más allá de lo real con el logos y la razón, sino partiendo de lo real, es decir, con un movimiento «en» lo real, más bien que «hacia» él. La realidad actualizada en la intelección humana constituye la «verdad real», que es la ratificación de la cosa-real en la inteligencia sentiente. Esto está exento de error, porque precede al juicio y no consiste en la *adaequatio intellectus et rei* sino en la mera reactualización de la realidad en la inteligencia sentiente⁹⁴, que depende de la fuerza de imposición, gracias a la que Zubiri puede afirmar que «no somos nosotros los que vamos a la verdad, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos»⁹⁵.

El hombre aprehende las cosas como realidad, porque es el único animal hiperformalizado. Gracias a ello sólo el hombre está en condiciones de distinguir entre signo y realidad (de suyo) y al mismo tiempo de elegir libremente, a diferencia del animal, las respuestas a los estímulos⁹⁶. Por tanto, el animal es a lo sumo «objetivista», pero no puede nunca devenir «realista», como se verifica en el caso del hombre en virtud de la hiperformalización, que es el resultado de un proceso morfo-

genético.

El hombre es una «sustantividad biológica» y como todos los seres vivos se caracteriza por una cierta independencia y control específico sobre el entorno. Las características de la sustantividad humana pueden analizarse en tres niveles de profundidad: 1) a través del examen de las acciones realizadas por el viviente; 2) partiendo del “hábito” o de los modos de afrontar la realidad; 3) investigando las estructuras que la constituyen. Las acciones se despliegan en tres momentos intrínsecamente unidos: suscitación, modificación tónica y respuesta. Pero mientras en el animal la acción consiste en aprehender estímulos, es decir, en sentir, el hombre, en cambio, «se abre desde la estimulación misma (en sus tres momentos) a los estímulos como realidades»⁹⁷, de forma tal que suscitación, modificación tónica y respuesta son en él, respectivamente, intelección, sentimiento y volición de lo real, incluso si el momento de la intelección es prioritario con respecto a los otros, aun tratándose de una acción unitaria. Esta prioridad de la intelección es llamada “inteleccionismo” en contraposición al intelectualismo, que separó el sentir de la intelección haciéndola consistir en concebir y juzgar.

Pero el hombre se comporta de tal modo gracias al hábito peculiar de tener que hacer con las cosas, las cuales restan actualizadas en la formalidad de realidad, a diferencia del animal, que se detiene en la estimulación. He aquí por qué, entre los seres vivos, el hombre es el único y exclusivo «animal de realidades». Los hábitos no reposan sobre sí mismos, sino sobre ciertas estructuras que no se identifican con la sustancia, sino con la sustantividad. «Las cosas no son precisamente sustancias a las cuales son inherentes unos accidentes y unas propiedades, sino que son sistemas sustantivos de notas y de propiedades»⁹⁸.

De todo ello Zubiri extrae importantes consecuencias: la realidad no es sinónimo de “cosa en sí”, como sostenía la metafísica antigua, ni siquiera “de cosa en mí”

como considera el subjetivismo moderno, sino en cambio algo que precede al en sí y al en mí: es «de suyo».

VI. Valoración crítica

El curso de 1968, *Estructura dinámica de la realidad*, implicaba un rechazo de la interpretación estática de la metafísica presente en el libro *Sobre la esencia*. Pero todavía algo más importante era mostrar la toma de distancia metodológica respecto a la filosofía neoescolástica. A ello respondió el curso *Sobre la realidad*, donde Zubiri realiza el paso de una metafísica intramundana racional de carácter explicativo a una metafísica de la actualidad noológica, de tipo descriptivo, fenomenológico. En este escrito Zubiri no pretende proponer una teoría sobre el objeto de la metafísica, sino describir cómo se presenta primariamente a la inteligencia sentiente; quiere analizar el objeto real-actual de la metafísica, sin ir más allá de lo noético, sino quedándose acá.

Lo que caracteriza a la realidad es el contenido (talidad) de las notas. Pero las cosas reales no se diferencian sólo por sus notas, sino también por las formas, que son múltiples, y por el modo en que estas notas se dan. Estos modos son el ser en sí, el autopoerse, el ser persona. Las formas y los modos constituyen el orden talitativo. Pero se da también el orden trascendental, que es el momento no específico o de formalidad del de suyo. La trascendentalidad es la cara positiva de la no especificidad, que es negativa. El “trans” es el carácter de la formalidad de realidad, que consiste en superar el contenido específico talitativo. Esta superación tiene los siguientes momentos: apertura, respectividad, suidad y mundanidad. Por su situación mundana, las cosas tienen diversas “figuras”, entre las cuales son fundamentales: la integración, típica de todas las realidades impersonales, y la absolutez, característica de la persona humana.

Zubiri, que critica la concepción de lo trascendental tanto clásica como moderna, afirma que los trascendentales primarios

son realidad y mundanidad. Resulta decisivo distinguir entre realidad, ser y ente: «Realidad no es un tipo de ser, sino que es la cosa como un “de suyo”; es la cosa real a secas. “Ser” es un acto “ulterior” de lo ya real *in re*. “Ente” es lo ya real en cuanto “es”. Por consiguiente, el orden trascendental no es el orden de la objetualidad; tampoco es el orden de la entidad (*ordo entis ut sic*); ni tampoco es el orden del ser; sino que es el orden de *la realidad, ordo realitatis ut sic*»⁹⁹. La actualización de lo real en el mundo es el ser. No se da, por tanto, *esse reale*, como consideraba la escolástica, ni *esse est percipi*, como suponía el idealismo empírico, ni siquiera *esse est concipi*, como consideraba el idealismo trascendental, ni tampoco *sein-lassen-von* (Heidegger), sino la *realitas in essendo*. El ser es indisolublemente aprehendido en la formalidad de realidad actualizada en la inteligencia sentiente; por ello, contrariamente al planteamiento tradicional, no hay que entificar la realidad, aunque debe darse a la realidad una ulterioridad entitativa¹⁰⁰. La realidad se siente *in recto*, pero con-sentimos *in obliquo* el ser, contrariamente a lo que estiman los partidarios de la inteligencia, que conciben que invertimos el orden de lo real.

El ser tiene una estructura muy precisa: la temporalidad, que consiste en el “estar siendo”. Su expresión adverbial es el “mientras”. Trascendental no implica, en resumidas cuentas, comunidad, sino un momento físico de comunicación. Por ello, el “trans” no indica comunidad objetiva, sino comunicación formal o ex-tensión. Más que ser en el mundo, cualquier cosa real se expande en el mundo, por lo que no es real “en” en mundo sino que es realmente mundana. Cualquier cosa real es realidad abierta al mundo. Sólo porque cualquier cosa es mundana, es posible tener mundo como unidad de respectividad de lo real en cuanto real. Pero el mundo no es el *cosmos*. Aunque existieran múltiples *cosmos*, sería un solo mundo el fundamento de la unidad de respectividad.

De todo ello Zubiri extrae importantes consecuencias: la realidad no es sinónimo de “cosa en sí”, como sostenía la metafísica antigua, ni siquiera “de cosa en mí”, como considera el subjetivismo moderno, sino en cambio algo que precede al en sí y al en mí: es “de suyo”. Esta formalidad (de suyo) de la realidad diferencia la inteligencia sentiente del sentir animal. En la aprehensión el hombre actualiza la cosa por aquello que es—por ejemplo, el color—pero al mismo tiempo como una cosa real; por tanto, hay un doble momento en toda aprehensión: el “talitativo”—el color como tal—y el “trascendental”—el color como simplemente real. La cosa se aprehende formalmente (de suyo) como un complejo de notas que forman una estructura cerrada: la sustantividad se deriva del análisis del modo en el que las cosas se actualizan en la aprehensión y difiere, por tanto, de la sustancia aristotélica, que se refería a la cosa en sí.

Zubiri modifica la concepción tradicional de la realidad, que era extramental, acuñando el neologismo “reidad”, que es formalmente aprehendida como de suyo. Si para la tradición la realidad era de suyo en la medida en que era extramental, para Zubiri es extramental porque es de suyo. Lo que no implica, como veremos, que no se pueda y deba ir más allá de lo real con el *logos* y la razón, sino partiendo de lo

real, es decir, con un movimiento “en” lo real, más bien que “hacia” él.

La ontología se constituyó históricamente a partir de la depuración noética de su objeto de estudio; pero como partía de una noción de la realidad que la hacía equivalente a lo *extra animam*, la consecuencia fue, en un primer momento, una escisión entre dos nociones incompatibles de lo real; y, en un segundo momento, la conclusión idealista que equiparaba lo real con lo objetivo.

La metafísica de Zubiri sigue, como ha subrayado O. Barroso, una vía distinta que le permitirá superar esta escisión y, en consecuencia, la tendencia logicista de la misma metafísica. Zubiri dará, de alguna forma, un paso inverso al de Suárez, consistente en ir, como el mismo ha afirmado en *Naturaleza, historia, Dios*, de la ontología a la metafísica. Por supuesto, no se trata de volver a un planteamiento creacionista, a una consideración teológica de la metafísica. Zubiri se mantendrá en un ámbito intramundano—la metafísica seguirá siendo ciencia de lo trascendental, no de lo trascendente—; pero desde una conceptualización de lo real que permitirá superar la escisión entre sus concepciones intencional y existencial. Para ello, introduce la actualidad en la propia intencionalidad; funda el momento lógico-noético del aquende en otro físico-noérgico.

Notas

¹ G. Marquín Argote, *En torno a Zubiri*, Madrid 1965.

² D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona 1986, Madrid 2007.

³ A. Ferraz Fuyos, *Zubiri. El realismo radical*, Madrid 1988, 1995.

⁴ A. Pintor Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, 1980, Salamanca, 1996, 3 ed.

⁵ A. González, *Estructuras de la praxis*, Madrid 1997

⁶ J. Corominas, *Ética primera*, Bilbao 2000.

⁷ O. Barroso Fernández, *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*, Granada 2002.

⁸ I. Ellacuría, *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Santafé de Bogotá 1994.

⁹ Sobre Zubiri, vease, A. Savignano, *Storia della filosofia spagnola del XX secolo*, Editorice Morcelliana, Brescia 2016, cap. 8.

¹⁰ P. Garagorri, *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Madrid 1968, 1985, 2 ed.

¹¹ Vease Garagorri P., *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Madrid 1968, 1985, 2 ed.; González Caminero N., “Ortega y Zubiri

- vistos en continuidad histórica”, in *Gregorianum*, L (1969), pp.263-289. Sobre este tema, vease Savignano A., “Il dialogo di Zubiri con Husserl e Heidegger”, in *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, Napoli 1995, pp.125-155. Del mismo, Ortega, *La ragion vitale e storica*, Firenze 1984. Del Mismo, *Introduzione a Ortega*, Laterza, Bari 1996.
- 12 N.González Caminero, *Unamuno y Ortega*, Madrid e Roma 1987.
- 13 Vease Pintor-Ramos A., *Genesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Madrid 1983, 2 ed. Del mismo, “El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X (1983), pp.72-76.
- 14 Sobre la relación entre Ortega, Husserl y Heidegger, remitimos a A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Laterza, Bari, 1996, pp. 16-27 y 83-90; *Storia della filosofia spagnola del XX secolo, op. cit.*, el capítulo V sobre Ortega.
- 15 Para las indicaciones de los lugares citados remitase a J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, vol. I y II, ²1963, vol. III y IV, ⁵1966, vol. V y VI, ⁶1964, vol. VII, ²1964, vol. VIII y IX, ²1965, vol. X y XI, 1968, vol. XII, 1983.
- 16 J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 42.
- 17 J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. XII, p. 498.
- 18 J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. XII, p. 498.
- 19 J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. I, p. 252.
- 20 J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, p. 252.
- 21 J. Ortega y Gasset, “Prólogo” a *El tema de nuestro tiempo* [1934], en *Obras Completas*, vol. VIII, p. 48; *La idea de principio en Leibniz* [1947], en *Obras Completas*, vol. VIII, p. 274.
- 22 J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, pp. 52 y 273, n. 2.
- 23 P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura: Aproximamiento al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 308.
- 24 C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, D.L., Madrid, 1968, p. 213.
- 25 J. San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994, p. 206; *Fenomenología y cultura en Ortega: ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 129 y 193, n. 3.
- 26 Como ha revelado J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, p. 80, Ortega critica la fenomenología husserliana a comienzos de 1928, motivado también por el libro de M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, pp. 27-39, donde, como es notorio, viene enmendada radicalmente la fenomenología husserliana. Para la referencia a Dilthey, cfr. G. Misch, “Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger”, *Philosophische Anzeiger*, n.3(1929), pp. 267-368; n.4(19294), pp. 405-465; reeditada ampliamente con el título, *Lebensphilosophie und Phänomenologie: eine Auseinandersetzung Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Gottinga, 1930, B. G. Teubner, Leipzig [etc.], ²1931, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, ³1967, a la cual harán referencia nuestras citas. Ortega, que cita una sola vez a Misch (cfr. D. Hernández Sánchez, *Índice de autores y conceptos de la obra de José Ortega y Gasset*, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2000, p. 161), conoce ese libro ya en la versión de 1929 como en la primera edición de 1930. Cfr. N. R. Orringer, “La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger. La influencia de Georg Misch”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, n.3 (2001), pp. 147-166.
- 27 P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, I, Mohr/Siebeck, Tubinga, 1912, pp. 281s.
- 28 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, ²1958 t. I, p. 418.
- 29 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII, p. 250.
- 30 G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, pp. 208-209.
- 31 J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, Alianza, Madrid, 1984, p. 14.
- 32 J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, p. 17.
- 33 J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, p. 18.
- 34 J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, p. 19.

- ³⁵ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, p. 51.
- ³⁶ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, pp. 60-61.
- ³⁷ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, p. 20.
- ³⁸ J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, p. 14.
- ³⁹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. XII, p. 128.
- ⁴⁰ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 274, n.2.
- ⁴¹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 274.
- ⁴² G. Misch, "Lebensphilosophie und Phänomenologie", p. 209.
- ⁴³ Aquí surge el contraste señalado por Misch entre "Bewusstsein von" y "Erlebnis" [vivencia], "Lebensphilosophie und Phänomenologie", p. 209.
- ⁴⁴ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 274, n. 2.
- ⁴⁵ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 51.
- ⁴⁶ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 51.
- ⁴⁷ G. Misch, "Lebensphilosophie und Phänomenologie", pp. 208-209.
- ⁴⁸ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 275,
- ⁴⁹ J. Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, [1932-1933], en *Obras Completas*, vol. XII, p. 66.
- ⁵⁰ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VIII, p. 52.
- ⁵¹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. V, p. 545.
- ⁵² Vease Zubiri X., "Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio",_1923, in *Primeros escritos*, Madrid 1999, que contiene aún la tesis de Louvain.
- ⁵³ Zubiri X., "Filosofía y metafísica", in *Cruz y Raya*, n.30 (1935), pp.7-60.
- ⁵⁴ Vease Gracia D., *Voluntad de verdad*, Barcelona 1986.
- ⁵⁵ X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, 1944, Madrid 1994,10 ed., p.27.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 240.
- ⁵⁷ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, 1962, Madrid 1985, 5 ed., p.31.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p.36.
- ⁵⁹ Vease Gómez Cambres G., "Husserl, Heidegger, Zubiri, in *Estudio Agustiniiano*, II (1982), p. 278.
- ⁶⁰ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, p. 454.
- ⁶¹ *Ibid.*, p. 456.
- ⁶² Vease A.Savignano, "Concepción y papel de la historia en Heidegger y Zubiri", in AA.VV., *Zubiri ante Heidegger*, por J. A. Nicolas e R. Espinosa, Editorial Herder, Barcelona 2008, pp.181-197.
- ⁶³ X. Zubiri, "La dimensión histórica del ser humano", 1974, en *Siete ensayos de antropología filosófica*, por G.Marquínez Argote,Bogotá 1982,pp.117-174, en part., p.159.
- ⁶⁴ *Ibid.*, p.162.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p.164.
- ⁶⁶ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, p.212.
- ⁶⁷ *Ibid.*, p. 213.
- ⁶⁸ *Ibid.*, p.250.
- ⁶⁹ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1989, p.325.
- ⁷⁰ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 1980, Madrid 1991, 4 ed.,p.118.
- ⁷¹ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, *op. cit.*, p. 313.
- ⁷² X. Zubiri, "El concepto descriptivo de tiempo", en *Realitas* II, 1974-75,Madrid 1976, pp. 7-47, en part., p. 38.
- ⁷³ *Ibid.*,p.38.
- ⁷⁴ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, *op cit.*, p.293.
- ⁷⁵ *Ibid.*, p.318.
- ⁷⁶ *Ibid.*, p.297.
- ⁷⁷ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p.615.
- ⁷⁸ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, *op. cit.*,p. 298.
- ⁷⁹ X. Zubiri, "El concepto descriptivo de tiempo", *op. cit.*,p.39.
- ⁸⁰ *Ibid.*, p.41.
- ⁸¹ *Ibid.*
- ⁸² X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, *op. cit.*, p.298.

-
- ⁸³ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, pp.619-620.
- ⁸⁴ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid 1992, p.81.
- ⁸⁵ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1991,p.468
- ⁸⁶ X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, *op. cit.*, p.338.
- ⁸⁷ *Ibid.*, pp.15-16.
- ⁸⁸ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, p.10
- ⁸⁹ *Ibid.*
- ⁹⁰ *Ibid.*, p.23.
- ⁹¹ *Ibid.*, p.13.
- ⁹² *Ibid.*, p. 84.
- ⁹³ *Ibid.*, p.12.
- ⁹⁴ X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Madrid 1999, p. 34.
- ⁹⁵ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, *op. cit.*, p. 242.
- ⁹⁶ *Ibid.*, pp. 69-74.
- ⁹⁷ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 457.
- ⁹⁸ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, *op. cit.*, p. 32.
- ⁹⁹ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, *op. cit.*, pp.416-417.
- ¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 237.