

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

a publication of

The Xavier Zubiri Foundation of North America

Volume 14

ISSN 1538-5795

2016-2018

Zubiri As A Source of Continuing Inspiration
Editorial

Panenteísmo en la filosofía de Xavier Zubiri
Rafał S. Niziński

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

Zubiri and Systematic Theology
Thomas B. Fowler

Xavier Zubiri como místico
Rafał S. Niziński

Ignacio Ellacuría and the Self-Reflection of Critical Theory
José Manuel Romero Cuevas

Teoría del espectro
Diego Gracia

The Will to Truth and the Will to Power
Thomas B. Fowler

Book Reviews

Editorial Review Board for Volume 14

Thomas Fowler	<i>President, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, DC, USA</i>
Antonio González	<i>General Secretary, Fundación Xavier Zubiri, Madrid</i>
Xavier Sotil Baylos	<i>Former Rector, Seminario “Redemptoris Mater”, Brasilia, Brazil</i>
Guillermo Díaz Muñoz	<i>Professor of Philosophy, Instituto de Enseñanza Secundaria de Madrid, Spain</i>

Special thanks once again to Mr. Robert J. Todd, and to Mr. James Long, whose generous contributions to the Foundation have made this issue of the Review possible.

Sponsors Sought for The Xavier Zubiri Review

The Foundation is seeking sponsors for future volumes of *The Xavier Zubiri Review*, generous friends of the Foundation who could underwrite the modest cost of publishing and mailing the *Review*. If you are interested in this important work, please contact the President of the Foundation at your convenience, using the information on page 2. Thank you!

Subscription Information

The *Xavier Zubiri Review* is published as a service to the worldwide community of scholars interested in the philosophy of Xavier Zubiri. It is primarily an electronic journal, and all volumes are available for download in Adobe PDF format from the Foundation's website, www.zubiri.org/general/xzreview/xzreview.html. A limited number of printed copies is available for the most recent volume and some earlier volumes. These copies are distributed free of charge to qualifying organizations. Others may purchase copies for \$US 20, postpaid. For further information, please contact the Editor by e-mail, editor@zubiri.org.

Information for Contributors

The *Xavier Zubiri Review* is always seeking quality manuscripts on Zubiri's philosophy for publication. Please see the "Call for Papers" on page 141 of this issue for further information regarding manuscript submission.

THE XAVIER ZUBIRI REVIEW

Volume 14

ISSN 1538-5795

2016-2018

Zubiri As A Source of Continuing Inspiration

<i>Editorial</i>	3
------------------------	---

Panenteísmo en la filosofía de Xavier Zubiri

<i>Rafał S. Niziński</i>	5
--------------------------------	---

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

<i>Armando Savignano</i>	17
--------------------------------	----

Zubiri and Systematic Theology

<i>Thomas B. Fowler</i>	41
-------------------------------	----

Xavier Zubiri como místico

<i>Rafał S. Niziński</i>	73
--------------------------------	----

Ignacio Ellacuría and the Self-Reflection of Critical Theory

<i>José Manuel Romero Cuevas</i>	87
--	----

Teoría del espectro

<i>Diego Gracia</i>	95
---------------------------	----

The Will to Truth and the Will to Power

<i>Thomas B. Fowler</i>	113
-------------------------------	-----

Book Reviews	137
--------------------	-----

Call for papers	141
-----------------------	-----



Entire contents © 2017 by the Xavier Zubiri Foundation of North America.
Permission to republish in any form is hereby granted, provided that source is acknowledged. Electronic versions of the texts contained herein are available at the Foundation's web site, www.zubiri.org.

The Xavier Zubiri Foundation of North America is incorporated as a non-profit, charitable educational organization under the laws of the District of Columbia. It is recognized as a 501(c)(3) tax-exempt foundation by the Internal Revenue Service. The Foundation's purpose is to promote the work of Xavier Zubiri and expand awareness of his philosophy, especially in the English-speaking world.

**The Xavier Zubiri Foundation of North America
1571 44th Street, NW
Washington, DC 20007**

Phone 202-298-0495, Fax 202-338-9084

www.zubiri.org

Please direct all e-mail correspondence to the president, Dr. Thomas Fowler, at
tfowler@zubiri.org

Zubiri As A Source of Continuing Inspiration

Editorial

This issue covers a wide variety of topics, and shows that there is continuing interest in Zubiri and that his philosophy remains a fruitful source of inspiration to investigators in many fields. Theology remains a subject of great interest, with three articles devoted to it here. Zubiri's theological reflections are very profound and as such serve as a deep well for those working in that area. The articles by Rafał Niziński, the first that we have published from Poland, look at Zubiri and pantheism, and Zubiri as a mystic. Zubiri's wife Carmen said in her biography that St. Teresa of Avila was Zubiri's "great friend," so this subject is naturally of considerable interest. The article on systematic theology looks at what needs to be done to create a comprehensive theology based on Zubiri's philosophy and theological writings, especially the theology trilogy (*El hombre y Dios*, *El problema filosofico de la historia de las religions*, and *El problema teologal del hombre: Cristianismo*).

Metaphysics is important, as always, with two articles of great importance, that of Armando Savignano on phenomenology and the real in Zubiri; and the masterful article by Diego Gracia on the important question of specter or reality that is not truly real, such as "virtual reality". He distinguishes four meanings of "specter" in Zubiri's work. This subject will become more important in the future as "virtual reality" is developed, along with artificial intelligence and other technology-based ways to impersonate reality. We plan to devote the next issue of *The Xavier Zubiri Review* to the broad question of interaction of Zubiri's philosophy with modern science and technology, and how it allows us to understand such things as virtual reality, virtual particles in physics, and limitations to robots and artificial intelligence in ways superior to that of other philosophies (see the *Call for Papers* on page 141 for further information).

Finally there are two articles dealing with questions in the realm of socio-political theory. Romero Cuevas' article discusses a central argument in El-lacuría's work and its connection with self-reflection. The article on Will to Truth and Will to Power expounds Zubiri's understanding of this critical aspect of human reality, and shows how it can be used to reveal the critical errors in modern philosophical (or pseudo-philosophical) systems such as Post-Modernism.

In this issue we also have reviews of new books by Armando Savignano and Diego Gracia, both of which are important contributions to Zubiri scholarship, and well worth reading, as well as reviews of other new books.

*Thomas B. Fowler
November, 2017*

Panenteísmo en la filosofía de Xavier Zubiri

Rafał S. Niziński

Faculty of Theology, Adam Mickiewicz University
Poznań, Poland

Abstract

Panentheism means that God in order to be God must have a relationship to the world. This is not the case of Zubiri's metaphysics. But in order to answer the question of whether Zubiri's understanding of the God-world relationship is panentheistic more thoroughly we utilize the theistic theory of Aquinas. For Aquinas everything has a transcendental *aliquid*, which according to him expresses that everything is different from God and that God is the external cause of things. For Zubiri God is the internal cause of everything and everything is God *ad extra*, i.e. the situation is ambiguous. This is insufficient to make Zubiri's theory panentheistic. In both Aquinas and Zubiri God is absolute in a way that He is completely independent from the world, which precludes that the Zubirian theory be panentheistic. For Zubiri, God is the internal cause of the things; therefore it seems that we can acknowledge his theory as *emanationism*.

Resumen

Panenteísmo significa que Dios para ser Dios necesita una relación con el mundo y eso sobre Zubiri no hay. Para contestar a la pregunta, si la relación entre Dios y mundo sobre Zubiri es de tipo panenteísta tenemos como punto de referencia la teoría teística de santo Tomás. Para Tomás cada cosa tiene transcendental *aliquid* que expresa que cada cosa es distinta de Dios y Dios es causa externa de las cosas. Para Zubiri Dios es causa interna de las cosas y la cosa es Dios *ad extra*; por eso la cosa es ambigua. Pero eso no vale para decir que la teoría de Zubiri sea panenteísta. En ambas teorías Dios es absoluto en sentido de la completa independencia del mundo y eso excluye que la teoría zubiriana sea panenteísta. Pero por el motivo que Dios es la causa interna de las cosas parece que se pueda decir que hay en Zubiri un tipo de emanantismo.

Introducción

Este artículo está inspirado en el artículo de C. Eduardo Sánchez Gauto¹ y quiere precisar sus conclusiones generales sobre el pensamiento de Zubiri a la luz de la metafísica de santo Tomás.

Las ideas más generales de Sánchez se pueden formular en dos afirmaciones. La primera, que la filosofía de Zubiri sobre Dios es de tipo panenteísta. La segunda, que es de tipo neoplatónico. La filosofía de Zubiri es panenteísta porque el mundo está en Dios y Dios está en todas las cosas

no separado de ellas. Es un panenteísmo transcendental por el motivo de que Dios está en todas las cosas actuando en el poder de lo real y afectando a la persona humana en la religación. Es un panenteísmo implícito, parcial – entero (part-whole) por el motivo de que el mundo está en Dios, pero Dios es completamente distinto del mundo. Es un panenteísmo voluntario porque Dios es “causa” libre del mundo. Finalmente es un panenteísmo clásico que quiere decir que Dios no está afectado por el mundo. La relación entre

Dios y el mundo es de tipo neoplatónico, pero Dios es personal².

I. La noción del transcendental *aliquid* en teísmo de santo Tomás

Para entender mejor la distinción entre la filosofía de Zubiri y teísmo clásico como tal, escojo como punto de referencia la teística filosofía de santo Tomás. Quiero analizar los transcendentales en la teoría de santo Tomás porque especialmente la noción de *aliquid* es una noción clave que ayuda a comprender mejor la relación entre las cosas y Dios.

Tomás escribe sobre *aliquid* en *De veritate* q. 1 a. 1³. El transcendental *aliquid* aparece cuando tratamos una cosa con respecto a otra. *Aliquid* expresa la distinción y separación entre las cosas. Así una cosa en su relación con otra puede ser entendida en su no-ser la otra. Las cosas son disyuntas entre sí.

Hablando de *aliquid* expresamos que cada cosa es completamente irrepetible y distinta de otra y que no podemos identificarla con la otra. ¿Cuál es la causa de *aliquid*? Aquí Tomás habla de otros transcendentales que son *unum* y *res*. Esto quiere decir que la cosa es *aliquid* porque es interiormente determinada (*res*), y es coherente, que quiere decir que es interiormente indivisa (*unum*). Por eso las cosas están separadas entre sí, no superficialmente al nivel de las propiedades, sino al nivel interior también.

Estos tres transcendentales se expresan en el principio del tercero excluido. Este principio, en la metafísica podríamos formularlo así: “una cosa es ora esta cosa, ora es otra cosa”. No hay tercer intermedio entre la cosa y lo que no es esta cosa. Hay un segundo principio que es el principio de identidad que dice que toda entidad es idéntica a sí misma⁴.

Lo que sigue es el pluralismo de los seres donde una cosa no es al mismo tiempo otra. Pero eso no quiere decir que las cosas están completamente aisladas entre sí. Entre las cosas hay un cierto vínculo llamado participación⁵. Las cosas participan en Dios que crea las cosas y las

sostiene en la existencia. Ellas participan en Dios que es para ellas forma/ejemplo, causa y término⁶.

Las cosas participan en Dios en el sentido de tener causa en Dios⁷. Participar es entonces estar causado, recibir, tomar parcialmente lo que pertenece enteramente a la causa. Toda la realidad consiste en dos tipos de seres. Dios como *ipsum esse subsistens* y las cosas *entia per participationem*: lo que existe de sí mismo (Dios) y lo que existe en sí mismo, pero gracias a Dios (las cosas). Tomás explica el modo de proceder de Dios diciendo que las cosas son efectos de su causalidad como difusión de Dios⁸.

Lo que nos interesa es la manera de estar Dios en las cosas. Tomás excluye la causalidad interior de Dios en las cosas. Algunos lo interpretan como que de esta manera Tomás quería evitar el panteísmo y el monismo⁹. Dios es solamente causa externa de las cosas. Esto quiere decir que no les da su propio ser (*esse*) sino que les da un ser distinto del suyo. Cada cosa tiene su propio ser que es distinto del ser de Dios. Así cada cosa es un individuo distinto de Dios y de otras cosas, que están en interior relación con Dios. Cada cosa es un ente porque tiene un ser (*esse*) propio y no tiene el ser (*esse*) de Dios¹⁰.

Así, Dios por entero está en el interior de todas las cosas y en cada cosa en particular, pero no como perteneciendo a ellas, sino como su causa exterior que nunca deja de actuar en ellas¹¹. Este estar de Dios íntimamente en la cosa como su causa exterior es el ángulo desde el cual tenemos que comprender la distinción entre Dios y las cosas y el transcendental *aliquid*. Todas las cosas tienen relación interior con su causa que es Dios. Por eso, todas las cosas tienen un principio común. La teoría de Tomás habla de pluralismo de cosas causadas donde cada una es un ser individual, distinto de Dios y de otras cosas, teniendo el ser (*esse*) propio regalado por Dios. Las cosas, siendo distintas entre ellas y Dios, no están completamente aisladas porque participan en él. El vínculo entre las cosas y Dios (pero no al revés) es

de tipo de completa dependencia¹². Por otro lado, Dios siendo acto puro de ninguna manera depende del mundo.

Lo que vamos a hacer ahora es examinar la teoría zubiriana desde el ángulo del transcendental *aliquid*.

II. Dios en sí mismo

Discerniendo cómo entender el carácter de la relación entre Dios y el mundo, tenemos que mirar brevemente a las esenciales expresiones de Zubiri sobre la naturaleza de Dios en sí misma. Sobre todo, tenemos que analizar qué significa la expresión “realidad absolutamente absoluta”.

Zubiri dice que la esencia metafísica de Dios es “ser realidad absolutamente absoluta”. Esto quiere decir que es “en y por sí misma”. Dios es absoluto “de suyo” y absolutamente “suyo”. Es característico que cuando Zubiri en *El hombre y Dios* presenta su argumentación en favor de la unicidad de Dios, la une con el transcendental disyunto (“fundarse en el transcendental disyunto” – escribe Zubiri que anota al margen de su texto). Este término lo usa Zubiri en *Sobre la esencia* y se refiere a una noción de Dios como extramundano e irrespectivo¹³, que sugiere que a causa de la disyunción de Dios con el mundo y su absolutidad no pueda haber otros dioses. Luego dice que su unicidad es de carácter interno¹⁴. Todo esto sugiere que el carácter de la absolutidad de Dios, siendo “en y por sí misma”, siendo única y disyunta, no pueda aumentar porque es absoluta. En la misma nota Zubiri añade que “El fundamento de la disyunción es la realidad de Dios” – la realidad que es absoluta. Esto quiere decir que la absolutidad de Dios es la “razón” de su existencia, que es extramundana e irrespectiva¹⁵. Zubiri lo expresa con la afirmación de que Dios está por encima de la identidad de la esencia y la existencia. Dios, siendo una realidad irrespectiva y extramundana no tiene propiamente ser. Dios está allende el ser¹⁶. Como el ser de las cosas es actualidad de ellas en el mundo, así Dios es ple-

nariamente actual, pero no por ser parte del mundo, sino por sí mismo (auto-actualidad).

Dios en cuanto absoluto hace “brotar” lo distinto de sí mismo. A este “brotar”, Zubiri lo llama “dar de sí”. Este “dar de sí” se expresa en la realidad de Dios. Este “dar de sí” de Dios no puede ser transitivo, “ni en el sentido de hacerse otro, ni en el sentido de hacerse a sí mismo. Es un *darse a sí mismo* lo que ya es como suyo. Es, pues, pura y simple auto-posesión en suidad”. Esta auto-posesión es “auto-actualidad”¹⁷. Actualidad de Dios es la “presencia de la realidad a sí misma”. “Fruición es el reposo en la plenitud de la propia realidad”¹⁸.

La inteligencia y la voluntad de Dios son los aspectos según los cuales la realidad absolutamente absoluta se posee a sí misma y Dios es absolutamente suyo. Dios es necesariamente “inteligente y volente porque es suidad absoluta”. “En Dios [...] la personería no es consecutiva a la realidad sustantiva”. Contrariamente, “En los hombres, la suidad es consecutiva [...] Somos personas por «resultancia» o «implantación» en la realidad”. Por eso el ser del hombre es solamente relativamente absoluto¹⁹. Dios no teniendo ser no es relativo.

Zubiri nos da a entender que a causa de la absolutidad de Dios nada de fuera puede ser parte de su realidad. Dios es Dios sin la necesidad de fundar algo fuera de sí mismo²⁰.

Podemos concluir este análisis afirmando que la absolutidad de Dios, por razón de su propia perfección, no necesita en ningún sentido otra realidad.

III. Dios en las cosas y las cosas en Dios

Si tuviésemos que preguntar “¿qué hay?”, la respuesta de Zubiri sería “hay Dios y Dios *ad extra*”. Dios *ad extra* son las cosas creadas, donde cada cosa tiene a Dios como fundamento²¹. Dios está constitutivamente y formalmente en ellas como su fundamento²². “Dios no es una realidad que está aquí, además de las cosas reales,

y oculta tras ellas, sino que está en las cosas reales mismas de un modo formal [...] está constituyentemente presente en ésta [cosa] de un modo formal”²³.

Dios, siendo fundamento de la realidad de las cosas, es fundamento de la respectividad entre ellas²⁴. Cada cosa es constitutivamente respectiva. Aunque hubiera una sola cosa, esa tendría que ser respectiva, dice Zubiri. “[...] la respectividad [...] es [...] no a otras cosas reales, sino a otra realidad”²⁵ que es Dios como fundamento²⁶. Así, Dios es fundamento de la realidad de la cosa y de la respectividad de las cosas.

Las cosas no son Dios, pero la distinción entre ellas y Dios no es de tipo Dios y no-Dios. Así no es para Tomás. Para él la identidad de las cosas es de tipo Dios y no-Dios a causa del transcendental *ali-quitid*. Para Zubiri, cada cosa “por su momento de realidad, es «más» de lo que es por el mero contenido de sus notas. El momento de realidad, en efecto, es numéricamente idéntico a estar aprehendiendo varias cosas unitariamente”²⁷. El momento de realidad está en cada cosa abierto a todo lo demás. Es “un momento físico de comunicación”. Este momento físico significa que Dios está físicamente en las cosas siendo la “razón” de realidad de ellas y de sus momentos transcedenciales, y también de la respectividad de ellas²⁸. La realidad de todas las cosas es físicamente la misma. Es por este algo “más”, por lo que se puede hablar de la enigmática ambivalencia de la cosa. “La ambivalencia de la realidad consiste simplemente en este doble momento de no ser Dios y de estar, sin embargo, formalmente constituida en Dios”²⁹. Zubiri lo llama ambigüedad de las cosas.

Debido a que la identidad de las cosas es ambigua, no podemos añadir el mundo a Dios de una manera sencilla ($1+1=2$) sino según un esquema distinto. Dios más mundo no es ni uno ni dos. “El mundo y Dios no son dos, pero tampoco son uno. Es una diferencia que está allende el concepto del número y por consiguiente no se puede expresar ni con la cifra dos ni con la

cifra uno. [...] Dios es transcendente al mundo. Ahora bien, transcendencia no significa que Dios está allende el mundo, sino que está en el seno mismo del mundo, pero fundamentalmente”³⁰.

Zubiri quiere acentuar la presencia de Dios en las cosas hasta llamarlas una configuración de Dios. Las cosas “no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*”³¹. Al margen de su texto Zubiri anota “La creación es la vida misma de Dios proyectada libremente *ad extra*, por tanto, en forma finita. [...] La pura vida *ad extra* en su finitud es el carácter de realidad en cuanto tal”³². “Dios ha complicado un poco, dicho antropomórficamente, su propia realidad divina *con* haberse dado *ad extra* a las personas humanas. Y este ser-en-Dios <y, sin embargo, no-ser-Dios>, siendo el «no» un momento positivo en Dios, es justamente un tipo de implicación que es lo que llamaremos temáticamente «tensión»”³³. “El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios”³⁴.

Así, Dios está transcendente en las cosas. Este “en” nos lleva a conclusión de que la identidad de la cosa es ambigua por la razón de que Dios es su fundamento. Zubiri lo expresa diciendo que las cosas son una configuración de Dios *ad extra*. La cosa es sede de Dios y tiene función manifiesta de Dios³⁵. Por este motivo, Zubiri llama a las cosas deidad. “Deidad [...] es la realidad misma de las cosas [que] en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios”³⁶.

Lo que nos interesa es cómo Zubiri entiende la identidad de la cosa. Cada cosa tiene su identidad que se refiere a su esencia³⁷. La esencia está determinada por la talidad de la cosa y se refiere al “de suyo” de la cosa también. “[...] la esencia no solo es aquello según lo cual la cosa es «tal» realidad, sino aquello según lo cual la cosa es «real». En este sentido, la esencia no pertenece al orden de la talidad, sino a un orden superior: al orden de la realidad en cuanto realidad. [...] Este carácter [...] de realidad está por encima de la tali-

dad”³⁸, escribe Zubiri en *Sobre la esencia*. Pero Zubiri respecto a la relación entre la talidad y la transcendentalidad en la cosa ha evolucionado. En la *Trilogía* pone acentos de otra manera. “[...] la formalidad de realidad, por su *apertura respectiva* al contenido, lo «abraza» o «envuelve» intrínsecamente. Al envolverlo o abrazarlo, lo determina a ser real, concretado en unas notas reales (cada cosa, las suyas): lo constituye en «tal realidad»”. Igualmente “[...] la función transcendental es propia de todo contenido [...] Según sean las notas, así van a ser las formas y modos de realidad [...] la talidad determina la transcendentalidad: sus propiedades y estructura”³⁹. Así, hay en la esencia (identidad de la cosa) el momento talitativo y el de realidad. La cosa real, en tanto que real, es más que su momento individual, porque es además, de suya, respectiva y mundanal. Precisamente la transcendentalidad de la realidad de la cosa se despliega en apertura, suidad, respectividad y mundanidad⁴⁰.

Haciendo una conexión con Tomás y su doctrina sobre *aliquid* vamos a ver qué escribe él en *Sobre la esencia* donde usa esta palabra. Allí, para él los dos transcendentales más importantes son *realidad* y *mundo*. Mundo como primer transcendental complejo, es fundante de otros transcendentales complejos. Entre ellos hay *aliquid*. *Aliquid* expresa el intrínseco “carácter de realidad de cada cosa como referibilidad a las demás. Y esta referencia no es sino la respectividad de lo real *qua* real, esto es, el mundo. Solo porque una *res* en cuanto *res* es respectiva a las demás, puede ser y es un *aliud* respecto a ellas”⁴¹. *Aliquid* de la cosa, tenemos que entenderlo como consecuencia de la respectividad.

En *El hombre y Dios e Inteligencia y razón* Zubiri no escribe sobre *aliquid*. ¿Pero cómo podríamos encontrar en su doctrina más madura algo parecido a la noción de *aliquid* de la cosa respecto a Dios? En *El hombre y Dios* Zubiri dice: “Pero que Dios esté presente en las cosas reales como formalidad fundante intrínseca no sig-

nifica que entre Dios y las cosas no haya distinción real. Significa tan solo que no hay «separación» ni física ni metafísica. *Distinción no es separación*⁴². Se podría decir que este estar en Dios es, como dice Sáez Cruz, *alterificante*⁴³. Que hace de la cosa algo *alter* respecto a Dios.

En *Sobre la esencia* Zubiri habla también de los transcendentales *res* y *unum* que expresan lo que cada cosa es y que es indivisa⁴⁴. A causa de algo “más” no podemos entender identidad e indivisibilidad de la cosa como se la entiende usualmente, es decir, como algo autónomo. Algo “más” de la cosa real es un momento de “la” realidad. “La” realidad no es «esta» cosa real, pero no es nada fuera de ella. Realidad es un «más», pero no es «más» por encima de la cosa, sino es un «más» *en ella misma*⁴⁵. Podemos decir con otras palabras que identidad e indivisibilidad de la cosa, abarcan el momento transcendental y talitativo. Por eso podemos pensar que la identidad de la cosa (*res*), estando abierta a Dios como su fundamento, no es simplemente no-Dios. En cambio, la indivisibilidad (*unum*) de la cosa se puede pensar solo en cuanto que la cosa está en Dios, porque no sería posible una realidad de la cosa sin Dios. Dios está constitutivamente y formalmente en ella como su fundamento.

Lo refleja la manera de inteligir la cosa. Inteligiendo una realidad, por ejemplo, hombre, lo inteligimos como hombre (*logos*), como realidad fundada en Dios (*ración*) y como Dios *ad extra* (aprehensión comprensiva). Esta triple posibilidad de hablar del hombre es posible porque hay una ambigüedad del hombre. Lo que cambia en los distintos tipos de intelección es solamente el contenido, que depende de la manera de inteligir físicamente la misma e idéntica realidad⁴⁶.

Si ahora volvemos a los transcendentales *unum*, *res* y *aliquid* se ve como Zubiri cambia su interpretación respecto a santo Tomás. Para Zubiri, a causa del momento transcendental de cada cosa, su momento de separación de otras cosas (*aliquid*) y su momento de identidad (*res* y *unum*), es

distinto del de santo Tomás. Lo podemos notar aplicando a las cosas los principios de pensar. El principio del tercero excluido dice que “una cosa es ora esta cosa, ora es otra cosa”. Debido a que no hay separación entre Dios y la cosa, no se puede decir de la cosa que es simplemente no-Dios. El hombre no es simplemente hombre. Es Dios *ad extra* también. Recordemos otra vez las palabras de Zubiri: “Precisamente porque Dios no es transcendente a las cosas, sino transcendente *en* ellas, precisamente por esto las cosas no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*. Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios *humanamente*. Por esto, la «y» de «hombre y Dios» no es una «y» copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios”⁴⁷. Y no hay motivo para interpretar estas palabras del mismo Zubiri simbólicamente o metafóricamente. él mismo no dice que sea un modo de pensar metafórico. Sucede igual cuando aplicamos el principio de identidad “toda entidad es idéntica a sí misma”. En cada cosa, según Zubiri, y sobre todo en el hombre, hay una ambigüedad y una tensión. Esto es así porque por un lado, las notas talifican la inespecífica realidad, y por otro lado la realidad absorbe, por así decirlo, la notas haciendo de ellas una “complicación” de Dios. Es así porque la cosa no está separada de Dios sino que solamente es distinta. Aristóteles, por su lado, construye su lógica basándola en los principios de pensar. Zubiri, cambiando el contenido de los trascendentales tiene que rechazar la lógica como un método de acceder a Dios, y eso no nos puede extrañar.

Para Zubiri, las cosas se distinguen entre ellas y podemos decir que la una no es la otra. De lo mismo habla santo Tomás expresándolo con el trascendental *aliquid*. Para Tomás, recordémoslo otra vez, *aliquid* de las cosas no es absoluto porque cada cosa tiene una relación de dependencia de Dios. Así es en Zubiri también. Justamente aquí está lo que distingue la filo-

sofia de Zubiri del teísmo clásico de Tomás. Como hemos apuntado arriba, Tomás excluye la causalidad interior de Dios en las cosas. Dios es solamente la causa externa de las cosas y no les da su propio ser (*esse*), sino uno distinto del suyo. Dios no pertenece a la cosa. *Aliquid* de la cosa, para Tomás, significa no solamente, usando las palabras de Zubiri, una distinción, sino también una cierta separación de su causa (Dios). La cosa tiene identidad propia, es decir, es *simpliciter* distinta de la identidad de Dios. Todos los elementos de la cosa (esencia y su ser – *esse*) son de la cosa y no de Dios. Por su cuenta, Zubiri excluye la separación de la cosa de Dios. La cosa es solo distinta de Dios. Aquí encontramos el momento decisivo sobre como calificar la doctrina de Zubiri respecto a la relación entre Dios y las cosas creadas.

¿Cómo cualificar la relación entre Dios y lo creado en la filosofía de Zubiri? Es tal vez una de las preguntas más importantes de este artículo. Intentando dar una respuesta, vamos a examinar qué tipo de inteligir o comprender es para Zubiri el más perfecto. En otras palabras, nos preguntamos ahora qué expresión, por ejemplo, acerca del hombre, es decisiva. Acerca de la realidad humana podemos decir que es: hombre (*logos*), una realidad fundamentada en Dios (*razón*) y Dios *ad extra* o finita complicación de Dios (aprehensión comprensiva). ¿Cuál es entre estas expresiones la más importante? Zubiri, abandonando *Inteligencia y razón*, intenta relacionar varios tipos de inteligencia y comprender respecto a su importancia. Allí encontramos unas sugerencias.

“La actualización [aprehensión primordial] determina la re-actualización [*logos*, *razón*], pero entonces, esta re-actualiza y determina a su vez la primera actualización. La intelección primordial de lo real es entonces por un lado determinante de la re-actualización. Pero a su vez, esta re-actualización determina de alguna manera la actualización primera”⁴⁸. Zubiri escoge como ejemplo el color verde y el fotón para explicar cómo una intelección

determina la otra. Al final “la aprehensión del verde queda *comprendida* por el fotón”. Esto quiere decir que “en esta comprensión de la cosa real queda incorporado a ella lo que realmente es; el fotón queda incorporado al color verde”. Esta es una comprensión, pero no aprehensión del color verde. Es un entender algo. “Comprender es aprehender lo real desde lo que realmente es”⁴⁹. “Los momentos individual y campal y mundanal constituyen una unidad no aditiva sino una *unidad estructural* de determinación”⁵⁰.

“La incorporación [de lo que la cosa realmente es] no es desde luego «adición», puesto que lo que lo real es realmente está intelectivamente determinado por lo real mismo; por tanto, no se trata de añadir a lo real algo desde fuera. Tampoco es una mera «aplicación». No se trata de inteligir lo que algo es realmente y aplicar después esa intelección a lo real concreto que en mi intelección tengo. No es aplicación sino determinación intrínseca de las notas según lo que realmente son”⁵¹. “[Comprensión] no es rigurosamente un «más», sino más bien un «mejor». Es mejor actualización. Y esto es lo que faltaba a la aprehensión primordial de realidad”⁵². Esta última etapa de la aprehensión es llamada por Zubiri aprehensión comprensiva, de la que Zubiri dice que es intelección plenaria. Esta intelección es una necesidad, dice Zubiri, por la insuficiencia del contenido de la aprehensión primordial⁵³.

Así, el entender qué papel juega Dios en la realidad humana no es una adición a la intelección del hombre, sino una comprensión plenaria del hombre. En consecuencia, acerca de la realidad humana podemos decir que es finita complicación de Dios que es alcanzar una mejor intelección de la realidad humana. De la misma naturaleza es la expresión que contesta a la pregunta “¿qué hay?”. Hay Dios y Dios *ad extra*⁵⁴. Empezando sentientemente la intelección de las cosas acabamos entendiéndolas como Dios *ad extra*. Ambas perspectivas se necesitan y completan recíprocamente.

Recapitulando podemos decir que las cosas se distinguen (en sentido de *aliquid*) respecto a Dios. Las cosas son respectivas en su propia realidad a Dios y sin Dios no existirían, pero no son Dios y no son *simpliciter* un no-Dios. El mundo (como conjunto de las cosas creadas) es realidad en la medida en que está fundamentado por Dios. Pero nunca como “parte” de Dios⁵⁵. “[...] las cosas son reales, sin ser Dios ni un momento de Dios, son, sin embargo, reales «en» Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra*”⁵⁶. Su “estar en” Dios es un modo de actualización (de lo que no es Dios) que no se confunde con la realidad divina absolutamente absoluta. Las cosas son la libre emanación de Dios, que Zubiri llama Dios *ad extra*. Ahora podemos intentar evaluar la relación entre Dios y el mundo.

¿Es Zubiri panenteísta? Mucho depende de la tipología que escojamos. Hay tipologías que hablando de panenteísmo ponen el acento sobre el estado de la perfección de Dios. Y contrariamente hay otras que acentúan el estado de dependencia del mundo respecto a Dios. Para J. Wojtysiak que frecuentemente se refiere a Ph. Clayton⁵⁷ el panenteísmo ontológico (expresión suya) consiste en una cierta dependencia, ora ontológica ora epistemológica, de Dios del mundo. Dios en el panenteísmo no puede ser, como es en el teísmo, absolutamente perfecto y soberano. Dios en cierto sentido o grado necesita el mundo. Este Dios no puede ser autosuficiente, independiente y perfecto en el pleno sentido de estas palabras⁵⁸. Los panenteístas proponen una débil noción de la absolutidad de Dios. Dios es solo relativamente perfecto e independiente. Dios de una manera o de otra necesita el mundo⁵⁹. Aquí sin duda podemos decir, que en este sentido Zubiri no es panenteísta.

En cambio, Sánchez usa una tipología de W. Cooper para quien el estado del mundo es más importante. Cooper, desarrollando la expresión panenteísta “Dios en el mundo y el mundo en Dios” da una definición genérica de panenteísmo donde

el ser de Dios incluye y penetra el universo, de manera que cada parte del mundo existe en Dios, pero Dios es más que el mundo. El mundo está ontológicamente en Dios que lo transciende⁶⁰. Como acentúa Sánchez, la expresión según la cual el mundo está ontológicamente en Dios es crucial para el panenteísmo y la distingue de un tipo de teísmo que está a favor de una fuerte inmanencia de Dios en el mundo⁶¹.

Pero para entenderlo mejor, tenemos que recordar que Zubiri, diciendo que el mundo está en Dios, no dice que es “parte” de Dios, porque este, en su propia realidad absolutamente absoluta es disyunto del mundo, sino que el mundo (como conjunto de las cosas creadas) es Dios *ad extra*, lo que podríamos llamar la emanación de Dios. Esta es la forma en la que Cooper entiende el panenteísmo. Cooper analiza varios tipos de panenteísmo del “estar en Dios”. Uno de ellos dice que el mundo (como no-creado) es implicitamente una parte de la mente de Dios. Pero el mundo es explícitamente emanación de la mente de Dios como mundo creado⁶². Aquí podríamos identificar a Zubiri. Para él, Dios es una realidad fontanal que escoge libremente crear el mundo. El mundo creado fuera de la propia realidad de Dios es una expresión *ad extra* del divino “dar de sí”. Claro, Zubiri rechaza la emanación. Pero en realidad, rechaza solamente una emanación espontánea e impersonal de tipo neoplatónico. En la concepción de Zubiri hay una libre emanación divina (dar de sí) que resulta como Dios *ad extra*. (Aunque Zubiri rechaza la palabra “emanación” en este caso).

Aunque para los panenteístas, como apunta Cooper, la creación es libre, admiten que el mundo es inevitable para Dios. Esto es así, porque Dios es amor y la creación es una libre expresión del amor divino, no una necesidad. Dios no puede vivir sin amar algo más aparte de él mismo. Por eso él tiene que crear⁶³. De esta necesidad de libre amor no hay signos en la filosofía de Zubiri. Aquí Cooper hace para nosotros una importante disgrega-

ción sobre el concepto panenteísta de la creación en la filosofía de Clayton. Dice, que la concepción de Clayton es una excepción entre las teorías panenteísticas, porque para Clayton Dios podría abstenerse de crear el mundo sin dañarse a sí mismo⁶⁴.

Teniendo en cuenta las últimas conclusiones sobre el panenteísmo de Zubiri, podemos decir que su filosofía respecto a la relación entre Dios y el mundo no es ni teísta en sentido clásico (donde hay Dios y no-Dios), ni panteísta (donde Dios no transciende el mundo). Si entre estos dos tipos hay una multitud de posibilidades para describir la relación entre Dios y el mundo, y si a todos estos tipos los llamamos panenteísmo, entonces podemos decir que, efectivamente, Zubiri podría ser panenteísta. Pero sería un panenteísta excepcional, porque la noción de la absolutidad de Dios que tiene él, es para un panenteísta una cosa extraordinaria – como lo anota Cooper respecto al panenteísmo de Clayton. Para Zubiri, el divino “dar de sí” es libre y Dios no necesita el mundo en ningún sentido. Este tipo de emanantismo haría de él un panenteísta atípico. Por eso yo, personalmente, prefiero dejar abierta la cuestión sobre si Zubiri es panenteísta.

Lo que parece más interesante, es la cuestión de si la teoría de Zubiri se puede calificar como algo parecido a una forma de emanantismo non-espontaneo, donde todas las cosas proceden directamente de Dios. Wojtysiak, en su tipología de varios tipos de la relación entre absoluto Dios y mundo, describe así esta relación: el mundo es algo apartado o emanado del absoluto, es “de” él; Dios es razón autosuficiente de la existencia del mundo en el sentido de que el mundo procede de Dios como una parte (relativamente) independiente; todo lo que el mundo es, existe en tanto que es una parte apartada de él, pero como “hecha” de él⁶⁵. Aquí Wojtysiak no hace ninguna referencia a la libertad de la emanación. Volviendo a la teoría de Zubiri, la parte “hecha” de Dios es Dios *ad extra*. Lo recordamos otra vez: “[...] las cosas son reales, sin ser Dios ni un mo-

mento de Dios, son, sin embargo, reales «en» Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra*⁶⁶.

Zubiri rechaza la idea que en Dios haya emanación pero su concepto de ella es en espíritu monista o panteísta⁶⁷. En vez él prefiere el término emergencia. De otro lado en *Naturaleza, Historia, Dios* Zubiri usa la terminología neoplatónica. La creación es hacer algo de Dios como libre, amorosa y extática difusión de él⁶⁸. Todo eso sugiere que su idea de la creación del mundo no está lejos del neoplatonismo cristiano donde Dios emana de sí el mundo. Tenemos que recordar también que el término “emergencia” ya está usado por otros procesos⁶⁹.

Conclusión

Como siempre la pregunta si se puede hablar de panenteísmo y emanantismo sobre Zubiri depende de las definiciones de estos términos. En el caso de la filosofía de Zubiri, como en otros, no es tan importante exactamente cuales términos podemos aplicar a su filosofía. Creo que es más útil situar su filosofía en un campo de varias ideas de la creación del mundo por Dios y de su relación a él. Entonces la relevancia del término que usamos resulta menos importante.

Notas

¹ C. Eduardo Sánchez Gauto, “The Transcendental Panentheism of Xavier Zubiri in Nature, History, God and Man and God”, *The Xavier Zubiri Review*, vol. 13, 2013-2015, pp. 107-132.

² Sánchez Gauto, *op. cit.*, pp. 124-127.

³ “Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. *Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid*: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum”

[<http://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html>]

⁴ W. Fijalkowska, *Transcendentalne własności bytu według Tomasza z Akwinu: Komentarz do De veritate q. 1. a. 1.*

[http://kf.mish.uw.edu.pl/mishellanea/m2/m2_14.pdf]

⁵ M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, p. 157 - 161.

⁶ Krapiec, p. 447.

⁷ “Ex hoc quod aliquid per participationem est ens sequitur, quod sit causatum ab alio” (*Summa theologiae*, I, q. 44, a. 1, ad 1).

⁸ “Deus participatur a rebus non sicut pars sed secundum diffusionem processionis

ipsius” (*Summa theologiae*, I, q. 75, a. 5, ad 1).

⁹ Z. J. Zdybicka, *Partycypacja* [<http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/partycypacja.pdf>]

¹⁰ “Omnia sunt bona inquantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria” (*Summa theologiae*, I, q. 6, a. 4).

¹¹ “Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidentis, sed sicut agens adest ei in quod agit. [...] Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; [...] Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt [...] Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime” (S. th., I, q. 8, a. 1). “dicimus Deum in omnibus rebus est [...] sicut rei causa quae nullo modo suo effectui deest” (*Summa contra gentiles*, lib. I, cap. 26).

¹² Zdybicka, *Partycypacja*.

¹³ X. Zubiri, *Sobre la esencia*. Nueva edición, Madrid 2008, p. 431 (Hereafter, SE).

¹⁴ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Nueva edición, Madrid 2012, p. 183-184 (Hereafter, HD).

- ¹⁵ HD, 184, notas 82 y 83.
- ¹⁶ SE, 434 – 435.
- ¹⁷ HD, 186.
- ¹⁸ HD, 187.
- ¹⁹ HD, 188.
- ²⁰ HD, 572.
- ²¹ HD, 10 – 11.
- ²² HD, 166; 170.
- ²³ HD, 166.
- ²⁴ HD, 36. “A la unidad del mundo corresponde [...] la *mundanidad* misma de Dios” (HD, 194).
- ²⁵ HD, 331.
- ²⁶ HD, 164 - 165.
- ²⁷ HD, 166.
- ²⁸ HD, 34 – 35.
- ²⁹ HD, 166.
- ³⁰ X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 2006, pp. 145-146
- ³¹ HD, 12.
- ³² HD, 531, nota 309.
- ³³ HD, 574.
- ³⁴ HD, 14.
- ³⁵ HD, 203; 472.
- ³⁶ HD, 173.
- ³⁷ M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000, p. 125.
- ³⁸ SE, 372.
- ³⁹ J. Sáez Cruz, *Sobre el problema de la realidad*, (eBook) 2013, p. 266.
- ⁴⁰ Cf X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid 1984, p. 114-123. J. Sáez Cruz, *Sobre el problema de la realidad*, (eBook) 2013, p. 258-267.
- ⁴¹ SE, 429.
- ⁴² HD, 192.
- ⁴³ J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca, 1995, p. 243.
- ⁴⁴ SE, 418.
- ⁴⁵ HD, 103.
- ⁴⁶ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid 2008, p. 51 (Hereafter IRA).
- ⁴⁷ HD, 12.
- ⁴⁸ IRA, 328.
- ⁴⁹ IRA, 332.
- ⁵⁰ IRA, 333.
- ⁵¹ IRA, 335-336.
- ⁵² IRA, 337.
- ⁵³ IRA, 337.
- ⁵⁴ “Comprender una cosa es recuperar desde lo que ella realmente es sus notas y su estructuración. Es intelijer cómo el fotón determina estas notas virídeas. En esto es en lo que consiste la comprensión. Su objeto formal es la estructuración, y el modo de actualización de la estructuración en recuperación. Con ello hemos intelijido algo más que antes. [...] La intelección es aprehensión de lo real, y por tanto toda intelección, incluso la comprensiva es una maduración de la aprehensión primordial. Y lo que en esta maduración madura es finalmente la comprensión. Por eso la intelección plenaria es *aprehensión comprensiva*” (IRA, 337).
- ⁵⁵ J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995, s. 243. “Que Dios esté presente en las cosas reales como formalidad fundante intrínseca, no significa que entre Dios y las cosas no haya distinción real” (HD, 172).
- ⁵⁶ HD, 10.
- ⁵⁷ Ph. Clayton, *Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective*, in: *In Whom We Live*, ed. Clayton and Peacocke, p. 73-91. “The world depends on God because God is necessary and eternal source; without God’s creative act it would neither have come into existence nor exist at this moment. And God depends on the world because the nature of God’s actual experience depends on interaction with finite creatures like ourselves” (p. 83).
- ⁵⁸ J. Wojtyciak, *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Źycińskiego, Charlesa Hartshorne'a a innych przedstawicieli „zurrotu panenteistycznego”, „Roczniki filozoficzne”*, t. LX, nr 4, 2012, s. 328.
- ⁵⁹ Wojtyciak, *Panenteizm...*, p. 334.
- ⁶⁰ “The Being of God includes and penetrates the whole universe, so that every part exists in Him, but His Being is more than, and not exhausted by, the universe. In other words, God and the world are ontologically distinct and God transcends the world, but the world

is in God ontologically" (W. Cooper, *Panentheism. The Other God of Philosophers: From Plato to the Present*, Grand Rapids, 2006, p. 27).

⁶¹ „The notion that the world is in the being of God, that is, ontologically *in God*, is key for panentheism and it serves to distinguish it from modern statements of classical theism which strongly emphasizes the notion of divine immanence" (Sánchez Gauto, p. 108.).

⁶² „A third major issue is the meaning of „being in God” or „participating in God”. Some panentheists view the world as part of the divine nature, an implicit part of God’s Mind apart from creation and an explicit emanation of the divine Mind’s Idea of the world in creation" (Cooper, p. 28).

⁶³ „Although they affirm that God freely creates, almost all panentheists, including Christians, ultimately imply that a world is inevitable for God. Their reasoning is this: God is love, and creation is free expression of God’s

love, not the necessity of his nature; but God cannot love without having something other than himself to love; thus he cannot be God without creating something" (Cooper, p. 29).

⁶⁴ "Philip Clayton is an unusual exception, arguing that God could have refrained from creating anything without diminishing himself" (Cooper, p. 29, nota 24)

⁶⁵ J. Wojtysiak, *Spór o istnienie Boga. Analytyczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań 2012, p. 108–109.

⁶⁶ HD, 10.

⁶⁷ X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid 1999, s. 152-153.

⁶⁸ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1987, s. 501, 493.

⁶⁹ P. Clayton, *Conceptual Foundations of Emergence Theory*, in: *The Re-Emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, (ed.) P. Clayton, P. Davies, Oxford, 2006, p. 5-9.

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 husseriana, 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 husseriano, 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 contraió 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 expre-

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 epígonos 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 zubirianas. 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. Pertenece 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, Marias, 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, sobrepassando 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 quizás 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 [*Naturliche 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” reciproca 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 acercarse 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 husserlianoss– 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 husseriana, 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 husseriana, 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 vivo [Cogito *Leben-den*] 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 su plantada 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 formal e trascendentale* (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 superio-

ridad 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 originalmente 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, *reduce* 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 de 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 aquélla 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, contrapone 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-objetos 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 dramatica*. 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 salutado 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, fundándose 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 reconociése 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 postmoderno.

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 euclídeas y por la autonomía de la física frente a las matemáticas, es urgente una postura fenomenológica, siguiendo a Bolzano, padre del objectivismo 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 sujeto no se reduce al *processus psicológico* tan sólo sino es en relación al momento objetivo-intencional, lo que es del todo heterogéneo 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 *Voraussetzunglosigkeit* 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 abraigado, 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 ortegiano, 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 husseriana 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 husseriana, 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 intelectivo o inteligencia sentien-

te—nos abre al ser y a la realidad: éste es el tema de la ontología que, en este periodo (1935) ya no es reconducible ni a la vida orteguiana, ni a la intencionalidad husseriana, 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 *eidos*, 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 *eidos*, 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, porqué 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 trascendentamente 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 sensible. «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 orteguina, 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 quasi-creación.” Es realización radical. Es producción del ámbito mismo de lo posible como condición de lo real: es hacer un poder. Por eso es causi-creación”⁶⁵.

El poder por autonomía no está dato por naturaleza, salvo sus bases psicobiológicas, sino que se hace historicamente. 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 si mismo su ser en cuanto es una realidad relativamente absoluta. «Como tal mi ser acreciente es una dimensión de mi ser absoluto. Por su acrescencia, el ser de mi realidad sostantiva es una quasi-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 aconocer han sido determinadas por el hombre mismo las posibilidades para que acontezca»⁶⁸.

Hay aquí una diferencia profunda entre Zubiri y Heidegger: este realza la experiencia de la facticidad, que en cuanto índice de la finitud intascendible del *Dasein* 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 antropológicas: 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 circunferentemente 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 propriamente la forma del tiempo⁷⁶. Zubiri discrepa además, con Heidegger sobre la primacía 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 primacía 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 esto 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 connotación 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 decurencia(...). 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 antrópicas – 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 análisis, 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 husseriana 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 abierto 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 Augustín, no parece eludir una aporía a que conduce la análisis filosófica de la temporalidad como ha subrayado P. Ricouer .

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 antrópicas 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 sustativaciones: 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 inadmisible, 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 sustativación del ser, pero no se da el ser real, sino *realitas in essendo*. Antes estas “gigantescas sustativaciones”, 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 intelectivo, 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 sostén 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 intelectivo 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 intelectiva 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 intelectivo, 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 conciente 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 impone 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 intellectualismo, 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 sostén 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 neoescocástica. 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 noológico, 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 autoposeerse, 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 *seinlassen-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 hacia 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. Marquínez 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. Ellacuria, *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Santafé de Bogotá 1994.

⁹ Sobre Zubiri, véase, 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 Véase Garagorri P., *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Madrid 1968, 1985, 2 ed.; Gonzalez Caminero N., “Ortega y Zubiri

- vistos en continuidad histórica”, in *Gregorianum*, L (1969), pp.263-289. Sobre esto 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 remítase a J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, vol. I y II, 1963, vol. III y IV, 1966, vol. V y VI, 1964, vol. VII, 1964, vol. VIII y IX, 1965, 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 husseriana 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 husseriana. Para la refencia 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.], 1931, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967, 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 Orteguianos*, n.3 (2001), pp. 147-166.
- ²⁷ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, I, Mohr/Siebeck, Tübinga, 1912, pp. 281s.
- ²⁸ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1958 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 Agustiniano*, 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.Marquinez 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.

Zubiri and Systematic Theology¹

Thomas B. Fowler

*Xavier Zubiri Foundation of North America
Washington, DC USA*

Abstract

Zubiri's theological writings are extensive, and theological questions were always of importance to him, undoubtedly because of his holistic view of knowledge. Though he wrote on many theological matters, he never formulated his theology in a systematic way. Zubiri recognized the importance of theology for understanding of the human condition, and at the same time how it has in many ways been displaced by "secular" knowledge, even though that knowledge does not fulfill the same function. This paper lays groundwork for construction of a systematic theology based on Zubiri's philosophy and some of his theology works.

Resumen

Los escritos teológicos de Zubiri son extensos, y las cuestiones teológicas siempre fueron importantes para él, indudablemente debido a su visión holística del conocimiento. Aunque escribió sobre muchos asuntos teológicos, nunca formuló su teología de una manera sistemática. Zubiri reconoció la importancia de la teología para la comprensión de la condición humana y, al mismo tiempo, cómo ha sido desplazada en muchos sentidos por el conocimiento "secular", aunque ese conocimiento no cumple la misma función. Este documento prepara las bases para la construcción de una teología sistemática basada en la filosofía de Zubiri y algunas de sus obras de teología.

Introduction

Theology is the intersection of faith and knowledge. We have faith, but we wish to know more about God and His ways, and thus deepen our faith as well as be better equipped to apply faith to life's situations and problems. But theology is a different kind of knowledge than that of experimental science, science, or the humanities; and it requires a different disposition. As Pope Francis has said,

Since faith is a light, it draws us into itself, inviting us to explore ever more fully the horizon which it illuminates, all the better to know the object of our love. Christian theology is born of this desire. Clearly, theology is impossible

without faith; it is part of the very process of faith, which seeks an ever deeper understanding of God's self-disclosure culminating in Christ. It follows that theology is more than simply an effort of human reason to analyze and understand, along the lines of the experimental sciences. God cannot be reduced to an object. He is a subject who makes himself known and perceived in an interpersonal relationship. Right faith orients reason to open itself to the light which comes from God, so that reason, guided by love of the truth, can come to a deeper knowledge of God. The great medieval theologians and teachers rightly held that theology, as a science

of faith, is a participation in God's own knowledge of himself. It is not just our discourse about God, but first and foremost the acceptance and the pursuit of a deeper understanding of the word which God speaks to us, the word which God speaks about himself, for he is an eternal dialogue of communion, and he allows us to enter into this dialogue. Theology thus demands the humility to be "touched" by God, admitting its own limitations before the mystery, while striving to investigate, with the discipline proper to reason, the inexhaustible riches of this mystery.²

Theology considered as a whole is thus not an arid academic exercise, but something which must touch the deepest part of each human person. In this way it strengthens and illuminates faith, satisfies our desire to know more about God, and profits us by giving guidance for daily life and the ever-changing problems of the world.

Nonetheless there are components of theology that aim at those who do not yet have faith, or whose faith is very weak. For example, proofs of God's existence are a cornerstone of theology, aimed at non-believers with the goal of converting them. Constructing theology starting from basic human experience is also important to grow each believer's faith. Hence theology, to be relevant and compelling, must start from humanity's current state of knowledge, the situation of belief that is common, the general attitude toward religion prevalent in the epoch, and of course sacred writings, tradition, and accepted doctrines. This means that it must be grounded in experiences, knowledge, and belief that are fundamental, widely accepted, and beyond question. It must also cohere with and indeed illuminate other forms and sources of knowledge, and serve as an inspiration to seekers of knowledge of all kinds. It must accord with Scripture and tradition, and above all it must tell us something intellectually sound and enlightening about God, the world, morality,

and life—something that we do not already know. Great Christian theologians of the past have been able to carry out this task; one need only think of Augustine, Basil, Aquinas, Suarez, and others. But times change, as does the intellectual climate; knowledge progresses, and the attitudes of people shift. So theology must be renewed periodically. In our own day, unfortunately, due to several factors including ossified thought, a perceived paranoia about the modern world, and a failure to engage major elements of contemporary knowledge, we find that at the beginning of the 21st century, religion (and theology) are often associated with anti-intellectual attitudes, obscurantism, fantasies, ignorance, rear-guard activities and rigid thought patterns. That is what this book seeks to change.

It was not always so. From its earliest days, Christianity sought to engage the "secular" world, but because Christianity's roots were radically different, its approach to worldly knowledge was likewise different. Pagan and pre-Christian religions tended to deify forces of nature, whose corresponding gods had to be placated by various ritualistic activities such as sacrifices, based on longstanding custom. This was almost a stimulus-response type of action: sacrifice in case of floods, droughts, famine, or war; otherwise praise the Gods and hope that they will stay away. Any notion of "understanding" the gods was hopeless—a situation that led, in Greece, to the crisis of faith represented by the plays of Euripides. In practice, Greek religion turned into a sort of secular pursuit of *arête*—excellence, quite divorced from the gods.³ Even in Hebrew thought, there was little appetite for a rational understanding of God; God was to be worshipped as the one true God, but not subjected to rational inquiry. The work of religious leaders was confined to moral guidance and correct ritualistic practice. Recent remarks by Pope Benedict clarify the situation:

Theology calls into question the matter of truth; this is its ultimate and essential foundation. Here an expression used by Tertullian may help us to take a step forward: Christ did not say: 'I am custom,' but: 'I am the truth.' The pagan religions were customary by nature. ... They observed the traditional cultural forms, hoping in that way to maintain the right relationship with the mysterious world of the divine. The revolutionary aspect of Christianity in antiquity was precisely its break with 'custom' out of love for truth. The Gospel of St. John contains the other fundamental interpretation of the Christian faith: the definition of Christ as Logos. If Christ is the Logos, the truth, then man must correspond to Him with his own logos; that is, with his reason.⁴

Once the commitment to truth is made, rigorous engagement with the "secular" knowledge of the world is imprecindable. Christianity recognized this from the beginning. In the early centuries it was confrontation with the pagan knowledge of the ancient world. In the Middle Ages it was Aristotle and the Islamic tradition of commentators. Now it is science and technology. This does not mean that such secular knowledge is the highest form of knowledge, or that all of it is true; only that it is a form of knowledge, and thus part of the truth about the world and reality. As Benedict notes,

From this we can understand that, by its very nature, the Christian faith had to generate theology. It had to ask itself about the rationality of the faith. ... Thus, although the fundamental bond between Logos, truth and faith, has always been clear in Christianity, the concrete form of that bond has produced and continues to produce new questions.⁵

Such an orientation toward *truth* rather than *ritual* or *custom* put Christianity on a completely different developmental track than the pagan religions of the time, including the mystery religions, and ori-

ented it more toward philosophy. Indeed, the Gospel of John opens with the phrase "In the beginning was the Word [Logos], and the Word was with God, and the Word was God", very suggestive of Greek philosophical thought—the highest form of "secular" knowledge at the time. Working out the relationship between secular knowledge and Christian theology took more than a thousand years, and it continues today.

Today one aspect of the widespread abandonment of Christianity is that belief in truth is on the decline. When truth ceases to be paramount, power fills the vacuum. So it is not surprising that religions such as Islam (which has always had a problem with truth) have relied upon force and conquest for their spread, rather than preaching. Science itself, which originated in the West, could only flourish because of its close ties to truth. The politicization of science, so evident in debates over "climate change" and evolution, as well as the rise of non-verifiable theories, illustrate what can happen when truth is no longer respected. Zubiri observes that man's fundamental impulse is toward truth, which, correcting Nietzsche, he terms the "will to truth".⁶ When truth is rejected or suppressed, we get Nietzsche's "will to power".

The relationship of secular and theological knowledge immediately poses the question of just what the Logos is, and how it will illuminate or explain faith. "Logos" is a Greek word that refers to all aspects of what we would term "reason", "description", "explanation" "theory", or "inference", among other things. Logos is thus a very broad concept. If Christianity is to integrate Logos, truth, and faith, some idea of what each of those is must be determined; "truth" as well as "faith" are likewise difficult concepts, to which we shall turn later. Christianity, in fact, is radically rooted in truth and the quest to understand faith:

The first item in the alphabet of faith is the statement, "In the beginning

was the Word". Faith reveals to us that eternal reason is the ground of all things or, put in other terms, that things are reasonable from the ground up. Faith does not aim to offer man some sort of psychotherapy; its psychotherapy is the truth. This is what makes it universal and by nature missionary. It is also the reason why faith is intrinsically "*quarens intellectum*," as the Fathers say, that is, in search of intellection. Understanding, hence, rational engagement with the priorly given Word, is a constitutive principle of the Christian faith, which necessarily spawns theology.⁷

Theology, in the sense of "talking about God" or "talking about the gods", is not absent from other religions. Homer, in a sense, was theology for the pagan world; the *Mahabharata* discusses religious and philosophical matters in the Hindu context; and of course the Old Testament praises God's ways and narrates God's intervention in history, just to cite three examples. But Christianity made this need to understand in a systematic and rational way more urgent, because Jesus is the Logos. Theology, as a quest for rational understanding, is unique, "a specifically Christian phenomenon which follows from the structure of the faith."⁸ This linking of religion and logos was radical, because for the first time it enabled the full force of "secular" knowledge to be brought to bear on religious questions, and showed that ultimately there is no division—truth is one.

There is another facet of Christianity, even more important, that shaped it from the very beginning. "For God so loved the world that he gave his one and only Son, that whoever believes in him shall not perish but have eternal life."⁹ The notion of *love* is so essential the Christianity that without it, the faith would be a mere shell:

...in the end love sees more than reason. Where the light of love shines, the shadows of reason are dispelled;

love sees, love is an eye, and experience gives us more than reflection.¹⁰

This love is not just a pleasant feeling, but an imperative, a call to action. This is what really set Christianity apart, and still does. And for this reason the Church has always engaged in works of corporal mercy and assistance, including hospitals, schools, aged care, relief activities, and so forth, especially with respect to the poor. This does not seem so remarkable now—we expect that government or some other organization will take care of such societal needs—but it was radical in the days of the Roman Empire. Then society was organized around patrons: except for the poor, each person had a patron that he served, and who dispensed favors to him, and in turn he was patron of those lower on the social ladder. No one worried about anyone except those whom he served, and those who served him. Pagan religion and temples were not geared for social services. If misfortune befell someone, that was just what the gods desired—no community was there to help. Many were attracted to Christianity because it showed love for the downtrodden and unfortunate.

Of course theology does not have the same position in the faith as does Scripture or other forms of Revelation. As the International Theological Commission has so well stated:

Theology is scientific reflection on the divine revelation which the Church accepts by faith as universal saving truth. The sheer fulness and richness of that revelation is too great to be grasped by any one theology, and in fact gives rise to multiple theologies as it is received in diverse ways by human beings. In its diversity, nevertheless, theology is united in its service of the one truth of God. The unity of theology, therefore does not require uniformity, but rather a single focus on God's Word and an explication of its innumerable riches by theologies able to dialogue and communicate with one another. Likewise, the plu-

rality of theologies should not imply fragmentation or discord, but rather the exploration in myriad ways of God's one saving truth.¹¹

Thus theology is a quest for understanding, one which is vitally important, but never completely finished or exhausted.

At the outset, we may note one extreme position on the notion of logos, that of Baruch Spinoza (1632-1677). Spinoza was not a Christian theologian by any means, but his great work *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1677) attempts to expound a philosophical/ethical system, including some doctrines we would term "theological", using a strictly deductive method based on the paradigm of Euclidean geometry and incorporating many ideas of Cartesian philosophy. Spinoza assumed certain axioms and then proceeded to deduce conclusions using rigorous logical arguments. This approach, had it been widely adopted, would have turned the Logos into an abstract, non-personal mathematical entity quite far removed from anything in the Bible.

In general Christian theology has taken a less mathematical approach, and traditionally has relied more on Greek philosophical thought. As such it tends to fall into one of two major categories, inspired either by Plato or Aristotle. St. Augustine (354-430) is perhaps the best-known Christian theologian of Platonic (and Neo-Platonic) inspiration. Augustine tells us *credo ut intelligam* ("I believe in order to understand"), thus positioning the logos in a subordinate though still important role. For Augustine, the logos functions as a way to give expression to and some understanding of what is "seen" by the mind; its purpose is not a systematic exposition based on deduction—something not found in Augustine's writings. In a manner reminiscent of the Myth of the Cave from Book VII of Plato's *Republic*, Augustine tells us:

...I entered into my inward self, you leading me on; and I was able to do it,

for you were become my helper. And I entered, and with the eye of my soul (such as it was) saw above the same eye of my soul, above my mind, the unchangeable light. Not the common light, which all flesh may look upon, nor, as it were, a greater one of the same kind....but different, very different from all these. Nor was it above my mind as oil is above water, nor as heaven above earth; because above it was, because it made me, and I below it, because I was made by it. He who knows the truth knows that light; and he that knows it knows eternity.¹²

What is thus seen by the mind cannot be given rigorous logical treatment—the vision goes far beyond what can be effectively captured this way—and for this reason theology of Augustinian inspiration has always been skeptical of excessive use of logical deductions when dealing with theological matters.

Christian theology of Aristotelian influence has taken a more systematic and logical tack, with the work of St. Thomas Aquinas (1225-1277) being the best-known example. Aquinas' starting point was the framework of Aristotelian philosophy (substance and accident, being, actuality and potentiality, substantial change, causality, etc.), and his procedure was to start with the basics (existence of God), and build up theology by carefully carving out small questions and treating them with the methods of disputation common in European universities of the Middle Ages. The paradigm for this type of exposition in Western thought has become Thomas Aquinas' (1225-1274) *Summa Theologica*. St. Thomas starts from the general situation prevalent at the time, which was a belief in the God of Abraham (whether from the Muslim, Jewish, or Christian traditions). He also grounds his work on what was widely considered the foundation of all secular knowledge at that time, namely Aristotle's metaphysics. Unfortunately much has changed in the last 750 years: Aristotle is no longer the un-

questioned source that he once was; a new type of knowledge has emerged that scarcely existed in St. Thomas' time, namely empirical science; and the world does not so universally acknowledge the God of Abraham. Recognizing this situation, Zubiri set out to remake theology and in the process had to remake philosophy as well.

In Aquinas' time, there were few atheists or agnostics; faith was the norm, whether Christian, Muslim, or Jewish. Paganism still existed, but it was only necessary to convince the pagans of the superiority of the notion of one God. Moreover, the only real forms of systematically organized knowledge were philosophy (mostly Greek philosophy), theology, what today we would call "elementary mathematics," and grammar. The Trivium comprised the first three subjects taught in medieval universities: grammar, logic, and rhetoric. Logic is part of philosophy, and rhetoric was more of an art form than systematic knowledge. The Quadrivium, consisting of arithmetic, geometry, music, and astronomy, was thus primarily mathematics. There was nothing comparable to modern science, which now often lays claim to being an explanation of all things insofar as they can be explained, thus obviating the need for theology and most of philosophy. (Whether this claim is in any way legitimate is highly questionable, of course.) But there was the need to integrate the new secular knowledge of those days—primarily Aristotelian philosophy—into the intellectual framework of Christian thought and theology, a task carried out with great skill by medieval philosophers and theologians. Scholastic philosophy and theology, or just *Scholasticism*, as it has become known, continued to our own day, with many famous exponents including Francisco Suárez (1548-1617), and more recently Etienne Gilson (1884-1978) and Jacques Maritain (1882-1973).

These divergent views of theology clearly indicate that a critical ingredient has been missing, namely, an analysis of

human knowing. How do we come to know? Where do we start? What levels of knowing are there? What is our primary access to reality? With these questions we immediately confront fundamental problems of human knowing and truth. While knowledge of God utilizing reason or "logos" is now and always has been a primary goal, at least in the Western tradition, this does not mean that reason is the first or best approach to theological knowledge (or any form of knowledge); and clearly reason has significant limits when utilized in theology. We may be constitutively in a situation of *fides quarens intellectum*, as St. Anselm noted, but that does not mean that "reason" is a univocal force for such understanding. A fundamental limitation of Greek thought—and it does not matter whether one leans to Platonism or Aristotelianism—was its implicit assumption that reason alone—i.e., thinking—about experience could penetrate the secrets of nature. Because of this assumption, empirical science never really took root in Greece, despite the unquestioned abilities of and early steps taken by Greek thinkers such as Eratosthenes (c 276-195 BC) Archimedes (c 287-212 BC), and Hipparchos (c. 190-120 BC), among others. This attitude led to the substitution of metaphysics for what we now call "science", and to distorted views of reason with respect to theology. In particular, it was interpreted in the West in a particular way, namely that the first duty of theology was to prove the existence of God. This was not the case in Eastern theology, with its greater emphasis on the deification of man through Christ.

Indeed, Zubiri has argued that the traditional paradigm of knowledge in the Western tradition, based on reason in the sense of rational explanation, is incorrect. This will be discussed at length below, in the section "Philosophical Background". Before delving into that topic, let us first discuss what systematic theology is and why it is needed.

I. What is systematic theology?

A systematic theology is a comprehensive explanation of theological doctrines based on a generally accepted intellectual framework. Its purpose is to manifest the internal coherence of all aspects of the Faith,¹³ and to show how the Faith relates to other branches of knowledge. In some cases this type of theology exposition also provides a justification or partial justification for certain theological doctrines. The intellectual framework usually comprises a number of philosophical assumptions about the world, which are considered self-evidently true, or at least so incontrovertible as to form a solid foundation for the theological inferences drawn from them. These are then combined with scriptural passages and received tradition to yield a comprehensive understanding of theology. Theology thus provides faith with both understanding and justification. Of course, no intellectual understanding of most theological subjects is ever complete; the element of mystery and incomprehensibility is always present. Moreover it is subject to renewal as new insights come from the growth of secular knowledge and the unfolding of history. In the words of St. Irenaeus of Lyon (c.133-203), perhaps the first to develop a systematic Christian theology:¹⁴

...that well-grounded system which tends to man's salvation, namely, our faith; which, having been received from the Church, we do preserve, and which always, by the Spirit of God, renewing its youth, as if it were some precious deposit in an excellent vessel, *causes the vessel itself containing it to renew its youth also.* For this gift of God has been entrusted to the Church, as breath was to the first created man, for this purpose, that all the members receiving it may be vivified...[Italics added]¹⁵

St. Irenaeus also noted against the Gnostics of his time—and this is an ever-present danger—that there is no superior

version of Christianity reserved to, entrusted to, or invented by intellectuals. The Faith confessed by the Church is the Faith that belongs to all believers.

Among the subjects typically included in any Christian systematic theology are the following:

- Man's knowledge of God
- Existence of God and appropriate proofs
- What the sacred is
- The role of Scripture and tradition
- Basis for and sources of morality
- Behavior norms for man individually and in society
- Authority and the Church
- Sacraments
- Theological knowledge and its relation other knowledge

Christian churches differ in their explanations of these subjects, with more emphasis on scripture and individual interpretation in Protestant traditions, and more on tradition, sacraments, and Church authority in others (Catholic, Orthodox). Some non-Christian religions also discuss these same subjects in their systematic theological expositions. In general, the received intellectual framework is taken as the basis to establish man's knowledge of God, especially God's existence, and then exposition moves to the sacred, morality, sacraments and reasons for accepting Scripture. Once Scripture has been accepted, reasoning based on the intellectual framework (e.g., causality) can be used to establish other doctrines.

Undoubtedly the best-known example of a systematic theology is, as indicated above, the *Summa Theologica* (1265-1274) of St. Thomas Aquinas (1225-1274). In this great work, St. Thomas takes as his starting point (intellectual framework) the philosophy of Aristotle, together with other common knowledge of the time. On this basis, in a logical, precise manner, he develops his theological/philosophical system, beginning with the existence and

nature of God, and ranging over the sacraments and moral issues.

Prior to embarking on a discussion of St. Thomas' theology, it is useful to examine the underlying assumptions of that theology, and most others in the Western tradition. These assumptions are so deep-rooted that rarely is any thought given to them; they are considered so self-evidently true that none is really needed. The first assumption is that it is *reason*—rational thought—which puts us into contact with reality. Such rational thought may be philosophy, science, or something else; but in every case, without this accomplishment, we would not be in contact with reality. This view naturally leads to the belief that rational proofs of the existence of God are the first step in knowledge of God and thus in any theology. The second assumption is that reality is made up of discrete things or *entities*, which interact in various ways. They may be souls, material bodies, monads, atoms, quarks, or something else; but in every case, they are entities which are “out there” and which we have to understand. Knowing about reality is thus knowing about these things and how they work. Zubiri refers to the first belief as the *logification of knowing* and the second as the *entification of reality*. He rejects both, and this leads to a radically different systematic theology.

To return now to St. Thomas, we note that St. Thomas accepts Aristotle's philosophical principles as more or less as synonymous with reason itself. Perhaps the most important of these principles—or better, underlying assumptions—is the notion of *sensible intelligence*. This paradigm of knowing is the belief that all knowledge originates through the senses, which require the mind (reason) to assemble sense data into something that provides us with access to reality. According to this paradigm, the senses deliver confused content to the intelligence, which then figures out or reconstructs reality. The Scholastics said, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu nisi ipse intellectus*. This is the version of the logifi-

cation of intelligence used by St. Thomas, and of course because *ratio* (reason) is our primary access to reality, and (intellectually at least) to God, rational proofs of God's existence should thus be the starting point of any systematic theology. God then becomes a reality-object which is “out there”. Much of Medieval theological effort (and theological effort up to our own day) was devoted to such proofs, such as the five proofs of St. Thomas, as well as St. Anselm's famous ontological argument, and Scotus' proof in *De Primo Principio*, based on the notions of possible and actual.

St. Thomas also utilized other Aristotelian notions. Among them is the idea that things in the world are separable and act upon each other; this is the idea of *substance*. With respect to change, or movement, he adopts Aristotle's notion that movement is a *state of the moving thing*, which consists in passing from potency to act. He also adopts Aristotle's basic physics, according to which substantial change (e.g., wood burning to ash in a fire) is the result of something losing its substantial form, going to prime matter, and then back up again with a new substantial form. He accepts Aristotle's (and the Greeks') view that reason, unaided, can penetrate to the truths about how the world works. Perhaps most important for his theology, St. Thomas adopts Aristotle's reasoning about causality, together with some of the ideas from the Arabic philosophers about the productive power of causes. St. Thomas believes that causes are “out there”, that we can perceive them, and that, indeed, everything that happens is caused by something. Causality in this strong sense is used by St. Thomas throughout his philosophy and theology; in particular, it plays a key role in the second of his famous five proofs of the existence of God,¹⁶ and in his explication of the Sacraments and sacramental efficacy.

In many ways, causality is the key metaphysical notion for both Aristotle and St. Thomas, because it is the basis of change in the world and at the same time

our knowledge of it. St. Thomas' principal contribution to the theory of causality has to do with creation *ex nihilo*, which is a fact of Revelation and which Aristotle never considered. Aristotle's definition of efficient causality requires that one thing act on another, already existing thing, to bring it from potency to act. St. Thomas basically generalizes the notion of efficient causality to mean contributing being to, or contributing to the being or becoming of something else. Or in other words, efficient causality in the sense of creation does not refer to motion and applies to the entire being of the effect, whereas ordinary efficient causality has to do with motion and applies to only part of the being of the effect.¹⁷ Thus Aristotle's efficient causality

is a special case of St. Thomas'. St. Thomas also utilizes other vocabulary and concepts of Aristotle's metaphysics, including the notion of change as reduction from potency to act (first proof), the notion of separable substances (first proof), certain ideas about possibility and necessity (third proof), distinct degrees of being and notion that higher cannot come from lower (fourth proof), and convergence of cosmos toward an end (fifth proof). A detailed discussion of causality may be found in Appendix A, and further discussion of Aquinas' proofs is given in Chapter 3. Table 1 summarizes the differences between Aquinas' theology and that based on Zubiri's philosophy:

Theology area	St. Thomas	Zubiri
Philosophical framework for theology	Vocabulary and concepts of Aristotle's metaphysics	Sentient Intelligence
Nature of change	Passing from potency to act	Not necessarily state of changing thing
Nature of things	Separable substances	Reality is open; no division into substances except human person
Nature of causality	Deterministic, real production of effects, uniform, every effect must have cause	Functionality
Power of real	[mixed with causality]	Dominance of real
God's Existence	Five proofs based on Aristotelian metaphysics	Religation
Sacramental efficacy	Causality	Power of the Real
Nature of Man	Racional animal	Reality-conscious animal
Basis of Church		Reality by postulation
Basis of man's knowledge	Sensible intelligence	Sentient intelligence
Man's contact with reality	Rational	Sentient

Table 1. Comparison of Systematic Theology based on St. Thomas and on Zubiri

The differences between St. Thomas' and Zubiri's outlooks and philosophies suggest that a significantly new approach to theology is required.

II Why is Systematic Theology Needed?

Aristotle begins his metaphysics with a phrase that has echoed down the centu-

ries, "All men by nature desire to know." This natural curiosity—really a thirst—applies to knowledge about God and world as well. It is reflected in creation stories and myths which appear in every culture, and in the medieval expression attributed to St. Anselm, *fides quarens intellectum*, faith seeking understanding. Faith pro-

vides basic knowledge about God, moral behavior, and humanity's origin and place in the world. But most people seek more, and so there is a need to elaborate this basic knowledge about God and the world in order to tell a more complete, and perhaps a more compelling story about our present situation, to take into account secular knowledge, and in addition, to give moral guidance about contemporary problems that sacred writings do not address. And all of this must be done in a coherent manner based on a justifiable, self-evident philosophical basis. Thus there is a need for a systematization of knowledge about matters relating to God, the world, and human conduct, one which can be updated regularly. In Western Civilization, this inevitably takes the form of rational exposition, because of the privileged place that rational knowledge has in our culture. Thus there are the following subject areas, of which our innate desire to know calls for an explanation:

- Explain and elaborate the creation story
- Give rational and/or other justification for the existence of God
- Explain more about God (infinite, infinitely powerful, all-knowing, etc.)
- Expand moral guidance from sacred writings to cover all aspects of modern life, including political organization
- Explain and elaborate with rational discussion key beliefs such as sacraments
- Explain relationship of secular knowledge (such as science) with knowledge stemming from sacred writings, tradition, fathers of the church, and other sources
- Discuss the nature of mystical theology, its scope and limits
- Discuss other confessions and other religions, with respect to their beliefs (correct or incorrect),

their relationship to Christianity, and ecumenical concerns.

This is a rather long list, and one which requires the best efforts of extremely able thinkers over long periods of time. Furthermore, as noted above, the work is always incomplete, since the march of history and the progress of science continue, along with further reflection on sacred texts and earlier theological writings.

But the key point is that theology *must be relevant to current circumstances*. This does not mean that theology just becomes a byword for contemporary beliefs, and changes accordingly over time. Indeed, one of its main functions is precisely to challenge these beliefs. Rather, it means that theology must engage the contemporary world and show how its subject matter is not only relevant to that world, but actually essential to its understanding of reality and its proper functioning. In today's world (early 21st century), theology seems remote from most people's thoughts, and few believe that it has much relevance to daily life. This problem goes beyond systematic theology, of course; but it clearly reveals that theology has failed in its two objectives. Yet the openings are clearly visible: the financial crisis that began in 2008 had deep roots in a moral failure, the indebtedness of peoples and nation states has moral as well as economic roots, and the policies of those nation states to deal with contemporary problems also cries out for moral guidance—all of which must be grounded in a solid theology.

Traditionally theology has been called "The Queen of the Sciences", indicative of a normative function. Unfortunately today "science" refers almost exclusively to empirical sciences such as physics, chemistry, and biology. Few in these sciences would consider that theology (or philosophy) exerts any real normative function, or recognize any such pretension. The Galileo affair still looms large in this context, and is invoked whenever theologians stray too far into what is regarded as the exclu-

sive territory of science. This is a significant issue, in light of the influence of science in today's environment, and the prestige that science enjoys: what role does theology have with respect to knowledge such as science? What is the nature of the boundaries between science, theology, and philosophy? Should theology seek to imitate or emulate empirical science? Continuing Pope Benedict's remarks:

[For St. Bonaventure there was a] despotism of reason, when it becomes supreme judge of all things. This use of reason is certainly impossible in the context of the faith because it seeks to submit God to a process of experimental trial. In our own time empirical reason appears as the only declaredly scientific form of rationality. ... It has led to great achievements, and no-one would seriously wish to deny that it is just and necessary as a way to understand nature and the laws of nature. Nonetheless there is a limit to such a use of reason. God is not an object of human experimentation.

In other words, there are limits to what reasoning based on experimental methods can achieve. Curiously, even science itself is encountering these limits. Current theories in high-energy physics, such as Supersymmetry and String Theory have either failed to make experimentally testable predictions, or have claimed that such predictions are probably not possible.

III. Relationship Among Faith, Theology, and Understanding

Clearly any type of systematic theology involves faith (for which we seek understanding), theology (in the etymological sense of "knowledge of God"), and human understanding (what can we know and how do we know it). The basic premiss is that faith gives the essential (but perhaps minimal) knowledge of what is necessary for salvation, while theology is an expansion of that knowledge and a bridge be-

tween faith and what might be termed "secular knowledge". Human understanding (primarily philosophy) underpins theology by assuring us that our theological knowledge is sound, while at the same time showing its limits—limits which are transcended by faith and by mystical experience, for example.

"Faith" is a frequently used word, and has several related definitions. A common dictionary definition is "something that is believed, especially with strong conviction".¹⁸ Thus one can have faith in democracy, capitalism, communism, or some other politico-economic system. A related definition is "allegiance to duty or a person, loyalty"; thus one can have faith in one's leaders, and specifically, belief that they can do what they are expected to do (or what you would like them to do). In this sense, "faith" really means "confidence". In religious contexts, the dictionary defines faith as "belief and trust in and loyalty to God", which is very common in the Old Testament, for example, "You are the LORD God, who chose Abram and brought him out of Ur of the Chaldeans and named him Abraham. You found his heart faithful to you, and you made a covenant with him to give to his descendants the land of the Canaanites, Hittites, Amorites, Perizzites, Jebusites and Gergashites. You have kept your promise because you are righteous."¹⁹ In the Abrahamic traditions, faith thus involves a belief in a personal deity, one who spoke to Moses. Another definition is "firm belief in something for which there is no proof", though the connotative meaning of this definition depends heavily on what one intends by the phrase "no proof".

The New Testament moves more in the direction of the last definition, though keeping emphasis on belief and trust in and loyalty to God. Jesus frequently comments on faith or its absence: "Jesus turned and saw her. 'Take heart, daughter,' he said, 'your faith has healed you.' And the woman was healed at that moment."²⁰ "...Because you have so little faith. Truly I tell you, if you have faith as

small as a mustard seed, you can say to this mountain, ‘Move from here to there,’ and it will move. Nothing will be impossible for you.”²¹ St. Paul often speaks of faith in remarks such as, “And if Christ has not been raised, your faith is futile; you are still in your sins.”²², “They must keep hold of the deep truths of the faith with a clear conscience.”²³ And especially his famous remark in Hebrews chapter 11: “And what is faith? Faith gives substance to our hopes, and *makes us certain of realities we do not see.*”²⁴ In all cases there is implied the notion that faith will cause one to act in certain ways; it is not a neutral belief: “You foolish person, do you want evidence that faith without deeds is useless.”²⁵ This connection with action arises because the realities (such as God) about which we are made certain by faith *eo ipso* impose obligations upon us. That is, if God exists, we must act in certain ways or risk punishment. In turn, we have expectations of them, unrealistic perhaps at times, but expectations nonetheless—this was one of the great themes of the Old Testament. Obviously, this was a characteristic of pagan belief everywhere—witness the rituals and sacrifices that all such religions had, on all continents, and as such it is a general characteristic of religious faith. In fact it touches a key notion, that of the *power of the real*, which is a fundamental part of our experience.

Today it is common to hear expressions such as, “He puts his faith in science” or “He puts his faith in modern medicine”. The meaning of these expressions is fairly clear: the person believes that science or medicine is *the* (or *a*) source of knowledge, i.e., of truth, and such knowledge can be used to achieve desired results in the world.

St. Thomas emphasizes that faith is not of what is seen, nor of what is known through science. Quoting St. Gregory, who says, “when a thing is manifest, it is the object, not of faith, but of perception,” he points out that “there can be no faith about things which are an object of science”. It is nonetheless possible for some-

thing to be believed by one person, i.e., an object of faith for him, but actually seen (or been seen) by someone else. St. Thomas uses the examples of the Trinity and angels; but even in our world we have faith (in this sense) in many things we have not seen, but that others have (such as the Great Pyramid of Egypt or the surface of the moon). In religious contexts, however, “faith” refers to belief that something exists, something which we as living humans have not seen or experienced, but expect to see or experience at some point, such as God, heaven, etc.

With respect to religious faith, it is not simply a belief in just anything that has not been seen or experienced, such as quarks; rather, it is a belief—confidence—in something that has *transcendence and power over us and the world*, something to which we owe *respect and obedience*. Jesus explicitly brings in the notion of power when answering the High Priest at his trial, “You shall see the Son of Man at the right hand of the power” (Mt. 26:64). Similarly, when confronting Pilate, Jesus says, “You would have no power over me if it were not given to you from above.” (Jn 19:11). The notion of power—which recurs throughout the Bible—is key to understanding faith. Power in the Bible is only related in an analogical way to the notion of power in physics, namely energy per unit time (e.g., 1 watt = 1 joule per second), or amount of work that can be done in a given time (1 horsepower = 746 watts). Power in the Bible does concern the ability to do things, but not in the same sense as in physics. Rather, it does so in a sense that transcends such ability, and reaches to something more fundamental, namely reality in a fontanal sense. Jesus “seated at the right hand of the Power” captures the triple notions of transcendence, reality, and fontanality.

By implication there is an element of fear involved. But we do not merely *assent* to the existence of such a transcendent thing; we effectively *surrender* ourselves to it, at least in the Abrahamic religions: “Faith is not *assent to a judgment*,

but *surrender to a personal reality.*²⁶ Moreover, this faith involves a belief in truth; while it is possible to believe things (theories, assertions) that are not true, this is not considered desirable and no one would even want to have faith in what is untrue. But what is truth in this context? Not the truth of a judgement, or a testimony, or what a person says or does. Truth is what the “person himself [is] *qua* reality. Hence, faith is, intrinsically and at one and the same time, loving and believing...faith is the surrender to a personal reality *qua* true.”²⁷

Faith also involves *seeing*, as in the expression, “seeing with the eyes of faith”. “Seeing” is a metaphor that recurs throughout the Old and New Testaments. *Seeing* means that we are able to understand at a deeper level, that we gain knowledge of matters that goes beyond immediate phenomenological experience. As Pope Benedict has written:

When we put our confidence in what Jesus sees and believe in his word, we are not in fact moving around in total darkness. The good news of Jesus corresponds to an interior expectation in our heart; it corresponds to an internal light in our being that reaches out to the truth of God. Certainly, we are before all else believers “at second hand”. But St. Thomas is right to describe faith as a process, as an interior path, when he writes: “The light of faith leads us to see”.²⁸

He refers to the episode of the Samaritan woman (John 4:4-42), in which the woman believes because of what Jesus tells her, and then goes to her village and spreads the news. The villagers welcome Jesus and after their experience with him, tell the woman that they believe not because of the woman’s words, but because of their direct encounter with Jesus. In such a living encounter, “faith is transformed into ‘knowledge’.”²⁹ The parable of the man born blind (John 9:1-41) also deals with seeing and blindness on multiple levels—the Pharisees can see, in the phenomeno-

logical sense, but they are blind in the spiritual sense, in the sense of faith. The man born blind not only gains sight in the phenomenological sense, but also begins to see with the light of faith.

Seeing is also important in mystical experiences, and in apparitions of the Virgin. At Lourdes, Bernadette could see the Virgin, but the crowd around her could not. Similarly at Fatima, the children could see the Virgin but the crowd only saw unusual fluttering of leaves on the holm oak tree above which she appeared. As these examples indicate, human beings are capable of seeing in ways that go far beyond day-to-day experience, and that reality itself is not just a zone of things.

Therefore religious faith in the Abrahamic traditions involves the following elements:

1. Transcendence
2. Power
3. Respect
4. Fear
5. Obedience
6. Truth
7. Surrender
8. Love
9. Reality
10. Personal reality
11. Seeing beyond the ordinary

Note that in other religious traditions, such as Buddhism, several of these elements are absent or greatly attenuated. For Buddhism, they are: fear, surrender, love, and personal reality. For Deism, absent are respect, fear, obedience, surrender, love, and personal reality.

We can synthesize these various meanings of faith in the context of Christianity by first enumerating the salient points:

1. Belief in realities not yet seen or directly perceivable by the senses, which simultaneously are transcendent and impose obligations upon us.
2. Trust in and loyalty to God

- 3. Belief in God and God's ability and desire to use His power to help us
- 4. Surrender
- 5. Truth

We now turn to a more detailed discussion of the philosophical background needed for a grasp of theology.

V. Philosophical Background for Theology

Any discussion of theology, and any theology, must start from a framework of knowledge. This knowledge includes data about the world, truths known, and proper methods of reasoning, because theology is not a literary creation, but elaborated knowledge based on these sources. "Proper methods of reasoning" comprises logical arguments such as induction, deduction, and inference to the best explanation. It goes considerably beyond traditional syllogistic logic, which is unable to show the validity of even simple arguments such as "All horses are animals, therefore all heads of horses are heads of animals". "Truths known" refers to both revelation and truths that can be known through philosophy, and for this reason all theology ultimately involves a philosophical underpinning, which gives us knowledge about the world, about knowledge itself, and about transcendental matters, including God, insofar as these can be known without the aid of revelation. The solidity of the theology ultimately is a function of the solidity of the philosophical framework. St. Thomas built his theology on the philosophy of Aristotle, which, as we have seen, has a number of serious problems that have come to light as a result of the progress of knowledge in the last seven centuries.

Therefore we must start with a radically different philosophical framework, and thus our theology is radically different than what is commonly encountered. First it starts with two key aspects of human experience that are usually ignored or considered as secondary: (1) our direct

experience of the power of the real, and (2) our direct contact with reality through our most basic way of knowing, what Zubiri calls *sentient intelligence*. From there a complete development of knowing at all levels can be inferred—and knowing at the level of *reason* is but one of three levels. A more complete understanding of critical concepts such as causality and essence follow, as does much clarified notions of reality and truth. In addition, it is possible to develop the notion of personhood and all of its attendant concepts from our direct experience of reality. Thus, Zubiri's philosophy, even at the outset, is linked intimately to experience, truth, and reality—three key aspects of Christianity. Let us explore Zubiri's philosophy in greater depth, and examine its connection to theology.

V.1 Poles of Zubiri's Thought

Roughly speaking, there are two poles of Zubiri's thought: (1) that which is most radical in Aristotle, his conception of essence as the $t\emptyset t^{\wedge} \text{Cn einai}$, what makes a thing be what it is; and (2) the phenomenological concept of reality. His own radical innovation was to weave these two into a unified whole via the new concept of sentient intellection. But Zubiri radically rethinks both Aristotle's and the phenomenologists' legacies; so his concept of essence, his concept of reality, and his concept of intelligence differ in many respects from the originals.

(1) Zubiri points out that Aristotle begins by conceiving of essence as that which makes a thing what it is, in the most radical sense. Later, however, Aristotle links his metaphysics with his epistemology by claiming that essence is the physical correlate of the definition (of a thing). Knowledge is then of essences via definition in terms of genus and species; the most famous example is of course "man is a rational animal". Zubiri comments:

When the essence is taken as the real correlate of the definition, the least

that must be said is that it is a question of a very indirect way of arriving at things. For...instead of going directly to reality and asking what in it may be its essence, one takes the roundabout way of passing through the definition.³⁰

For Zubiri, this is not merely a roundabout way, but something worse:

...it is a roundabout way which rests on an enormously problematic presupposition, namely, that the essential element of every thing is necessarily definable; and this is more than problematical.³¹

In fact, Zubiri believes, the essence in general cannot be defined in genus-species form, and may not be expressible in ordinary language at all. He believes that essences—in the radical sense of determining what a thing is, and thus how it will behave, what its characteristics are, and so forth—can be determined only with great difficulty; and much of science is dedicated to this task. Specifically, Zubiri believes that it is necessary to go back to Aristotle's original idea of essence as the *fundamental determinant of a thing's nature*, what makes it to be what it is, and expand on this concept in the light of modern science.

But this critique indicates that there is a deep realist strain to Zubiri's thought, a belief that we can, in some ultimate sense, grasp reality. The problem arises in connection with our belief that what we perceive is also real—a belief upon which we act in living out our lives. This compels Zubiri to make an extremely important distinction with respect to reality: between reality in apprehension (which he terms 'reity'), and reality of what things are beyond sensing (true reality, *realidad verdadera*). Zubiri believes that the failure of past philosophers to distinguish these, and consequently, their failure to recognize that they refer to different stages of intellection, is at the root of many grave errors and paradoxes. This leads directly

to the second pole of Zubiri's thought: Phenomenology.

(2) Zubiri takes three critical ideas from phenomenology (Husserl, Ortega y Gasset, and Heidegger). First is a certain way or "idea" of philosophy. In particular, he accepts that phenomenology has opened a new path and deepened our understanding of things by recognizing that it is necessary to position philosophy at a new and more radical level than that of classical realism or of modern idealism (primarily Hegel).³² This also becomes the basis for Zubiri's understanding of the relationship of science and philosophy.

Secondly, he accepts that philosophy must start with its own territory, that of "mere immediate description of the act of thinking". But for him, the radical philosophical problem is not that proclaimed by the phenomenologists: not Husserl's "phenomenological consciousness", not Heidegger's "comprehension of being", not Ortega's "life", but rather the "apprehension of reality". He believes that philosophy must start from the fundamental fact of experience, that we are installed in reality, however modestly, and that our most basic experiences, what we perceive of the world (colors, sounds, people, etc.) are *real*. Without this basis—and despite the fact that knowledge built upon it can at times be in error—there would be no other knowledge either, including science. However, at the most fundamental level, that of direct apprehension of reality, there is no possibility of error; only knowledge built upon this foundation, involving as it does *logos* and reason, can be in error. Zubiri points out that it makes sense to speak of error only because we can—and do—achieve truth.³³

But because the world discovered to us by science is quite different from our ordinary experience (electromagnetic waves and photons instead of colors, quarks and other strange particles instead of solid matter, and so forth), a critical problem arises which thrusts Zubiri towards a radical rethinking of the notion of

reality. This is one of the main themes of *Sentient Intelligence*.

The third idea—perhaps ‘inspiration’ is a better term—which Zubiri draws from phenomenology has to do with his radically changed concept of reality. For Zubiri, reality is a formality, not a zone of things as in classical philosophy:

In the first place, the idea of reality does not formally designate a zone or class of things, but only a formality, reity or “thingness”. It is that formality by which what is sentiently apprehended is presented to me not as the effect of something beyond what is apprehended, but as being in itself something “in its own right”, something *de suyo*; for example, not only “warming” but “being” warm. This formality is the physical and real character of the otherness of what is sentiently apprehended in my sentient intellect.³⁴

This conception of reality is, so to speak, a radical “paradigm shift”, because it means that there are multiple types of reality and that many of the old problems associated with reality are in fact pseudo-problems. Zubiri notes that

The reality of a material thing is not identical with the reality of a person, the reality of society, the reality of the moral, etc.; nor is the reality of my own inner life identical to that of other realities. But on the other hand, however different these modes of reality may be, they are always reity, i.e., formality *de suyo*.

Much of Zubiri’s great work *Sentient Intelligence* is devoted to analyzing the process of intelligence, and explaining how its three stages (primordial apprehension, *logos*, and reason) unfold and yield knowledge, including scientific knowledge.

V.2 Sentient Intellection: Direct Contact with Reality

Zubiri seeks to reestablish in a radical fashion the basis for human knowledge, as

the principal step in his restructuring of philosophy. This task goes far beyond any type of Kantian critique—something that Zubiri believes can only come after we have analyzed what human knowledge is, and how we apprehend. For Zubiri, perception of reality begins with the sensing process, but he rejects the paradigm of classical philosophy, which starts from opposition between sensing and intelligence. According to this paradigm, the senses deliver confused content to the intelligence, which then figures out or reconstructs reality. As we discussed earlier, the Scholastics’ motto was *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu nisi ipse intellectus*. This is *sensible intelligence*, and according to Zubiri, the entire paradigm is radically false.

Zubiri’s point of departure for his re-thinking of this problem is his observation that in our experience of the world we have *direct contact* with reality—we do not have to “get to” reality through some complicated chain of reasoning based on sense data—the epistemological problem that Western philosophy never solved. The things we perceive: colors, sounds, sights, are *real* in some extremely fundamental sense that cannot be overridden by subsequent reasoning or analysis. That is, there is associated with perception an overwhelming impression of its veracity, a type of “guarantee” which accompanies it, that says to us, “What you apprehend is reality, not a cinema, not a dream.” This of course is exactly what Kant thought impossible, but which has always been the experience of mystics such as St. Teresa of Ávila—Zubiri’s “great friend”, according to his wife.

Implied here are two separate aspects of perception: first, what the apprehension is of, e.g. a tree or a piece of green paper, and second, its self-guaranteeing characteristic of reality. This link to reality must be the cornerstone of any theory of the intelligence:

By virtue of its formal nature, intellection is apprehension of reality in and

by itself. This intellection...is in a radical sense an apprehension of the real which has its own characteristics....Intellection is formally *direct* apprehension of the real—not via representations nor images. It is an *immediate* apprehension of the real, not founded in inferences, reasoning processes, or anything of that nature. It is a *unitary* apprehension. The unity of these three moments is what makes what is apprehended to be apprehended in and by itself.³⁵

Thus what we have is a fully integrated process with no distinction between sensing and apprehension. Zubiri terms this *sensible apprehension of reality*. The fundamental nature of human intellection can be stated quite simply: “actualization of the real in sentient intellection”.³⁶ This actualization of the real Zubiri calls “primordial apprehension”; it is the basis for all other knowledge, including science, theology, and other higher forms. Primordial apprehension is not these types of knowledge, but is essential to them because otherwise they would not be reality-based. The fact that we have direct contact with reality will be important for certain theological questions.

There are three moments of the actualization of the real:

- *affection* of the sentient being by what is sensed (the *noetic*).
- *otherness* which is presentation of something *other*, a “note”, *nota* (from Latin *nosco*, related to Greek *gignosko*, “to know”, and *noein*, “to think”; hence the *noematic*)
- *force of imposition* of the note upon the sentient being (the *noergic*).

Otherness consists of two moments, only the first of which has received any attention heretofore: *content* (what the apprehension is of) and *formality* (how it is delivered to us). Formality may be either formality of stimulation, in the case of animals, or formality of reality, in the case of man.

The union of content and formality of reality gives rise to the process of knowing which unfolds logically if not chronologically in three modes or phases:

- Primordial apprehension of reality (or basic, direct installation in reality, giving us pure and simple reality)
- Logos (explanation of what something is *vis à vis* other things, or what the real of primordial apprehension is in reality)
- Reason (or *ratio*, methodological explanation of what things are and why they are, as in done in science, for example)

This process, shown schematically in Figure 1, is mediated by what Zubiri calls the ‘field’ of reality. The reality field concept is loosely based on the field concept from physics, such as the gravitational field, where a body exists “by itself”, so to speak; but also by virtue of its existence, creates a field around itself through which it interacts with other bodies. The two are inseparable and should be considered as different aspects of the same reality. So in the case of the field of reality, a thing has an *individual* moment and a *field* moment. The individual moment Zubiri refers to as the thing existing “by itself” or “of itself”; *de suyo* is the technical term he employs. The “field moment” implies that things cannot be fully understood in isolation. This is in stark contrast to the notion of essence in classical philosophy.

Roughly speaking, primordial apprehension installs us in reality and delivers things to us in their individual and field moments; logos deals with things in the field, how they relate to each other; and reason tells us what they are in the sense of methodological explanation. A simple example may serve to illustrate the basic ideas. A piece of green paper is perceived. It is apprehended as something real in primordial apprehension; both the paper and the greenness are apprehended as real, in accordance with our normal beliefs about what we apprehend. (This point about the reality of the color green is extremely important, because Zubiri believes

that the implicit denial of the reality of, say, colors, and the systematic ignoring of

them by modern science is a great scandal.)

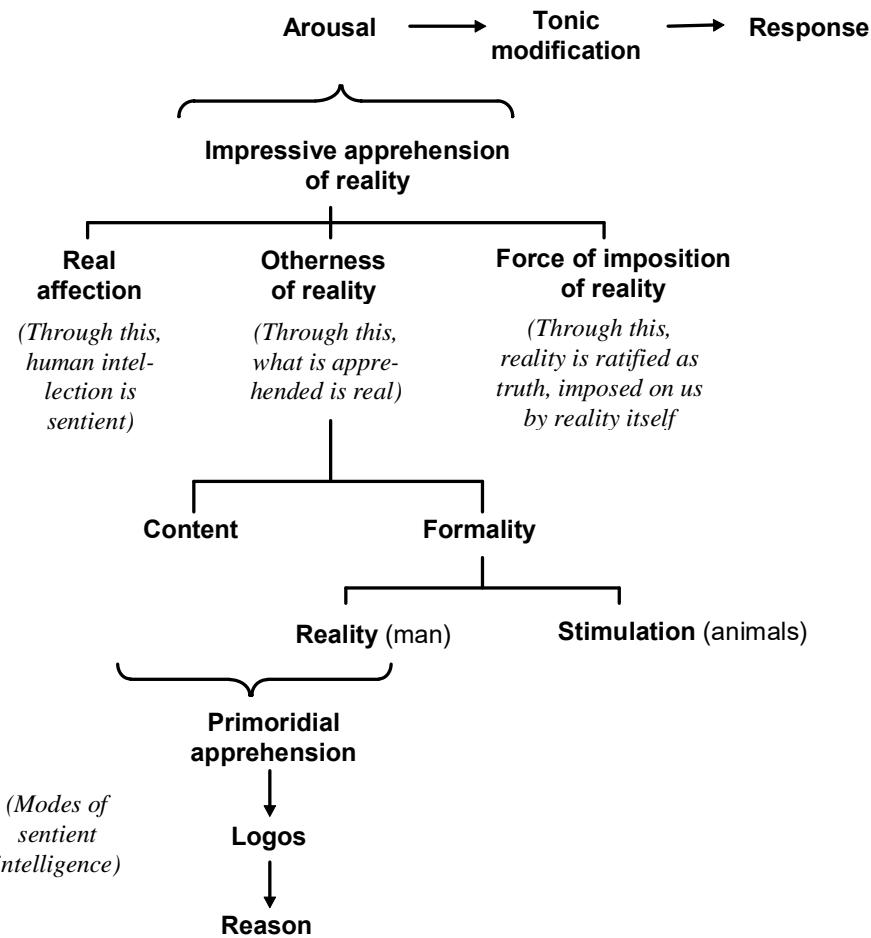


Figure 1
Sentient Intelligence in Zubiri's Philosophy

As yet, however, we may not know how to name the color, for example, or what the material is, or what to call its shape. That task is the function of the logos, which relates what has been apprehended to other things known and named from previous experience; for example, other colors or shades of colors associated with greenness. Likewise, with respect to the material in which the green inheres, we would associate it with paper, wood, or other things known from previous experi-

ence. In turn, reason via science explains the green as electromagnetic energy of a certain wavelength, or photons of a certain energy in accordance with Einstein's relation $E=hc$. That is, the color green is the photons as sensed; there are not two realities. The characteristics of the three phases may be explained in more detail as follows:

- *Primordial apprehension* of reality is the basic, direct installation in reality, giving

us pure and simple reality. This is what one gets first, and is the basis on which all subsequent understanding is based. Perhaps it can most be easily understood if one thinks of a baby, which has *only* this apprehension: the baby perceives the real world around it, but as a congeries of sounds, colors, etc., which are *real*, but as yet undifferentiated into chairs, walls, spoken words, etc. It is richest with respect to the real, poorest with respect to specific determination (ulterior modes augment determination, but diminish richness). In it, reality is not exhausted with respect to its content, but given in an unspecific ambient transcending the content. This transcendence is strictly sensed, not inferred, even for the baby. Primordial apprehension is the basis for the ulterior or logically subsequent modes.

- *Logos* (explanation of what something is *vis à vis* other things, or as Zubiri expresses it, what the real of primordial apprehension is *in reality*). This is the second step: differentiate things, give them names, and understand them in relation to each other. As a baby gets older, this is what he does: he learns to make out things in his environment, and he learns what their names are, eventually learning to speak and communicate with others verbally. This stage involves a “stepping back” from direct contact with reality in primordial apprehension in order to organize it. The logos is what enables us to know what a thing, apprehended as real in sentient intellection, is *in reality* (a technical term, meaning what something is in relation to one’s other knowledge). It utilizes the notion of the “field of reality”. The reality field is a concept loosely based on field concept of physics: a body exists “by itself” but by virtue of its existence, creates field around itself through which it interacts with other bodies.
- *Reason* (or *ratio*, methodological explanation of what things are and why they are, as is done in science, for example). This

is the highest level of understanding; it encompasses *all* of our ways of understanding our environment. One naturally thinks of science, of course; but long before science as we know it existed, people sought explanations of things. And they found them in myths, legends, plays, poetry, art, and music—which are indeed examples of reason in the most general sense: they all seek to tell us something about reality. Later, of course, came philosophy and science; but no single way of access to reality, in this sense, is exhaustive: all have a role. Reason, for Zubiri, does not consist in going to reality, but in going from field reality toward worldly reality, toward field reality in depth. If one likes, the field is the system of the sensed real, and the world, the object of reason, is the system of the real as a form of reality. That is, the whole world of the rationally intellectually known is the unique and true explanation of field reality.

In Zubiri’s word’s, reason is “measuring intellection of the real in depth”.³⁷ There are two moments of reason to be distinguished (1) intellection in depth, e.g., electromagnetic theory is intellection in depth of color;³⁸ (2) its character as *measuring*, in the most general sense, akin to the notion of measure in advanced mathematics (functional analysis). For example, prior to the twentieth century, material things were assimilated to the notion of “body”; that was the *measure* of all material things. But with the development of quantum mechanics, a new conception of material things was forced upon science, one which is different from the traditional notion of “body”. The canon of real things was thus enlarged, so that the measure of something is no longer necessarily that of “body”. (Zubiri himself will go on to enlarge it further, pointing out that personhood is another type of reality distinct from “body” or other material things). Measuring, in this sense, and the corresponding canon of reality, are both dynamic and are a key element in Zubiri’s quest to avoid the problems and failures of

past philosophies based on static and unchanging conceptions of reality.

It is important to understand that for Zubiri, our primary contact with reality is

at the level of primordial apprehension. Though poorest in specific detail, it is richest in raw content, as illustrated in Figure 2.

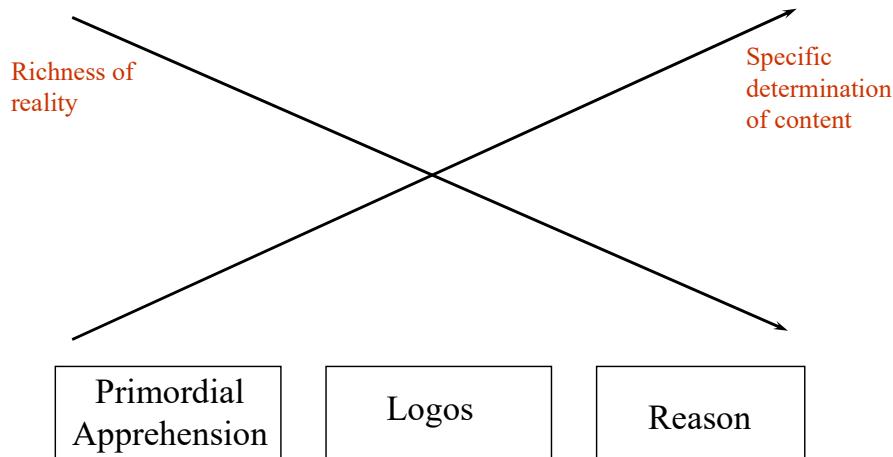


Figure 2. Three levels of sentient intelligence

This means that Zubiri has, in an even more radical way than Kant, made his own “Copernican Revolution”, because in Zubiri’s thought, the traditional grounding of knowing has been turned upside

down. Our fundamental source of knowledge about the world is our direct contact with it, not the highest level of our intelligence. This is illustrated in Figure 3.

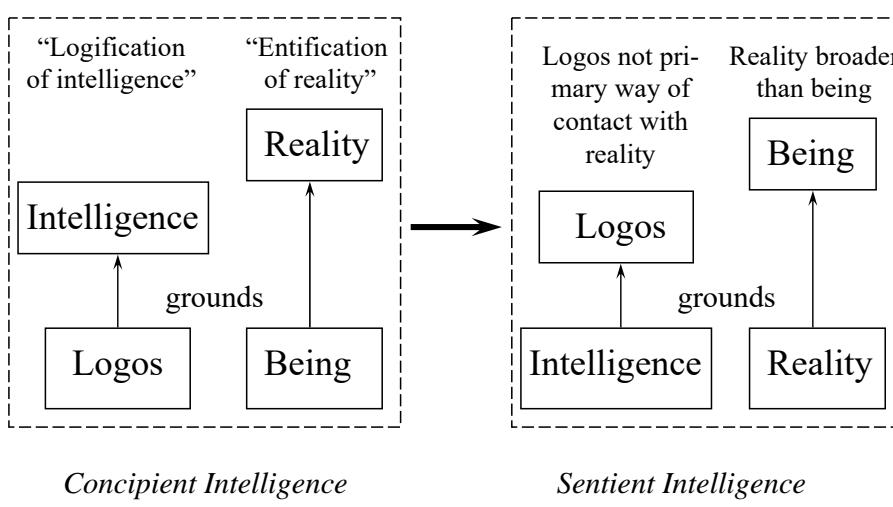


Figure 3. Zubiri’s “Copernican Revolution” in philosophy

V.3 Reality

Given Zubiri's radically new approach to philosophy, and his analysis of intelligence as sentient, it is not surprising that his concept of reality is quite different from that of previous philosophy as well. As mentioned above, he rejects the idea of reality as a "zone of things", usually conceived as "out there" beyond the mind, and replaces it with a more general notion, that of formality. "Reality is formality", he says over and over, and by this he means that reality is the *de suyo*, the "in its own right"; it is not the content of some impression. Anything which is "in its own right" is real. This *de suyo*, the formality of reality, is how the content is delivered to us. Our brains—Zubiri refers to them as organs of formalization—are wired to perceive reality, to perceive directly the "in its own right" character. It does *not* emerge as the result of some reasoning process working on the *content*; it is delivered *together with the content* in primordial apprehension.

This includes reality in apprehension, as well as reality beyond apprehension. But always, the character of reality is the same: *de suyo*. It is therefore something *physical* as opposed to something conceptual. And this is true whether one is speaking of things perceived at the level of primordial apprehension, such as colors, or things perceived in ulterior modes of apprehension such as reason, where examples might be historical realities such as the Ottoman Empire, or mathematical objects such as circles and lines: both are *real* in the same sense, though they differ in other respects (mathematical objects are real by postulation, whereas historical entities are not). Moreover, reality is independent of the subject, not a subjective projection, but something *imposed* upon the subject, something which is *here-and-now* before the subject. Logos and reason do not have to go to reality or create it; they are born in it and remain in it.

When a thing is known sentiently, at the same time it is known to be a reality. The impression of reality puts us in con-

tact with reality, but not with *all* reality. Rather, it leaves us open to all reality. This is *openness* to the world. All things have a unity with respect to each other which is what constitutes the *world*. Zubiri believes that reality is fundamentally open, and therefore not capturable in any human formula. This openness is intimately related to transcendentality:

...reality as reality is constitutively open, is transcendentally open. By virtue of this openness, reality is a formality in accordance with which nothing is real except as open to other realities and even to the reality of itself. That is, every reality is constitutively respective *qua* reality.³⁹

Reality must not be considered as some transcendental *concept*, or even as a concept which is somehow realized in all real things:

...rather, it is a *real and physical moment*, i.e., transcendentality is just the openness of the real *qua* real....The world is open not only because we do not know what things there are or can be in it; it is open above all because no thing, however precise and detailed its constitution, is reality itself as such.⁴⁰

Sentient intellection is transcendental impression, in which the *trans* does not draw us out of what is apprehended, toward some other reality (as Plato thought), but submerges us in reality itself. The impression of reality transcends all its content. This impression of reality is the object of philosophy, whereas the world as such-and-such is the object of science.

For Zubiri, the fundamental or constitutive openness of reality means that the search for it is a never-ending quest; he believes that the development of quantum mechanics in the twentieth century has been an example of how our concept of reality has broadened. In particular, it has been broadened to include the concept of person as a fundamentally *different* kind of reality:

That was the measure of reality: progress beyond the field was brought about by thinking that reality as measuring is “thing”. An intellection much more difficult than that of quantum physics was needed in order to understand that the real can be real and still not be a thing. Such, for example, is the case of person. Then not only was the field of real things broadened, but that which we might term ‘the modes of reality’ were also broadened. Being a thing is only one of those modes; being a person is another.⁴¹

Not everything that we perceive in impression has reality beyond impression; but the fact that something is real only in

impression does not mean that it isn’t real. It is, because it is *de suyo*. And what is real in impression forms the basis for all subsequent knowing, including science. Still, we are quite interested in what is real beyond impression, which may be something else, or the same thing understood in a deeper manner. For example, electromagnetic theory tells us that colors are the result of photons of a particular energy affecting us. But, according to Zubiri—and this is extremely important—there are not two realities (the photons and the colors), but *the colors are the photons as perceived*. Reason is the effort to know what things are “in reality” that are known in primordial apprehension. This is illustrated in Figure 4.

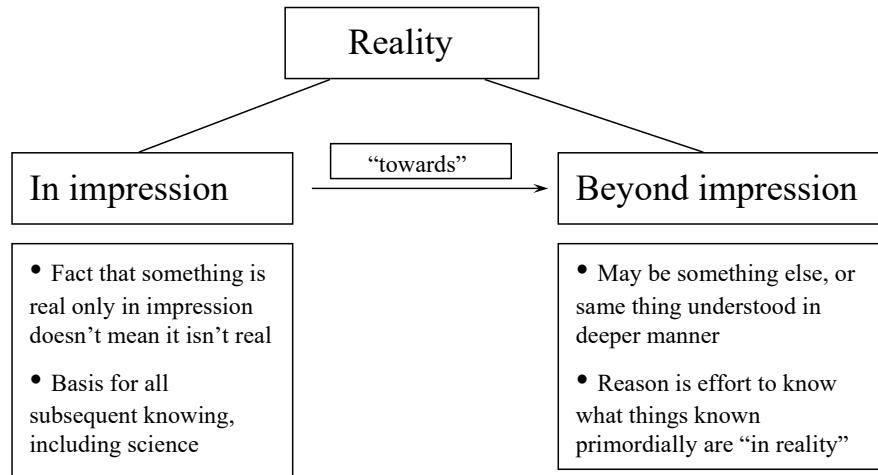


Figure 4. Reality in impression and reality beyond impression

V.4 Truth

Truth, like reality, is much different in Zubiri’s approach. The traditional view has always been that truth is some sort of agreement of thought and things. Zubiri believes that this view is incomplete and not sufficiently radical for two reasons: (a) “things” as understood in this definition are the product of ulterior modes of intellection, and (b) “thought” is not univocal, being different in the three modes. The notion of truth as agreement of two things,

dual truth, is a derivative notion, which must be grounded upon something more fundamental. For Zubiri, the priority of reality is always paramount, and hence the primary meaning of truth, *real truth*, is impressive actuality of the real in sentient intellection. It is a quality of actualization, not agreement of two disparate things, which as the ground of truth has always posed insuperable verification problems. All other truth is ultimately based on this real truth, this actualization. As such,

real truth is imposed on us, not conquered; dual truth, a derivative form of truth, we conquer through our own efforts. Real truth must be sought in primordial apprehension:

...the real is “in” the intellection, and this “in” is ratification. In sentient intellection truth is found in that primary form which is the impression of reality. The truth of this impressive actuality of the real in and by itself is precisely real truth....Classical philosophy has gone astray on this matter and always thought that truth is constituted in the reference to a real thing with respect to what is conceived or

asserted about that thing.⁴²

The two aspects of truth for Zubiri are shown in Figure 5.

Truth and reality are not identical in Zubiri's philosophy, because there are many realities that are not actualized in sentient intellection, nor do they have any reason to be so. Thus, not every reality is true in this sense. Though it does not add any notes, actualization does add truth to the real. Hence truth and reality are different and not mere correlates, because reality is not simply the correlate of truth but its *foundation* on account of the fact that “all actualization is actualization of reality.”⁴³

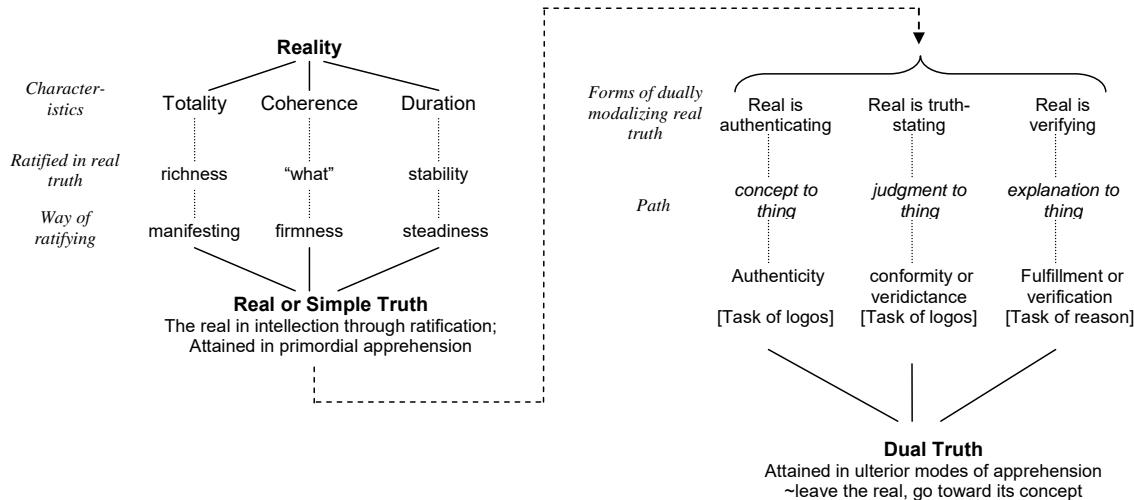


Figure 5. Real truth and dual truth in Zubiri's philosophy

V.5 Knowledge and Understanding

Zubiri believes that one of the principal errors of past philosophers was their excessively static view of knowledge—a conquer it “once and for all” approach. Typical of this mentality are the repeated attempts to devise a definitive list of “categories”, such as those of Aristotle and Kant, and Kant's integration of Newtonian physics and Euclidean geometry into the fabric of his philosophy. Rather, knowledge as a human enterprise is both

dynamic and limited. It is dynamic because the canon of reality, like reality itself, can never be completely fathomed and is always subject to change and enlargement. It is limited because as human beings we are limited and must constantly search for knowledge. The phrase “exhaustive knowledge” is an oxymoron:

The limitation of knowledge is certainly real, but this limitation is something derived from the intrinsic and formal nature of rational intellection,

from knowing as such, since it is inquiring intellection. Only because rational intellection is formally inquiring, only because of this must one always seek more and, finding what was sought, have it become the principle of the next search. Knowledge is limited by being knowledge. *An exhaustive knowledge of the real would not be knowledge; it would be intellection of the real without necessity of knowledge.* Knowledge is only intellection in search. Not having recognized the intrinsic and formal character of rational intellection as inquiry is what led to...subsuming all truth under the truth of affirmation.⁴⁴ [Italics added]

Understanding is also a richer and more complex process than heretofore assumed. Indeed, oversimplification of the process of understanding has led to major philosophical errors in the past. Understanding requires (1) apprehension of something as real (primordial apprehension stage), (2) knowing what that thing is with respect to other things (logos stage), and (3) what it is in reality itself (reason stage). Traditionally only the latter is considered. Zubiri comments:

Understanding is, then, the intellectual knowing which understands what something, already apprehended as real, really is; i.e., what a thing is in reality (logos) and in reality itself (reason), the real thing understood in both the field manner and considered in the worldly sense.⁴⁵

Understanding, then, requires sentient intellection and cannot exist, even for subjects such as mathematics, without it. This insight reveals clearly Zubiri's radical departure from all previous thought.

V.6 Zubiri and Science

The scientific and the metaphysical are closely connected, because both are forms of knowledge emerging from the reason or third mode of human intellec-

tion. Articulating the relationship between them has been a difficult problem for at least three centuries of Western philosophy. For Zubiri, the relationship is as follows: reality unfolds in events observed by the sciences, which indeed allow us to observe aspects of it which would otherwise remain hidden. But this unfolding of reality is no different from its unfolding through personal experience, poetry, music, or religious experience. All human knowing is of the real, because reality is the formality under which man apprehends anything. In man's quest for understanding, the utilization of scientific concepts, amplified and interpreted, only supposes that the sciences are an appropriate way of access to reality. Philosophy, in turn, reflects on the data offered by the sciences as "data of reality". But philosophy is not looking to duplicate the efforts of science. Both philosophy and science examine the "world", that to which the field of reality directs us. But science is concerned with what Zubiri terms the "talitative" order, the "such-and-suchness" of the world, how such-and-such thing behaves; whereas philosophy is concerned with the respective unity of the real *qua* real, with its transcendental character, what makes it real.⁴⁶ Philosophy (and theology) thus ask questions that cannot be meaningfully be expressed in scientific language. But both philosophy and theology rely to some extent on science to tell us about the world. What science tells us, for example about causality, needs to be incorporated into the vision of reality that philosophy seeks.

To a great extent, the belief that reality is closed supports two long-standing philosophical doctrines, which Zubiri terms *entification of reality* and *logification of the intelligence*. Entification of reality is the belief that reality is ultimately composed of stand-alone entities, such as the billiard-ball particles of Laplace's Demon, or Aristotle's substances. Logification of the intelligence is the belief that knowledge in the proper and primary sense is only at the rational level; any oth-

er “knowledge” would be inferior and of relatively minor importance.

Typically, those who reject other forms of knowledge in favor of science exclusively have a straightforward view of science: *science is objective knowledge about the world*. Advocates of this view also claim that truth is an agreement of thought with things. Now, Zubiri would agree that science is objective knowledge about the world; where he disagrees concerns the level of the knowledge delivered by science. For those who accept (implicitly or otherwise) the logification of the intelligence, there is only the one level, that of rational knowledge. In Zubiri’s philosophy, this is not so; science is *not* the primary source of knowledge. There are three levels of knowledge: primordial apprehension of reality (direct contact with reality), logos (defining what things are with respect to other things), and reason (methodological explanation of what things are and why they are, as is done in science, literature, and theology, for example). So science, a form of reason, must build on what is the primary source, primordial apprehension. Moreover, since the truth attained by reason is not what he terms “real truth”, i.e., absolute truth, it is not infallible—further developments can force revisions. This allows Zubiri to overcome one of the major objections to realism as a theory of science: the history of science is replete with examples of new theories replacing old ones because of new discoveries and new evidence. Under any realist philosophy in which rational knowledge is the “gold standard” of knowledge, this is inexplicable. But for Zubiri, scientific theories are not our primary source of knowledge of the world; so their replacement as science progresses does not pose an epistemological problem, as it does for the advocates of any philosophy of science making it (science) the primary access to reality.

In some cases, advocates of science as the source of all knowledge assume a more positivistic attitude: the meaning of a statement is intimately related to its oper-

ational method of verification, so scientific knowledge is the only knowledge available, since non-scientific statements cannot be so verified. This leads to a leveling of knowledge:

...science begins by breaking down [the] world so as to reduce it to its just cognitive proportions. These just proportions are expressed in the term “the facts:” what is before me, only in virtue of being there and insofar as it is there, without the least intervention on my part. Now, the facts thus understood tend to be reduced to empirical data. Scientific truth will consist in nothing but agreement with these data, and science will be simply a knowledge about their ordered concatenation. The reduction of things to facts, and of facts to sensible data, leads inexorably to the idea of an intellectual life in which all branches of knowledge are equivalent and whose overall unity is given only in the encyclopedia of complete knowledge.⁴⁷

For Zubiri, there are three serious problems with any positivistic approach such as this: (1) The meaning of statements cannot be identified with their method of verification, because this represents a hopeless confusion of the three levels of human intelligence. Verification methods involve concepts of reason, whereas the meaning of statements arises at the level of logos, coupled of course with primordial apprehension of reality.⁴⁸ (2) We are not dispossessed of knowledge of things, but have it through primordial apprehension (though not in the scientific sense, of course). (3) There is no one-to-one mapping of facts to sense data, because this again represents a confusion of levels of human intelligence. The senses do not deliver “data” to us because they do not “deliver” anything at all: that is the paradigm of *sensible intelligence*, based on a presumed separation of sensing and knowing. We do not have to infer reality based on data delivered to us, on the model of an information technology system

with remote sensors, because we are immersed in it; the sensing and knowing are part of a single, integral process: *sentient intelligence*.

Moreover, reality, in Zubiri's philosophy, cannot be entified, and thus broken down into logical atoms, be they sense data or billiard-ball particles. Reality is, rather, something open. Reality cannot be considered as some transcendental *concept*, or even as a concept which is somehow realized in all real things:

...rather, it is a *real and physical moment*, i.e., transcendentality is just the openness of the real *qua* real....The world is open not only because we do not know what things there are or can be in it; it is open above all because no thing, however precise and detailed its constitution, is reality itself as such.⁴⁹

So the idea of being able to capture it in a complete way, or to say all that can be said about it utilizing rational knowledge such as science, is doomed from the start. There will always be knowledge about the world which cannot be subsumed under science (or any other form of rational knowledge), or captured in any human formula. Zubiri notes that art, literature, and music are other examples of rational knowledge that tell us about the world—tell us different things about it than science does. Hence, the fundamental or constitutive openness of reality means that the search for it is a never-ending quest; he believes that the development of quantum mechanics in the twentieth century has been an example of how our concept of reality has broadened.

V.7 God and Theology

Theology in the Western tradition is generally regarded as a rational enterprise, much like science, and as such often starts with demonstrations of the existence of God, such as the so-called "cosmological proof." For Zubiri, this approach is wrong for reasons that are analogous to

those he adduces with respect to knowledge in general. Zubiri believes that any attempt to base theology on complex rational arguments, such as the proofs of the existence of God by Aquinas or Scotus, fails because it makes too many controversial philosophical assumptions at the outset, as do attempts to ground human knowledge in general on theories at the level of reason. Rather, one must start from something much more modest, namely something in our personal experience. For Zubiri, this is our experience of the power of the real. Reality imposes itself on us in an especially forceful tripartite way, as ultimate, possibility-making, and impelling. Our experience of this imposition, our experience of the power of the real, is our experience of the ground of reality.⁵⁰ This experience of the power of the real leads us immediately not to "God", but to what Zubiri terms "Deity". Knowing what this "Deity" is necessarily comes later, and may require additional sources of knowledge. In this more modest approach, one does not seek lofty goals, but simply to analyze basic human experience, given our experience of the power of the real. The relationship between knowledge acquisition in normal situations, and of God is illustrated in Figure 6.

Eschewing philosophical frameworks, Zubiri bases his theology on an analysis of human reality, which lead us to its grounding reality just discussed: something ultimate, possibilitating, and impelling. Because reality is grounding, it serves as the *real ultimate support* of my life. It will also serve to *make my self-realization possible*, and to *impel me towards my realization*. These three characteristics have an intrinsic unity; they form the ground of reality. On our human side this consists in being "re-ligated" (fr. Latin *re-ligare*, re-tied) to my ground in order to be. From the side of reality to be a ground means that it has power over me. The power and strength of the real as a dominance moves me to realize myself as a person.⁵¹

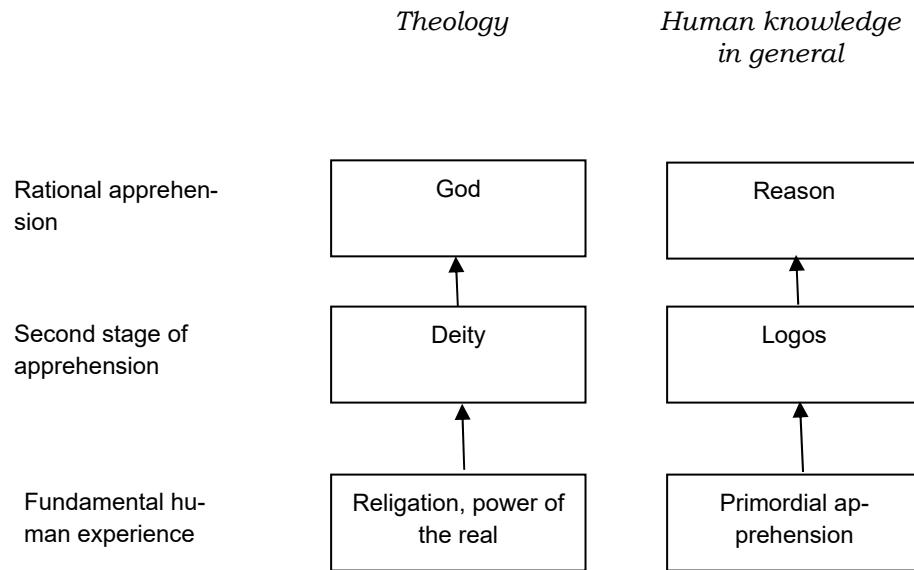


Figure 6. Knowledge acquisition stages in ordinary knowledge and theology

For Zubiri this first step, somewhat analogous to primordial apprehension, is thus the recognition that each person is, in his very constitution, turned toward a reality that is more than he is, and on which he is based. This reality is that from which emerge the resources he needs to make his personality, and which supplies him with the force necessary to carry out this process of realizing himself. Such turning of a person to reality is religation. It is a turning toward some ground not found among things immediately given, something which must be sought beyond what is given. This gives rise in the first place to the notion of "Deity". Later, the theist will call this ground 'God'. With respect to religions, nearly all offer a vision or explanation of this ground, and therefore there is some truth in all.

It is only when this fundamental ground of religious faith and knowledge has been recognized that construction of any sort of "rational" theology makes

sense. While scientific and theological knowledge are both knowledge at the level of reason, for Zubiri, they are different in their object, structure, and method of verification. Both seek to tell us about reality, though not necessarily the *same* reality. By analyzing these differences, we can gain some insight into the reasons for potential conflicts, and how to resolve them.

Scientific knowledge is based on postulation, and is subject to verification using methods appropriate to postulation.⁵² In the case of science, those methods revolve around experimentation. But we do not postulate anything when dealing with theological knowledge. For example, we do not say, "Let's assume there is a God" or "Let's assume there are many gods" and then look for consequences. Rather, as Zubiri emphasizes, the ultimate source of theological knowledge is direct human experience. This is not direct human experience of God, as in a mystical vision (though that is not excluded), but rather

our direct experience of a power outside of us:

Natural Theology has generally approached God in a conceptual way, making of Him what Zubiri calls a “reality-object” and concentrating all its efforts in establishing ways of “demonstrating” His existence....[O]n the contrary, God, if He is something, is not a “reality-object”, but what he called “reality-ground”, a ground to which, if it exists, we will be “re-ligated” (*religados*), that is, re-connected. In contrast to the demonstrative ways, purely idealistic, Zubiri proposes the way of religation, for him the only one truly real.⁵³

In Zubiri's view, we are religated to reality, because reality imposes itself on us in an especially forceful tripartite way, as ultimate, possibility-making, and impelling:

The experience of this imposition, of this power of the real which is a fact, is...the experience of the ground of reality, the fundamental experience which each man possesses as a theist, an agnostic or an atheist. The divergences begin at the time of intellectual discernment and volition when confronting this fundament. For the theist, the experience of the fundament is an experience of God, a God which is not transcendent “to” things, but transcendent “in” things. To reach God it is not necessary to leave the world, but to enter more into it, reaching its foundation or ground. God is at the bottom of things as their ground; and in his experience of things man has the fundamental experience of God. The life of man is woven into his experience with and of things; and as this experience is in itself an experience of God, it turns out that the life of each man is in some way a continuous experience of God. This means that the real God of each person is not a concept or the result of reasoning, but the very life of man.⁵⁴

In theology, we utilize this direct experience, and also reported direct experience, as in sacred texts such as the Bible. So for example, key theological information comes from reports of experiences such as those of Moses on Mt. Sinai. On the basis of direct and reported experiences, inferences are drawn, and large-scale theological structures erected. Such inferences often—indeed usually—go beyond direct experience, and refer to things in the world, what Zubiri terms “reality beyond apprehension”. These inferences will inevitably be influenced by the general state of knowledge at the time, and by the world in which the theologian lives and with which he is familiar. Often the inferences are directed at explanation of “origins”—how the world came to be, how man came to be, and why he is as he is. Thus the geocentric theory of the universe, based on a set of observations, was used in conjunction with certain Biblical verses to construct a vision of the heavens. Conflict can therefore arise when new knowledge of the world is inconsistent with earlier knowledge, rendering the inferences and vision untenable. The problem, therefore, is to keep the core beliefs and exercise great care with inferences. Inferences easily turn into extrapolations, and extrapolations lead to problems because they are often unverifiable and far removed from the original source of the knowledge. As mentioned previously, science and theology both seek knowledge of reality beyond apprehension, but not necessarily the *same* reality. For example, science does not look for God to appear in some experiment; by the same token, theology does not seek to discover new subatomic particles. But extrapolation can lead to much blurring and overlap.

This focuses attention directly on a key difference between theological and scientific knowledge, their respective methods of *verification*. Verification is “clearly encountering or finding something which one is already seeking.”⁵⁵ For science, verification takes the form of the experimental method. For theology, verifi-

cation is usually by means of authority, either individual, local leader (e.g., Pastor), church council, or church leader (e.g., Pope). While this may suggest that theology will always be on the losing side in any confrontation, as it was with the geocentric theory, that is not necessarily the case. Because all postulations ultimately break down, theology has the potential for greater certainty than forms of rational knowledge such as science. This comes about in the area of moral experience and human causality.⁵⁶

The originality and vigor of Zubiri's approach can be gauged by comparing it to "classical" theology, as shown in Table 1.

V.8 Human Reality

For centuries it was believed that what is real "beyond" impression comprises "material bodies", envisaged as made up of some sort of billiard-ball type particles. The development of quantum mechanics forced a change in this picture, though not without considerable controversy. A much more difficult effort was required to recognize that something can be real and yet not be a thing, viz. the human person. The human person is a fundamentally different *kind* of reality, one whose essence is *open*, as opposed to the closed essences of animals and other living things. An open essence is defined not by the notes that it naturally has, but by its system of possibilities; and hence it makes itself, so to speak, with the possibilities. "Its-own-ness" is what makes an essence to be open. This open essence of man is the ground of his freedom, in turn the ground of his moral nature. Zubiri terms the set of notes defining the essence of what it means to be a person *personentity*, and *personality* the realization of these notes by means of actions. A person, for Zubiri, is a *relative absolute*: "relative" because his actions are not entirely unconstrained, but are what make him the kind of person that he is; "absolute" because he enjoys the ability to make himself, i.e., he has freedom and is not an automaton,

fully deterministic.

As a consequence, man's role in the universe is different; and between persons (and only between them) there is a strict causality, which in turn implies a moral obligation. This causality is not a simple application of classical notions of causality to persons, but something irreducible to the causality of classical metaphysics, and still less reducible to the concept of a scientific law. This is what Zubiri refers to as *personal causality*: "And however repugnant it may be to natural science, there is...a causality between persons which is not given in the realm of nature." The key characteristic of this type of causality is that we can know it in ways that we cannot know about other aspects of reality. Indeed, personal causality—and our knowledge of it—is the ultimate basis for morality.

VI. Conclusion and Next Steps

With this as a basis, it is possible to begin construction of a systematic theology based on Zubiri's philosophical foundation. This theology will differ in many ways from that of St. Thomas because it starts from a different philosophical outlook, namely *sentient intelligence* rather than *sensible intelligence*, and is able to utilize knowledge about the world gained since the 13th century. The first step, an analysis of proofs of the existence of God, has already been written.⁵⁷ Other topics include

- Basis and Sources for Theology
- Relation of Man and God
- Moral Theology
- Sacramental Theology
- Dogmatic Theology
- Mystical Theology
- Human Life and Destiny
- Law, Legal/Political Systems and Social Justice
- Theology and Science
- Theology and Humanistic Disciplines

- Other Theological Traditions
- Contemporary Issues

We hope to publish essays on these topics in future volumes of *The Xavier Zubiri Review*, and invite readers who wish to contribute to contact the editor. Meanwhile readers may wish to consult the following sources:

- *Theoforum*, Volume 40 No. 1 (2009). Special issue devoted to Zubiri and his theology.
- Guillermo Díaz Muñoz, *Teología del misterio en Zubiri*, Herder, Barcelona, 2008.
- Francisco Ortega, *La teología de Xavier Zubiri*, 2^a edición, Edición Hergué/Editorial Andaluza, 2005.

Notes

- ¹ The text of this article will appear in a revised from in a forthcoming book on Zubiri's theology, co-written by several Zubiri scholars.
- ² Pope Francis, *Lumen Fidei*, Section 36.
- ³ Edith Hamilton, *The Greek Way to Western Civilization*, New York: Mentor Books, 1948, ch. 15.
- ⁴ Address of Pope Benedict upon conferral of Ratzinger prize, 30 June 2011, as reported by Vatican Information Service, "Faith Conducts Reason to Open Itself to the Divine", <http://visnews-en.blogspot.com/2011/06/faith-conducts-reason-to-open-itself-to.html>.
- ⁵ Address of Pope Benedict upon conferral of Ratzinger prize, 30 June 2011, as reported by Vatican Information Service, "Faith Conducts Reason to Open Itself to the Divine", <http://visnews-en.blogspot.com/2011/06/faith-conducts-reason-to-open-itself-to.html>.
- ⁶ See the article on this subject in this issue.
- ⁷ Pope Benedict XVI, *Benedictus*, Ignatius Press, 2006, p.78.
- ⁸ *Ibid.*
- ⁹ John 3:16, NIV.
- ¹⁰ Pope Benedict XVI, *The Fathers*, vol. II, Huntington: OSV, p. 31. Article on the Pseudo-Dionysius the Areopagite.
- ¹¹ *Theology Today: Perspectives, Principles, and Criteria*, Chapter 1, §5, available at http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=9879#INTRODUCTIO_N.
- ¹² Confessions, book 7, Ch. 10, tr. by J. G. Pilkington, quoted in *An Augustine Reader*, ed. by John J. O'Meara, Garden City: Doubleday Image Books, 1973, p. 144-145.
- ¹³ Pope Benedict XVI, *The Fathers*, Our Sunday Visitor, 2008, p. 26.
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ St. Irenaeus, *Adversus Haereses*, Book 3, Ch. 24, <http://www.newadvent.org/fathers/0103324.htm>.
- ¹⁶ *Summa Theologica*, Q2, A3.
- ¹⁷ Francis Meehan, *Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1940, p. 187.
- ¹⁸ *Websters Ninth New Collegiate Dictionary*, Springfield, MA: Merriam Webster, 1985, p. 446.
- ¹⁹ Nehemiah 9:7-8, NIV, 2010.
- ²⁰ Mathew 9:22, NIV, 2010.
- ²¹ Mathew 17:20, NIV, 2010.
- ²² I Cor 15:17, NIV, 2010.
- ²³ I Timothy 3:9, NIV, 2010.
- ²⁴ Hebrews 11:1, New English Bible
- ²⁵ James 2:20, NIV, 2010.
- ²⁶ Xavier Zubiri, *Man and God*, tr. Joaquin Redondo, Thomas Fowler, Nelson Orringer, Lanham, MD: University Press of America, 2009, p. 159; Spanish original *El hombre y Dios*, p. 212. (hereafter, MG).
- ²⁷ MG, p. 161; Sp. p. 214.
- ²⁸ Joseph Ratzinger, *Christianity and the Crisis of Cultures*, tr. by Brian McNeil, San Francisco: Ignatius Press, 2006, p. 110.
- ²⁹ *Ibid.* p. 111.
- ³⁰ *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985, p. 89-90 [English translation by A. R. Caponigri, *On Essence*, Washington, DC:

- Catholic University of America, 1980, p. 113.]
- ³¹ *Ibid.*
- ³² Diego Gracia, *Voluntad de Verdad*, Barcelona: Labor Universitaria, 1986, p. 89.
- ³³ Xavier Zubiri, *Sentient Intelligence*, tr. by Thomas Fowler, Washington, DC: Xavier Zubiri Foundation of North America, 1999, p. 83ff (hereafter, SI).
- ³⁴ SI, p. 63.
- ³⁵ SI, p. 94.
- ³⁶ SI, p. 4, 84, 100, 243.
- ³⁷ SI, p. 257.
- ³⁸ SI, p. 256-257.
- ³⁹ SI, p. 248.
- ⁴⁰ SI, p. 248.
- ⁴¹ SI, p. 261.
- ⁴² SI, p. 84.
- ⁴³ SI, p. 193.
- ⁴⁴ SI, pp. 261-262.
- ⁴⁵ SI, p. 363.
- ⁴⁶ SI, pp. 48-49, 197, 219.
- ⁴⁷ Xavier Zubiri, *Nature, History, God*, tr. Thomas Fowler, Lanham, MD: University Press of America, 1980, p. 17; original *Naturaleza, Historia, Dios*, Ninth ed., Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 41 (original edition, p. 16).
- ⁴⁸ Of course, the meaning of some statements may involve reason, but ultimately meaning has its roots at the level of logos.
- ⁴⁹ Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 20; English translation, *Sentient Intelligence*, tr. by Thomas B. Fowler, Washington: Xavier Zubiri Foundation of North America, 1999, p. 248. (hereafter, SI).
- ⁵⁰ Xavier Zubiri, *Man and God*, *op. cit.*, back cover summary.
- ⁵¹ From the Translator's Introduction to *Man and God*, *op. cit.*
- ⁵² Thomas Fowler, "Reality in Science and Reality in Philosophy: Importance of the Concept of Reality by Postulation", *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7 (2005), pp. 41-56.
- ⁵³ Xavier Zubiri, *Man and God*, *op. cit.*, back cover summary
- ⁵⁴ *Ibid.*
- ⁵⁵ SI, p. 336.
- ⁵⁶ Thomas Fowler, "Causality, Personal Causality, and the Science/Religion Dialogue", Metanexus Conference, Madrid, 2008.
- ⁵⁷ Thomas Fowler, "The Existence of God in Zubirian Theology", *The Xavier Zubiri Review*, vol. 12, p. 47-83 (2010-2012).

Xavier Zubiri como místico

Rafał S. Niziński

Faculty of Theology, Adam Mickiewicz University
Poznań, Poland

Abstract

There is much formal similarity between St. John of the Cross' theory of supernatural mystical experience of God and natural knowledge of God according to Zubiri. The only essential difference is that according to the former the experience of God gives direct knowledge of Him and according to Zubiri it is always indirect because we know God in things only. At the more general level of the theory of the mystical experience as such we have the same difference again. The conclusion is that we can talk about certain aspects of mystical experience of God in the theory of Zubiri but it is more a mysticism in day-to-day life without dramatic encounters with God.

Resumen

Hay muchos paralelismos formales entre la teoría de la experiencia mística sobrenatural según san Juan de la Cruz y el conocimiento natural de Dios según Zubiri. La única diferencia esencial entre ellos es que según Juan de la Cruz el místico conocimiento de Dios es directo y según Zubiri es siempre indirecto. Según Zubiri podemos conocer a Dios solo en las cosas. En el plan más general de la teoría de la mística como tal resulta otra vez la misma diferencia. La conclusión es que se puede hablar de un cierto misticismo en el conocimiento de Dios en la teoría de Zubiri pero es más bien una mística en la realidad cotidiana sin fuertes momentos de encuentro con Dios.

I. Planteamiento de la cuestión

La inspiración de este artículo es una sugerencia de Diego Gracia, quien conoció a Zubiri personalmente durante muchos años y piensa que su manera de entender el acceso humano a Dios se parece más a la mística que a cualquier otra manera de conocer a Dios. Gracia sugiere que en este aspecto Zubiri se parece a Martin Heidegger. Claro está, hablamos de la mística natural. En este texto quiero contestar a la pregunta de si se puede hablar de un cierto misticismo en la filosofía de Zubiri.

Creo que es justo acercarse a este tema partiendo de la noción de la mística sobrenatural elaborada por san Juan de la Cruz, porque parece que hay bastantes paralelismos al nivel del esquema formal

entre ambos pensadores. Por eso en principio voy a presentar las líneas generales de la teoría de la mística según Juan de la Cruz. Luego voy a buscar unas líneas paralelas en la filosofía de Zubiri. Al final iré al nivel general de la noción de la mística para ver dónde se sitúa la filosofía de Zubiri y si hay un nuevo aporte en este tema.

II. La noción de la mística sobre san Juan de la Cruz

El primer paso que vamos a dar es un estudio de la noción sanjuanista de mística. Para hacerlo me sirvo de dos voces elaboradas en el *Diccionario de san Juan de la Cruz*: *contemplación*¹ y *experiencia mística*².

¿Cuáles son los caracteres más im-

portantes del conocimiento místico? Es un saber pasivo: "La contemplación pura consiste en recibir"³. "Descansan las potencias y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas"⁴. Esto quiere decir que la contemplación mística no es una actividad humana y no hay en ella una mediación del discurso hecho por parte del hombre. Al orante parece "que no hace nada"⁵. La actividad humana durante la contemplación pasiva sería un obstáculo en el recibir. "Conviene que el que recibe, se haya al modo de lo que recibe"⁶. El sujeto de la contemplación pasiva "[ni] se entremeta en formas, meditaciones e imaginaciones, o algún discurso"⁷ – aconseja el santo.

Como contenido, la contemplación tiene una misteriosa noticia que no es alcanzable por la razón humana. La contemplación es "noticia general oscura"⁸ "sin inteligencias distintas"⁹. "Dios, a quien va el entendimiento, excede al entendimiento, y así es incomprendible e inaccesible al entendimiento"¹⁰. Es un conocer general, porque no tiene detalles acerca de Dios; y oscuro, por el motivo de la transcendencia de Dios. "Y por esto es que a la contemplación, por la cual el entendimiento tiene la más alta noticia de Dios, la llaman teología mística, que quiere decir sabiduría de Dios secreta"¹¹. Es una sabiduría secreta porque es algo dado por Dios a los que le buscan intensamente y no es alcanzable con esfuerzo humano; no es evidente a primera vista. Es más bien una noticia escondida que evidente. Otro motivo de la oscuridad de la contemplación es porque acontece "sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual [...] enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo"¹². Es un saber directo porque es un "lenguaje de Dios al alma de puro espíritu a espíritu puro [del hombre]"¹³.

Es un conocimiento "de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas"¹⁴. Por todas estas razones, no es fácil expresar con palabras humanas lo que el contem-

plativo conoce y al mismo tiempo es difícil entender lo que el contemplativo quiere comunicar con el lenguaje humano. "Lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta, totalmente es indecible y no se puede decir nada, así como del mismo Dios no se puede decir algo que sea como él"¹⁵.

Hay varios tipos de contemplación. Hay formas que no producen noche¹⁶. Estas son cuando se conoce algo distinto acerca de Dios. Es la contemplación clara y llena de suavidad. En el caso de la contemplación oscura, que he presentado arriba, cuando Dios se acerca al hombre con su excelencia y santidad, su presencia en las facultades humanas produce oscuridad a causa de la novedad de este conocimiento y por la razón de la excelencia del divino ser respecto a las naturales capacidades humanas¹⁷. En este caso, la contemplación oscura es "noche de contemplación purgativa"¹⁸. Es así porque tiene carácter privativo, quitando de la razón humana las más bajas imágenes de Dios que el hombre tenía antes. Su habitual modo de conocer a Dios es a través de las imágenes que lleva en sí. Claro está, que todas son imperfectas acerca del conocimiento de Dios. Esta es la causa del dolor de la contemplación oscura. Esta contemplación es constante y puede durar muchos años. El hombre, en el principio de la noche oscura no entiende que está pasando con él.

La respuesta por parte del hombre es "la fe y la esperanza y la caridad"¹⁹. Es una respuesta en el nivel sobrenatural. Pero desde nuestro punto de vista, lo que cuenta es que el hombre respecto a la contemplación pasiva y oscura tiene que comportarse de una manera adecuada y personal. Viviendo en la fe, Dios purifica el entendimiento del hombre de manera que poco a poco va progresando en el conocimiento de Dios. La fe, el amor y la esperanza son las únicas respuestas del hombre al actuar divino.

Lo curioso es que Juan de la Cruz llama a este tipo de conocimiento de Dios "ciencia por amor"²⁰. Esto quiere decir que

sin amor a Dios no hay contemplación y no hay saber acerca de Dios. Porque el entendimiento, no teniendo la posibilidad de ver a Dios en esta vida, tiene que aprovecharse de la unión con Dios que resulta del amor que le une a Dios. El místico llama a esta ciencia: "noticia infusa de amor"²¹.

¿Cuál es el objetivo de la contemplación? Juan lo llama la unión con Dios. La unión consiste en las noticias (no oscuras sino ahora claras) que "comunican directamente a Dios, «siendo altísimamente de algún atributo de Dios, ahora de su omnipotencia, ahora de su fortaleza, ahora de su bondad y dulzura, etc.» (San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, en: *Obras completas*, Madrid 1988, 2,26,3)"²².

Se habla de la divinización del hombre unido a Dios. "La transformación es un efecto, según el autor, de una comunicación sustancial de Dios. No sólo se experimenta la transformación de amor, sino el toque en la divinidad, [...] como sentir al mismo Dios"²³. Lo que permanece no obstante de la unión, es la individualidad sustancial del hombre y Dios. Si, es una fusión, pero nunca de tipo panteísta.

III. Signos del conocimiento místico sobre Zubiri

El primer paso que vamos a dar es encontrar una dimensión en la filosofía zubiriana en la que el hombre tenga una percepción pasiva de Dios. Esta dimensión es la construcción del Yo en la religión. Dios es percibido por el hombre en la direccionalidad de la realidad en el «hacia» como su fundamento constituyente. A la religación al poder de lo real y a su Fundamento, o Dios dándose en las cosas, el hombre puede contestar entregándose a la Realidad fundamentante. La entrega es personal porque Dios se da en la realidad como persona. Solo este tipo de actitud (fe entendida como entrega al Fundamento) permite al hombre acceder plenamente y formalmente al fundamento personal de la realidad, que es Dios.

¿Qué tipo de acceso a Dios tenemos en la filosofía de Zubiri? Zubiri, hablando del resultado de la construcción del Yo, distingue entre deiformidad y deificación. Lo último acaece en el orden sobrenatural cuando Dios se da al hombre como gracia. En este orden se mueve la teoría de la contemplación de san Juan de la Cruz. En la religación zubiriana, que es un proceso natural, tenemos solo la deiformidad. Zubiri conscientemente sitúa el divino dar de sí, la religación al poder de lo real y su Fundamento y la construcción del Yo, en el orden natural, asumido en realidad por cada religión, por eso aquí tenemos solo una mística natural.

Ahora podemos mirar algunos detalles de la doctrina zubiriana y buscar en ella paralelismos con san Juan de la Cruz.

IV. Los particulares de la mística de Zubiri

Pasividad del conocimiento

Uno de los caracteres más importantes del conocimiento místico es su pasividad. Por eso nuestro primer paso es analizar el contexto en el que eso acontece.

Dios, siendo realidad personal es libre y su fundamentar es hacer "brotar" desde sí mismo, pero en y por sí mismo, la realidad "otra", por eso su acción de fundamentar es alterificante. Es decir, Dios pone o "da de sí", en sí y por sí mismo la realidad del mundo. Por eso su acción de fundamentar no es "ad intra" (como serían las procesiones de las personas divinas) sino una "acción ad extra".... Zubiri, usando otras palabras dice que "brotar" es "dar de sí"²⁴. Dios se da *ad extra* también. Al margen de su texto en *El hombre y Dios* Zubiri anota: "La creación es la vida misma de Dios proyectada libremente *ad extra*. [...] La pura vida *ad extra* en su finitud es el carácter de realidad [de las cosas] en cuanto tal"²⁵. Al mismo tiempo Zubiri precisa: "Dios no es transcendente a las cosas, sino transcendente *en* ellas"²⁶. Dios "brotando" o dando de sí crea las cosas entrando, por así decirlo, en la esencia de

ellas siendo constitutivamente y formalmente fundamento de las cosas²⁷.

“Las cosas reales son, por tanto, «sede» de Dios como poder”²⁸. Este poder está vehiculado por las cosas. Zubiri lo llama el poder de lo real. “El poder de lo real [...] está fundado en Dios como presente formal y constituyentemente en las cosas reales. Lo cual significa que de alguna manera el poder de lo real envuelve intrínsecamente como momento suyo el poder de la realidad absolutamente absoluta, esto es, el poder <de> Dios. [...] El poder de lo real no es formalmente el poder de Dios, como tampoco la cosa real es formalmente Dios. Pero el poder de lo real «vehicula» el poder de Dios, vehicula a Dios como poder”²⁹.

La noción del poder de lo real es para nosotros decisiva en el análisis de la pasividad del conocimiento de Dios. “Ser «vehículo» consiste formalmente en ser «manifestación”³⁰. El poder de lo real y las cosas manifiestan a Dios. “Las cosas reales y el poder de lo real no son Dios, pero son más que meros «efectos» de Dios. Son formalmente lo que llamaré *deidad*. [...] Deidad [...] es la realidad misma de las cosas en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios”³¹. Lo que llama nuestra atención en las últimas expresiones es el carácter manifestativo del poder de lo real.

Como Dios está presente en las cosas como realidad absolutamente absoluta, siendo así su fundamento personal, entonces podemos hablar del acceso a Dios en las cosas. “Y precisamente por esto [la presencia personal] es por lo que [Dios] es constitutivamente accesible. [...] Las cosas reales son en sí mismas la concreción de la accesibilidad personal de Dios”³². Ahora podemos hacernos una de las preguntas más importantes. ¿Cómo se accede pasivamente a Dios vehiculado por las cosas?

Aquí Zubiri introduce la noción de la religación que hace de puente entre el hombre y Dios. El Yo humano es para Zubiri el ser sustantivo de la persona humana (la realidad relativamente absoluta) que cambia constantemente en sus actos

construyéndose en el contacto con las cosas³³. “La religación es la dimensión radical de mi realidad sustantiva en cuanto personal, esto es, en cuanto construye su Yo, su ser sustantivo. De ahí que al tener experiencia de esta construcción se está experienciando el poder de lo real y, por tanto, el poder de la deidad. (Aquí, experiencia es “probación física de realidad”). Por consiguiente, es una experiencia que perfila no solamente la idea de Dios, sino su realidad absolutamente absoluta en cuanto manifestada en forma de deidad. Y esta experiencia es la experiencia radical de la persona humana en cuanto construye la figura de su Yo”³⁴. Por eso Zubiri dice que el hombre en su ser sustantivo (Yo) es “experiencia de Dios”³⁵.

Recordemos que el Yo es el ser sustantivo de la persona. Zubiri explica: “Ser es actualidad mundanal. [...] La actualidad se funda en la realidad: el ser está fundado en la realidad”³⁶. La última expresión es para nosotros fundamental porque declara como el Yo se relaciona con la realidad de las cosas.

Lo que nos interesa es la manera de construir el Yo. “Cada cosa impone [al Yo] un modo de autoposesión, un modo de configurar su realidad relativamente absoluta”³⁷. El Yo está frente a la realidad, por eso el Yo es absoluto – absuelto, que quiere decir distinto de todo lo demás. Al mismo tiempo el Yo es cobrado, que quiere decir que tiene que construirse en la realidad y por la realidad³⁸. Zubiri lo expresa con la idea de que “el Yo está puesto por la realidad. [...] El Yo no es primario: lo primario es la realidad”³⁹.

¿Cómo se expresa esta primeridad? “El hombre es persona por poseer inteligencia sentiente, cuyo acto formal es impresión de realidad. [...] El carácter de la realidad en las acciones es, pues, el ser apoyo para ser persona. Y este apoyo tiene un carácter muy preciso: consiste en ser fundamento de la persona”⁴⁰. La realidad, como la formalidad del «de suyo», es algo último en las acciones de mi persona. “Es el apoyo último de todas ellas”. Porque el hombre en sus acciones adopta una de-

terminada forma de realidad, que de hecho es “una forma real y efectiva de mi realidad, de mi modo de ser considerado como ab-soluto”. De eso resulta que la realidad para mí tiene un carácter posibilitante. Finalmente, la realidad tiene un carácter impelente. Esto es así porque el hombre “Tiene que realizarse, y realizarse por una imposición de la realidad misma”. Recapitulando: “El hombre no solo vive *en* la realidad y *desde* la realidad, sino que el hombre vive también *por* la realidad”⁴¹. En estos tres caracteres consiste la fundamentalidad de lo real en mi persona. Es un determinar físico de la realidad sobre mi Yo. “La realidad que nos hace ser realidades personales es dominante, es lo que ejerce (digámoslo así) dominio sobre mi «relativo absoluto»”⁴². Este dominio es el poder de lo real. En el caso de la filosofía de Zubiri la “fundamentalidad”, que es apoderamiento de mi persona, entra, por así decirlo, en mi propia realidad personal, siendo formal y constitutivamente momento fundamentalante de mi persona.

Llegados a este punto, es evidente el carácter pasivo del conocimiento de Dios. Está claro que a través de la religación el hombre en la realización del Yo accede a Dios. “En su virtud [del poder de lo real], aquello que en la religación nos religa es Dios a través de la deidad del poder de lo real”⁴³. “El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo la *religación*. Religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos”⁴⁴.

Estar religados a Dios quiere decir que Dios no es mero objeto en mi realidad, sino que Dios es fundamento de mi realidad⁴⁵. “El ser fundamento no es una relación extrínseca añadida a la realidad-objeto. [...] En la realidad-fundamento su modo mismo de presencia en mí es presencia fundamentante; de suerte que la fundamentalidad es un momento intrínseco al modo según el cual la realidad en cuestión me es presente”⁴⁶. En consecuencia, “mi «relación» con Dios no es una «consideración» teórica sino una «intima-

ción» vital”⁴⁷. Esta estructura es una tensión constituyente: tensión teologal⁴⁸. Es “la tensión constituyente de mi ser relativamente absoluto en la realidad absolutamente absoluta”⁴⁹, es decir, del Yo en Dios.

“Mi Yo lo hago Yo. Pero Dios es quien «hace que yo haga» mi Yo, mi ser”⁵⁰. Cada acto mío por mínimo que sea está constituyentemente en Dios. “El hombre está *implantado* en la divinidad”⁵¹. Por eso Zubiri puede escribir: “Ayudar, consolar, escuchar, etc., no son meros fenómenos psíquicos, sino que son los modos metafísicos como Dios va constituyéndome en mi ser. Por esto, sépalos o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios”⁵².

Es una noticia misteriosa y general

El segundo carácter del conocimiento de Dios parecido a la teoría de san Juan de la Cruz es que este conocer tiene una forma de noticia misteriosa y general. Hay varias expresiones zubirianas acerca de esto. Como anotamos antes, la experiencia de la deidad tiene carácter manifestativo. “La deidad es así «manifestación» o «noticia» de ese fundamento que está oculto en ellas [en las cosas]. Y en esto consiste justamente el «misterio”⁵³. El misterio está ligado con el enigma y la ambivalencia de las cosas que “no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*”⁵⁴.

Como también anotamos antes, la religación perfila la idea de Dios manifestada en forma de deidad. “Dios en tanto que Dios es la realidad absolutamente absoluta como ultimidad, posibilitación e impelencia, que está formalmente presente en las cosas reales constituyendo su realidad, la cual es *eo ipso* deidad y manifestación de Dios”⁵⁵. En la experiencia de la ultimidad, posibilitación e impelencia de la realidad ya tenemos una noticia general acerca del fundamento dado en el poder de lo real. Esto no dice qué es este fundamento, pero da una sugerencia de lo que este fundamento podría ser. Es un ámbito desde el que podemos movernos en nuestra búsqueda de Dios⁵⁶.

Zubiri dice que: "Toda manifestación es des-velación". ¿Qué tipo de desvelación tenemos aquí? Ella tiene cierta semejanza al sonido, en la medida en que es una manifestación "en noticia": las cosas nos notifican su fundamento y nos remiten "hacia" él. Por eso, este conocimiento es un conocimiento oscuro y en "hacia" el fundamento, o hacia la Realidad absolutamente absoluta. Porque el sonido notifica la cosa, pero no nos la da. "Las cosas reales son en cuanto reales «noticia» de la realidad personal de Dios"⁵⁷, porque nos remiten a Dios no siendo Dios ellas mismas. Pero en el hombre las cosas tienen además la función de manifestarse en el tacto. "En el tacto tenemos más que noticia, pero menos que la presencia formal de la cosa: es una «nuda presencia» en que se aprehende en «tanteo» la realidad misma sin ser vista"⁵⁸.

Otro aspecto de la manifestación de Dios en el poder de lo real es la misma religión, como expresión de la religión. La verdad religiosa se mueve en la enigmática presencia de Dios en las cosas⁵⁹. Como resultado del enigma tenemos varias interpretaciones del contenido de la religión. La probación que hay en la religión tiene siempre un carácter individual, social e histórico. Por eso, los dioses y la función que tienen para los hombres son ya una interpretación del enigmático contenido experienciado en el poder de lo real. Por eso hay en las religiones poderosidades reales en forma de "dioses" que expresan un poder de la realidad; por ej., germinación de la realidad, organización de la vida, poder del futuro, poder que se cierne sobre la vida y la muerte, o poder que dirige la vida social, etc.⁶⁰. La historia de las religiones es testigo de un "progresivo camino por el que el hombre ha ido actualizando ante su mente esas complejas dimensiones que posee el poder de laiedad"⁶¹.

Es un conocer direccional

En esta etapa de nuestra reflexión podemos examinar si el conocimiento de Dios dado en la religión es directo o in-

directo. La respuesta de Zubiri es que no es ni esto, ni aquello, sino direccional. En *Inteligencia y razón* Zubiri escribe: "Esta realidad [de Dios] no se nos presenta inmediatamente, sino a lo sumo en un «hacia»"⁶².

El «hacia» indica más bien una dirección hacia el fundamento de la cosa que el fundamento mismo. "En este aspecto [del fundamento o de Dios] inteligir una cosa real es inteligirla abiertamente hacia... lo que no inteligimos, y tal vez nunca sepamos, qué puede ser en la realidad"⁶³. Entonces, el fundamento de las cosas, que es Dios, lo tenemos que esbozar creándolo libremente⁶⁴.

Pero el «hacia» pone una dirección bien determinada: "las cosas reales inteligidas en el campo intentan determinar una marcha de lo que las cosas son en la realidad"⁶⁵ o más aún en esta otra expresión: "El allende [el ámbito transcendental de la realidad donde se busca y manifiesta el fundamento de lo real] es ante todo el «hacia» mismo como momento de la impresión de realidad. Pero este «hacia» no es un momento meramente adicional. El «hacia» es, en efecto, un modo de realidad sentida en cuanto realidad. [...] Por tanto «allende» no es algo meramente «otro» sino que es un otro «por» ser el «aquende» (la cosa dada en el campo) lo que es". [...] Y este carácter es el «por» físicamente sentido. Lo que no está en el campo es inteligido para poder inteligir mejor lo que está en él. Y en esto es en lo que positivamente consiste «allende»⁶⁶. Esto quiere decir que: "La cosas no solo notifican, sino que son aquello en que resuena lo notificado. No son meras resonancias de lo real en profundidad [fundamento que es Dios], sino que son también los resonadores mismos"⁶⁷.

La palabra clave en este párrafo, «hacia», indica una dirección. "El «hacia» es incoativo. Incoación: he aquí el primer aspecto según el cual la posibilitación determina la intelección de la realidad en profundidad"⁶⁸. El campo constituye una sugerencia de lo que la realidad profunda «podría» ser⁶⁹. Así podemos concluir que las cosas sugieren su fundamento.

Una interpretación semejante la encontramos en *El problema filosófico de la historia de las religiones*. La marcha o ir «hacia» el «allende», no es un ir cualquiera sino en tanteo⁷⁰. «En el tanteo mismo llevamos ya el esbozo de lo que buscamos: el esbozo de un Dios realidad última, posibilitante, imponente»⁷¹.

Todas estas expresiones parecen ser una tercera vía entre el conocer directo e indirecto que podríamos llamar un conocer direccional. Esta manera de conocer a Dios es distinta de la de san Juan de la Cruz, para quien en la contemplación se conoce a Dios directamente, pero tampoco es un conocer completamente indirecto como sucede en santo Tomás para quien Dios es solamente causa externa de las cosas. Para Zubiri Dios está presente en las cosas constitutivamente y por eso las cosas llevan a Dios incoativamente. En esto podría distinguirse el pensamiento de Zubiri. Para Tomás Dios se mostraría «frente» a la inteligencia, en vez de «en» la inteligencia como ocurre en Zubiri⁷².

Hace falta contestar al conocimiento con toda la persona

Si limitamos nuestro acceso a Dios solamente a la religión entonces podemos acceder a Dios solo *per accidens*. Pero según Zubiri el hombre tiene la posibilidad de acceder a Dios *per se*⁷³. En este punto encontramos otra convergencia con san Juan de la Cruz. El Santo carmelita habla de la fe, la caridad y la esperanza sobrenaturales como una voluntaria respuesta a la contemplación. En cambio, Zubiri habla de la entrega. «La forma plenaria de acceder a Dios es darnos a Él en un «hacia»: es la entrega»⁷⁴.

El acceso a Dios *per se* es posible gracias a la tensión interpersonal: «La presencia fontanal de Dios en el hombre adquiere un carácter muy peculiar. [...] se convierte, en el caso del hombre, en tensión dinámica. [...] la forma concreta de esta tensión es ser tensión interpersonal»⁷⁵. En esta tensión «Dios es intrínsecamente accesible por sí mismo»⁷⁶. Si Dios está en todas las cosas personalmente, así

en el hombre hay una presencia interpersonal. Gracias a esta presencia interpersonal, «Dios me da que yo sea Yo y haga mi Yo con toda su riqueza, con toda su firmeza, con toda su efectividad, es decir, en toda su verdad real. Es Dios siendo donación de la verdad real de mi Yo»⁷⁷.

Solo entonces hay plena manifestación de Dios que consiste «en una especie de experiencia manifestativa interna por la que Dios hace que la persona en su entrega a la divinidad tenga acerca de esta divinidad unas ideas y una luz superior a la que le otorgaría el movimiento de su propia inteligencia»⁷⁸. Es una declaración de Zubiri muy significativa. No por casualidad Zubiri declara que la plena manifestación de Dios exige la entrega por parte del hombre. Claro está, dice Zubiri, podemos ignorar la fundamentalidad de Dios como lo hacen los ateos y agnósticos.

La entrega a la donación de Dios como fundamento de la realidad, como ultimidad, posibilidad de posibilidades y como impelencia tiene tres momentos. A Dios como realidad última el hombre responde con acatamiento en forma de adoración personal. A Dios como posibilidad de las posibilidades de la vida el hombre responde con la súplica que es la oración de petición de nuevas posibilidades de realización personal para sí y para otros. Finalmente, en la entrega a Dios como impelencia suprema «el hombre reposa en Dios como fortaleza de su vida». Dios deviene para el hombre «apoyo firme y fuerte» y refugio de su ser⁷⁹.

La entrega es un momento activo del ir a Dios. «[La entrega] es ante todo una actitud y una acción positiva, activa. A la acción donante de realidad, por parte de Dios, responde el hombre con una acción positiva en la cual la persona no es llevada a Dios, sino que la persona acepta desde sí misma este su ser llevada, de un modo activo y positivo, a saber, «va a Dios». Al ir a las cosas reales se entrega a Dios. El hombre en las cosas se entrega a lo trascendente en ellas»⁸⁰.

Como para Juan de la Cruz la entrega permite profundizar el conocimiento de

Dios, así lo es también para Zubiri. “La entrega, el acceso plenario, no es sino el despliegue del acceso incoado [que es la religión]”⁸¹.

Es ciencia por amor

Uno de los caracteres más importantes de la mística sanjuanista es que el progreso en el conocimiento de Dios no se alcanza por la vía del puro pensar sino por el crecimiento en el amor de Dios. Es ciencia por amor – dice Juan de la Cruz. Zubiri, hablando de la vía del acceso a Dios rechaza la lógica que es esfera del puro pensar y acentúa fuertemente la adhesión personal, por eso habla de la fe como una forma radical de la entrega de la persona. “La fe es a la vez, intrínsecamente y a una, amar y creer”⁸². La fe “es una opción de toda nuestra realidad entera y no solo de la inteligencia, del sentimiento o de la voluntad, una opción de nuestra realidad en orden a la figura radical y última de nuestro ser relativamente absoluto, de nuestro Yo”⁸³.

La fe es la entrega a una realidad personal en cuanto portadora de verdad que es ella misma en cuanto realidad⁸⁴, “en cuanto manifiesta, fiel e incommovible”⁸⁵. Dios como verdad estando actualizado en la inteligencia del hombre tiene dimensión de la patencia de la realidad de todas sus notas. Aquí culmina la accesibilidad de Dios. “De ahí que las cosas reales, en cuanto patentizan su riqueza, se mantienen con firmeza y tienen efectividad, es decir, en cuanto son realidad verdadera, son la concreción misma de la verdad de Dios como donante y son, por tanto, *eo ipso*, la accesibilidad de la realidad verdadera en que Dios consiste”⁸⁶.

El motivo de la necesidad de la fe que es adhesión personal es que Dios es personal. “Precisamente porque la adhesión se otorga a una persona, estamos admitiendo de antemano todo aquello que esta persona vaya a manifestarnos, inclusive aunque nunca nos lo manifieste completamente”⁸⁷.

Hablando de la relación entre la inteligencia de Dios y la fe, Zubiri las une en

una complejidad. “No son dos funciones sino la complejidad de una función determinada por la índole fundante de lo intelectuado”. Inmediatamente explica por qué no son dos funciones sino una complejidad. “Serían dos funciones, si la fundamentalidad fuera un carácter extrínseco a la presencia de la realidad-fundamento”⁸⁸. Así podemos concluir que el carácter de la realidad-fundamento exige una entrega para progresar en la intelección de esta realidad. Sin la entrega no hay intelección de Dios como persona. Lo confirma Zubiri diciendo: “El conocimiento de Dios es ya en sí mismo en cuanto conocimiento una fe posible”⁸⁹. Zubiri lo precisa con otras palabras: “La moción de Dios no es una segunda moción añadida a la que parte de mí, sino que esta moción que de mí parte es ya formalmente, y en sí misma, moción de Dios”⁹⁰. En consecuencia “al entregarse a Dios, el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo”⁹¹. Estas expresiones de Zubiri dicen que la entrega y la fe no son algo superfluo añadido a la religión sino su parte integral.

Unión con Dios como resultado del conocimiento

Al estado final del conocimiento de Dios, Juan de la Cruz lo llama la unión mística, que se realiza en una comunicación directa de Dios cuando el místico siente de alguna manera unos caracteres de Dios. Algún signo de esto tenemos cuando Zubiri dice, que por la razón de la entrega el hombre alcanza una unidad con Dios. Su índole es esta: “Es la unidad de persona a persona. Y como se trata de una donación de Dios y de una entrega del hombre, en la que Dios mismo tiene la iniciativa (Dios es pre-tensión), resulta que, en una u otra forma, esta unidad de donación y de entrega es *unidad de causalidad personal*”⁹². Es la causalidad entre «quienes» son las personas. Es una causalidad estrictamente metafísica pero distinta de las causas clásicas.

El resultado de esta unión es que cada persona influye en la otra. Como ejemplo de este tipo de la causalidad Zubiri da

el influjo que tiene un amigo sobre otro amigo. Esta influencia no tiene solamente carácter psicofísico sino sobre todo metafísico⁹³.

Divinización del hombre como resultado de la unión con Dios

El último paso que hacemos es ver los resultados de esta unión en el hombre. San Juan de la Cruz habla de la divinización del hombre. Esto quiere decir que el hombre recibe unos caracteres de Dios, como por ejemplo su amor que es Espíritu Santo⁹⁴. Para Zubiri el resultado final de la unión es el recibimiento de los caracteres de la otra persona. “Y como la persona a quien se adhiere es verdad real, resulta que la persona del que se adhiere cobra en alguna manera las propiedades (digámoslo así) de la verdad personal de aquel a quien se adhiere”⁹⁵.

El hombre entregándose a Dios con quien está en una causalidad interpersonal se abre más a lo que Dios pueda ofrecer como verdad personal. Por eso mi conclusión es que el hombre siendo deiforme como todas las cosas⁹⁶ contrariamente a ellas puede perfeccionar su deiformidad en cuanto persona. Este perfeccionamiento es posible gracias a la entrega y la fe cuando Dios por la razón de la causalidad interpersonal ofrece al hombre entregado a él más que a un ateo porque este no se entrega⁹⁷.

La última cuestión sobre la mística

Hay una expresión zubiriana respecto a la mística sobrenatural que a mí personalmente me resulta curiosa. Es un hecho conocido que santa Teresa después de haber tenido un éxtasis en la cocina dice que Dios está entre los pucheros. Zubiri interpreta esta expresión así: “El místico encuentra a Dios no como una cosa más entre las demás cosas, sino como algo que refleja en todas ellas eso que llamamos el carácter de deidad. No se trata de dos órdenes de objetos, ni de una disociación entre lo sagrado y lo profano, sino de dos dimensiones – la profana y la religiosa – que tiene y puede tener toda realidad, por

elemental y por trivial que sea”⁹⁸. Y otra expresión parecida: “Jamás, ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas. Las cosas son la *presencia personal* de Dios”⁹⁹.

Esta interpretación zubiriana está hecha desde la perspectiva de su filosofía y es muy distinta de la interpretación de la Santa. Para ella el conocimiento sobrenatural místico de Dios es directo y sin una mezcla de las criaturas a causa de la transcendencia de Dios¹⁰⁰.

¿Cómo se puede entender esta interpretación de Zubiri? O bien Zubiri tiene una noción de Dios panteísta o bien rechaza una posibilidad del conocimiento directo de Dios en la mística sobrenatural. La primera sugerencia tenemos que eliminarla porque Zubiri expresamente declara que el panteísmo no es verdadero. Entonces nos queda la segunda sugerencia. Sin embargo, si la experiencia mística sobrenatural es de alguna manera una aproximación a la *visio beatifica*, entonces surge una pregunta que podemos hacerle a Zubiri, ¿mirando a Dios cara a cara en el cielo le vamos a ver a él solo en las cosas?

V. Zubiri y la mística como tal

El último paso que vamos a hacer es ver la filosofía de Zubiri en el contexto de la mística como tal (natural y sobrenatural). En la tipología de Henryk Paprocki hay tres tipos de mística según la relación entre el hombre y Dios (o la totalidad de la realidad)¹⁰¹. La experiencia de Dios en la filosofía de Zubiri podemos situarla, según esta tipología, en la mística dialógica en la que hay un Dios personal que entra en relación con el hombre. Aquí el místico descubre un Dios personal que se revela a él. El místico alcanza una forma de unión con Dios a través del amor. Los dos sujetos de la unión, Dios y hombre, nunca pierden la propia identidad personal.

¿Cómo se sitúa la filosofía de Zubiri en el contexto de los caracteres típicos de la experiencia mística? Hay varias inter-

pretaciones de estos caracteres típicos. Paprocki habla de tres. El primero es la radical pasividad. Esta pasividad significa que el místico tiene experiencia de algo superior a él. Este algo superior a él, al mismo tiempo, se infiltra en los más íntimos elementos del hombre. Otro aspecto de la pasividad es que esta experiencia acaece independientemente de los esfuerzos del místico. Esta pasividad es evidente en la filosofía de Zubiri al nivel de la realización del Yo cuando en la intelección humana está actuando Dios como realidad fundamento de la realidad de las cosas. Es la experiencia de la religión al poder de lo real.

El segundo carácter de la experiencia mística según Paprocki es la experiencia de la totalidad (Dios, Cosmos). En esta experiencia el místico tiene acceso directo a Dios. Volviendo a Zubiri, ya sabemos que para él no hay conocimiento directo de Dios. Para él la presencia de Dios está experimentada direccionalmente porque Dios estando presente en las cosas como su fundamento, está en ellas presente, con una presencia problemática, enigmática, porque es la realidad campal, actualizada problemáticamente, la que nos lanza hacia el Fundamento de esa realidad. Pero esta no es una experiencia directa. Las cosas son resonadoras de Dios, pero no son él. Esta enigmática presencia de Dios en las cosas está en la base de todas las religiones que quieren explicarla dándole nombres de dioses.

Luego Paprocki añade que todas las experiencias en la vida de un místico anteriores al momento del conocimiento místico no podrían darle este sentido de plenitud que ahora tiene. El místico sabe que está alcanzando a Dios. Aquí también podemos tener unas dudas de si en la filosofía de Zubiri hay unos momentos de este tipo de conocimiento de Dios, cuando el hombre sabe con toda certidumbre que está alcanzando a Dios. Pero si miramos las descripciones de la contemplación según Juan de la Cruz, nos damos cuenta de que, según este autor, el místico subjetivamente está experimentando varios

momentos en su encuentro místico con Dios. Hay momentos en los que experimenta la ausencia de Dios que objetivamente está muy cerca dándose al hombre directamente. Para el santo, solo al final cuando el hombre llega a la unión, el místico tiene esta plenitud mencionada anteriormente.

En este punto hay un paralelismo con la filosofía de Zubiri. Para el filósofo, en la religación, como en la noche oscura, hay una misteriosa o enigmática presencia de Dios. Según Zubiri, el hombre alcanza también una especie de plenitud en el contacto con Dios. Esto acaece cuando el hombre se entrega a Dios en la fe, alcanzando el nivel de la causalidad interpersonal. Pero, contrariamente a lo que dice Paprocki no hay un momento decisivo desde el que el hombre tiene este sentido de plenitud alcanzando a Dios. Solamente en la "fe" de una entrega total al Fundamento de todo lo real y de su propia realidad, el hombre experimenta la presencia de la Realidad absolutamente absoluta, en la adoración o acatamiento al que es Principio-realidad último (ultimidad personal de Dios), en la súplica ferviente a la Realidad personal que puede darle posibilidades de vida plena (posibilitación del Dios providente) y en el refugiarse en el Fundamento que lanza continuamente a la superación de sí mismo (impelencia de Dios misericordioso). No se trata solo de la afirmación de una fría causa eficiente del mundo, ni de la esperanza en una causa final indefinida, sino de la relación interpersonal del Fundamento personal de todo lo real con la realidad personal humana que es también Principio constituyente de la realidad de todas las cosas o del mundo entero.

Paprocki desarrolla su pensamiento sobre este aspecto precisando que el místico tiene unos momentos fuertes de la experiencia de Dios que sobrepasan la experiencia cotidiana. En estos momentos el hombre sabe con toda certidumbre que está experimentando en su interior a Dios. Nos sirva como ejemplo la mística natural en la metafísica de Martin Heidegger, don-

de en el momento de la angustia (*Angst*) se experimenta directamente la nada (*Nichts*) que es para Heidegger *arché* de toda la realidad¹⁰². En este punto la doctrina de Zubiri también parece distinta. Zubiri nunca habla de la adecuación en el conocimiento del fundamento. Para el filósofo vasco, el conocimiento de Dios como fundamento es siempre un ir avanzando, pues la razón procede por esbozos creados libremente que la intelección racional va verificando provisionalmente en la entrega¹⁰³. El contenido sobre lo que es Dios es siempre una respuesta provisional al enigma de las cosas¹⁰⁴. Zubiri dice que la adecuación de la verdad racional sobre Dios no es alcanzable; lo que quiere decir que la idea de Dios que se ha probado insertándola en mi vida tiene carácter de la verificación en tanto¹⁰⁵. En este punto del análisis merece la pena volver a la dificultad puesta por mí poco antes. Zubiri piensa que cada forma de contacto con Dios, aunque se dé en la mística sobrenatural, la intelección humana “accede siempre a Dios en las cosas”. Su manifestación en la persona humana es más propia del tacto (“En el tacto tenemos más que noticia, pero menos que la presencia formal de la cosa”) que del oído. Por eso, pienso, que para él nunca se llega en la experiencia de Dios a una idea de Dios adecuada a la realidad absolutamente absoluta en sí misma. Para Zubiri no hay nunca un conocer directo de Dios como acaece en la experiencia de los místicos fuertes, digámoslo así. Zubiri procede siempre por esbozos de la razón sentiente. Por eso Zubiri dice que la idea de Dios perfilada en la religión y verificada en la entrega nunca alcanza el estado de la verdad entendida como adecuación.

El tercer carácter de la experiencia mística según Paprocki es una entera transformación de la vida del místico. Esto también se da en la filosofía de Zubiri. Para él solo la entrega que llega hasta una conversión entendida metafísicamente permite¹⁰⁶ alcanzar una forma de unión con Dios expresada por la causalidad interpersonal.

Conclusión

Como conclusión pienso que se puede hablar de un cierto misticismo en Zubiri pues su filosofía tiene los caracteres esenciales de la experiencia mística que he presentado en este artículo. Pero debido a la falta de un conocimiento directo de Dios, no se puede hablar de una experiencia mística fuerte y evidente como tenemos en el caso de los místicos clásicos o de la filosofía de Heidegger. Es más bien una mística de la realidad cotidiana sin fuertes momentos de encuentro con Dios (o con el *arché*). Este podría ser su aporte original a la noción de la experiencia mística. Así como en la filosofía de Zubiri la religación tiene lugar en el hombre por la apertura de su inteligencia a la realidad de todas las cosas¹⁰⁷, así también el hombre, si se entrega en la fe a esta Realidad fundamental que “da de sí” o hace “brotar” la realidad mundanal, lo puede experimentar en sí mismo entrando en cierta manera en el enigma de la fundamentación de su propia realidad, es decir, en el Principio del que “brotá” su propia realidad, hasta acceder transcendentalmente a la fuente de toda la realidad mundanal que es Dios, la realidad fontanal¹⁰⁸ absolutamente absoluta.

Notas

¹ M. Herráis, *Contemplación*, en *Diccionario de San Juan de la Cruz*, E. Pacho (dir.), Burgos 2000, p. 324-340.

² L. Aróstegui, *Experiencia mística*, en *ibídем*,

p. 591-612.

³ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 3,36.

⁴ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Car-*

- melo*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 2,12,8.
- ⁵ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 2,14,11.
- ⁶ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 3,34.
- ⁷ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 2,15,5.
- ⁸ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 3,49.
- ⁹ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 3,48.
- ¹⁰ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 3,48.
- ¹¹ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 2,8,6.
- ¹² San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 39,12.
- ¹³ San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 2,17,49.
- ¹⁴ San Juan de la Cruz, *Cantico espiritual B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 15,26.
- ¹⁵ San Juan de la Cruz, *Cantico espiritual B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 26,4.
- ¹⁶ Herráis, *Contemplación*, p. 332.
- ¹⁷ Ibidem, 332.
- ¹⁸ San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 1, decl 2.
- ¹⁹ San Juan de la Cruz, *Dichos de luz y amor*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 118.
- ²⁰ San Juan de la Cruz, *Cantico espiritual B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 27,5.
- ²¹ San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 2,18,5.
- ²² Aróstegui, 596.
- ²³ *Ibid.*, 602.
- ²⁴ Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Nueva edición, Madrid 2012, p. 185-188 (después HD).
- ²⁵ HD, 531, nota 309.
- ²⁶ HD, 12.
- ²⁷ HD, 166.
- ²⁸ HD, 173.
- ²⁹ HD, 172-173.
- ³⁰ HD, 173.
- ³¹ HD, 173.
- ³² HD, 203.
- ³³ X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 2006, p. 35 (después PFHR)
- ³⁴ HD, 174.
- ³⁵ HD, 524.
- ³⁶ HD, 63.
- ³⁷ HD, 65-66.
- ³⁸ HD, 7.
- ³⁹ HD, 67.
- ⁴⁰ HD, 89.
- ⁴¹ HD, 89-91.
- ⁴² HD, 93.
- ⁴³ HD, 176.
- ⁴⁴ HD, 99.
- ⁴⁵ HD, 176.
- ⁴⁶ HD, 177.
- ⁴⁷ HD, 177.
- ⁴⁸ HD, 179.
- ⁴⁹ HD, 179.
- ⁵⁰ HD, 180.
- ⁵¹ HD, 180.
- ⁵² HD, 224.
- ⁵³ PFHR, 293.
- ⁵⁴ HD, 12.
- ⁵⁵ HD, 175.
- ⁵⁶ D. Gracia, *El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*, Estudios Eclesiásticos, vol. 56, 216 – 217/1981, p. 73.
- ⁵⁷ HD, 206.
- ⁵⁸ HD, 206-207.
- ⁵⁹ PFHR, 155.
- ⁶⁰ HD, 95-97.
- ⁶¹ PFHR, 45.
- ⁶² HD, 237.
- ⁶³ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid 2008 p. 20-21 (después IRA).
- ⁶⁴ IRA, 117.
- ⁶⁵ IRA, 22.
- ⁶⁶ IRA, 42.
- ⁶⁷ IRA, 100-101; Cf. F. Llenín Iglesias, *La realidad divina. El problema de Dios en Xavier*

- Zubiri, Oviedo 1990, p. 113 – 114; G. Diaz Muñoz, *Búsqueda de Dios en el misterio según X. Zubiri*, “Estudios Eclesiásticos”, vol. 84 (2009), núm. 328, p. 148; A. Pintor-Ramos, *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*, “Cuadernos de Pensamiento” 1/1987, p. 113; A. Pintor-Ramos, *Religación y “prueba” de Dios en Zubiri*, “Razón y Fe”, nov. 1988, p. 326 – 328.
- ⁶⁸ IRA, 144.
- ⁶⁹ IRA, 147.
- ⁷⁰ PFHR, 288.
- ⁷¹ PFHR, 296.
- ⁷² cf. HD, 176.
- ⁷³ En las cosas hay la presencia personal “en-simismante”. En el hombre presencia personal „suificante”. J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995, s. 223.
- ⁷⁴ HD, 214.
- ⁷⁵ HD, 205.
- ⁷⁶ HD, 205.
- ⁷⁷ HD, 210.
- ⁷⁸ PFHR, 82-83.
- ⁷⁹ HD, 216-218.
- ⁸⁰ HD, 215; Cf. Sáez Cruz, 220-221.
- ⁸¹ HD, 214.
- ⁸² HD, 229.
- ⁸³ HD, 236.
- ⁸⁴ HD, 228-229.
- ⁸⁵ HD, 230.
- ⁸⁶ HD, 209.
- ⁸⁷ HD, 233.
- ⁸⁸ HD, 250.
- ⁸⁹ HD, 252.
- ⁹⁰ HD, 222.
- ⁹¹ HD, 223.
- ⁹² HD, 218-219.
- ⁹³ HD, 231.
- ⁹⁴ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 1,1.
- ⁹⁵ HD, 233.
- ⁹⁶ HD, 14.
- ⁹⁷ Cf. A. Pintor-Ramos, *Religación y “prueba”*, *op. cit.*, p. 331.
- ⁹⁸ PFHR, 59.
- ⁹⁹ HD, 203.
- ¹⁰⁰ Santa Teresa de Jesus, *Castillo interior o las moradas*, en *Obras completas*, Madrid 1984, 7,1,6; Sobre todo Juan de la Cruz *Noche oscura*, en *Obras completas*, Madrid 1988, 23,12.
- ¹⁰¹ H. Paprocki, *Mistyka*, en *Religia, Encyklopedia PWN*, vol. 7, Warszawa 2003, p. 86 - 89.
- ¹⁰² „Die Angst offenbart das Nichts“ (M. Heidegger, *Was ist Metaphysic?*, Frankfurt a. M. 1992, p. 42).
- ¹⁰³ Cf. IRA, 258; A. Pintor-Ramos, *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*, Cuadernos de Pensamiento 1/1987, s. 114; A. Pintor-Ramos, *Religación y “prueba”* ..., s. 330.
- ¹⁰⁴ Cf. IRA, 62.
- ¹⁰⁵ IRA, 271; Cf. Sáez Cruz, 95.
- ¹⁰⁶ HD, 518.
- ¹⁰⁷ HD, 98.
- ¹⁰⁸ HD, 195.

Ignacio Ellacuría and the Self-Reflection of Critical Theory

José Manuel Romero Cuevas

Universidad de Alcalá de Henares

Madrid, Spain

Abstract

This paper pretends to explain a central argument in Ellacuría's theoretical work: To him, the theorist has to opt for "the place-that-gives-truth". I will analyze the theoretical, moral and political meaning of this thesis and its implications for the status of Ellacuría's own work. Moreover I want to put this approach in dialogue with reflections from Hermeneutics and Critical Theory on the necessity of a theoretical-philosophical activity, basic for self-reflection. The dialogue with these contemporary philosophical traditions will make it possible to situate Ellacuría's intellectual work in the theoretical debates of the 20th century.

Resumen

Este artículo pretende explicar un argumento central en el trabajo teórico de Ellacuría: para él, el teórico debe optar por "el lugar que da la verdad". Analizaré el significado teórico, moral y político de esta tesis y sus implicaciones para el estado del propio trabajo de Ellacuría. Además, quiero poner este enfoque en diálogo con las reflexiones de la hermenéutica y la teoría crítica sobre la necesidad de una actividad teórico-filosófica, básica para la autorreflexión. El diálogo con estas tradiciones filosóficas contemporáneas permitirá situar el trabajo intelectual de Ellacuría en los debates teóricos del siglo XX.

1. A critical theory of historical reality?

It may seem surprising that the title of this paper links the theologian and philosopher Ignacio Ellacuría with the idea of critical theory¹. As well as being a follower of the Spanish philosopher Xavier Zubiri in his philosophical work, he was also influenced by Hegel, which he read from a materialist perspective, and Marx, who he saw not only as a philosopher but also as a social critic, with significant points in common with an author like E. Bloch.² Indeed, his unfinished work *Filosofía de la realidad histórica [Philosophy of Historical Reality]*, which was written in the mid-1970s and published after his death,³ is

specifically designed as a type of intramundane metaphysics, which takes what Ellacuría called *historical reality* as its subject. Ellacuría defines it as "the radical reality (...) in which all other realities lie".⁴ For Ellacuría the historical reality is the *reality mediated by the historical praxis* and it is therefore the "supreme manifestation of reality"⁵, in that "it is reality showing its richest potentialities and possibilities".⁶ In short, "*historical reality* means the totality of reality, as it exists unitarily in its highest qualitative form, and that specific form of reality that is history, which gives us not only the highest form of reality, but also the open field of the maximum possibilities of the real."⁷

Ellacuría indeed raises speculative considerations on the nature of reality, by describing the mobility characteristic of historical reality, as mentioned above, as *praxis*: “The entire dynamic of historical reality is what has to be understood as *praxis*. This *praxis* is an immanent active totality, because its action and its result are all within the same totality in a process, which it configures and directs in its process. Seen in this light, the *praxis* has many forms, for both the part and the whole, which is its closest subject in each case, and for the mode of action and the outcome it creates. However, the activity of historical reality is ultimately the *praxis*, understood as a dynamic whole.”⁸ This metaphysics of historical reality, with all its speculative ambition, is clearly convergent with Bloch’s ontological considerations, as reflected in his works including *Subject-Object* and *The Principle of Hope* - works which Ellacuría had read.⁹ It is also clear that speculation of this nature has no discernible links with the tradition of critical theory from Max Horkheimer to Jürgen Habermas.

2. The need of a self-reflection of philosophy

However, in the light of his philosophical articles of the 1970s and 1980s, Ellacuría engages in a clear process of theoretical self-clarification, which in my opinion converges at important points with the reflections of Horkheimer in the 1930s on the status of critical theory, and enables us to reconsider the meaning of Ellacuría’s ideas about the metaphysics of historical reality.

This process of self-clarification reached its zenith in his article “The liberating function of philosophy,” in 1985, in which Ellacuría sought to make his own personal contribution to the foundations of Latin American liberation philosophy. In this article, Ellacuría considers the question of the conditions that must be met by the philosophy that takes the liberation of “the popular masses who live in a secular state of oppression-repression” as the

“basic horizon” of its “philosophical work”.¹⁰ The prerequisite for this philosophy, which is driven by an interest in liberation, is that this type of philosophy consciously and reflectively recovers “its role as the appropriate theoretical moment of the appropriate historical *praxis*”,¹¹ i.e. it “has to ask itself what it represents within the social *praxis* as a whole”.¹²

This does not entail a violation of the purely theoretical nature of philosophy, because despite the “relative autonomy of philosophical thought”¹³, which Ellacuría acknowledges and which prevents philosophy from allowing itself to be channelled by the existing political praxis without any mediation, the fact of the matter is that philosophy is a *situated* activity: “The philosopher (...) philosophizes based on his own situation, and now more than ever, this situation is a public and political situation.”¹⁴ It is this situated character that defines “the intrinsic political character of any attempt at philosophy.”¹⁵ Indeed, “philosophy, because it is situated historically, is politicized, whether we like it or not.”¹⁶ In other words, “the due politicization of philosophy would at its root consist of making philosophizing an effective thought based on the most concrete situation on top of the most complete and concrete situation.”¹⁷ Philosophy should therefore be based on the most concrete real situation. However, what is that situation?

At this point, Ellacuría introduces the thesis that the situation or *place* where philosophizing starts is a reflexive act of choice by each thinker in each case: the thinker is doomed to *choose* the place that appears to be the most appropriate starting point for philosophical work (I will discuss why I think this characterization is in principle problematic later, and propose an alternative formulation for it). According to Ellacuría, this choice of the place for philosophizing will indeed be decisive for the type of philosophy to be undertaken: “This situating oneself in one place or another when philosophizing is one of the acts that contributes most to the differentiation of philosophies, from both an ethi-

cal standpoint and also from a theoretical point of view.”¹⁸

As regards a philosophy driven by interest in liberation, Ellacuría says that it is reasonable to situate oneself in the field of “principal contradiction” regarding the existing order of domination and oppression.¹⁹ This placing oneself in the place in the central contradiction *vis-a-vis* the existing order has ethical and political implications as well as basic theoretical and epistemological implications: “We must be in the place of historical truth and in the place of true liberation, not only to be effective in the task of liberation, but also to be true in it, and even in philosophy itself.”²⁰ When determining the place of philosophy itself, theoretical and ethical considerations are therefore involved: “The determination of the place-that-gives-truth has a moment of theoretical insight in each case, but also has a moment of enlightened choice. (...) The optional moment, which seeks that place-that-gives-truth and makes truth, (...) must be (...) enlightened (...) in a first step, by an ethical evaluation that makes (...) the injustice and unfreedom that occur in our situation [Latin America, JMR] as primary facts, a basic point of reference, and are illuminated in a second step by the theoretical assessment that sees injustice and unfreedom as one of the fundamental representations of the truth”.²¹

The philosopher must choose what Ellacuría significantly called the place-that-gives-truth as a place from which to philosophize. In that choice, the theoretical movement has to “return to present history in a critical way” to determine its place there.²² In this regard, history appears here as the “teacher of truth.”²³ History is the teacher of truth in two ways: first, according to the metaphysics of Ellacuría’s historical reality, because reality in its fullest, highest and in this sense, truest form, is shown in history. Second, because it is by referring to real history, i.e., by historicizing it, namely, by referring “to what really happens”²⁴, that theoretical

formulations show “their degree of truth and reality.”²⁵

So what does Ellacuría believe that this place-that-gives-truth is, that place that embodies the utmost contradiction of the existing order? This place consists of “the dispossessed, the wronged and the suffering”,²⁶ whom he calls “the crucified of the earth, who are the vast majority of humanity, stripped of all human dignity (...) because of the deprivation and oppression to which they are subjected.”²⁷ In short, it is the “place of the oppressed.”²⁸ According to Ellacuría, the choice of this place as a place to philosophize may be based on ethical and theological foundations. It may also have a theoretical basis: “The theoretical foundation of this choice is based on who the majority are and its objective reality is the appropriate place to appreciate the truth or falsity of the system in question.”²⁹

3. The appropriation of the hermeneutical situation

The centrality of the place where the philosophy is located is reflected in Ellacuría’s statement that “the place from where one philosophizes (...) determines the main questions, the appropriate categories and ultimately, the horizon of all philosophical work.”³⁰ Indeed, this description of the place for philosophizing has some significant similarities with the concept of the hermeneutic situation. As we know, this concept was central to the hermeneutics of existence of Heidegger’s early work: “The real content of any interpretation, i.e. the thematic object in the way it has been interpreted, can only be achieved directly and properly displayed when the corresponding hermeneutic position on which all interpretation depends is accessible in a sufficiently clear way. Any interpretation is deployed, depending on its area of reality and its claim to cognition, within the following coordinates: 1) a perspective that more or less explicitly appropriate and fixed; 2) a subsequent

gaze direction, in which the “like-something” is determining according to which the object of interpretation is previously understood and the “to-where” should be interpreted by this same object; 3) a *horizon gaze* defined by the focus and the direction of gaze, within which the corresponding claim to objectivity of any interpretation moves.”³¹

The early work of H. Marcuse, influenced by Heidegger's concept, also considered what he called “the fundamental situation of Marxism” and conceived of the basic situation of an investigation as “the point from which the methodology of investigation and its conceptualisation take their origin and their meaning.”³² With reflections on the place of philosophizing, Ellacuría is posing a problem that had already been formulated and resolved in a certain way by the hermeneutic tradition. Ellacuría in fact aims to make philosophy undertake a peculiar form of self-reflection on where it is located in each case, and on the location that it adopts as a starting point for philosophizing.

In the 1973 epilogue to *Knowledge and Human Interests*, J. Habermas made a distinction between two concepts of self-reflection: “on the one hand, the reflexion on the conditions of the potential abilities of a knowing, speaking and acting subject as such; on the other hand, the reflexion upon unconsciously produced constraints to which a determinate subject (...) succumbs in its process of self-formation.”³³ If this first type of reflection “has also taken the shape of a rational reconstruction of generative rules and cognitive schemata,” in the second sense it has taken the form of “a critical dissolution of subjectively constituted pseudo-objectivity.”³⁴ In short, Habermas conceives of self-reflection based on two different models: the rational reconstruction model and the (self-) criticism model. However, in Ellacuría we find that a different type of self-reflection is required - a self-reflection that was relevant to the early work of Habermas, as will be discussed below, before his shift towards the granting of theoretical centrality

to rational reconstructions in the 1970s. Ellacuría in fact demands what has been termed *hermeneutic self-reflection* for philosophy.³⁵

In Heidegger's work, hermeneutic self-reflection can be considered “the clarification of the hermeneutic situation”: “The possible realization of interpretation and understanding, and the subsequent appropriation of the object, becomes evident as from the perspective of the three coordinates mentioned above, the situation in which and for which an interpretation is made is clarified. The corresponding hermeneutics of the situation must make the situation transparent and keep it in mind, as a hermeneutic situation, from the beginning of the interpretation.”³⁶

However, also in Horkheimer, during the 1930s, and without a trace of any influence or direct link to Heideggerian thought, critical theory is defined by its self-reflection on what might be called its own initial hermeneutic situation. In “Remarks on philosophical anthropology” (1935), he claims that materialist theory should be described as a true hermeneutic reflection, namely, a reflection on what could strictly be called its initial hermeneutic: “materialism understands the structure of any theory, especially its own, as dependent on certain interests and values. (...) Reflection on the following is part of the self-understanding of a doctrine: even in the acts of generalization that led to its fundamental concepts (...) the situation of life, that is, certain interests, are expressed and these determine the direction of thoughts.”³⁷ At this point, Horkheimer is referring to what he calls the “dialectical requirement”, namely the requirement that “awareness of one's social role has its place in thoughts,” i.e. “the awareness of historicity itself”, which translates to “becoming conscious in detail of the respective nexus of theory and practice.”³⁸ In 1937, this subject was successfully formulated synthetically: “critical theory pursues in a fully conscious manner, in the formation of its categories and at all stages of its development, interest in

the rational organization of human activity.”³⁹

This problem is also discernible in the work of Habermas in the early 1960s, in which he explicitly appropriated elements of the philosophical approach of *Truth and Method*, such as categories of interpretation and the hermeneutic circle. Habermas even described critical theory as a “dialectical interpretation,” which would define Gadamer’s notion of hermeneutic reflection in materialistic terms, as the appropriation of the interpreter’s initial hermeneutic situation: “The dialectical interpretation comprehends the knowing subject in terms of the relations of social praxis, in terms of its position, both within the process of social labour and the process of enlightening the political forces about their own goals”. According to Horkheimer, this double reflection characterizes “critical” as opposed to ‘traditional’ theory.⁴⁰ In other words, it defines critical theory by performing a hermeneutic reflection on its initial socio-political situation, which constitutes its perspective and interested means of access to social reality. This completely sets it apart from traditional critical theory, which maintains an attitude free of reflection regarding the perspective from which it considers reality, and consequently how it is a part of the social praxis.

4. Theoretical implications of a radicalized hermeneutical self-reflection

The hermeneutic self-reflection invoked by Ellacuría for philosophy interested in liberation naturally has clear implications for his own philosophical work. Based on the level of self-clarification achieved in the mid-1980s, Ellacuría may well have had to revise the meaning and status of his work on the metaphysics of historical reality written in the previous decade. In order to avoid any objectivist misunderstanding, this work should have made clear that it intended to address reality from a particular hermeneutic situ-

ation, in which concern for the liberation of the world’s oppressed peoples plays a central role. It is from this hermeneutic starting point, which can clearly be characterized in political-moral terms, that the metaphysics of historical reality gains access to its object and establishes its fundamental concepts.

However, this does not only have implications for a review of the status of the Ellacuría’s theoretical output. From my point of view, it also has implications for the representatives of critical theory. It has been contended—rightly—that members of the first generation of critical theory, and Horkheimer and Adorno in particular, remained within the framework defined by Western Europe and the United States in their intellectual work (unlike Marcuse, who especially from the 1960s onwards, consistently began a careful consideration of the reality of the world that was colonized, subjugated and exploited by the metropolis). This limitation of Horkheimer and Adorno has no methodological or theoretical source (indeed, it could be argued that this limitation is the result of an inconsistency regarding the claim of self-reflexive critical theory as formulated by Horkheimer). Instead, it is a Eurocentric cultural prejudice; namely, a traditional view of culture and history that prioritizes the place represented in this troubled imagination as “the West”.⁴¹

For Habermas, the situation is perhaps more complex. From the 1970s, Habermas shifted toward a post-hermeneutic conception of the theory, and understood it in terms of rational reconstruction, which would have the status of “pure knowledge”.⁴² As a result, in his later theoretical work, as reflected in his crowning volume *The Theory of Communicative Action*, he distanced himself from the relevance and importance of a consistent reflection on the place where theorizing takes place, which had problematic for the formulation of his theory of modernity. This was explicitly developed based on the course of the Western European countries,

aimed to use them to define the standard of modernization for other countries.⁴³ This same problem is apparent in the work of A. Honneth, and especially in his recent *Das Recht der Freiheit*, which has no difficulty in using Western European societies as the object of its immanent social analysis, and aims to explain the institutionalized policy parameters that underpin the concept of justice which applies to us.⁴⁴ Ellacuría's demand that theoretical work should reflect its place at the global level therefore seems more relevant than ever. This is clearly an outstanding task for the representatives that currently have the highest profile from an institutional perspective of critical theory.

It is due to this call for the theory's self-reflection as regards its main interest, its place within current conflicts and its socio-political role and effectiveness, that the figure of Ellacuría deserves to be part of critical thinking, not only of the twentieth century or even of Western Marxism, but indeed within the tradition that characterizes that self-reflection as the defining core of critical theory.

I would like to make a final comment on the Ellacuría's description of the phi-

losopher's determination of the place-that-gives-truth as possessing a "moment of choice". From my point of view, we must start from the assumption that the critical thinker is part of a certain emancipatory tradition. His self-reflection on his work does not as a result consist of choosing the place from which to philosophize; that is an abstract representation of how a thinker or a subject in general assumes a position. Instead, I believe that this self-reflection consists of making the link to reflective emancipatory tradition of which his work is in fact a part, which implies a relationship that is critical of tradition mediated by reflection. Based on a formulation by Habermas, the *critical recollection of the tradition* of efforts and struggles for emancipation can be said to be inherent in the self-reflection of the critical theorist.⁴⁵ Consideration of how his work is embedded in a discontinuous tradition, which has accumulated few successes and many failures, of efforts aimed at critical understanding and a transformation of what exists into a liberating direction therefore plays a central role in the critical theorist's hermeneutic self-reflection.

Works Cited

- Bloch, E., *Subjekt-Objekt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, 3 volumes.
- Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990.
- Ellacuría, I., *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, San Salvador, UCA Editores, 1993, 3 volumes.
- Ellacuría, I., *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 2009.
- Fornet-Betancourt, R., *La transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- Habermas, J., *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.
- Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.
- Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.
- Habermas, J., *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, 2 volumes.

- Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Ditzingen, Reclam, 2003.
- Honneth, A., *Das Recht der Freiheit*, Berlin, Suhrkamp, 2011.
- Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1988, vol. 3.
- Marcuse, H., *Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, vol. 1.
- Nicolás, J.A., "Liberation Philosophy as Critique: Ellacuría", in *The Xavier Zubiri Review*, vol. 11, 2009, pp. 107-118.
- Romero Cuevas, J.M., "Humanism, History and Criticism in Ignacio Ellacuría", in *The Xavier Zubiri Review*, vol. 10, 2008, pp. 5-15.
- Samour, H., *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Granada, Comares, 2003.
- Tamayo, J.J. and Alvarenga, L., "Hacia una lectura pluridimensional de Ignacio Ellacuría", en J.J. Tamayo and L. Alvarenga, *Ignacio Ellacuría. Utopía y teoría crítica*, Valencia, Tirant Humanidades, 2014, pp. 12-17.

Notes

¹ But see, for example, the interesting work of Juan A. Nicolás "Liberation Philosophy as Critique: Ellacuría", in *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 11, 2009, pp. 107-118. See also my article "Humanism, History and Criticism in Ignacio Ellacuría", in *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 10, 2008, pp. 5-15.

² See the references to E. Bloch in I. Ellacuría, *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 2009, pp. 283, 309, 311 and 313. See also J.J. Tamayo and L. Alvarenga, "Hacia una lectura pluridimensional de Ignacio Ellacuría", en J.J. Tamayo and L. Alvarenga, *Ignacio Ellacuría. Utopía y teoría crítica*, Valencia, Tirant Humanidades, 2014, pp. 12-17.

³ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990.

⁴ I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, San Salvador, UCA Editores, 1993, vol. I, p. 119.

⁵ Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, ed. cit., vol. I, p. 85.

⁶ Ibid., p. 86.

⁷ Ibid., p. 87.

⁸ Ibid., p. 119. See also ibid., p. 89. About this subject, see H. Samour, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Granada, Comares, 2003.

⁹ See E. Bloch, *Subjekt-Objekt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985 and *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, 3 volumes.

¹⁰ Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*, ed. cit., vol. I, p. 94.

¹¹ Ibid., p. 112.

¹² Ibid., p. 113.

¹³ Ibid., p. 110.

¹⁴ Ibid., p. 49.

¹⁵ Ibid., p. 52.

¹⁶ Ibid., p. 60.

¹⁷ Ibid., p. 53.

¹⁸ Ibid., p. 115.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., p. 18.

²⁵ Ibid., p. 112.

²⁶ Ibid., p. 117.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., p. 39.

³⁰ Ibid., p. 116.

- ³¹ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Ditzingen, Reclam, 2003.
- ³² H. Marcuse, *Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, vol. 1.
- ³³ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.
- ³⁴ Ibid.
- ³⁵ See J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- ³⁶ Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, ed. cit.
- ³⁷ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1988, vol. 3.
- ³⁸ Ibid.
- ³⁹ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. 4.
- ⁴⁰ J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.
- ⁴¹ On all the above, see R. Fornet-Betancourt, *La transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- ⁴² See Habermas, *Theorie und Praxis* and *Erkenntnis und Interesse*.
- ⁴³ See J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, especially vol. II.
- ⁴⁴ See A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Berlin, Suhrkamp, 2011.
- ⁴⁵ See J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.

Teoría del espectro

Diego Gracia

*Catedrático Émerito de la Universidad Complutense de Madrid
Director de la Fundación Xavier Zubiri
Madrid, Spain*

Abstract

In Zubiri's *oeuvre* the theme of "specter" recurs. Specter is important because it tests the diametrically opposite category, viz. "reality". It makes sense that a philosophy of reality must deal with the specter problem. By "specter" Zubiri understands something has some kind of existence but not reality, that is, is not *de suyo* or "in its own right". Any specter is, then, a reality in the mode of irrealization. In that it coincides with all the products of logos and reason, since everything that is not primordial apprehension has some irreal dimension. Along with this latent meaning, "specter" has a strict one: it is the mode of irreality proper to simple apprehension, and more specifically to the percept. The percept is always in some way a specter. It is more so than facta and concepts, and more so than affirmation or rational thinking. There is still a third meaning of specter, which is the most strict. According to Zubiri, the specter is a particular type of percept, the one that does not have a *de suyo* that sustains it, the percept without reality. This reality is not primordial apprehension but the reality of the logos in its authentication mode. The specter is a non-authenticated percept. It could be said that it is a percept devoid of ontological truth; therefore, of a "false" percept. It is not a "wrong" percept; it is not that the percept is false as percept, and therefore that it does not comply with the criterion of logical truth or veridictance. It is not a problem of perception but of reality; it is not that we do not perceive what there is, it is that what we perceive isn't there. So the problem of the percept is not of perceptive existence but of reality—something that has gained new philosophical and metaphysical importance in the era of "virtual reality".

Resumen

En la obra de Zubiri aparece de modo recurrente el tema del "espectro". Su importancia viene determinada por el hecho de que pone a prueba la categoría a la que se opone frontalmente, la de "realidad". Tiene sentido que una filosofía de la realidad se haga cuestión del problema del espectro. Por "espectro" entiende Zubiri lo que tiene algún tipo de existencia pero no realidad, es decir, no "de suyo". Los espectros son, pues, realidades en modo de irrealización. En eso coincide con todos los productos del logos y de la razón, ya que todo lo que no es aprehensión primordial tiene alguna dimensión irreal. Junto a este sentido lato, el espectro tiene otro estricto. En este sentido, el espectro es el modo de irrealidad propio de la simple aprehensión, y más en concreto del percepto. El percepto es siempre de algún modo espectral. Es más espectral que el ficto y el concepto, y más espectral que la afirmación o que el pensar racional. Todavía hay un tercer sentido de espectro, que es el estrictísimo. Según él, el espectro es un tipo particular de percepto, aquel que no tiene un "de suyo" que lo sustente, el percepto sin realidad. Esta realidad no es la de la aprehensión primordial sino la propia realidad del logos en su modo de autenticación. El espectro es un percepto no autenticado. Cabría decir que es un percepto carente de verdad ontológica; por

tanto, de un percepto “falso”. No se trata de un percepto “erróneo”, no es que el percepto sea falso en tanto que percepto, y por tanto que no cumpla con el criterio de la verdad lógica o de veridictancia; no es un problema de la percepción sino de la realidad; no es que no percibimos lo que hay, es que no hay lo que percibimos. Por tanto, el problema del percepto no es de existencia perceptiva sino de realidad. Algo que ha cobrado nueva importancia filosófica y metafísica en la era de la “realidad virtual”.

I. Introducción

A lo largo de la obra de Zubiri existe una alusión recurrente al concepto de “espectro”. El objetivo de esta ponencia es estudiar con detenimiento el sentido de estos textos y definir con alguna precisión el concepto de espectro. Mi opinión es que el espectro tiene en Zubiri varias dimensiones, no menos de cuatro, que debemos analizar sucesivamente: la metafísica, la psicológica y psicopatológica, la noológica y la histórica. Las estudiaremos sucesivamente.

II. Metafísica del espectro: existencia sin realidad

El tema del espectro ocupó y preocupó a Zubiri desde muy pronto, como un problema estrictamente metafísico. La cuestión de la realidad de las cosas exteriores no es sólo la de la objetividad de nuestro conocimiento de ellas, sino también, y sobre todo, el de si esas cosas tienen realidad o no; por tanto, si son meras sombras o espectros, o si por el contrario son verdaderamente reales. El espectro no afecta, por tanto, sólo ni principalmente a su *ratio cognoscendi* sino también, y sobre todo, a su *ratio essendi*. Es un estricto problema metafísico.

Por tanto, ocuparse del espectro es un estricto problema metafísico. Hay una metafísica del espectro, como hay también una metafísica de la realidad. Y no son separables una de la otra. Una teoría de la realidad no puede prescindir del espectro, de aquello que tiene una realidad *sui generis*, entendiendo por tal lo que no es “de suyo” pero sí tiene existencia. Éste es el punto en que Zubiri sitúa siempre el problema del espectro. He aquí tres textos bien significativos:

Lo existente, por serlo, produce efectos reales, independientemente de que sea concebido; una silla real, una piedra real, etc., actúan sobre las cosas y se contraponen a una silla o a una piedra irreales, que no tienen acción ninguna, sino que son meros ‘espectros’ de realidad. Es el momento del *érgon*, del *wirken*, etc. De lo sólo concebido puedo concebir efectos; pero un efecto concebido no es un efecto efectuado. En cambio, lo existente tiene efectos efectuados sobre las cosas.¹

Podría pensarse que ser real es ser existente; de lo cual resultaría que lo irreal es lo que no tiene existencia sino que sería solamente lo que suele clásicamente llamarse esencia. El ‘des’ sería nulidad de existencia. Pero esto es imposible, porque realidad no es existencia sino ser ‘de suyo’. Y ser ‘de suyo’ es una formalidad allende la esencia y la existencia clásicas. Lo existente es real sólo cuando la existencia compete ‘de suyo’ a la cosa. Si así no fuera, la presunta esencia no haría de la cosa algo real (es lo que he llamado espectro; es un problema en el que aquí no puedo entrar).²

Realidad es la formalidad del ‘de suyo’. Por tanto, en primer lugar, realidad no es mera independencia objetiva. El animal, cuanto más perfecto sea en la escala zoológica, confundirá menos lo percibido con su mera afición orgánica; no confundirá el alimento con su hambre. En su momento de alteridad hay una independencia objetiva. Cuanto más perfecto sea zoológicamente más objetivista será. Pero jamás será el más rudimentario rea-

lista. En cambio, el más modesto niño de pocas semanas, ciertamente no tiene uso de razón, pero tiene uso de inteligencia; aunque el niño fuera mongólico, oligofrénico, etc., tiene un minúsculo pero real uso de la inteligencia, y es indudablemente realista: dentro de su modestísima esfera siente realidades estimulantes, estimulantes ‘de suyo’. La independencia propia de la inteligencia sentiente no es una independencia *objetiva* sino una independencia *real*.

En segundo lugar, realidad no es sólo mera independencia objetiva sino que además tampoco es existencia. Ciertamente nada real es inexistente, pero no es real porque es existente, sino porque esa existencia le compete ‘de suyo’. Si lo aprehendido tuviera existencia y no la tuviera ‘de suyo’, no sería realidad sino espectro. Lo mismo debe decirse de sus notas: no son reales sino constituyendo un sistema ‘de’. Una ficción no es un sistema de notas sin existencia, sino que tampoco tiene esencia física. El sistema es real no sólo por sus notas y por su existencia, porque tanto aquéllas como ésta pertenecen al contenido de la cosa aprehendida. En cambio el momento de realidad está constituido por la formalidad de alteridad del ‘de suyo’. Realidad es formalidad de alteridad y formalidad del ‘de suyo’. Existencia y notas son momentos del contenido. El momento de formalidad es algo anterior a existencia y a notas.³

La dimensión metafísica está siempre relacionada con su teoría de la realidad. La realidad es “de suyo”, y el “de suyo” es anterior a la distinción entre esencia y existencia. El “de suyo” es la razón formal de la realidad, y no la esencia o la existencia. De ahí su crítica a la teoría clásica, para la que la existencia se identifica con la realidad. Zubiri critica esta postura, aunque sólo fuera por el simple hecho de que los entes de razón tienen también algún tipo de existencia, al menos la exis-

tencia de razón, a pesar de que no son físicamente reales. Lo cual quiere decir que la realidad no se define por la existencia, sino por el “de suyo”. Realidad es “de suyo”, y ese “de suyo” puede tener existencia física, pero puede tener también existencia intencional. Lo que tiene existencia intencional no es real, es irreal, pero si tiene una cierta existencia, precisamente la intencional.

Aquí es donde surge en la filosofía de Zubiri el tema del “espectro”. Se trata de lo que existe pero no es real; por tanto, de lo que tiene existencia pero no tiene realidad. En *Sobre la esencia* Zubiri escribe:

El Júpiter real tiene una existencia ‘propia’, la que tiene ‘de suyo’, y que no es la de auriga. Ello prueba que la existencia no es, sin más, *formalmente* la razón de la realidad. Más que el existir, lo que constituye formalmente la realidad es el modo de existir: existir ‘de suyo’. Este tipo o modo de existencia que no es ‘de suyo’ es lo que metafísicamente constituye el ‘aparecer’, la ‘apariencia’. Júpiter no es realmente auriga, pero aparece como auriga, revista la forma de auriga. Es el dualismo metafísico entre apariencia y realidad. Es un dualismo metafísico y no lógico ni psíquico. La apariencia es más que *ens rationis* y más que algo meramente ‘lógico’, como, por ejemplo, el *Schein* de Hegel. La apariencia es también algo más que ilusión subjetiva; cuando menos, no es forzoso interpretarla como ilusión subjetiva, incluso añadiendo que esta ilusión estuviera fundada *in re*. Y, sin embargo, no es realidad. Tampoco lo es la figura aparente tomada formalmente en y por sí misma, porque por ser apariencia no tiene existencia de suyo, sino una existencia ‘proyectada’, por así decirlo, en aquello de quien es apariencia. Ninguna cosa puede ser ‘pura’ apariencia. De aquí que, por un lado, parezca realidad, precisamente porque se apoya en algo que existe de suyo; pero, por otro, es, tomada formalmente en y por sí misma, perfec-

tamente irreal. Esta ambivalencia de la figura aparente es lo que llamo ‘espectro’ de realidad. Espectro es un concepto estrictamente metafísico.⁴

III. Noología del espectro: la percepción

En *Inteligencia y logos* Zubiri pone en conexión “espectro” y “aspecto”, y de ese modo relaciona el tema del espectro con algunos términos utilizados por él en su Noología.⁵ En los tres volúmenes de ésta no concede prácticamente lugar al tema del espectro, sobre todo en su volumen segundo, que sería su lugar natural. Esto no deja de resultar extraño. En Zubiri hay una metafísica del espectro, y una historia del espectro, pero no una noología del espectro. La ventaja del texto citado es que pone en relación la idea metafísica del espectro con algunos términos de su noología, como es el de aspecto. Quizá por esta vía sea posible reconstruir el estatuto noológico del espectro. Es lo que vamos a intentar a continuación.

Mi tesis es que el espectro hay que entenderlo desde el aspecto. Y como el aspecto es lo característico de la “simple aprehensión” de realidad, especialmente en su forma de percepto, resulta que el espectro es un modo del aspecto, y por tanto del percepto, es la realidad puramente aspectual. Dicho de otro modo, se trata de un percepto carente de lo que los antiguos llamaron verdad ontológica y Zubiri llama verdad de autenticación. Por tanto, se trata de un percepto no erróneo sino falso. Veámoslo.

En primer lugar, situemos el tema del espectro dentro del más general de la “simple aprehensión”. Zubiri dice que la simple aprehensión es una aprehensión “retraída” de una aprehensión primordial.⁶ Por tanto, la simple aprehensión consiste en una retracción, a partir de la aprehensión primordial. ¿Retracción de qué? Retracción de lo que es “en realidad”. Lo que la aprehensión primordial nos da es la formalidad, que es “realidad”. La simple aprehensión tiene por objeto retraerse, dentro de la formalidad de realidad, dejando en suspenso lo que es en realidad,

es decir, su talidad, su contenido. Retracción es siempre y sólo retracción del contenido. No es que en la aprehensión primordial no haya contenido; es que ese contenido no lo juzgamos desde dentro de un campo, y por tanto diferencialmente, dualmente. La aprehensión primordial es aprehensión campal, diferenciada, dualizada. Aquí el contenido no se presenta como simple contenido en el sentido de la aprehensión primordial, sino como principio de inteligibilidad de otras cosas.⁷

Pues bien, en este punto surge la irreabilidad, “lo irreal”. En efecto, la retracción permite aislar el contenido de la formalidad, y por tanto tratarlo “como si” fuera real. Zubiri lo dice expresamente: “Lo aprehendido queda, como hemos dicho, en condición de mero término de aprehensión como principio de inteligibilidad. Ser mero término es haber quedado suspendido el contenido de la realidad en tanto que contenido, con lo cual este contenido ya no es propiamente real sino irreal. En retracción, lo que las cosas son en realidad constituye por lo pronto el orbe de lo irreal. Todo pende pues de que se diga qué es irrealdad.”⁸

A continuación, Zubiri describe detenidamente los tres momentos de la estructura de la irreabilidad: la “des-realización”, la “actualización” de la realidad desrealizada en las simples aprehensiones, y el ser una realización “constitutivamente libre”. En consecuencia, “la irrealdad es la unidad intrínseca y formal de actualización de ‘la’ realidad física y de realización libre de su contenido: es el ‘sería’.”⁹

Detengámonos en el primero de esos momentos de la irrealdad, el de “des-realización”. Es en el único punto del libro en que Zubiri saca a colación el tema del espectro. Dice así:

¿Qué es este ‘des’ como forma de realización? Para entenderlo hay que volver a recordar qué es realidad. Podría pensarse, en efecto, que ser real es ser existente; de lo cual resultaría que lo irreal es lo que no tiene existencia sino que sería solamente lo que suele

clásicamente llamarse esencia. El ‘des’ sería nulidad de existencia. Pero esto es imposible, porque realidad no es existencia sino ser ‘de suyo’. Y ser ‘de suyo’ es una formalidad allende la esencia y la existencia clásicas. Lo existente es real sólo cuando la existencia compete ‘de suyo’ a la cosa. Si así no fuera, la presunta existencia no haría de la cosa algo real (es lo que he llamado espectro; es un problema en el que aquí no puedo entrar). Ser real es pues estructuralmente anterior a ser existente. Asimismo, lo irreal no tiene esencia clásica, porque la esencia clásica es formalmente esencia de lo que la cosa es ‘de suyo’. En su virtud el ‘des’ de la desrealización abarca la cosa real entera tanto en su existencia como en su esencia clásicas. Lo irreal tiene existencia irreal y esencia irreal. El carácter del ‘des’ sale, pues, intacto de esta discusión. Y es que realidad no ha de entenderse como existencia ni como esencia, sino como ser ‘de suyo’. Y entonces irrealidad consiste en un ‘des’ del ‘de suyo’.¹⁰

Este “des” se puede ejecutar por diferentes vías, lo cual da lugar a lo que Zubiri llama “los modos estructurales de la intelección de lo irreal”.¹¹ Los reduce a tres, el percepto, el fícto y el concepto. El percepto es la desrealización propia de la percepción. En la percepción ya no está el contenido de la cosa real, sino sólo el contenido en cuanto percibido. El percepto es la desrealización por la vía del “esto”. El “este” de “este contenido real de esta cosa real”, queda reducido a “esto”, el contenido de la percepción. En eso se diferencia del segundo modo, el fícto, que es desrealización en una vía distinta, la del “cómo”. El contenido se lleva por la vía del “cómo fingido”, dice Zubiri. Finalmente, el concepto es desrealización por la vía del “qué”. “El concepto es el ‘qué’ de la cosa reducido a mero término de concepción.”¹²

Zubiri dice que la matemática es un típico ejemplo de construcción según conceptos, y que la literatura de ficción es el ejemplo paradigmático de la construcción

según perceptos y fíctos.¹³ Habría que decir que las obras de artes son ejemplos paradigmáticos de fíctos y la matemática de conceptos. ¿Cuál sería el modo paradigmático de irrealización según perceptos?

Para contestar a esta pregunta conviene ahondar algo más en la teoría del percepto. Lo actualizado libremente en la percepción es lo que Zubiri llama “adspección”.¹⁴ Y añade: “Este movimiento no es sólo ‘libre’: es una libre ‘creación’. Porque la cosa real ciertamente es un ‘esto’, pero reducir el ‘esto’ a mero percepto es una rigurosa creación. Toda libre ‘adspección’, es decir, todo libre aspecto de un percepto es una creación. Esta creación no concierne evidentemente al contenido de la cosa misma en cuanto real, pero sí a su ‘esto’ reducido a percepto. Reducido ‘este’ contenido a percepto, el ‘esto’ es una estricta creación aspectual: es la creación perceptual del ‘esto’.”¹⁵

En el percepto hay la irrealización por la vía del aspecto. El aspecto perceptivo es siempre, en algún sentido, un espectro, en el sentido de que tiene existencia en tanto que aspecto, pero no realidad, no ‘de suyo’. Por eso el aspecto, la figura, el *eidos* es una idea, tiene existencia, pero no real sino ideal. Zubiri dice en un cierto momento que el reino del “sería” es el reino de la “idea”.¹⁶ El aspecto es, en el rigor de los términos, un espectro.

Esto significa que el aspecto es el modo de irrealización propio del percepto, lo mismo que la literatura lo es del fícto y la matemática del concepto. El ejemplo máximo de aspectualización serían las llamadas artes plásticas, en las que se juega, precisamente, con aspectos. El cine sería el ejemplo paradigmático de realidad aspectual y de realidad espectral.

¿Significa eso que no hay ninguna diferencia entre percepto y espectro? Por supuesto que no. No todo aspecto es un espectro, o al menos no todo aspecto es espectral de la misma manera. El espectro auténtico es el aspecto sin realidad, no por desrealización, sino por arrealización. El espectro es un percepto sin realidad. Ca-

bría decir, por eso, que los perceptos normales, corrientes, son espirituales sólo en sentido lato, en tanto que son siempre irreales en alguna medida, y por tanto tienen existencia sin realidad, al menos en esa medida. Pero los perceptos normales son espirituales sólo en sentido lato. En sentido estricto, los espirituales son perceptos sin ninguna realidad. ¿Qué significa esto?

Los espirituales tienen realidad en el sentido de verdad real. De eso no hay ninguna duda. Sin aprehensión primordial no habría espirituales. El problema del espirituales no está en el orden de la aprehensión primordial y de la verdad real, sino en el orden del logos, en el de la simple aprehensión. La realidad que le falta no es la de la verdad real, sino la de la verdad del logos, la verdad dual. Ahí es donde comienzan los problemas del espirituales. El espirituales es falso, pero no en el orden de la aprehensión primordial, ya que ahí no hay posibilidad de falsedad, sino en el orden del logos. Y entonces nuestro problema está en saber qué significa falso en el nivel del logos.

Es conveniente distinguir lo falso de lo erróneo. Ambas cosas se dan en el logos, pero son distintas. Por eso la tradición ha distinguido entre una verdad ontológica y otra lógica, y Zubiri diferencia lo que llama verdad como autenticidad de verdad como veridictancia. Y es que la falta de verdad puede estar, bien en la no adecuación del predicado a la realidad, y entonces decimos que la simple aprehensión es falsa, bien en la no adecuación del predicado al sujeto, y entonces decimos que la simple aprehensión es errónea. Por tanto, la falta está siempre en una inadecuación, o, como dice Zubiri, una “no coincidencia” entre el ser y el parecer. Lo que pasa es que el error puede estar en el parecer, que es internamente erróneo, o en el ser, que no autentifica el parecer. Pues bien, el espirituales es *stricto sensu*, un problema de no coincidencia por inautenticidad. Lo que al espirituales le falta es verdad de autenticación.

Zubiri define la verdad de autenticación como “la coincidencia de lo real ac-

tual con mi simple aprehensión”.¹⁷ Y añade: “Cuando esta coincidencia de lo real actual con mi simple aprehensión es conforme a ésta, esta coincidencia constituye la *autenticidad*. Es la primera fase de la verdad. Y como tal, la autenticidad es fácticamente ‘verdad’. La autenticidad es la actualidad coincidencial como conformidad de lo real con mi simple aprehensión”.¹⁸

A continuación, Zubiri pone el ejemplo del vino, que está ya en sus escritos de muchas décadas antes, y que me interesa transcribir en su integridad. Hélo aquí:

Digamos ‘este líquido es vino’. La autenticidad del ‘vino’ es ante todo un carácter no del vino como realidad, sino de su actualidad intelectiva. El líquido como real es lo que es y nada más; no puede ser auténtica sino su actualidad intelectiva. En segundo lugar, este carácter de la actualidad intelectiva es constitutiva y esencialmente respectivo. La actualidad del vino sólo puede ser auténtica si su actualidad responde a la simple aprehensión del vino, o dicho vulgarmente, a la idea que tenemos del vino. Sin esta respectividad a la simple aprehensión, la actualidad intelectiva del vino no sería autenticidad; sería cualidad aprehendida como real en y por sí misma, por ejemplo en aprehensión primordial de realidad. En tercer lugar, no es forzoso que esa simple aprehensión, respecto de la cual afirmo que este vino es auténticamente vino, sea un ‘concepto’ del vino. He empleado dos líneas atrás la expresión vulgar ‘idea’ justamente para dejar abierto el carácter de simple aprehensión respecto de la cual esto es vino. Puede ser ciertamente un concepto; será auténtico el líquido que realiza el concepto del vino. Pero esto no es necesario: la simple aprehensión puede ser no un estricto concepto sino un ficto o incluso un percepto. Así, puede hablarse con rigor de un personaje auténtico o no auténtico en una obra literaria. Inclusive puede

hablarse de autenticidad respecto de un percepto cuando se entiende que este percepto nos presenta la realidad completa y sin deformación. Será auténtico vino todo y sólo aquello que realiza determinados caracteres que intelige mi simple aprehensión del vino.

La filosofía clásica ha rozado este problema –nada más que rozado– cuando ha referido las cosas creadas a Dios, a su inteligencia divina. Para esta filosofía, la respectividad a la inteligencia del creador es lo que constituye lo que llama ‘verdad metafísica’. Pero esto es triplemente inexacto. Primero, porque toda verdad es metafísica. Lo que la filosofía clásica llama verdad metafísica, habría que llamarla más bien verdad teológica. En segundo lugar, esto no es la autenticidad, porque toda realidad creada es conforme con la inteligencia divina, incluso aquella realidad que es un vino no-auténtico. Para Dios no hay autenticidad. La autenticidad no es verdad teológica sino verdad intelectiva humana. Y en tercer lugar, esta verdad no se refiere a la nuda realidad de las cosas sino tan sólo a su actualidad intelectiva, no es un carácter de nuda realidad sino de actualidad de lo real. Por esto justamente es por lo que la llamo autenticidad. Hasta tal punto, que no es necesario que se dé en aquéllo. El vino en cuestión puede no ser auténtico sino falso. Esto es, la verdad como autenticidad puede acontecer en la actualidad coincidencial de lo que llamamos ‘vino’, pero puede también no acontecer. La privación de actualidad es falsedad; puede tratarse de un vino falso. Esto obliga a precisar con más rigor qué es la autenticidad como verdad, y qué es lo falso como error.

Decimos de algo que es vino auténtico cuando en su actualidad intelectiva realiza todos los caracteres comprendidos en la simple aprehensión del vino, en la ‘idea’ del vino. La actualidad coincidencial es entonces una

conformidad de lo actualizado con su simple aprehensión. Y en esto consiste formalmente este modo de verdad que es la autenticidad. En la autenticidad hay un ‘parecer’, pero es un parecer fundado en la realidad de lo actualizado: esto parece vino y lo es; precisamente parece vino porque lo es. En esta coincidencia del parecer y del ser real, fundada en la realidad actual, es en lo que consiste la ‘conformidad’ del vino con su simple aprehensión. En esto es en lo que consiste la autenticidad. No es simple actualidad coincidencial sino que es una actualidad coincidencial que consiste en conformidad.

Pero puede ocurrir algo distinto. Porque hay la posibilidad de que tomemos por vino sólo lo que parece serlo. Como en este parecer en cuanto tal puedo no considerar más que algunos caracteres de la simple aprehensión determinante del parecer, puede ocurrir que la actualidad de lo real sea no sólo ‘parecer’ sino ‘apariencia’. Tomar por vino sólo lo que aparesta serlo es justamente lo que constituye el *falsum* del vino. Bien entendido, repito hasta la saciedad, es un *falsum* tan sólo en la línea de la actualidad respectiva. Esto que llamamos vino no es en su nuda realidad ni verdadero ni falso. Lo opuesto a lo auténtico es sólo lo falso. Lo auténtico es lo que está conforme con lo que parece ser en la actualidad de lo real, y lo falso es lo que sólo aparesta conformidad: es disconformidad respecto de la simple aprehensión. Es no sólo carencia sino privación de autenticidad.¹⁹

La verdad dual se expresa siempre en forma de juicio: esto es vino. La verdad de este juicio tendrá siempre que ver con la adecuación del predicado al sujeto. Pero esa adecuación puede revestir dos formas. Primera, que el predicado sea auténtico, por tanto, que no sea falso. Y segundo, que ese predicado se realice en el sujeto, porque puede ser que el sujeto no sea

vino, o que yo me haya equivocado al creer que eso era vino. Esto puede no ser vino por dos razones: primera, porque el predicado vino no es auténtico, es falso, porque no se corresponde con la realidad; segundo, porque ese predicado lo atribuyo erróneamente a un sujeto. En el primer caso no hay adecuación entre la cosa y el intelecto, y en el segundo no hay adecuación entre el intelecto y la cosa. Pues bien, el espectro es una falta de autenticidad, una falsedad. No se trata de una inadecuación del predicado al sujeto, sino de la falsedad del predicado. El predicado es falso, porque es un parecer que no se corresponde con el ser de la cosa. Un ejemplo puede aclarar esto. Pensemos en un bulto lejano, que nos parece un árbol, y que luego resulta ser un hombre. Si yo digo ‘aquellos es un árbol’, cometo un error, porque el predicado no se corresponde con el sujeto. Al acercarme, la cosa me dicta que no es un árbol sino un hombre; es lo que Zubiri llama veridictancia, la verdad como veridictancia. Es el típico error de juicio. Pero una cosa es esa, y otra que eso que yo creía un árbol no sea un auténtico árbol, parezca un árbol pero no lo sea. Por supuesto que entonces resultará también que aquello no es un árbol. Pero la razón no está en que yo cometí un error al atribuir ese predicado a ese sujeto, sino en que el predicado es falso, porque parece lo que no es. La verdad de autenticidad es una adecuación entre el ser y el parecer, y la verdad como veridictancia, una adecuación entre el parecer y el ser. De ahí que la primera tenga que ver con lo que clásicamente se ha entendido por verdad ontológica, *adaequatio intellectus et res*, y la segunda con la verdad lógica, *adaequatio res et intellectus*. Zubiri, con razón, se revuelve contra estas definiciones, pero no hay duda de que hay una correspondencia entre lo que él llama verdad como verificación y como veridictancia, y las verdades ontológica y lógica de la metafísica clásica.

Con esto queda claro que el espectro es una falta de verdad como autenticidad, es una autenticidad falsa o inautenticidad, que genera, obviamente, un error de veri-

dictancia. Hay una falta de verdad como autenticidad, que genera una falta de verdad como veridictancia.

IV. Psicología y psicopatología del espectro: ilusiones y alucinaciones

La percepción falsa puede deberse a muchas razones. Hay percepciones falsas que son perfectamente normales. Tal es el caso de las llamadas ilusiones, por ejemplo ópticas. En otros casos, las percepciones falsas las consideramos patológicas, como es el caso de las llamadas alucinaciones. En ambas no hay error de percepción sino algo más grave, hay falsedad. Se trata de falsas percepciones. Son falsas porque no corresponden, no son adecuadas a algo real. Se percibe lo que no es. En eso consisten la ilusión y la alucinación. No son percepciones erróneas sino percepciones falsas.

Este es un tema clásico en la fenomenología. Husserl se refiere explícitamente a él. Y Zubiri se hace eco de esta tesis de Husserl desde su tesis doctoral. En ella escribe, exponiendo a Husserl:

El *fenómeno* es el aspecto de la cosa inmediata y actualmente patente a la conciencia, en cuanto patente a ella. Con este último inciso quiero salir al paso de una dificultad. Cuando yo veo un papel rojo, el fenómeno es el color rojo tal y como lo veo, prescindiendo de que una visión sea recta o ilusoria; en cuanto presente a mi conciencia, este papel es ahora rojo.²⁰

Y poco más adelante:

Cuando yo veo este papel blanco mientras sueño, mi percepción alucinatoria en anda se distingue de la percepción normal que ahora estoy realizando. Al despertar corrojo mi alucinación, esto es, dejo de creer en la realidad del papel blanco visto en sueños. Al recordar ese papel soñado, su contenido en nada difiere del contenido de ese papel en el momento de la alucinación solamente el papel ha perdido toda su ejecutividad en el

seno de la conciencia. Esta corrección no es privativa de las alucinaciones. Supongamos que ante mi percepción normal y verdadera del papel blanco prescindo de que sea real o no; el contenido de mi percepción queda en suspenso, y como gráficamente dice Husserl, ‘puesto entre paréntesis’. A esta corrección llamamos *acto de neutralización o reducción fenomenológica*. El objeto como tal no pierde nada de su contenido; pierde solamente su realidad; mediante esta pérdida, el objeto real se reduce a puro fenómeno. Claro está que en tal caso ya no cabe hablar de errores de percepción. El error nace cuando yo atribuyo al objeto real la propiedad que yo percibo en él. Pero si por un acto de reducción neutralizo esta atribución, el contenido fenoménico de mi intuición es lo que está inmediatamente dado a mi conciencia, en cuanto dado, y, por tanto, no cabe error en él.²¹

En *Sobre la esencia*, al exponer la fenomenología de Husserl, escribe:

Ponemos entre paréntesis el carácter de realidad. Y en virtud de esta sencilla operación hemos abierto un mundo insospechado ante nuestros ojos. En estas condiciones, en efecto, el objeto aprehendido en tanto que aprehendido, y la conciencia aprehensora en cuanto tal conciencia, no pueden darse el uno sin el otro, se corresponden indisolublemente de un modo estricto y riguroso, pero sumamente preciso. Lo aprehendido en cuanto tal no es parte o momento de la conciencia, pero sólo se da evidentemente en ella. Recíprocamente, la conciencia ya no es un acto real de índole psíquica, sino que es tan sólo ‘conciencia-de’ lo aprehendido, y no puede darse sin ello; es justo lo que expresa el ‘de’. Este ‘de’ pertenece, pues, a la estructura de la ‘pura’ conciencia, y es lo que Husserl llama intencionalidad. A su vez, lo aprehendido en cuanto tal no es sino lo *intentum*, el correlato intencional de aquel

‘de’, el término intencional ‘hacia’ el que la conciencia se dirige, es decir, el ‘sentido’ (*Sinn*) de esta intención. Como objeto, este *intentum* es un objeto nuevo, tan nuevo que es irreducible a toda realidad de hecho y queda inafectado por todas las vicisitudes de la realidad; da lo mismo que lo aprehendido en cuanto tal sea además una realidad o no lo sea (ilusión o alucinación). Este nuevo objeto, que es el ‘sentido’, no es, pues, un objeto real, sino puro ‘*eidos*’.²²

La ilusión consiste, dice Zubiri en 1935, “en tomar por real una cosa que no lo es”:

El sentir, como realidad, es la patencia ‘real’ de algo. En su virtud, podemos decir que el sentir es ser de veras, esto es, el sentir es la primaria realidad de la verdad. Es posible que no todo lo que el hombre sienta sea realidad independientemente de su sentir. Pero la ilusión y la irrealidad sólo pueden darse precisamente porque todo sentir es real y nos hace paciente la *realidad*; la ilusión consistirá en tomar por real una cosa que no lo es.²³

El tema de la ilusión lo expone Zubiri en el siguiente párrafo de *Sobre la esencia*:

Ciertamente, todo lo inexistente es irreal y todo lo irreal es inexistente. Esto es innegable; pero no nos es suficiente. Porque lo que aquí buscamos es la razón formal de realidad. Y que la razón formal de realidad no sea simple existencia es cosa que se desprende ya de aquello que la Escolástica misma contrapone al *ens reale*, a saber, el *ens rationis*. El *ens rationis* no es formalmente lo inexistente, sino lo inexistente concebido o fingido ‘como si fuera’ existente. Esto lo vio claramente la Escolástica. Pero esto equivale a decir que el *ens rationis* tiene, ‘a su modo’, una cierta existencia. Lo cual nos indica ya que la razón formal de realidad y de irrealidad se halla más bien en el *modo*, digámoslo así, de existir que en el mero existir. Y

así es efectivamente. Existir ‘sólo’ *intra animam* es el modo de existencia que consiste en tener existencia sólo objetiva en y por la intelección. Entonces existir ‘realmente’ es el modo de existir que consiste en tener existencia ‘de suyo’. Y esto se ve más claramente aún, si pensamos en otro tipo de ‘cosas’ que no son formalmente *entia rationis* y que, sin embargo, no son reales. Para los griegos, sus dioses aparecen entre los hombres en figuras diversas; por ejemplo, Júpiter, como auriga. ¿Qué tipo de realidad tiene Júpiter-auriga? Ciertamente, Júpiter-auriga no existe realmente; Júpiter no es realmente un auriga. Pero para los griegos esta figura de auriga no es una ilusión subjetiva; esto no pasaría de ser una teoría de ciertos intelectuales. Si los hombres ven a Júpiter-auriga es porque Júpiter tiene esta figura y con ella se pasea por la tierra, aunque nadie lo esté viendo. Esta figura tiene, pues, a su modo, una cierta existencia. Sin embargo, Júpiter-auriga no existe realmente. ¿Por qué? Pues precisamente porque la existencia de esta figura no compete a Júpiter ‘de suyo’. Para que Júpiter sea realmente auriga no basta con que en cierto modo existe en esta figura, sino que haría falta que la existencia de ésta competa a Júpiter como una existencia ‘de suyo’. Sólo entonces existiría realmente el Júpiter-auriga. No es éste el caso. El Júpiter real tiene una existencia ‘propia’, la que tiene ‘de suyo’, y que no es la de auriga. Ello prueba que la existencia no es, sin más, *formalmente* la razón de la realidad. Más que el existir, lo que constituye formalmente la realidad es el modo de existir: existir ‘de suyo’. Este tipo o modo de existencia que no es ‘de suyo’ es lo que metafísicamente constituye el ‘aparecer’, la ‘apariencia’. Júpiter no es realmente auriga, pero aparece como auriga, revista la forma de auriga. Es el dualismo metafísico entre apariencia y realidad. Es un dualismo metafísico y no lógico ni psi-

quico. La apariencia es más que *ens rationis* y más que algo meramente ‘lógico’, como, por ejemplo, el *Schein* de Hegel. La apariencia es también algo más que ilusión subjetiva; cuando menos, no es forzoso interpretarla como ilusión subjetiva, incluso añadiendo que esta ilusión estuviera fundada *in re*. Y, sin embargo, no es realidad. Tampoco lo es la figura aparente tomada formalmente en y por sí misma, porque por ser apariencia no tiene existencia de suyo, sino una existencia ‘proyectada’, por así decirlo, en aquello de quien es apariencia. Ninguna cosa puede ser ‘pura’ apariencia. De aquí que, por un lado, parezca realidad, precisamente porque se apoya en algo que existe de suyo; pero, por otro, es, tomada formalmente en y por sí misma, perfectamente irreal. Esta ambivalencia de la figura aparente es lo que llamo ‘espectro’ de realidad. Espectro es un concepto estrictamente metafísico.²⁴

No hay duda de que el “espectro” tiene más que ver con la percepción falsa que con la percepción errónea. La falsedad del espectro consiste en que “aparece” lo que no “es”; en que se trata de mera apariencia. El espectro es un *falsum* de realidad. Lo cual no quiere decir que sea una pura alucinación, un fenómeno psicopatológico. Éste es un punto importante, pero a la vez muy complejo. No es un azar que Zubiri no ponga nunca, a propósito del espectro, el ejemplo de la alucinación. El espectro podría no ser siempre un fenómeno psicopatológico. Podría ser también un fenómeno metafísico de primera categoría. Podría suceder, en efecto, que las cosas no fueran más que espectros. Eso es lo que parece haber pensado el movimiento vedanta. Y en el caso de la filosofía occidental, algo de eso viene a expresar el mito platónico de la caverna. La interpretación de las cosas como espectros ocupa una buena parte de la historia de la filosofía.

En lo que sigue analizaremos, tras la noología del espectro y su psicopatología,

la metafísica del espectro. Y para ello vamos a transcribir los textos en que Zubiri se hace eco del carácter espectral de la imagen del mundo propia del pensamiento primitivo, de la filosofía vedanta y de Parménides. Finalizaremos con algunas reflexiones en torno al mito platónico de la Caverna.

V. Historia del espectro: la mentalidad primitiva, las vedas, Parménides

Zubiri pone siempre, a este respecto, dos ejemplos, que se repiten continuamente. El primero es Parménides, el Poema de Parménides. Y el segundo es la filosofía de los Vedas. Los veremos sucesivamente.

1. La mentalidad primitiva

Así, pues, si las cosas tuvieran, según dijimos más arriba, principios que no les pertenecieran ‘de suyo’, no tendrían ni naturaleza ni esencia real. Es el caso de muchas ‘cosas’ en la mentalidad primitiva; las cosas serían meros ‘lugares’ de presencia y de acción de los dioses u otras realidades. Correlativamente, la existencia de las cosas como mera figura o apariencia haría de ellas algo irreal. Es también el caso de muchas ‘cosas’ de la mentalidad primitiva que no son sino ‘espectro’ de los dioses o de otras realidades. Un mundo cuyas cosas no fueran sino ‘aparición’ de la divinidad no tendría formalmente en sí mismo ninguna existencia real; sería un mundo espectral. Por tanto, sólo cuando los dos momentos de esencia y de existencia competen a la cosa ‘de suyo’ es cuando tenemos formalmente ‘realidad’. El ‘de suyo’ es, pues, anterior a esencia y existencia. Digamos de paso que esto es lo que, a mi modo de ver, permite entender correctamente ciertas especulaciones metafísicas de la India.²⁵

2. Los Vedas

La existencia compete a la cosa ‘de suyo’; la cosa real es existente ‘de suyo’. Lo cual significa que en una cosa real su momento de existencia está

fundado en su momento de realidad. Decimos a veces con perfecta exactitud que una cosa tiene *existencia real*. Real significa que es una existencia que compete ‘de suyo’ a la cosa. Si así no fuera no tendríamos realidad, sino *espectro* de realidad. Sería, pienso yo, la clave para interpretar la metafísica del Vedanta.²⁶

3. Parménides

Pero este saber que es la opinión, por lo mismo que no es sino el saber ‘por impresión’, es insuficiente. Quien no sabe más que en su sentir procede por impresión; no tiene, a pesar de todo, ‘sentido de las cosas’, de lo que es verdad siempre. Por esto le llamamos insensato. El hombre ‘sensato’ tiene un sentido de las cosas distinto de su pura impresión. Por tener *un sentido*, que es el *de las cosas y no el suyo*, el hombre sensato coincide con todos los de su condición. El sentido de las cosas es la *mens*, el *nous*. Quien carece de él es amente o demente.

Este ser *de las cosas*, propio del sentido de ellas, hay que tomarlo literalmente. El sentido es de ellas; lo tiene el hombre como una cierta dádiva suya: algo divino lo llamaban, por esto, los griegos. Gracias a ello, la *mens* tiene en sí misma la seguridad, no sólo de su realidad, sino también de la realidad verdadera de lo ‘mentado’. Esta unidad hacía decir a Parménides que son ‘lo mismo’ la realidad de la mente y la de su objeto. Es la manera suprema de sentir. Aristóteles la compara, por esto, no sólo a la luz, sino también al tacto. El *nous*, dice, es un ‘palpar’. De entre todos los sentidos, en efecto, el tacto es el que más certeza nos da la realidad de algo. La vista misma de los ojos, además de ver con claridad, siente una especie de contacto con la luz. Con sólo la claridad tendríamos, en el mejor de los casos, ‘ideas’, pero ‘ideas’ que podrían no ser sino ‘visiones’, ‘espectros’; por

eso, la *mens*, además de ver claramente, es un ‘palpar’, un ver palpando que nos pone en contacto efectivo con las cosas ‘palpitantes’, es decir, reales.²⁷

Aquí se está refiriendo Zubiri, claramente, al Poema de Parménides, y más en concreto a su discutido fragmento 16, que dice:

Pues tal como en cada momento es la mezcla de los órganos siempre fluctuantes,

Así se muestra en los hombres el entendimiento (*nóos*). Pues en los hombres,

En todos y cada uno, es lo mismo

Lo que piensa (*phronéei*) y la naturaleza (*phýsis*) de los órganos,

Pues pensamiento es lo que predomina.

Parménides dice esto al hablar de la vía de la opinión. El extravío de la opinión es debe a la naturaleza de los órganos de los sentidos, tan cambiantes. El pensar no es ajeno al percibir. Parménides no ve el pensar como algo opuesto al percibir, ni por tanto considera que la vía de la verdad tenga que ser idealista. Como tantas veces ha dicho Zubiri, Parménides no es Hegel. El pensar está intrínsecamente unido al sentir, al percibir. Lo que sucede es que los sentidos nos pueden extraviar. Este extravío consiste en tomar por reales cosas que son sólo impresiones, y por tanto espejos, dice Zubiri. En ese sentido habría que decir que espejos serían no sólo las impresiones carentes de realidad, sino también los pensamientos carentes de realidad. Una vía de la verdad completamente apartada de la realidad, y por tanto de las impresiones, sería un puro espejo. También pueden darse, pues, espejos en la vía de la verdad de Parménides. Más aún, la interpretación tradicional de esta vía ha caído en ese defecto.

Todo esto resulta sobremanera interesante, pues nos permite reconstruir la interpretación del poema de Parménides que hizo Zubiri desde muy pronto. Siem-

pre concedió importancia fundamental a este fragmento 16, que como resulta bien sabido, conocemos por Teofrasto y por Aristóteles, quien también lo cita en *Met* 1009b22. Lo que Aristóteles dice en este lugar, así como en *De anima* (627a21) es que los antiguos no distinguieron exactamente entre el conocimiento sensible y el intelectual. El fragmento 16 no dice que el conocimiento sensible sea erróneo, sino que más bien afirma que el ser se da en la percepción. No es que el conocimiento sensible sea erróneo, sino que sus interpretaciones son erróneas. Este es, exactamente, el argumento del libro en que Teofrasto nos ha conservado el fragmento, el opúsculo *Sobre las sensaciones*. Este libro tiene una tesis básica, y es que pensar y sentir son lo mismo, y que el pensar es un modo de sentir. Esto es importante, pues permite entender la interpretación zubiriana de que el *noûs* no es para Parménides algo ajeno a la *aisthesis*, sino que precisamente va unido a ella. Mi opinión es que la doctrina de la inteligencia sentiente le viene a Zubiri de aquí, de la interpretación de los presocráticos, de Aristóteles y de Teofrasto en una línea no idealista o antiidealista, que le abrió Heidegger. Es interesante que Teofrasto, después de citar el fragmento de Parménides, intenta aclarar su significado, diciendo que para él, para Parménides, “sentir es lo mismo que pensar” (*tô phronein os tautô légei*).

En cualquier caso, es claro que nuestros sentidos nos engañan múltiples veces. Y nos engañan porque nos quedamos en la “apariencia” de las cosas, en vez de penetrar en su ser. Eso es lo que Parménides entiende por vía de la opinión. Por eso Zubiri escribe:

Esta articulación metafísica entre realidad y apariencia es lo que...nos da la clave para entender correctamente el Poema de Parmenides. Las cosas que vemos, la ‘opinión’ (*dóxa*), no es simple ilusión sensible; pero no es el ‘ser verdadero’ (*ón*), sino que es la mera ‘figura’ (*morphé*) como ‘aparece’, eso

que Parménides, y todos los griegos después de él, llamaron ente (*ón*), que es lo único que de veras ‘es’, precisamente porque ‘de suyo’ el *ón* es ser y nada más que ser.²⁸

La vía de la opinión es un modo incorrecto de manejar la verdad de la percepción; es quedarse en el parecer sin llegar al ser. Lo que parece y no es, es el espectro.

Hay un texto en *Inteligencia y logos* en que Zubiri amplía más su exposición del pensamiento de Parménides. Dice así:

Esta idea de lo obvio y de lo plausible es a mi modo de ver lo que constituye la *dóxa* de Parménides. La mente se aferra a lo que le sale al encuentro al aprehender las cosas según su *forma* y según los *nombres*. *Ónoma* y *morphé* son el modo como las cosas nos salen al encuentro. *Náma-rupa* –decían así-mismo algunos *Upanishad*- . Formas y nombres son el aspecto obvio de la cosa. Y afirmar que las cosas son así en realidad es justo lo plausible: es la *dóxa*. No es cuestión ni de meras apariencias fenoménicas, ni de percepciones sensibles, ni mucho menos de entes concretos a diferencia del ser en cuanto tal. A mi modo de ver es cuestión de obviedad y plausibilidad. Todo afirmar la multiplicidad concreta de las cosas mismas es simplemente afirmar lo obvio, afirmar que las cosas mismas son según el aspecto que de ellas nos sale al encuentro. Por esto esa afirmación es tan sólo plausible. Para Parménides, el filósofo va allende lo obvio y lo plausible, va al ser verdadero de las cosas. Para Parménides y los más importantes filósofos del Vedanta, nuestra ciencia y nuestra filosofía serían tan sólo la ciencia y la filosofía de lo aspectual. Esta implicación entre aspecto, obviedad y plausibilidad es, a mi modo de ver, la interpretación tanto del eleatismo como de algunas direcciones vedantistas.²⁹

Está claro, pues, que Zubiri pone en relación el espectro con la vía de la opinión o de la *dóxa* de Parménides. Allí es donde

salen los dos términos que Zubiri cita, el de *morphé* y el de *ónoma*. A la vez, esto nos permite identificar el término griego que habría detrás de la versión parmenídea del espectro. Este término no puede ser otro que “aspecto”, el término que aparece en 8,55, *tà dokounta*, “las apariencias” de 1,31. Se trata de lo “engañoso” (*apatelón*) de 8,52, y de *poliplánkton*, “engañoso”, “vacilante” de 16,1.

4. Platón

El tema del espectro es también el del mito de la caverna. Al final de la descripción del mito, Platón escribe: “Los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras (*skía*) de los objetos”. (*Rep VII,1: 514c*). Confundir la sombra con la realidad es lo característico del espectro. De todos modos, el término espectro no sería muy preciso aplicado a Platón. Según Ernout-Meillet, el término latino *spectrum* fue creado en latín por el epicúreo Catius, Catio, para traducir el término griego *eídolon*. La fuente es Cicerón, *Fam. 15, 16, 1*. *Eídolon* significa en griego imagen, y procede de *eídos*, figura, imagen, aspecto. Para Platón el *eídos* es lo contrario de la sombra, *skíos*, y en consecuencia no sería muy adecuado llamar espectro a la sombra.

VI. Teología del espectro

En Zubiri hay, además de todo lo anterior, materiales para una teología del espectro. Es la interpretación teológica de las apariciones, por ejemplo, aquellas que relatan los textos sagrados, como es el caso de los libros neotestamentarios. Estas apariciones tienen siempre unas ciertas características comunes. Una es que lo que se hace presente son realidades sobrenaturales, ángeles o el propio Dios. Otra, que son ellos los que toman la iniciativa, y por tanto los que se hacen presentes. Esto es algo constante en los relatos bíblicos, por ejemplo. La iniciativa viene del ser superior, la iniciativa la toma siempre quien se aparece. Por eso se trata, más que de aparecerse, de “hacerse pre-

sente". Según quien se haga presente, las apariciones se denominan de diferente modo. Las *teofanías* son apariciones de Dios; las *cristofanías*, apariciones de Jesús resucitado; las *epifanías* son apariciones del Jesús terreno. Ejemplo típico de cristofanías son las que relata Lucas, inmediatamente posteriores a la muerte y sepultura de Jesús. La primera es la aparición a los discípulos camino de Emaús. La iniciativa procede de Jesús. Y en un cierto momento, cuando lo reconocen, el texto dice: "A ellos se les abrieron los ojos y le reconocieron; mas él se les hizo invisible" (Lc 24,31). Pero la aparición por antonomasia es la aparición en el cenáculo, que Lucas relata inmediatamente después. El texto dice. "Estando ellos diciendo estas cosas, él se presentó en medio de ellos y les dijo: Paz sea con vosotros" (Lc. 24,36)

Naturalmente, eso puede creerse o no creerse. Pero si se cree se plantea el problema de cuál es la realidad de esa presencia, por tanto qué realidad tiene la aparición. La tesis que se afirma claramente en los textos es que lo que se hace presente es la misma realidad del ser superior, ángel o Dios. Se trata generalmente de un ser espiritual, y por tanto sólo puede hacerse presente de una manera peculiar, espectral.

Ahora bien, el espectro es corpóreo. Con lo cual se plantea el problema de qué es eso, el espectro, respecto del ser espiritual. Y lo primero que habría que concluir es que ese espectro no puede confundirse con la realidad, es decir, con el de suyo del ser espiritual. El de suyo del ser que se aparece no se identifica con lo que aparece. Habría una disociación, pues, entre lo que es y lo que aparece. Estaríamos de nuevo ante un fenómeno de existencia sin realidad o sin de suyo; por tanto, ante un espectro auténtico. Se trataría, pues, de un espectro. Y el problema filosófico y teológico sería determinar qué realidad tiene ese espectro, si es que tiene alguna, dado que por lo general la teología se niega a considerar esos fenómenos como anormales, y por tanto reducirlos al área de la psicopatología, o como meramente simbó-

licos o metafóricos, y en consecuencia carentes de toda realidad.

Este tema se lo planteó Zubiri expresamente a propósito de la eucaristía. En la eucaristía está Jesús, pero ciertamente no está como cuando andaba por la tierra. Está de un modo especial. Zubiri interpreta esto diciendo que Jesús está realmente en el pan, porque está "actualmente" en él, pero eso no significa que esa actualidad sea la misma que la actualidad que tuvo cuando vivió en Galilea. Se trataría, pues, de una actualidad, y por tanto de una presencia real, pero con una realidad distinta a la que tuvo en la tierra. Esto es lo que le llevó a Zubiri a distinguir tres funciones del cuerpo, la orgánica, la configuradora y la somática. La función somática hace presente, pero sin función orgánica ni configuradora. En la eucaristía Jesús estaría somáticamente presente, pero no orgánica ni configuradoramente presente.

Pues bien, algo similar cabría decir de todas las además apariciones llamadas sobrenaturales. Serían "reales", y en eso se diferenciarían de las ilusiones y alucinaciones, y en general de todos los espectros. Habría, pues, un de suyo que se haría presente. Lo que sucede es que ese de suyo se haría presente de un modo "espectral", entendiendo por tal un modo de presencia que es distinto al de su presencia real ordinaria o sustantiva, la de puro espíritu en el caso de los espíritus, o la del puro hombre, en el caso del Jesús histórico. Así, en la aparición en el cenáculo, después de la pasión y muerte, habría que decir que Jesús estuvo "presente", pero con una presencia que fue distinta a la orgánica que tuvo en vida, y a la puramente espiritual de la Trinidad. En el cenáculo se hizo presente, pero de un modo distinto, somático pero no orgánico. Pues bien, esa sería la definición teológica de lo espectral, la presencia somática pero no orgánica. Quiero decir con ello que está "realmente presente" en su soma, pero no en su cuerpo orgánico. Ahora bien, como aparece con un cuerpo orgánico, hay que decir que ese cuerpo orgánico no es real, y que por tanto es orgánicamente espectral.

Jesús se hizo realmente presente en su cuerpo somático, pero espectralmente presente en su forma orgánica. No es que estuviera corporalmente presente, pero sí actualmente presente, con la actualidad que es propia de la función somática, pero sin las otras funciones corporales. Habría, pues, una teología del espectro.

VI. Estética del espectro

Finalmente, hay otro tema que no quiero más que apuntar. Es el de la estética del espectro. No se trata sólo de que los espectros se han utilizado como fenómeno estético a todo lo largo de la historia de la humanidad, tanto en pintura como en literatura. Se trata de que quizá todo el arte, precisamente como ficto, es de algún modo espectral. Y sobre todo las artes más perceptivas. El ejemplo paradigmático son las nuevas artes visuales, como el cine o la televisión. Las películas son típicas realidades espirituales. Sus personajes tienen existencia sin ser de suyo, sin tener realidad. O si se quiere, tienen un tipo de realidad peculiar, que hoy hemos dado en llamar “realidad virtual”. Si se añade adjetivo virtual, es porque todos tenemos claro que no tienen realidad en el sentido estricto del término. Tienen realidad de otra manera, de otro modo. ¿Cuál? Realidad espectral, es decir, existencia sin de suyo. Esto permitiría elaborar todo un nuevo capítulo de los tratados de estética, el de la estética de lo espectral, es decir, de la realidad virtual.

VII. Conclusión

De todo lo anterior puede concluirse que el término y el concepto de “espectro” encierra una cierta polisemia, tal y como lo utiliza Zubiri. A mi entender, en él pueden distinguirse al menos dos sentidos, unos que cabe llamar lato y otro estricto.

En sentido lato, tiene carácter de espectro todo aquello que tiene existencia de algún tipo sin ser “de suyo”, y por tanto sin poseer realidad. Son estructuras irrealles en el sentido estricto del término, aun-

que sí tienen una cierta existencia. Esto se debe a que son realidades en modo de irrealización. Como Zubiri escribió ya en *Sobre la esencia*:

Sólo las cosas reales, entendidas en el sentido antes expuesto, pueden tener y tienen esencia. De las ‘cosas-sentido’ hay concepto, pero no esencia. Ya vimos al hablar del racionalismo que no pueden confundirse sencia y concepto. Lo concebido puede ser esencia cuando se concibe una cosa real; pero no todo lo concebido es realidad ni, por tanto, esencia. El ámbito de lo esenciable es, pues, el ámbito de la realidad como conjunto de cosas, que, dotadas de ciertas propiedades, actúan formalmente por éstas. A pesar de lo que al principio nos parecía obvio, el cuchillo en cuanto tal no tiene esencia. Aquel momento del ‘haber de tener’ ha de concernir sólo a la realidad, si ha de constituir una necesidad esencial. Toda necesidad esencial es siempre y sólo una necesidad real, según el concepto de realidad que acabamos de exponer. Ello no obsta, evidentemente, para que en el lenguaje corriente hablemos de lo esencial a propósito de toda suerte de cosas, sean o no reales; es que las consideramos como si lo fueran. Y ello por una razón muy honda: es que aprehendida por el hombre estas cosas, irreales en sí mismas, producen efectos reales sobre él. El hombre, en efecto, es el único ser que para ser plenamente real tiene que dar el rodeo ‘esencial’ de la irrealidad. Es un punto que aquí no tenemos por qué desarrollar, y del que me he ocupado ampliamente en mis cursos.³⁰

El concepto tiene un momento de irrealidad, y por tanto tiene existencia sin realidad, al menos en alguna medida. Pero lo mismo le pasa al percepto y al ficto. Y no digamos al pensar racional. Con lo cual resulta que en sentido lato, todo lo que no es aprehensión primordial tiene alguna dimensión irreal, es de algún modo cosa

sentido, y en consecuencia tiene en alguna medida existencia sin de suyo, razón por la cual cabe denominarlo espectro o espectral. Todo lo que no es aprehensión primordial responde en alguna medida a la definición de espectro, y es espectro en cierto modo, porque es en alguna medida cosa sentido, y por tanto irreal, y en consecuencia tiene existencia sin realidad.

Pero junto a este sentido lato, es obvio que hay que establecer otro estricto. Y en este sentido estricto, el espectro es el modo de irrealidad propio de la simple aprehensión, y más en concreto del percepto. El percepto es siempre de algún modo espectral. Es más espectral que el ficto y el concepto, y más espectral que la afirmación o que el pensar racional.

Todavía hay un tercer sentido de espectro, que es el estrictísimo. Según él, el espectro es un tipo particular de percepto, aquel que no tiene un “de suyo” que lo sustente, el percepto sin realidad. Esta realidad no es la de la aprehensión primordial sino la propia realidad del logos en su modo de autenticación. El espectro es un percepto no autenticado. Cabría decir que es un espectro carente de verdad ontológica; por tanto, de un espectro “falso”. No se trata de un percepto “erróneo”, no es que el percepto sea falso en tanto que percepto, y por tanto que no cumpla con el criterio de la verdad lógica o de veridictancia; no es un problema de la percepción sino de la realidad; no es que no percibimos lo que hay, es que no hay lo que percibimos. Por tanto, el problema del percepto no es de existencia perceptiva sino de realidad.

Esto puede deberse a varias cosas, es decir, puede tener varias causas. Hay una que la psicología estudia como “normal”: es el fenómeno de la “ilusión”. El ejemplo paradigmático de esto es el fenómeno del “espejismo” que se da, por ejemplo, en el desierto, y que hace ver un oasis donde no lo hay. El problema del espejismo no está en la percepción sino en el oasis, en que

no hay oasis. No se trata de una percepción errónea sino de una percepción falsa. Y esa falsedad tiene una explicación que consideramos “normal”. No se trata de un fenómeno patológico sino simplemente psicológico.

Otras veces, el fenómeno es considerado patológico, psicopatológico. Por tanto, la causa del espectro se considera anormal. Es el caso de la “alucinación”. Hay toda una amplia patología mental en la cual la alucinación juega un papel importantísimo. Hay una patología del espectro.

Finalmente, está la dimensión metafísica del espectro. Se trata de la cuestión de si las cosas no serán, en última instancia, espectros, sombras. Ha sido una de las más recurrentes tentaciones en la historia del pensamiento. Y ello por una razón muy profunda, porque la realidad que percibimos tiene siempre una dimensión en profundidad que la trasciende, es decir, tiene una dimensión transcendental. Esto ha hecho que siempre se haya puesto en cuestión la realidad concreta de la cosa, su fenómeno, y se haya intentado primar como real aquello que no se ve y que de algún modo está al fondo. Lo visible, pues, no sería la auténtica realidad de la cosa sino sólo su manifestación externa, su fenómeno. Y como este fenómeno no correspondería exactamente con su realidad, la velaría de algún modo, resultaría que es una existencia sin realidad, o sin completa realidad; es decir, un espectro.

La metafísica del espectro permite conectar con otro tema, el de la teología del espectro, y por tanto el de cómo las realidades no sensibles pueden hacerse presentes sensiblemente.

Finalmente, está la estética del espectro. Hay un arte espectral. A mi modo de ver, esa es la función de ciertas artes sobre todo visuales, en particular la cinematografía, o la televisión. Habría que preguntarse si la ahora llamada “realidad virtual” no es, en el fondo, “realidad espectral”.

Notas

- ¹ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985, p. 390. (después SE).
- ² Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982, p. 92. (después IL)
- ³ Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Nueva edición, Madrid, 2012, p. 37-38 (después HD).
- ⁴ SE, p. 397-398.
- ⁵ IL, p. 201.
- ⁶ IL, p. 87.
- ⁷ IL, p. 90.
- ⁸ IL, p. 91.
- ⁹ IL, p. 95.
- ¹⁰ IL, p. 91-92.
- ¹¹ IL, p. 96.
- ¹² IL, p. 101.
- ¹³ IL, p. 131.
- ¹⁴ IL, p. 98.
- ¹⁵ IL, p. 98.
- ¹⁶ IL, p. 373.
- ¹⁷ IL, p. 301.
- ¹⁸ IL, p. 301.
- ¹⁹ IL, p. 301-304.
- ²⁰ Xavier Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológico del juicio*, (después ETFJ), p. 45; en *Primeros escritos*, Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1999.
- ²¹ ETFJ, p. 46.
- ²² SE, p. 25-26.
- ²³ Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: p. 75. (después NHD).
- ²⁴ SE, p. 396-398.
- ²⁵ SE, p. 398-399.
- ²⁶ Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 192.
- ²⁷ NHD, p. 80.
- ²⁸ SE, p. 398.
- ²⁹ IL, p. 201.
- ³⁰ SE, p. 107-108.

The Will to Truth and the Will to Power

Thomas B. Fowler

*Xavier Zubiri Foundation of North America
Washington, DC USA*

Abstract

Zubiri's philosophy is solidly based on reality and on our direct access to reality. He observes that we have a "Will to Truth". But this "Will" is nuanced: it is the "Will to Real Truth", because through it we recognize the actuality of the real in the sentient intelligence. That is, reality is present to us in primordial apprehension, and that forms the basis of all subsequent knowing. But the "Will to Truth" can be perverted into the "Will to Truth of Ideas", which occurs when we will to make ideas into reality, rather than letting reality form our ideas. This is the basic mistake of Post-Modernism, as exemplified by Derrida, Foucault, and others. They fail to recognize that we are installed in reality, and that this installation, however modest, is the foundation of all other knowledge. Instead they pursue a skeptical train of thought based on the Will to Truth of Ideas, leading them to conclude that reality does not exist—or at least is not accessible—outside of any particular context. Since it is a closed system and there is no real test allowed of it, the Will to Truth of Ideas quickly yields to the Will to Power, and that power is used to silence any opposition to Post-Modern thought, as happens frequently with totalitarian systems. Post-Modernism is indeed a logical outcome of the Will to Truth of Ideas.

Resumen

La filosofía de Zubiri se basa sólidamente en la realidad y en nuestro acceso directo a la realidad. Él observa que tenemos una "Voluntad de Verdad". Pero esta "Voluntad" se matiza: es la "Voluntad de Verdad Real", porque a través de ella reconocemos la realidad de lo real en la inteligencia sensible. Es decir, la realidad está presente para nosotros en la aprehensión primordial, y eso forma la base de todo el saber posterior. Pero la "Voluntad de Verdad" puede ser pervertida en la "Voluntad de Verdad de Ideas", que ocurre cuando queremos hacer realidad las ideas, en lugar de dejar que la realidad forme nuestras ideas. Este es el error básico del posmodernismo, como lo ejemplifican Derrida, Foucault y otros. No reconocen que estamos instalados en la realidad, y que esta instalación, por modesta que sea, es la base de todo otro saber. En su lugar, persiguen una línea de pensamiento escéptica basada en la Voluntad de la Verdad de las Ideas, que los lleva a concluir que la realidad no existe, o al menos no es accesible, fuera de un contexto particular. Como es un sistema cerrado y no se le permite ninguna prueba real, la Voluntad de la Verdad de las Ideas cede rápidamente a la Voluntad de Poder, y ese poder se usa para silenciar cualquier oposición al pensamiento Postmoderno, como sucede frecuentemente con los sistemas totalitarios. El Postmodernismo es, en efecto, un resultado lógico de la Voluntad de Verdad de Ideas

"Their "knowing" is CREATING, their creating is a law-giving, their will to truth is—WILL TO POWER."¹

"My idea is that every specific body strives to become master of all space, and to extend its power (its will to power), and to thrust back everything that resists it."²

"Nothing is true; everything is permitted.' Here we have real freedom, for the notion of truth has been disposed of."³ — Frederich Nietzsche

"The reason I was born and came into the world is to testify to the truth. Everyone on the side of truth listens to me." "What is truth?" retorted Pilate—Jn 18:37-38⁴

"...truth is intellection *qua* apprehending what is real and present as real....every truth involves reality."⁵

"...power is a transcendental moment of the real as real. It is grounded in reality, in the *de suyo*, the *in-its-own-right*".⁶

"the power of the real is grounded on an absolutely absolute reality, on God, who by reason of being ground of the power of the real is the ground of this power being an ultimate, possibilitating, and impelling power."⁷

"The essence of reason is freedom. Reality forces us to be free. This does not mean that I can intellectively know just as I please, but that the determinant response of my intellection to the imposition of the real in depth is to be necessarily free....Reality in depth is imposed upon us not in order to *leave* us in freedom, but to *force* us to be rightly free."⁸—Xavier Zubiri

I. Introduction

Xavier Zubiri was a philosopher supremely dedicated to the pursuit of truth, and as the foregoing quotations indicate, he affirms the intimate links among truth, reality, power, and freedom. He analyzed the concept of truth with a profound thoroughness and made a deep understanding of it an essential element of his philosophy. He clearly recognized the link be-

tween truth and other aspects of human reality, including liberty and intellectual honesty, as well as the impact that they have on human society. For these reasons, it is both important and rewarding to investigate what Zubiri would say about contemporary Post-Modern developments, especially in the context of higher education and science, where rigorous standards of truth should always prevail. Zubiri believed that man's true nature is that of liberty, and that liberty itself requires truth, that is, man has the Will to Truth as his primary nature. Rejection of the Will to Truth leads to the Will to Power, exemplified today by Post-Modernist attitudes and attacks on anyone who disagrees with them.

II. The Will to Truth and the Will to Real Truth

Zubiri approached the problem of truth in different ways, but for our purposes here we shall concentrate on his explanation of the Will to Truth. The desire for truth is very deep-seated in human nature. All philosophies lay claim to the truth, even skeptical philosophies. Zubiri recognized that this claim is quite insufficient even if sincere or purportedly sincere. He notes that Nietzsche himself recognized two meanings of the Will to Truth:

Although not the widest, there is still a wide sense, according to which the will to truth does not merely consist in moving within the realm of the true, but in proposing to itself something that may "truly" be....Truth consists here not in merely being known but in "truly" being as distinguished from what is only "in appearance". To wish appearances only is to wish deceit. Man can very well have the will to deceive others or to deceive himself. Thus, the will to truth consists in veracity as opposed to deceitfulness. This is, at bottom...what Nietzsche understood by will to truth (*Wille zur Wahrheit*): veracity (*Wahrhaftigkeit*)

towards others or towards oneself. This second meaning presupposes the first: clearly veracity and deceit are possible only within what we have called the realm of the true.⁹

Zubiri observes that most discussions and most claims to truth mix these two meanings (realm of the true and veracity) without clarifying them. But that is not the main problem. Rather, it is the failure to recognize that there is a *third* meaning that is the *strict* or fundamental meaning of The Will to Truth, one which undergirds the other two, namely what Zubiri terms “the Will to Real Truth”:

Here, “truth” does not mean either what is true or what is truly, but something much more modest, though much more radical: the actuality of the real in [sentient] intelligence. This is what I have repeatedly termed “real truth”. What is “true” and what is “truly” are inscribed in real truth. Only because the real is actual in the [sentient] intelligence, i.e., only because apprehending the real as real is the essence of intelligence, it can and must elaborate ideas, assemble arguments, delineate projects, etc.; “the true” presupposes real truth and is only possible through it... Therefore, the will to truth is primarily and formally *will to real truth*.¹⁰

Zubiri further notes that the difference between “appearance” and “true” is possible only on account of real truth. This understanding of real truth will become important when we discuss Post-Modernism:

...real truth is not only a *beginning* of an intellectual process, but a *principle* of every act of intelligence of that process. If it were nothing but beginning, real truth would only belong to a very remote past. But as principle, real truth is always present: every act of an intellectual process is supported by the presence of real truth. *Reality*,

*in fact, is present to us in primordial apprehension and in the whole intellectual process in a variety of ways...*¹¹ [italics added]

That is, we have access to reality and it is present to us; it does not require complex argumentation.

III. The Will to Real Truth and the Will to Truth of Ideas

This leads directly to the key point: the bifurcation of the Will to Truth into two distinct categories, with great consequences:

Thus, reality itself in its real truth propels us to “ideate”, encompassing in this term “ideate” all the many types of intellectual processes that man has to perform (conceive, judge, reason, plan, etc.), and the real truth which propels us to ideate *eo ipso* opens the realm of two possibilities. One, is *to repose upon ideas in and by themselves as if they were the canon of reality itself; taken to the limit, one ends by making ideas the true reality*. The other is the inverse possibility, to address reality itself, and *take ideas as organs which hinder or facilitate to make reality ever more present in the intelligence*. Guided by things and their real truth, intelligence enters deeper and deeper into the real, and achieves an increment of real truth. *Man has to opt for one of these two possibilities, i.e., he has to accomplish an act of the will...*¹² [italics added]

Here we have the key to understanding not merely Post-Modernism, but most if not all of the “isms” that have come to define our world: human beings have the innate desire for truth, the “Will to Truth”, but that will can go in the direction of the making ideas into reality, or in the direction of making reality more present to us. So the will to truth is actually an act of the will—it is not something passive, natural or easy—but a will that can go astray; and based on history, often does. The two cat-

egories of the Will to Truth are named by Zubiri with appropriate terminology, which we shall use throughout this investigation to facilitate the discussion:

...will to truth takes two different forms depending on the possible option chosen. If it opts for the first, we have the *will to truth of ideas*. If it opts for the second, we have the *will to real truth*. This is precisely what we

were searching for. Truth makes the will to truth necessary and makes the will for real truth possible. Man, in fact, can very easily drift into the option of the will to ideas. More difficult and less brilliant is to hold sternly to the will to things. For this reason it is urgent we reclaim it vigorously.¹³

To summarize we have the relationship illustrated in Figure 1:

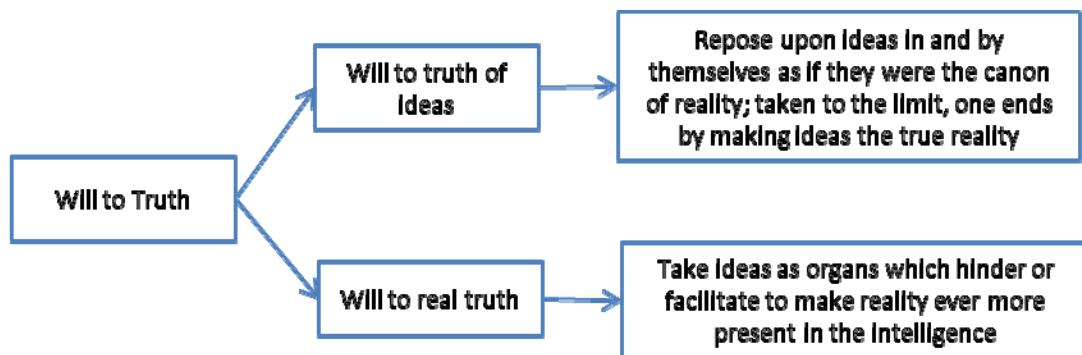


Figure 1. The Will to Real Truth and the Will to Truth of Ideas

This distinction is absolutely critical to understanding many of the errors plaguing today's world, and we shall employ it shortly in connection with Post-Modernism.

The will to real truth, then, is about opting for making reality present to me, and using ideas to facilitate this process. It is not about me trying to make reality into what I think it should be, or claiming that it is what I think it should be. It is rather about grounding myself on reality:

Now, *qua* terminus of the will to truth, the possession of real truth involves essentially not only the presence of the real but *eo ipso* also the realization of my possibilities. It is, in fact, an option for the possibility of real truth as different from the possibility of mere ideas. And like every volition, this option among possibilities is an appropriation on my part, i.e., in-

volves my own being. How does it do so? Not indeed because real truth consists or is founded upon my own being; rather, it is my being which is founded upon this truth.¹⁴

In order to get from real truth to truths about the world in the sense of rational knowledge, we require a method. Method is the passage from actualization in sentient intelligence to actualization in the world, through later stages of apprehension.

...knowledge starts from an actualization of the real in primordial sentient apprehension, and terminates in an actualization in a physical trial or test, i.e., a sentient trial or test of reality. The road which runs from the first to the second is just that of inquiring reason, and *qua* road, it is method. Method, I repeat, is an inquiring actualization of reality.... Method is not

the way of truth, but the way of reality. To be sure, we are dealing with actualized reality; but it is always reality. Therefore method as path is a path not in the truth of knowledge, but in reality.¹⁵

This intimate connection among truth, grounding, will, method and reality is key to our project. "Then the will for real truth is *will to grounding*. This is what we were searching for. My being is thus being *in truth...*"¹⁶ So intellection and freedom of choice, far from being separate or incompatible, have a basic and intrinsic unity, which is the will to grounding.¹⁷

Also important is Zubiri's explanation of the progression of human knowledge in terms of the *canon* of reality. The fact that knowledge develops over time has often led to skeptical philosophies; but Zubiri points out that skepticism is not the appropriate response to this situation. A correct understanding of human knowledge development recognizes that there is a canon of reality that can undergo change—not in the sense of a wholesale rejection of one set of entities in favor of another, but in the sense of a canon that is basically continuous but that can undergo some revision:

A canon is not a system of normative judgements but is, as the etymology of the word expresses precisely, a "metric"; it is not a judgement nor a system of judgements which regulate affirmative measurement. This "metric" is just what was previously known intellectually as real in its form and in its mode of reality. The thinking intellection goes off in search of the real beyond what was previously intellectually known, based upon the canon of reality already known.¹⁸ [italics added]

Thus reason operates not in some random fashion, but by utilizing the canon to further knowledge, which in turn can expand the canon:

Reason, the *intellectus quaerens*, bears this canon in its intellection, and with it measures the reality which it seeks, at one and the same time as real thing and as mode of reality.¹⁹

For Zubiri, knowledge as a human enterprise is both dynamic and limited. It is limited because the canon of reality, like reality itself, can never be completely fathomed. It is limited because as human beings we are limited and must constantly search for knowledge. The phrase "exhaustive knowledge" is an oxymoron.

The canon has been expanded many times in the past; in the 20th century, quantum mechanics led us to understand that reality encompasses more than bodies in the billiard-ball sense. More recently quantum field theory has revealed to us that reality involves "virtual particles" that behave in radically different ways than even the reality envisioned by quantum mechanics. In both cases our canon of reality was expanded, but not overturned. The key is that our canon at any moment in time allows us to investigate reality further, and possibly expand the canon. This does not contradict the notion of Thomas Kuhn's "paradigm shifts",²⁰ because they refer to our way of understanding what we discover. The Copernican revolution, for example, was only possible because we had in our canon the notions of planets, sun, and moon. By understanding these in depth, Copernicus was able to perceive that observations fit better a model in which the sun, not the earth, was at the center. Later Newton added the notion of a field theory (gravity) to our canon. That, in turn, enabled Einstein centuries later to give us the notion of spacetime as an entity that can be warped, expanding the canon again and explaining gravitational motion.

Now all of this could simply be viewed as an abstract philosophical discussion only tangentially related to anything in reality. Unfortunately, that is not the case: when the will to truth of ideas collides with reality, it tries to make reality

conform to its own ideas, usually through political means. This typically leads to rejection of facts, oppression, and widespread suppression of freedom; in short, the Will to Power. The history of communism in the twentieth century is a perfect example. The political economy ideas of an obscure German writer and revolutionary—ideas that were rapidly becoming obsolete even as they were penned—became the foundation of a political movement that oppressed hundreds of millions and killed upwards of a hundred million,²¹ created widespread ecological disasters, retarded economic development, and utterly failed to achieve any of its stated goals:

From the Soviet Union to Cuba, Venezuela—wherever through socialism or communism has been adopted, it has delivered anguish, devastation, and failure. Those who preach the tenets of these discredited ideologies only contribute to the continued suffering of the people who live under these cruel systems.²²

As an example, the great famine of 1932-1933 in Ukraine, engineered by Stalin, killed upwards of six million; but it was scandalously and intentionally misreported by *New York Times* reporter Walter Duranty.^{23,24} The *Times* has never apologized nor repudiated the Pulitzer Prize that Duranty was awarded for his whitewash. Clearly Duranty was motivated by his belief in and desire for success of the Communist revolution in Russia—the Will to Truth of Ideas again. In more recent history is the massacre in Cambodia, 1974-79, the brainchild of Pol Pot, documented in the motion picture *The Killing Fields* (1984). The proof of Marxism's failure—were any needed—is that no one (with the possible exception of a few intelligentsia) freely chooses to live under any Communist regime; rather, everyone wants to leave these places.

It is no accident that the propaganda organ of the Soviets was called “Pravda”, “Truth”, all the while spouting lies. For

too many of these movements based on the Will to Truth of Ideas, there is a “facts are irrelevant” mentality because of their abandonment of the Will to Real Truth and the enshrining of the Will to Truth of Ideas, a mentality they share with one of their progenitors, Hegel, who when told of a conflict of this theories with reality, famously said, “So much the worse for the facts”. Needless to say, Zubiri understood the importance of correct philosophical notions about truth and reality, and the necessity to get them right:

From the concept that we have of what is reality and its modes will follow our manner of being a person, our way of being among things and among people, our social organization and its history. Whence the gravity of the investigation of what it is to be real.²⁵

With this solid grounding we can now turn to Post-Modernism and analyze its errors from the standpoint of Zubiri's philosophy of sentient intelligence and reality. Whether Zubiri ever encountered radicalized Post-Modern thinking is unclear; it does not seem to appear in any of his writings. Rather, he concerned himself with thinkers who were at some level serious about fact-based theories, even if he believed they were quite misguided. Likely he would have had nothing but disdain for anyone who refused to consider different views, or who simply denounced any opposition and any evidence against his own theories.

IV. Post-Modernism

We shall begin by examining the principal doctrines of Post-Modernism, and how they have come to define a new surrogate religion through the Will to Power. Post-Modernism began as literary criticism movement based loosely on some obscure quasi-philosophical notions. It is defined by two principal ideas: the *Deconstructionism* of Jacques Derrida (1930-2004) and the *Historicism* of Michael Foucault (1926-1984). Deconstructionism is a

critique of various assumptions of the Western philosophical tradition, as understood by Derrida, and perhaps more importantly, a belief that with words, text, or speech, there is nothing outside of context, *il n'y a pas de hors-texte*.²⁶ So any attempt to attribute meaning in a fundamental, non-subject-oriented sense is thus futile. Deconstructionism's project is to show that all supposed knowledge falls into this category and thus has little value outside of the reader's belief. Reality itself becomes a construct with no significance outside of the immediate context:

...reality is knowable only through the discourses which mediate it, and...there is a constant, if subterranean, struggle over whose constructions of the real will gain dominance.²⁷

Of course at this point Zubiri would immediately blow the whistle and point out that this fundamental assumption about reality is completely wrong, since reality is in fact knowable through primordial apprehension, without need for any discourses, which in any case can only come at the *third* stage of the knowing process. So the assumption about reality's knowability only through discourses effectively vitiates the entire Post-Modern program. Moreover, as the foregoing quotation suggests, the Will to Power overtakes the Will to Truth, something also conceded by the Post-Modernists:

Ideology can never be "disinterested" because it functions to render "obvious" and "natural" constructions of reality which, often in oblique and highly mediated ways, serve the interests of particular races, genders and classes within the social formation.²⁸

This and the foregoing quote perfectly illustrate the transition from Will to Truth of Ideas to the Will to Power. Once one accepts that reality is "constructed by discourses"—that is, built upon the Will to Truth of Ideas—it will immediately follow that there will be a battle to determine

whose "construction" will win, since political relationships in a society, and thus power, are based on what is perceived to be reality. The proponents of this view are indeed perfect disciples of Nietzsche:

...truths are illusions about which one has forgotten that this is what they are.²⁹

Obviously this cannot happen if reality is directly perceived rather than arbitrarily constructed based upon "discourses". Our direct contact with reality, even though at the level of primordial apprehension, will limit what can be claimed to be reality.

Derrida and other proponents of Post-Modernism have taken the Will to Truth of Ideas to rather bizarre extremes. As literary scholar Robert Young has noted:

Derrida...seems to have gone a step beyond nominalism, which maintains that universals or concepts are mere 'names', that only particular, individual entities have real substantial existence. He seems to suggest that even particular things lack real existence, that substance occurs only in a matrix of accidents. Derrida calls this condition *différance*.³⁰

At times Derrida claimed that deconstructionism is a radicalization of the spirit of Marxism,^{31,32} though it is unlikely that Marx would have agreed that class struggle and the proletariat are not real and have no real existence. In fact, the message of deconstruction is that all conceptions are self-contradictory—definitely not a Marxian sentiment. But this leads to the inconvenient problem that it is a self-referential statement—the bane of skeptical philosophies—and so deconstructionism is itself contradictory, a fact simply ignored by its proponents.³³ As Young has noted, "The contribution of Jacques Derrida was to make Nietzsche's call for intellectual anarchy into a viable academic research project."³⁴ There it gained currency by being perceived as truth—the will to truth of ideas—and quickly assumed

the mantle of a religion.

Foucault's viewpoint is that reality is determined by "knowledge" rather than the other way around, things constructed by words.³⁵ This, clearly, comes straight from the Will to Truth of Ideas rather than the Will to Real Truth, which puts reality first. For Foucault and other proponents of the "New Historicism", history takes on a positivist meaning; it is not seeking to "discover the order, purpose, and meaning underlying the chronicle of human events,"³⁶ nor to be any sort of revelation of human nature or character as revealed by the actions of men in history. It is, rather, something much different:

...the disclosure of how human ideas of order, purpose, and meaning are all products of evolving conditions in the material environment. Works of literature, then, are merely documents, not essentially different from any other printed material, products of the economic and cultural hegemonies of their society....The task of the interpreter is to...show how they support repressive regimes and social practices (racism, sexism, imperialism, capitalism, and so on)...³⁷

In Foucault's own words, he seeks to show that knowledge is not something achieved by the human mind, but the product of the "discursive practice" from a particular era.

Foucault used the term "archeology of knowledge" to describe his method, and claimed that his subject matter was "truth", though for him, "truth" was the *product* instead of the *source* of "discourse", and therefore took its form and content not from reality but from the language used to convey it.³⁸ Never mind that this dictum would apply to Foucault's own theory and thus render it just as disposable as the rest. Once again the failure to recognize the Will to Real Truth as the foundation of knowledge reveals the kinds of bizarre deviations that follow. The logical inconsistency so blatant in Foucault's understanding of truth should have

caused any level-headed thinker to dismiss him out of hand. The fact that so few did is testimony to the draw of the Will to Truth of Ideas.

The recognition and accolades that Foucault received allowed him to venture more deeply into philosophy, leading to more absurd conclusions:

What I am attempting to bring to light is the epistemological field, the *episteme* in which knowledge, envisaged apart from all criteria having reference to rational value or to its objective forms, grounds its positivity and thereby manifests a history which is not that of its growing perfection, but rather that of its conditions of possibility; what should appear are those configurations within the *space* of knowledge which have given rise to the diverse forms of empirical science.³⁹

Now the Greek word ἐπιστήμη means "knowledge," according to Liddell and Scott,⁴⁰ as well as "skill, as in archery," "professional skill," and "scientific knowledge", not any sort of "epistemological field"—if that term has any meaning at all. It appears that Foucault is trying to make the point that all knowledge is analogous to professional skill or knowledge specific to a particular field, hence "subjective" in the sense that one must be familiar with the terminology and protocols of the discipline in order to use the knowledge. This in turn means that no one can escape from the circle of his peculiar knowledge perspective. Thus a medical doctor knows that a CPU is a Cardio-Pulmonary Unit whereas a computer engineer recognizes a CPU as a Central Processing Unit. Unquestionably such specialized knowledge exists; it is indeed the principal reason that we have universities. But such knowledge is not a closed system; it forms part of humanity's overall knowledge, which has only very vague boundaries. For example, the computer engineer can easily learn some of what the medical doctor knows and become a bio-

medical engineer designing equipment to assist the medical doctor treating heart patients, thus integrating the one CPU with the other. The field of bio-medical engineering illustrates how much all fields of knowledge overlap to form a large tapestry, one which in fact is growing and is becoming more perfect—directly contradicting Foucault's claim. In addition, specialized knowledge is not created from whole cloth; it is built on top of more general knowledge such as mathematics, physics, chemistry, and biology; and these in turn are based on concepts and words learned in elementary school. Without such general knowledge, no one could grasp any type of particular knowledge. In Zubiri's terminology, all rational knowledge is built upon two lower layers—the logos (which links words and basic concepts to primordial apprehension), and primordial apprehension, the lowest layer, which puts us into direct contact with reality.

The last part of Foucault's run-on and rather sophomoric sentence is quite meaningless because there is no “space of knowledge”—as if chunks of knowledge were something like discrete mathematical functions that are elements in a space of functions such as a Hilbert space. Knowledge isn't comprised of discrete chunks or functions that can be arbitrarily arranged and combined; there is only knowledge, and that knowledge forms a continuum, as discussed above, woven throughout with links to reality. The empirical sciences are part of that knowledge. Had Foucault bothered to learn more about how science actually works, and how it relates to reality, he would not have made such an elementary mistake. Nor will it do to claim that this is a meta-theory and therefore not subject to its own critique of knowledge, because it represents a claim to objective knowledge quite on the same level as that of the empirical sciences, about which it speaks. The Post-Modernists, in fact, seem blithely unaware that mathematics in the 20th century dealt with the whole issue of self-referential

statements and learned a great deal about the nature of logical and formal systems in the process, and about their ability to be complete. This is a very difficult and rather tricky subject, with lots of pitfalls for the unwary. The conclusions (which deal with *truth* and *provability*) are totally at variance with any notion that meaning is related to context or that there is no progression in knowledge.

Foucault's principal focus was naturally on power, since as we have seen, this is the logical outcome of the Will to Truth of Ideas:

The unifying thread in Foucault's...most influential work is the search for the secret structures of power. Behind every practice, every institution and behind language itself lies power, and Foucault's goal is to unmask that power and thereby liberate its victims.⁴¹

Unquestionably there are power structures in the world now, as always; and there have been abuses of power. But the truly important aspect of power completely escapes Foucault: *there are no value-neutral systems*. Any society, no matter how primitive, has values, and these values will lead to structures—laws, institutions, and cultural norms—which entail power in the hands of certain groups of people. In other words, values and power are intimately linked. “Liberating” people from power—if it means anything—means changing society's values; but they don't change into *nothing*, they change into *different* values. Different values mean different power structures, different people wielding power, and thus different people being “oppressed.” What is needed, therefore, is not the kind of trivial and counterfeit liberation that Foucault advocates, but a *quest for the best values*—a quest that Foucault was ill-equipped to undertake.

This leads to three questions of interest not raised by Foucault. First is whether power structures are the result of merit, industry and superior ideology (e.g., democracy) triumphing over indolence, evil

intentions, or failed ideologies. Foucault also avoided a second question, namely whether, given the state of knowledge, the physical resources, and the level of education of the population in any given situation, it was (or is) possible to have a “better” societal organization. And third, he failed to address the question of whether inequality is necessary to propel a society forward, because any society needs to reward its most gifted and competent people and give them opportunities that are not available to others. It is they who will solve problems and make the society better for all. But to answer these questions would have required an investigation into reality that went far beyond Foucault’s understanding of it, of society, and of power.

Moreover, because of the connection between values and power, it obviously makes no sense to talk of “liberating” people from the only societal organization and power structure that is capable of allowing them to fulfill their goals and potential. Curiously, Foucault apparently did come to recognize this at some level: he supported the Solidarity movement in Poland and tried to get the Mitterand government in France to do so as well.⁴² Whether he perceived or acknowledged that this contradicted his life’s major work, and is an implicit recognition of truth and reality in a sense quite far removed from discourse and language, is not clear. In the end, reality—the true reality, not the discursive kind—caught up with Foucault. He was a practicing homosexual who died of AIDS.⁴³ Perhaps he, like the other Post-Modernists, should have heeded the dictum “We can evade reality, but we cannot evade the consequences of evading reality.”⁴⁴

Turning to another side of Post-Modernism, Tirado has situated the modern Anglo-Saxon philosophy of language tradition in the Post-Modern camp. He notes that it along with other hermeneutic ideas:

...has once again ventured into ideal-

ism, as did the philosophies of the subject in days of old, because both in their own way ended up substantivizing the logos; and what the logos says must be, is. As Wittgenstein says in the *Tractatus* 5.6, “The frontiers of my language mean the frontiers of my world.”⁴⁵

This, more or less, is the Post-Modern position of Derrida and Foucault, even though the *Tractatus* dates from 1921, long before their writings. But much of the skeptical spirit of their works can be traced to the English empirical tradition, which later evolved into the philosophy of language schools. It is likely that these schools at least indirectly influenced the Post-Modernists, and that their acceptance in the Anglo-Saxon world was due in part to its long empiricist tradition, culminating in David Hume, which always questioned our ability to know reality.

To keep the discussion concrete, we shall examine the primary tenets of the postmodern movement, according to Kuznar,⁴⁶ which comprise the following:

- (1) Elevation of text and language as the fundamental phenomena of existence
- (2) Application of literary analysis to all phenomena
- (3) Questioning of reality and representation
- (4) Critique of metanarratives
- (5) Argument against method and evaluation
- (6) Advocacy of polyvocality
- (7) Focus upon power relations and hegemony
- (8) General critique of Western institutions and knowledge

Zubiri would criticize all of these tenets as hopelessly misguided because of the utter failure of their proponents to recognize the nature of truth, and our basic knowing process, which begins with primordial apprehension. Specifically, they have failed to perceive that we are, in fact, installed in reality, through primordial ap-

prehension, and that other forms of knowledge—the only ones discussed but not distinguished by the Post-Modernists—are built upon this foundation. Without a clear view of the three components of knowledge (primordial apprehension, logos, and reason), it is impossible to come to grips with any of the issues that Post-Modernists claim to be discussing.

Zubiri's critique of Post-modernism would therefore be along these lines:

1. *Elevation of text and language as the fundamental phenomena of existence.* Fails because the fundamental phenomenon of existence is primordial apprehension of reality, and so the fundamental meaning of truth is *real truth*. Insofar as this “elevation” purports to be true, it is an example of the “Will to truth of ideas”.
2. *Application of literary analysis to all phenomena.* Literary analysis is not applicable to all phenomena. Phenomena are subject to the three levels of knowing: primordial apprehension, logos, and reason. This is the only type of analysis that applies to all phenomena.
3. *Questioning of reality and representation.* Reality can be questioned but only if one recognizes that we are installed in reality through primordial apprehension. Logos and reason are not infallible but neither are they arbitrary constructs; they are based on our grounding in reality. So there are hard limits to any questioning of reality and its representations.
4. *Critique of metanarratives.* Metanarratives are discussions that seek to account for or explain various historical events and experiences, including social and cultural phenomena, based upon some type of appeal to universal truths or universal values. Examples abound: Marxism is an obvious case, and many religions do so as well. Post-Modernism disputes the validity of any metanarrative. But Zubiri would argue that it is the task of the philosopher to create such metanarratives, owing to his responsibility to deal with reality as grounding. Metanarratives are possible and indeed necessary on the assumption that there is reality and it is accessible in some fashion.
5. *Argument against method and evaluation.* Another failure to recognize the nature of human knowledge and its basis in the real truth given by primordial apprehension. As noted earlier, knowledge begins in an actualization of the real in primordial apprehension, and ends in an actualization that is a test of reality. Method is the road or path from the first to the second; it is therefore well-defined and a key part of our knowledge acquisition process.
6. *Advocacy of polyvocality.* Literally “polyvocality” means “many voices”, and presumably is intended to imply that there should be multiple views on any subject, and no one of them is the “best” or the only acceptable view. Now, understanding of certain historical events and cultural products clearly can benefit from different views. But there are hard limits to this approach because of our direct contact with reality through primordial apprehension, and our need to build knowledge upon it, such as science. Scientific theories perforce exclude many ideas and views.
7. *Focus upon power relations and hegemony.* It is not possible to have society without complexity, without organization and relationships, and these will of necessity involve pow-

er relations and hierarchies. As such, some groups of people will undoubtedly benefit. These should be people who are contributing to society and are not just “rent seeking,” as the economists say. In our society, that is the case, by and large. There have been times when hierarchies did take undue advantage of their position. But even in those cases, they created institutions, culture, and customs that moved society forward: think music, literature, universities, and institutions of government that we in the West have and that the rest of the world emulates. The Post-Modern attacks simply represent a desire, seemingly based on envy, to “change the guard” and put them (Post-Modernists) in the positions of power, unearned—essentially intellectual “rent seeking”. Again we see clearly the Will to Power in action.

8. *General critique of Western institutions and knowledge.* Again an essentially self-contradictory position because it attacks the very institutions that make Post-modern “thought” and writings possible. Attacks on knowledge, of course, always run the risk of undercutting themselves, and this is no exception. The Post-modern critiques are in fact self-referential and thus self-refuting. Only with a more solid understanding of the nature of truth and knowledge can we begin to critique these institutions and knowledge, and even then, only with great care and recognition of how essential they are to civilization and the advancement of knowledge. Error—the skeptics’ food—is real, of course; but as Zubiri has noted, it makes sense to speak of error only because we can and do achieve truth.⁴⁷

With regard to this last point, Zubiri has described the knowledge acquisition prob-

lem at length, and clarified the nature of knowledge as searching:

Only because rational intellection is formally inquiring, only because of this must one always seek more and, finding what was sought, have it become the principle of the next search. Knowledge is limited by being knowledge. *An exhaustive knowledge of the real would not be knowledge; it would be intellection of the real without necessity of knowledge.* Knowledge is only intellection in search. Not having recognized the intrinsic and formal character of rational intellection as inquiry is what led to...subsuming all truth under the truth of affirmation.⁴⁸ [Italics added]

To summarize the effects of will to power, as interpreted by post-modernism, we have the following:

- Denial or rejection of truth
- Identity politics and suppression of individual
- Rejection of individual freedom, or else move toward Rousseau’s “forced to be free”
- Rejection of idea of objective inquiry and science
- Rejection of individual responsibility for actions

These quickly lead to absurd positions such as that of Stanley Fish, who “...relegates men and women to the status of prisoners in an infinite regress of interpretations—arbitrary and mutable, but ineluctably imposed by the reigning culture. We are thus reduced to witting or unwitting players in a furious political game with ruthlessly enforced but uncertain rules, which are constantly subject to change without notice.”⁴⁹ This makes clear the Post-Modern thought progression and its inevitable outcome, viz. that abandonment of the “Will to Truth” leads to Nietzsche’s “Will to Power”. But of course power cannot change reality, and that is what seems to anger and frustrate Post-

Modernists. Failure to realize that we are installed in reality through primordial apprehension produces lines of thought such as the nihilism of deconstructionism. That is, the Will to Power emerges because the Will to Truth of Ideas is insufficient to satisfy man's quest for grounding. Nietzsche understood it well:

To speak of just or unjust in itself is quite senseless; in itself, of course, no injury, assault, exploitation, destruction can be "unjust," since life operates essentially, that is in its basic functions, through injury, assault, exploitation, destruction and simply cannot be thought of at all without this character. One must indeed grant something even more unpalatable: that, from the highest biological standpoint, legal conditions can never be other than exceptional conditions, since they constitute a partial restriction of the will of life, which is bent upon power, and are subordinate to its total goal as a single means: namely, as a means of creating greater units of power. A legal order thought of as sovereign and universal, not as a means in the struggle between power complexes but as a means of preventing all struggle in general perhaps after the communistic cliché of Dühring, that every will must consider every other will its equal—would be a principle hostile to life, an agent of the dissolution and destruction of man, an attempt to assassinate the future of man, a sign of weariness, a secret path to nothingness.⁵⁰

The cover on the enormous intellectual fraud of Post-Modernism was blown off by a rather unlikely person, physicist Alan Sokal of New York University and University College London, who revealed the Post-Modernists' disdain for truth through publication of an article submitted to one of their journals. The article was purposefully written to be utter nonsense, but with a suitable title, it was accepted for publica-

tion. According to Sokal, the purpose of the article was to see if a post-Modernist journal would "publish an article liberally salted with nonsense if (a) it sounded good and (b) it flattered the editors' ideological preconceptions".⁵¹ The article, entitled, "Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity", was published in the journal *Social Text* in 1996.⁵² The article claimed that quantum gravity is a social and linguistic construct, in line with postmodernist ideas about the impossibility of objective truth. Sokal believed that due to the predilections of the editorial staff of such journals, the absurd and nonsense content of the article would have no bearing on the editors' decision to publish it. Only ideological obsequiousness, lots of appropriate deconstructionist jargon, and numerous fawning references to major Post-Modern writers would matter in the end. In Sokal's own words:

The editors of *Social Text* liked my article because they liked its conclusion: that 'the content and methodology of postmodern science provide powerful intellectual support for the progressive political project' [sec. 6]. They apparently felt no need to analyze the quality of the evidence, the cogency of the arguments, or even the relevance of the arguments to the purported conclusion.⁵³

What Sokal's article criticized is the inevitable result of having "proliferated self-referential journals, citation circles, non-replicable research, and the curtailing of nuanced debate through activism and marches"⁵⁴ instead of objective, reality-based investigation. In short, what happens when the Will to Truth of Ideas replaces the Will to Real Truth and becomes the Will to Power.

The situation has deteriorated significantly in the 20 plus years since Sokal's article was published, though in many ways the downward spiral was completely predictable. The move has been toward political violence and Nazi Brownshirt be-

havior to silence critics. In many ways, in fact, the Post-Modernist atmosphere on college campuses does resemble Germany of the mid to late 30s. The main difference, ironically, is that the post-Modernist crowd seems to have no real backbone and hence the demand for “safe spaces” and freedom from hearing ideas that they find “offensive”. The Nazi Brownshirts definitely did not look for “safe spaces”! However the Post-Modernists and their acolytes and disciples do not hesitate to wield power where they can do so more or less undisturbed, and that is on college campuses and similar venues. We shall discuss that in Section VI.

V. Post-Modernism as a Religion

The Will to Power in the case of Post-Modernism follows the trajectory of many movements that mistake the Will to Truth of Ideas for the Will to Truth in the profound sense. Today we have the situation where large numbers of people, especially those involved in intellectual pursuits, including university faculty and students, have opted for the first, with increasingly disastrous consequences. But an academic trend and academic discourse such as Derrida's writings would not, by themselves, have been sufficient to start a movement and transform society. For that, it is necessary to start a religion, which is exactly what major movements such as Nazism and Communism did, and what Post-Modernism has done. This is easy, because values and religion are intimately linked; if a set of values emerges from some philosophy, so naturally does a religion, where by “religion” we mean the fundamental organizing principle of experience. There is no religion without values, and conversely, there are no value systems that do not implicitly define a religion—a fact that escapes not only the Post-Modernists but many other thinkers in today's world.

For the Nazis, of course, it was the religion of the state and the Aryan race, where the *summum bonum* was advance-

ment of the race, seen as a type of socio-biological imperative. For the Marxists, it was the religion of the “workers” and the “class struggle”; and the *summum bonum* was attainment of the “workers' paradise”, where all earthly needs would be met, seen as a type of logical conclusion of societal evolution—a “heaven on earth.” For the Post-modernists, it is the religion of self-fulfillment, especially in regard to sexual matters, also seen as the end result of an evolution in social development. In all cases there are books that function as “Holy Writ”, saints, heretics, and punishments to be meted out to non-believers. In the case of the Nazis it was the Brownshirts, and later the Gestapo, with the Concentration Camps, who dealt directly with the public and those who resisted. The communists had the Gulags, well-documented by Alexander Solzhenitsyn. Nowadays we have college students and the media, especially social media, that fulfill many of these same roles, and who are already trying to restrict free exercise of any religion that does not agree with them. It only remains to reopen the camps.

A recent article appearing in *Scientific American* has succinctly described the problem and the consequences of the Will to Truth of Ideas:

The intellectual battlefields today are on college campuses, where students' deep convictions about race, ethnicity, gender and sexual orientation and their social justice antipathy toward capitalism, imperialism, racism, white privilege, misogyny and “cissexist heteropatriarchy” have bumped up against the reality of contradictory facts and opposing views, leading to campus chaos and even violence.⁵⁵

Violence on many campuses has indeed flared, for example at Berkeley and Middlebury College. The riots and destruction in Berkeley in response to a visit by a conservative activist came just shy of 80 years after the infamous *Kristallnacht* in Germany,⁵⁶ and bear many similarities, especial-

ly in the behavior of the students, who resembled Nazi Brownshirts (SA) in their smashing of windows and shouting down of disfavored speakers. More recently, at the University of Oregon, even the president of the university was shouted down. At the College of William and Mary, a planned celebration of free speech was disrupted when protesters from Black Lives Matter swarmed onto the stage, forcing organizers to prematurely end the event. The protesters shouted various slogans such as “Liberalism is white supremacy!” and “ACLU, you protect Hitler too!”, “The oppressed are not impressed!”, “Blood on your hands!,” and “The revolution will not uphold the Constitution!” which is ironic since the speech to be given was by Claire Guthrie Gastañaga, executive director of the ACLU of Virginia. Zubiri would no doubt have been appalled by students (and others) demanding that those with whom they disagree be silenced because they don’t want to hear their message. And even more so by the attacks on science and empirical facts as tools of oppression by the “white patriarchy”, which will be discussed below.

But the real problem is not the violence, bad though that is. The real problem is the dereliction of duty of the students and many professors, who have opted for the truth of ideas—their own ideas—over any verifiable connection to reality. Disagreement is met not with reasoned discourse, but shouting and disruption. This is the fruit of failure to understand what Zubiri says, that opting for will to truth of ideas over will to real truth puts us on track for a collision with reality; and that collision leads directly to the Will to Power.

What can we learn from this behavior? What does it convey about underlying beliefs? It is not possible to have an ethical theory without metaphysics, that is, without a theory of what is real and what is not. No religion, surrogate religion, or movement escapes this condition. In fact it is possible to deduce the metaphysics of a person, movement, or organization just

by knowing what moral positions they take. So these incidents and others where similar behavior and attitudes have been displayed clearly reveal the morals of the student protestors and thus their metaphysical beliefs, which are that no God exists and man (in the abstract) is the creator of meaning and truth in the world. This, in fact, is the core of the new religion.

Deconstruction may be regarded as the distilled essence of the totalitarian ideologies of the modern world—the full disclosure of their nihilistic essence beneath the veneer of factitious economics or racial politics: there is no God, no real distinction between good and evil, no meaning or purpose to human life.⁵⁷

Or rather the nihilism masks the fact that God—god—has become just a creation of man, and of a very specific part of mankind, namely the post-modernists, who decide what, at the moment, is good or evil, what, at the moment, has meaning, and what should pass for truth. As C.S. Lewis remarked, “When all that says ‘it is good’ has been debunked, what says ‘I want’ remains.”⁵⁸ And what remains, in most cases, is “the violent exercise of raw power...”⁵⁹ Thus,

It would be comforting to assume that the New Historicism, cultural materialism, and other forms of “political criticism” were literally of merely “academic” interest; however, thoughtful men and women will quickly acknowledge the crucial influence of higher education on the cultural and political health of a nation. The scholarly community plays a major role in defining the terms in which debate is conducted and in shaping the imaginative horizons not only of students, but even the general public. The lucubrations of professors, no matter how improbable or obscure, have a way of infiltrating the decision-making process of various public in-

stitutions and even businesses as well as the several branches of government.⁶⁰

When viewed in terms of behavior (the Post-Modernists would never admit that they have promulgated a new religion), the religious nature of their quest becomes apparent:

Like yesterday's Puritans, today's neo-puritans fight similarly to defend an orthodoxy—a new and powerful secularist orthodoxy, according to which dissent from progressive dogma about the sexual revolution menaces society, and deserves punishment. Under this new dispensation, "bigot" and "hater" are the new "wizard" and "witch"; moreover, thanks to their talismanic power, some believers are just beginning to enter the stocks, both literally and figuratively.⁶¹

And of course they believe fervently in the new religion. Otherwise it would just be an arid academic exercise:

They believe they are in possession of a higher truth, and they fight to universalize it—to proselytize just as anyone else who believes himself charged with guardianship of the Truth seeks to do.⁶²

War must be waged against Christianity because its views of mankind and human nature cannot be reconciled with Post-Modernism:

Any notion of rational authority or wisdom is simply discounted; reason is understood to be the servant of desire's restless energy. Deconstruction is...the effort of reason to devour itself and hence the limits or constraints that rationality necessarily discovers in the finite human condition. For this reason, deconstruction is a crucial factor in postmodern theory in all its various guises. Despite the rancorous altercations among Marxists, feminists, new historicists, neo-Freudians, and every position across

the ideological spectrum, all are united in a virulent antihumanism that despises the concept of human nature precisely as the image and likeness of God; that is, as man's rationality is the sign of his participation in the divine order—in the logos.⁶³

Researcher Sumantra Maitra of the U of Nottingham has observed:

Postmodernists have tried to hijack biology, have taken over large parts of political science, almost all of anthropology, history and English and have...[instigated] a bunch of gullible students to intimidate any opposing ideas.⁶⁴

In this they are following many earlier totalitarian movements based on the will to truth of ideas. This is how such ideas are transformed into a religion. And it is a religion; indeed, the "culture wars" are primarily a religious contest, not one that pits "libertarian" views against restrictive moralistic theological views:

The fundamental impulse leading to the penalizing of Christian believers today is not libertarian. It is instead neo-puritanical—that is, it is aimed at safeguarding its own body of revealed and developed truths, and at marginalizing, silencing, and punishing its traditional competitors....the so-called culture war...has not been conducted by people of religious faith on one side, and people of no faith on the other. It is instead a contest of competing faiths: one in the Good Book, and the other in the more newly written figurative book of secularist orthodoxy about the sexual revolution.⁶⁵

This is another illustration of the remark attributed to George Orwell, "The further a society drifts from truth, the more it will hate those who speak it." So just what are the students being taught? As Shermer notes:

Students are being taught by these postmodern professors that there is

no truth, that science and empirical facts are tools of oppression by the white patriarchy, and that nearly everyone in America is racist and bigoted, including their own professors, most of whom are liberals or progressives devoted to fighting these social ills...If you teach students to be warriors against all power asymmetries, don't be surprised when they turn on their professors and administrators. This is what happens when you separate facts from values, empiricism from morality, science from the humanities.⁶⁶

By supreme irony, the progressive movement's obsession with the truth of its own untested ideas has led it to disparage the only behavior that could help the oppressed people it claims to want to serve.⁶⁷ Of course, there is the minor problem that, by constantly complaining about the oppressive political structures of today's world, they conveniently overlook the fact that without those "structures" and the institutions they founded, there would be no opportunity for the progressives to even state their case:

The trouble isn't only that cyber-mobs are in control. Treating opinions other than one's own not as differences to be tolerated, but rather as treason to be punished: this is not a legacy of the civil rights movement. At best, it is a descent into rule of the strong, enshrinement of the notion that might makes right.⁶⁸

As discussed, the fundamental error of Post-Modernism is its failure to recognize the nature of truth and the nature of human intelligence together with its grounding in reality through primordial apprehension. It substituted the Will to Truth of Ideas for the Will to Real Truth, and this was, as Zubiri notes, an act of the will. It is the Will to Real Truth that possesses us, which they should have known:

The philosopher knows that he is possessed...Possessed by what? By something that is distinct from and superior to him, and which imposes itself upon him energetically. This "something" is truth. It is not the case that *we possess* truth, but that *it possess us*....The life of the philosopher is a life in truth or it is nothing.⁶⁹ [italics added]

In Derrida's and Foucault's case, we would have to assume that it is, indeed, nothing. Their will to truth of ideas led to a fraud of colossal proportions, as it did with Marxism and Nazism—two ideologies that share much in common with Post-Modernism. We have the trajectory shown in Figure 2 for Post-Modernism and similar ideologies based on the will to truth of ideas.

The Will to Truth of Ideas is a very powerful force, and at some level the lure of really reaching truth motivates much action. Unfortunately, it is often destructive because it is not grounded in real truth—the only thing that can make success possible.

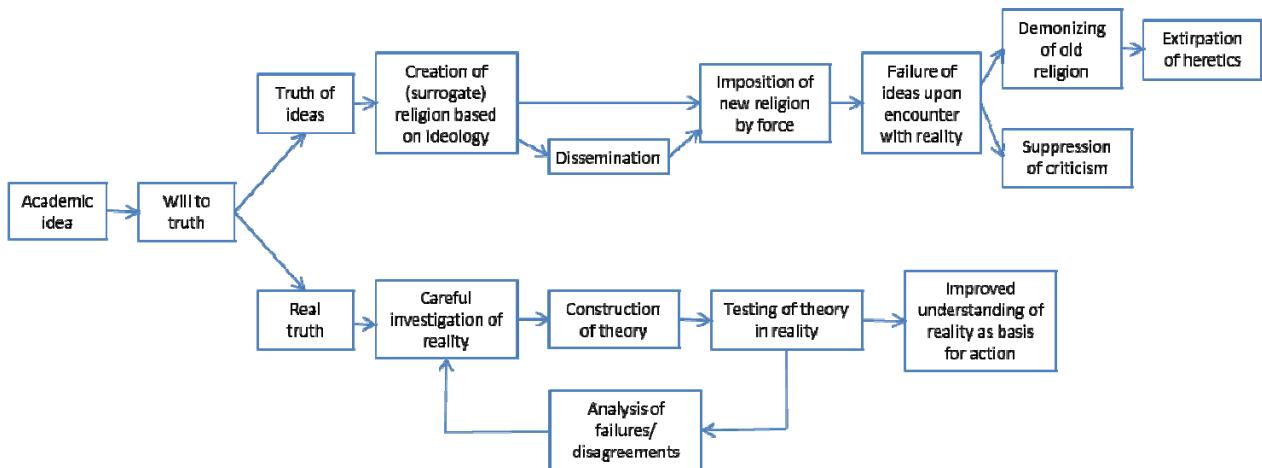


Figure 2. Intellectual trajectory of Post-Modernism and other ideologies based on the Will to the Truth of Ideas.

VI. Post-Modernism and Science

When applied to science and technology, where reality constantly provides direct feedback, Post-Modernism collides most spectacularly with the real world, manifesting in dramatic fashion the shortcomings of the Will to Truth of Ideas. This, of course, was Alan Sokal's point. And because the success of science and technology cannot be seriously questioned, it becomes necessary to put them in their place, i.e., keep them from menacing the Post-Modernist idealism. The Post-Modernists base their critique of science upon two interrelated arguments, one epistemological and the other ideological. Both of these arguments require assent to the notion of subjectivity:

First, because of the subjectivity of the human object, anthropology, according to the epistemological argument cannot be a science; and in any event the subjectivity of the human subject precludes the possibility of science discovering objective truth. Second, since objectivity is an illusion, science according to the ideological argument, subverts oppressed groups, females, ethnics, third-world peoples.⁷⁰

The first argument is a twist on the fallacy of composition, basically arguing that because subjectivity is part of individual human knowing, every knowledge construction such as science must also be subjective. In addition to this logical error, the truth of the first premise is surely debatable, that subjectivity precludes objectivity, especially since that premise itself undercuts Post-Modernism, presented as it is as an objective truth about the world. As for the second argument, science is witness to the fact that objectivity is not an illusion—our computers work, our bridges stay up, our GPS systems are accurate, and we communicate with cell phones. The groups mentioned, and many others, all benefit from these inventions; otherwise it is difficult to see why they would so willingly use them. So the second argument can only be described as a *non-sequitur*. But for those committed to the Will to Truth of (their own) Ideas, nothing stands in the way, certainly not something as stubborn as reality:

I argue that those of us who have left the Sciences proper and moved to feminist studies spaces have continued to do science through our teaching. In a moment when the impulse

to do real science is palpitating in our feminist hearts, I suggest that we critically examine the political stakes of our affective attachments and detachments from s/Science(s). I consider what it means to be attached to a Science that earned its epistemic authority through its co-constitution with colonization and slavery...I offer critical science literacy as a practice that can directly challenge the epistemic authority of Science and be read as “doing science” or more broadly as “rewriting knowledge.”⁷¹

Rather obvious is the fact that the truth of Maxwell’s Equations—developed during the heyday of the British Empire—has nothing to do with any particular political system, since Maxwell’s theory has been and continues to be employed in all of them. And it would certainly be news to Galileo, Newton, Harvey, Lavoisier, Maxwell or Einstein that their work had anything to do with colonization and slavery. But if the facts are irrelevant, any theory can be maintained indefinitely. It would be instructive to have a bridge-building contest with proponents of Post-Modern “science” versus traditional engineering, with each side compelled to walk over the resulting structure. But of course the Post-Modern crowd will never agree to any sort of objective test such as this—too much is at stake.

As an example of Post-Modernism’s wanton obfuscation in order to promote its agenda based on the Will to Truth of Ideas, consider Foucault’s comments about the (rather obvious) advances in the state of medicine:

Over all these endeavors on the part of clinical thought to define its methods and scientific norms hovers the great myth of a pure Gaze that would be pure Language: a speaking eye. It would scan the entire hospital field, taking in and gathering together each of the singular events that occurred within it; and as it saw, it saw ever more clearly, it would turn into

speech that states and teaches; the truth, which events, in their repetitions and convergences, would outline under its gaze, would, by this same gaze and in the same order, be reserved, in the form of teaching, to those who do not know and have not yet seen. This speaking eye would be the servant of things and the master of truth.⁷²

Well no, that is not how medicine works at all. It works on the basis of careful testing and experimentation, combined with theoretical analyses of observations and postulations of new mechanisms for disease and biological systems. Newcomers to the profession are trained in an existing body of knowledge, but also—and more importantly—to think in certain ways, in order to create new solutions to problems. The “myth of a pure Gaze” is pure nonsense that might be nice as a poetic metaphor but that has nothing to do with medical research or clinical practice. Indeed, one of the problems with respect to science is that Post-Modernists are willing to maintain theories and ideas that even they know are untrue, for the sake of the Will to Truth of Ideas. As Shermer has observed:

In a 1946 essay in the London Tribune entitled “In Front of Your Nose,” George Orwell noted that “we are all capable of believing things which we know to be untrue, and then, when we are finally proved wrong, impudently twisting the facts so as to show that we were right. Intellectually, it is possible to carry on this process for an indefinite time: the only check on it is that sooner or later a false belief bumps up against solid reality, usually on a battlefield.”⁷³

Science, of course, operates on the principle of reproducibility and conformance with observable facts, all of which is inimical to Postmodernism. This situation stems from radically different worldviews:

One of many trends was identified by

Weinstein in a *Wall Street Journal* essay: "The button-down empirical and deductive fields, including all the hard sciences, have lived side by side with 'critical theory,' postmodernism and its perception-based relatives. Since the creation in 1960s and '70s of novel, justice-oriented fields, these incompatible worldviews have repelled one another.

The likelihood of reconciliation is extremely small because the conceptual gap is so great, based as it is on the chasm between Will to Truth of Ideas and Will to Real Truth, as reflected in the procedures of science. Only when science leaves its empirical roots, and the corresponding feedback loop, do the problems and issues of Post-Modernism arise. Some might argue that in the area of String Theory this is the situation, where the Will to Truth of Ideas seems to be or to be becoming dominant because no direct empirical tests are possible. This subject, however, is beyond the scope of the present study.

VII. Identity Politics

One of the more poisonous forms of the Will to Power seen in today's world is found in what is today termed "identity politics." Identity politics treats individuals not as individuals, but as members of some "group", almost any group selected by the speaker. These groups can be based on race, gender, ethnicity, religion, or other criterion. The power gambit takes the form of a claim that the selected group is being "oppressed" by one or more other groups, and therefore has need to affirm its "rights". Now, rights are important, but this is not really about rights but about power, namely, the power of those claiming that the identified group is in fact "oppressed". "Rights", such as LGBT rights, are only a stalking horse for the real goals, namely forced imposition of the speaker's values and goals—his new religion—on the public.

The "Rights" argument is invariably combined with claims of "hate speech" of

the "oppressing" group, which must be forcibly suppressed. "Hate speech" is defined as any speech the particular person or group does not like, and usually is speech that they cannot really refute, so must silence by epithet. There is, in fact, a whole litany of such all-purpose epithets, all rather shop-worn now: "racist", "homophobe", "capitalist". Even defenders of free speech at times seem to get derailed. Logan Beirne notes that "There is no "hate speech" exception to the First Amendment. Hateful ideas, no matter how odious, are protected under the Constitution"⁷⁴ This is true but gives too much ground to opponents of free speech because it admits that there is such a thing as "hate speech" that can be defined and is easily recognizable.

Identity politics is a tool used very effectively by the Nazis, for whom of course the favored group was the Aryan race, and other groups, supposedly standing in the way of progress of the Aryans, were to be liquidated. Of course, members of the preferred identity group were not free to do as they saw fit, but had to do the work of the state, leading to advancement of the "race". Likewise Communists used the idea as well. In their case it was the "workers" who were oppressed and who had to rise against the "capitalists" and any other group standing in the way of "workers' rights." In the end that did not turn out so well for the workers.

An interesting case of identity politics and the absurdities to which it can lead arose through an article written by University of Pennsylvania law professor Amy Wax and University of San Diego law professor Larry Alexander.⁷⁵ Wax and Alexander made the case that certain social values work better than others for living in society, and for societal advancement. At almost any other time, this rather obvious statement would not be controversial. But not in the days of identity politics and political correctness:

Were you planning to instruct your child about the value of hard work

and civility? Not so fast! According to a current uproar at the University of Pennsylvania, advocacy of such bourgeois virtues is “hate speech.” The controversy, sparked by an op-ed written by two law professors, illustrates the rapidly shrinking boundaries of acceptable thought on college campuses and the use of racial victimology to police those boundaries...“Everyone wants to go to countries ruled by white Europeans.” Western governments have undoubtedly committed crimes, she said, but it would be a mistake to reject what is good in those countries because of their historical flaws. The fuse was lit. The rules of the game were the following: Ignore what Wax and Alexander had actually said; avoid providing any counterevidence; and play the race card to the hilt as a substitute for engaging with their arguments.⁷⁶

This brings us back to the “facts are irrelevant” mentality, and the associated “purge the heretics” action call. First step: the epithets, and then the demands:

...demands for a “formal policy for censuring hate speech and a schedule of community-based consequences for discriminatory acts against marginalized groups.” Typical of the associational chain used by campus leftists, the IDEAL Open Letter equates rational argumentation with “hate speech,” and “hate speech” with “discriminatory acts.” Without consequences for these “discriminatory acts,” U. Penn.’s “vulnerable students” will continue to be “harmed,” “dehumanized,” and “compromised” in their ability to get an education.⁷⁷

Why is this attitude tolerated in modern universities, which are supposed to be the bulwark of free expression and unbiased investigation? John Ellis, Professor Emeritus of the University of California, Santa Cruz, offers the answer, which is, not surprisingly, that we are dealing with

the Will to Power:

Shutting down all but one viewpoint is done to...pre-empt analysis and understanding. Only in the absence of competing ideas can the radical sect that now controls so much of the campuses hope to thrive and increase its numbers, because it can’t survive open debate and analysis, and its adherents know it.⁷⁸

Ellis also notes that this situation, where no real debate is permitted, ultimately destroys even the seemingly victorious side:

...intellectual dominance promotes stupidity. As one side becomes numerically stronger, its discipline weakens. The greater the imbalance between the two sides, the more incoherent and irrational the majority will become...What we are seeing on the campuses now illustrates this general principle perfectly. The nearly complete exclusion of one side has led to complete irrationality on the other. With almost no intellectual opposition remaining, campus radicals have lost the ability to engage with arguments and resort instead to the lazy alternative of name-calling: Opponents are all “fascists,” “racists,” or “white supremacists”.⁷⁹

Again, this is the logical result of the Will to Truth of Ideas stumbling over reality and doubling down on its failed vision, hoping that by shouting down and shutting down the opposition, its proponents can retain that to which they have no shadow of a right. There are calls for change:

Ultimately, the public has granted the academy certain rights and privileges — special financial and policy protections (especially tenure) — on the understanding that institutions of higher education will pursue truth under conditions of free inquiry and fairness

to all points of view. There is a kind of implicit bargain or social contract here, and the academy has so consistently and persistently violated its side of the bargain that public action is now necessary. In particular, the tenure system, designed to ensure freedom of speech and secure the marketplace of ideas, has been abused to create an illiberal intellectual monopoly. And precisely because of this monopolistic abuse of the unique privilege of academic tenure, along with the unresolved, decades-long crisis of campus free speech, the traditional policy presumption in favor of local control can no longer be sustained in this sector.⁸⁰

Any such reform of universities would be a colossal challenge, and discussion of it is beyond the scope of this paper; but clearly the situation has reached the point where some are willing to entertain it.

Curiously, surveys have shown that most Americans, at least, do not support the more radical agenda of the demonstrators, and do not have much faith in government to fix the problems of the country.⁸¹ Most of the demonstrators as well as the proponents of Post-Modernism look to government and the courts to impose their vision. But by a rather large majority, Americans do not believe that this is a good approach:

A purely legal solution to a moral problem may make good politics or good television, but it does not make good people—on Wall Street or anywhere else. The greedy can always find another loophole, making legal fixes seem like a constant, reactive game of catch-up.⁸²

Based on surveys, people want moral leadership from those in power, whether in business, government, or elsewhere, and that the government should promote traditional values as a solution to current problems.⁸³ This, however, is at variance with those on the “inside” of government.⁸⁴

Resolution of this question, unfortunately, is beyond the scope of the present study.

VIII. Conclusion

The Will to Real Truth compels humility and does lead to a grounding in reality. For those who fall into the trap of the Will to Truth of Ideas, and are convinced of the truth of their own ideas, such as the Post-Modernists, this is anathema. We have to be willing to recognize and acknowledge truth about ourselves and the world:

The will to truth...is not only a series of acts, the acts to choose for one terminus or another, but primarily a principle of attitude. For us, the choice we shall freely carry out is grounded upon this attitude. And this attitude has two moments. One consists, of course, in wishing to discover the ground towards which we are hurled. But in addition it is an attitude of self-surrender, to make our *I accept* what we have discovered to be our ground.⁸⁵

There are no value-neutral or value-free systems, nor any religion-free or religion-neutral systems, where “religion” is understood as the fundamental organizing principle of experience. Post-Modernism, through its acolytes and disciples, definitely functions as a religion. But because it is not based on the Will to Real Truth, it has false gods—self, power, and others, well-known from Nietzsche, and earlier, Hegel. Zubiri comments:

...the function of God in history is not, as Hegel maintains, to be the presence of reason in history. No. It is to be the presence of real truth in history.... Really and effectively, God gives Himself as real truth in the three dimensions of real truth, but above all in that one to which humans are most sensitive, i.e., as fidelity.⁸⁶

Failure to recognize the Will to Real Truth as the principal meaning of the Will to Truth leads inexorably to the Will to Truth

of Ideas, which smoothly and quickly becomes the Will to Power. Zubiri's philoso-

phy is a powerful antidote to this intellectual malady.

Notes

- ¹ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, §211, tr. Helen Zimmern, Project Gutenberg, <https://www.gutenberg.org/files/4363/4363-h/4363-h.htm>.
- ² Nietzsche, *The Will to Power*, §636, tr. Anthony M. Ludovici, Project Gutenberg, <https://www.gutenberg.org/files/52915/52915-h/52915-h.htm>.
- ³ *The Genealogy of Morals XXIV*, in *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*, trans. Francis Golffing, New York: Doubleday and Company, 1966, p. 287.
- ⁴ Jn 18:37-38, NIV.
- ⁵ Xavier Zubiri, *Sentient Intelligence*, trans. Thomas Fowler, Washington, DC: Xavier Zubiri Foundation of North America, 1999, p. 83 (hereafter, SI); Spanish original, *Inteligencia y realidad*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 229 (hereafter IRE).
- ⁶ SI, p. 72 (Sp. 199)
- ⁷ Xavier Zubiri, *Man and God*, trans. Joaquin Redondo, Thomas Fowler, Nelson Orringer, Lanham, MD: University Press of America, 2005, p. 192 (hereafter, MG). Spanish original, *El hombre y Dios*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985, p.262.
- ⁸ MG, p. 121, Sp. p. 161.
- ⁹ MG, p. 181-182, Sp. p 246.
- ¹⁰ MG, p. 182, Sp. p. 246-247.
- ¹¹ MG, p. 182-183, Sp. p. 247-248.
- ¹² MG, p. 183, Sp. p. 248.
- ¹³ MG, p. 183-184, Sp. p. 248-249.
- ¹⁴ MG, p. 183-184, Sp. p. 249.
- ¹⁵ SI, p. 317, Spanish original, *Inteligencia y logos*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1981, p. 205-206 (hereafter IL).
- ¹⁶ MG, p. 187, Sp. p. 255.
- ¹⁷ MG, p. 188, Sp. p. 257.
- ¹⁸ SI, p 261, IL, p. 58.
- ¹⁹ SI, p. 261, IL, p. 57.
- ²⁰ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- ²¹ David Satter, "100 Years of Communism—and 100 Million Dead," *Wall Street Journal*, 6 November 2017.
- ²² Address to the United Nations by President Donald Trump, 19 September 2017, reported in *The Washington Examiner*, <http://www.washingtonexaminer.com/trump-venezuela-in-crisis-because-socialism-has-been-faithfully-implemented/article/2634867>.
- ²³ S. J. Taylor, *Stalin's Apologist*, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- ²⁴ Anne Applebaum, *The Red Famine*, New York: Doubleday, 2017.
- ²⁵ Xavier Zubiri, "Discurso de recepción del Premio Santiago Ramón y Cajal a la Investigación Científica", published in *Ya*, Madrid, 19 October 1982, p. 43.
- ²⁶ Derrida (1967) *Of Grammatology*, Part II *Introduction to the "Age of Rousseau"*, section 2 "...That Dangerous Supplement...", title *The Exorbitant. Question of Method*, pp. 158-59, 163
- ²⁷ Jean Howard and Marion O'Connor, eds., *Shakespeare Reproduced: The Text in History and Ideology*, New York and London: Methuen, 1987, p. 3.
- ²⁸ *Ibid.*
- ²⁹ Nietzsche, Friedrich [1873] "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense". In W. Kaufmann (ed and trans) *The Portable Nietzsche*, New York: Penguin, 1954, pp. 42-47.
- ³⁰ Robert Young, *At War With the Word*, Wilmington: ISI Books, 1999, p. 38.
- ³¹ Derrida (1976) *Where a Teaching Body Begins*, English translation 2002, p. 72
- ³² Derrida, Jacques (1993). "Spectres of Marx" (in French): 92
- ³³ Young, *op. cit.*, p. 33.
- ³⁴ Young, *op. cit.*, p. 62.
- ³⁵ Young, *op. cit.*, p. 120.
- ³⁶ Young, *op. cit.*, p. 87.
- ³⁷ Young, *op. cit.*, p. 87.
- ³⁸ Roger Scruton, *Fools, Frauds, and Firebrands*, London: Bloomsbury, 2015, p. 99.

- ³⁹ Foucault, "Anatomy of a Jar", in *Ariel and the Police: Michael Foucault, William James, Wallace Stevens*, ed. F. Lentricchia, Madison: University of Wisconsin Press, 1988, p. 4-5.
- ⁴⁰ Liddell and Scott, s.v., ἐπιστήμη.
- ⁴¹ Scruton, *op. cit.*, p. 99.
- ⁴² Scruton, *op. cit.*, p. 112.
- ⁴³ Scruton, *op. cit.*, p. 111.
- ⁴⁴ See <https://www.working-minds.com/AR-quotes.htm> (accessed 12 November 2017).
- ⁴⁵ Victor M Tirado San Juan, "En torno al sujeto de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad", in *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, ed. by Juan Antonio Nicolás and Oscar Barroso, Granada: Editorial Comares, 2004, p. 561.
- ⁴⁶ Lawrence A. Kuznar, *Reclaiming a Scientific Anthropology*, 2nd edition, Lanham, MD: AltaMira Press, 2008, p. 78.
- ⁴⁷ SI, p. 83ff.
- ⁴⁸ SI, pp. 261-262.
- ⁴⁹ Young, *op. cit.*, p 128.
- ⁵⁰ Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, II:11.
- ⁵¹ *Lingua Franca*. Retrieved 2016-10-28.
- ⁵² Sokal, Alan D. (1996). "Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity," *Social Text*. 46-47: 217-252
- ⁵³ Sokal, Alan. "Revelation: A Physicist Experiments With Cultural Studies". *Sokal Hoax: The Sham That Shook the Academy*. Lincoln, NE: University of Nebraska, 2000. 49-54.
- ⁵⁴ Michael Shermer, "The Unfortunate Fallout of Campus Postmodernism," *Scientific American*, September 21, 2017, <https://www.scientificamerican.com/article/the-unfortunate-fallout-of-campus-postmodernism/>.
- ⁵⁵ *Ibid.*
- ⁵⁶ 9-10 November, 1938.
- ⁵⁷ Young, *op. cit.*, p. 65.
- ⁵⁸ C.S. Lewis, *The Abolition of Man*, (1947), New York: Collier Books, 1962, pp. 77-78.
- ⁵⁹ Young, *op. cit.*, p. 65.
- ⁶⁰ Young, *op. cit.*, p. 115.
- ⁶¹ Mary Eberstadt, *It's Dangerous to Believe*, New York: Harper-Collins, 2016, p. 22.
- ⁶² *Ibid.*, p. 100.
- ⁶³ Young, *op. cit.*, p. 60.
- ⁶⁴ From Shermer, *op. cit.*
- ⁶⁵ Young., *op. cit.*, p. 28. ?
- ⁶⁶ Shermer, *op. cit.*
- ⁶⁷ Eberstat, *op. cit.*, p. 85-86.
- ⁶⁸ Eberstat, *op. cit.*, p. 78.
- ⁶⁹ Diego Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Madrid: Triacastela, 2017, p. 179.
- ⁷⁰ Spiro, Melford E. (1996) "Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science. A Modernist Critique", *Comparative Studies in Society and History*. 38(1), 759-780.
- ⁷¹ From the Journal *Catalyst*, quoted in *The Wall Street Journal*, October 27, 2017, p. A15.
- ⁷² Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, tr. A. M. Sheridan, London, 1973.
- ⁷³ Shermer, *op. cit.*
- ⁷⁴ <http://www.nationalreview.com/article/450908/free-speech-endangered-new-school-year-begins>.
- ⁷⁵ Amy Wax and Larry Alexander, "Paying the price for breakdown of the country's bourgeois culture", *Philadelphia Inquirer*, August 9, 2017, link <http://www.philly.com/philly/opinion/commentary/paying-the-price-for-breakdown-of-the-countrys-bourgeois-culture-20170809.html>.
- ⁷⁶ <http://www.nationalreview.com/article/450905/bourgeois-values-scandal-tars-law-profamy-wax-racism-charge>
- ⁷⁷ *Ibid.*
- ⁷⁸ John Ellis, "Higher Education's Deeper Sickness", *The Wall Street Journal*, 14 November 2017.
- ⁷⁹ *Ibid.*
- ⁸⁰ Stanley Kurtz , <http://www.nationalreview.com/corner/446634/campus-free-speech-crisis>
- ⁸¹ Carl Anderson, *Beyond a House Divided*, New York: Doubleday, 2010, p. 61ff.
- ⁸² *Ibid.*, p. 46.
- ⁸³ *Ibid.*, p. 65.
- ⁸⁴ *Ibid.*, p. 64.
- ⁸⁵ MG, p. 192, Sp. p. 262.
- ⁸⁶ MG, p. 234, Sp. p. 321.

Book Reviews

Armando Savignano, *Storia della filosofia spagnola del XX secolo*, Editrice Morcelliana, 2016, 516 pp.

Here's a question: why are there not more histories of Spanish philosophy? The answer may well be prejudice. In his foreword to the present book, philosopher Fernando Savater (whose work is discussed in the book) relates a conversation with a French colleague. Savater asked his colleague why Spanish thought is not shown the same interest or respect as thought from other European countries. The colleague rejoined, "Look, if you heard that tomorrow's bullfight would feature a German matador, would you go to the arena? For me, a Spanish philosopher is as attractive as a German bullfighter."

Armando Saviagno's magisterial survey of twentieth-century Spanish thought aims to combat that prejudice. The book is an update of his earlier *Panorama della filosofia spagnola del Novecento*, Genova-Milano 2005 (Tr. sp. *Panorama de la filosofía española del siglo xx*, Granada 2008). The new edition features the additional discussions of the School of Madrid (especially the thought of Julian Marias), Ignacio Ellacuría's liberation philosophy, and a consideration of gender issues (in particular, the contributions of Rosa Chacel). Saviagno's goal is to demonstrate the depth and diversity of Spanish thought.

One would be hard-pressed to find viable alternative to this survey. For one comparison, Alain Guy's *História de la filosofía Espaniola* [Anthropos Editorial del Hombre, 1985; translation of *Histoire de la philosophie espagnole*, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1983] devotes about half its 529-page length to 20th century thinkers, covering much but certainly not all of the same ground. Saviagno's book consists of twenty-one chapters, each with its own bibliography, along with a general bibliography and indices, offering about twice the coverage of 20th century thought as Guy's.

A consistent theme throughout the book is the question of national philosophies. Saviagno writes, "Although the philosophy in its character is universal and therefore transcends geographical boundaries, one cannot ignore at the same time the importance of a *situs* and a *locus* in which certain theories originate and develop." Indeed, the question "Is there a Spanish philosophy?" (paralleling the equally vexing "Is there a Latin American philosophy?") haunts Spanish thought – as it often does with what many consider (unfairly, as Saviagno's work makes clear) "subaltern" intellectual cultures. This self-reflection, itself, is a function of the *situs* and the *locus* of Spanish philosophy. Nevertheless, Saviagno sees Spanish philosophy as concerned more with the overarching themes of life in relation to reason in both its individual and historical/social aspects rather than with philosophy as such.

Readers of this journal will be particularly interested in the chapter on Xavier Zubiri and perhaps the one on his long-time collaborator Ignacio Ellacuría, which fall approximately in the center of the book (chapters 8 & 9). The thirty pages devoted to Zubiri cover his intellectual biography, his notion of reality, the idea of sentient intelligence, and the insights from *Man and God* – in other words, Saviagno focusses on the major published works in his exposition of Zubiri's thought. It is significant, I think, that Saviagno follows up with a discussion of Zubiri's influence on the ideas of Ellacuría, as well as introducing Ellacuria's own contribution to understanding the centrality of

historical reality. Guy's work, by comparison, makes just a single passing reference to Ellacuría.

It is fervently to be wished for both an English and a Spanish translation of Saviagno's important work to appear.

-Eric Weislogel

Jesús Ramírez Voss, *La Generación decisiva. La idea de filosofía en la Escuela de Madrid*, Editorial Xorki, 2016, Madrid, 273 pp., 16€

La Generación decisiva. La idea de filosofía en la Escuela de Madrid pertenece a la serie Humanidades de la Editorial Xorki. Nos ofrece un prólogo bien argumentado de la mano del profesor de la UNED José Lasaga Medina. Constituye la primera parte de una obra más amplia y se divide en dos partes: de 1910 a 1929, *La energía de las cosas* y de 1929 a 1936, *Filosofía, luz y melancolía*.

El objetivo del libro es mostrar al lector la idea de Filosofía que subyace en las obras de José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, María Zambrano y Julián Marías. Todos ellos miembros de lo que se ha llamado la *Escuela de Madrid*. Ésta puede considerarse como la contribución, entendida esta como el trabajo y pensamiento de distintos autores bajo la influencia de Ortega y Gasset así que él tuvo en todos ellos. Aunque se utiliza el término "escuela", cual generación, este uso no convence a todos.

La Escuela de Madrid representa la renovación filosófica española; una actualización en el ámbito del pensamiento. Esta innovación nos da las pistas para comprender los trabajos de los filósofos del momento, así como la participación de todos ellos en el deseo de que la filosofía española estuviera a la altura de los tiempos. Una filosofía vivida, pensada y escrita, en español. En este escenario Ortega y Gasset fue una figura destacada y con él España entraba en la Historia de la Filosofía Contemporánea.

El libro muestra al lector la síntesis de sus pensamientos y también el modo como se vieron influidos por filósofos modernos y contemporáneos; desde Descartes hasta Heidegger. Establece, también, la correspondencia de estas reflexiones con Miguel de Unamuno y Antonio Machado.

Este transcurso sirve para intentar responder a la pregunta: ¿qué es Filosofía? Así como contestar a la pregunta que surge de ésta, igual de importante que la primera: ¿cómo se vive la Filosofía?

Aparecen en el texto múltiples ideas o visiones de filosofía. Todas ellas Algunas de ellas importantes y significativas, a la vez que inspiradoras, La Filosofía como comprensión; como algo objetivo; como hecho inevitable; como luz de la inteligencia; y finalmente como algo latente que no cesa.

La Generación decisiva no obvia disquisiciones y polémicas filosóficas de la época como: ¿Es la Filosofía ciencia?

-Natividad Senserrich

Diego Gracia, *El Poder de lo real - leyendo a Zubiri*, Diego Gracia, Triacastela, Madrid, 2017, 695 pp., 37€

This book is an extremely important and much needed compilation of Professor Gracia's masterful essays and studies on Zubiri, written over a period of several decades. It was collected and edited in conjunction with Antonio Pintor-Ramos, another great Zubiri scholar, who also wrote the Prologue. But it is not simply a compilation; the essays have been organized thematically so as to guide the reader in understanding Zubiri's philosophy, in light of the many Zubiri texts that have been published since his death in 1983. In this way it functions as an update of (though not a replacement for) Professor Gracia's important and still valuable book, *Voluntad de Verdad*, published in

1986. The topics in the new book include a long section on Zubiri's context and the development of his thought, which will help any reader to understand better Zubiri's starting point, attitude toward philosophy, and many of the influences on him. This section is about 250 pages, so it is quite comprehensive. The second section of the book is an explanation of Zubiri's noology, covering what in English we would call "metaphysics" and "epistemology", but which for Zubiri were integrated into one subject that he felt could not be discussed meaningfully as separate. The historical overview of noology in this section is especially enlightening. This section includes a study of Zubiri and Leibniz, which deals not just with monads, but more important general questions such as whether there are realities that are only sensed, and realities that are only thought.

The third major division of the book covers anthropology, a theme that runs throughout Zubiri's *oeuvre* and which will be of much interest to nearly all readers. It includes essays on freedom and the nature of the person, in particular, his explanations of how human perception of reality differs from that of animals—the notion of formalization.

The final section of the book is entitled "The Sought-After Science" ("La ciencia que se busca"), and it discusses Zubiri's view of the relationship of science and philosophy—a subject of great importance to him. It also covers the development of Zubiri's thought about *ousia* or substance, though to him the important question was not "substance" *per se* but the reality of things, ultimately leading to his view of *ousia* as actuality.

The organization of the book into these four divisions is to provide general guidance to the reader for a very large volume of material and an extremely wide range of topics. While the book can be profitably read from cover to cover, this is certainly not necessary: it is very easy for the reader to choose a topic and go to the relevant sections of the book, and then to the corresponding Zubiri texts. It is definitely a work to which the reader will return time and again to fathom its great insights into Zubiri's life, works, and thought.

The topics mentioned here are merely a sampling of the richness of Profesor Gracia's book, which should be on the shelf of every Zubiri researcher and, for that matter, of everyone interested in philosophy and the serious pursuit of knowledge in the 21st century. It is a most indispensable resource.

-Thomas B. Fowler

Xavier Zubiri, *Sobre la Religión*, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri, 2017, Madrid, 571 pp., 26'60€.

Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre: Dios, Religión, Cristianismo*, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri, 2015, Madrid, 822 pp., 45€.

He decidido hacer la reseña de estos dos libros conjuntamente por que ambos constituyen el compendio de la clave más importante en el pensamiento zubiriano. Para todos aquellos estudiosos del pensamiento zubiriano son importantes ambas publicaciones; significa tener reunidos los textos fundamentales sobre Religión y Religación. Esta es también la razón por la que ambos volúmenes pueden interesar, también, a todos aquellos a los que les preocupa el tema.

La religión no es en absoluto un tema baladí, aunque pueda parecerlo; nos interroga acerca de la pregunta más radical que podemos hacernos: el sentido de la existencia.

Muchas de las cuestiones más acuciantes y problemáticas que nos hemos llevado a este milenio están socavadas por una por una determinada idea y praxis de la religión.

La actualidad de la religión es evidente, ya sea entendiéndola como institución, como historia humana, como idea o concepto. La religión está por todas partes, actualmente presente; malentendida y peor comprendida la mayor parte de las veces. Saber

tocar adecuadamente la fibra de la gente interesada y hacerlo de forma políticamente no es suficiente para hacerlo bien; esto es lo que encontramos hoy. La pseudo literatura religiosa barata se consume mayoritariamente. Algo que hemos podido constatar este mismo año con la concesión de un premio Príncipe de Asturias a Karen Armstrong. Sus libros hablan de religión, de religiones, de dioses y de Dios; se venden mucho sí pero cabe preguntarse: ¿es correcto lo que escribe? ¿contribuye a una mayor o mejor comprensión de los fenómeno religioso? Se terminan de leer sus libros sin saber que entiende ella por religión ni a qué se refiere cuando habla de Dios; los conceptos que emplea son confusos, imprecisos y en ocasiones turbios y ambiguos; todos respondiendo más a los intereses de la autora que a la verdad histórica y fenomenológica.

Zubiri responde de un modo perfecto a aquello que un día aprendí en la facultad: el buen filósofo ha de ser un buen teólogo y el buen teólogo ha de ser un buen filósofo. Estas dos obras contienen su pensamiento teológico - filosófico; un pensamiento cardinal, que profundiza, siempre abierto. Una reflexión a la vez profunda y didáctica que puede ser consultado como una obra de base.

La importancia, pues, de tener todos sus textos teológicos; toda su cristología y su eclesiología que son magníficas en su pedagogía; su antropología teológica; sus reflexiones vetero y neo testamentarias.

Hemos, creo, de considerar la publicación de estas obras un acontecimiento.

-Natividad Senserrich

José María Gómez Delgado, *La realidad del sentido. Interpretación, normatividad y fenomenología en Heidegger y Zubiri*, Editorial Comares SL, 2015, Granada, 256 pp., 24€.

La realidad del sentido consta de dos partes: la normatividad fenomenológico-hermenéutica en Heidegger y la transformación fenomenológica en Zubiri. Contiene un epílogo, una bibliografía y unos índices de términos conceptuales, de términos en alemán y griego clásico. Pertenece a la Serie Filosofía Hoy que está dirigida por el profesor de la Universidad de Granada Juan Antonio Nicolás.

El autor no obvia ni la importancia ni la necesidad ni la contemporaneidad de la hermenéutica, siendo riguroso en la exposición de la fenomenología. Hacia mucha falta un estudio como este, en el que parece que se miran al espejo la filosofía hermenéutica de Heidegger y Zubiri. La labor de la Hermenéutica en España si bien tiene figuras muy potentes no son muchas; este libro contribuye a esa tarea.

En ese juego de espejos que me ha sugerido la lectura del libro, el autor por un lado nos expone el constructo hermenéutico heideggeriano, en el cual es central el paso obligado por la metodología fenomenológica y los pasos hacia el círculo hermenéutico; y cómo se articula la universalidad del *dasein*. La importancia que da Heidegger a la situación hermenéutica; al *haber* previo de la interpretación hacia el *en sí* de la realidad humana.

Por otro lado, en Zubiri hallamos la primacía del tema del sentido en que está íntimamente ligado al tema de la interpretación. La hermenéutica en él va desde el *haber de la cosa sentido* al *habérselas* de la comprensión y a la impresión de realidad. La interpretación necesita de la vida; de la realidad del existir. El método de la razón sentiente es el que justifica la interpretación.

El texto no olvida lo necesario que es sumergirse en la absoluta y radical comprensión de la realidad previa a cualquier hermenéutica. Podríamos decir que la hermenéutica en él pasa por la importancia del discernimiento en la interpretación; lo sentiente como mediación de la interpretación.

-Natividad Senserrich

Call for papers...special issue on Zubiri and new and emerging technology and science

The *Xavier Zubiri Review* is soliciting papers for its 15th edition, which will be published in 2019. Papers dealing with any aspect of Zubiri's philosophy or biography will be considered, but we would like to dedicate this issue to the subject of new and emerging technologies and how they and their interaction with society can be understood on the basis of Zubiri's philosophy, vis-à-vis Zubiri's philosophy of humans as reality conscious animals and his notion of sentient intelligence. Among the topics of interest are:

- Capabilities of and limitations to artificial intelligence
- Will man be overtaken in intelligence by his creations?
- Robots and what they are ultimately capable of doing
- Virtual reality (broached by Professor Gracia in this issue)
- The reality of virtual particles in quantum field theory
- Genetic manipulation and living things, especially humans
- Degree to which 3-d printed organs and related technology will erode the gap between living and non-living things

These are only a few of the areas of interest.

All papers are reviewed by the Editorial Review Board, and authors may be asked to make changes or corrections. Papers may be in any language, though English and Spanish are preferred. Papers should be 10-20 pages in length, and should be submitted electronically if possible, by email attachment. Charts, diagrams, and photographs are acceptable, though they will only be printed in black-and-white. All papers accepted will be published on the Xavier Zubiri Foundation of North America's web site, www.zubiri.org, as well as in printed form. Papers must be received no later than 1 April 2019 to be considered for this issue. Authors should also include a brief biography and a photograph, or be prepared to supply them after acceptance of their paper for publication.

We are also seeking Zubiri-related books to review. If you wish to have your book reviewed in these pages, or if you would like to serve as a book reviewer, please contact the editor at the address below, or send an e-mail message.

Please send papers and books to review to:

Editorial Board, *Xavier Zubiri Review*
Xavier Zubiri Foundation of North America
1571 44th Street, NW
Washington, DC 20007

Address for electronic submission: editor@zubiri.org

