

José Manuel López García.
Esencia y trascendencia en el realismo de Zubiri.

TESIS DOCTORAL

Titulo de la Tesis:
*Esencia y trascendencia
en el realismo de Zubiri*

Autor: JOSÉ MANUEL LÓPEZ GARCÍA
Licenciado en Filosofía y Ciencias
de la Educación por la UNED

Facultad de Filosofía de la UNED
Departamento de Filosofía

José Manuel López García.
Esencia y trascendencia en el realismo de Zubiri.

Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía de la UNED

Título de la Tesis: *Esencia y trascendencia en el realismo de Zubiri*

Autor: José Manuel López García
Licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación por la UNED

Director de la Tesis: Dr. D. Jacinto Rivera de Rosales Chacón

Co-director de la Tesis: Dr. D. Jesús Ramírez Voss

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi gratitud a todas las personas que me han apoyado en la realización de este escrito. En primer lugar al catedrático y Decano de la Facultad de Filosofía de la UNED Dr. D. Jacinto Rivera de Rosales que me animó a lanzarme a esta tarea y que con sus sabias indicaciones me ha aclarado, entre otras cosas, la importancia de la originalidad y de la argumentación propia. También al Dr. D. Jesús Ramírez Voss por sus indicaciones y sugerencias. Agradezco de modo especial el cálido recibimiento del Director de la Fundación Zubiri Dr. D. Diego Gracia y también a los participantes en el Seminario de Investigación acerca de la filosofía de Zubiri por sus ideas, comentarios, diálogos y discusiones sobre el pensamiento zubiriano en el curso de las sesiones del mismo. También afirmo mi gratitud y consideración al profesor Dr. D. Antonio Ferraz Fayos que me abrió el camino con su gran libro sobre el realismo radical de Zubiri. También a los profesores Antonio Pintor Ramos y Juan Antonio Nicolás que con su participación en el Seminario de Investigación y con sus obras han sido fundamentales en la elaboración de mi tesis. Además, tengo que mencionar de un modo especial al profesor de la UNED Dr. D. Manuel Suances Marcos ya que sus comentarios me han sido provechosos. También expreso mi gratitud al profesor de la UNED D. José María Ripalda Crespo por sus explicaciones sobre Hegel, etc. Para finalizar no puedo dejar de señalar que agradezco también los comentarios e ideas de los profesores Antonio González, Carlos Pose, Jesús Conill, Víctor Manuel Tirado San Juan, Germán Marquínez Argote, Alfonso López Quintás, Ricardo Antonio Espinoza Lolas, Jesús Sáez Cruz, etc.

José Manuel López García.
Esencia y trascendencia en el realismo de Zubiri.

Dedicatoria: A Felicidad, mi madre.

La transcendentalidad es pura y simplemente el carácter de realidad.
El momento de impresión de realidad, propio de toda
sensación y de toda percepción, es transcendental,...

(X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica
occidental*, p. 345).

ÍNDICE

Lista de siglas de obras de Zubiri	9
INTRODUCCIÓN	10
§1. Enfoque de la tesis.....	11
§2. Plan de la investigación	15
§3. Aclaraciones introductorias respecto a la esencia.....	15
§4. Reflexiones sobre el concepto de metafísica en Zubiri.....	19
§5. Fundamentalidad de la metafísica y el realismo zubiriano	21
§6. Actualidad de Zubiri.....	35
PARTE I Esencia, real y trascendental	37
§7. La filosofía, un saber trascendental	38
§8. Realidad y trascendentalidad.....	58
§9. Esencia y existencia	67
§10. Aristóteles/Zubiri y el problema de la esencia como algo físico y no mero correlato real de la definición.....	75
§11. La esencia y Tomás de Aquino	90
§12. La condición factual de la esencia y la facticidad	100
§13. La esencia como sentido	107
§14. La esencia como concepto formal	110
§15. Lo esencial en el realismo de Zubiri	119
§16. Verdad, esencia y realidad	125
§17. Esencia y trascendentalidad	128
§18. Consideraciones sobre el carácter principal de la esencia.....	134
§19. Crítica de la consideración trascendental de la esencia.....	137
§20. Contraposición entre las ideas de lo trans en Zubiri y Millán-Puelles	152
§21. La trascendentalidad en la filosofía moderna y clásica	155
§22. La posibilidad de una antropología trascendental.....	175
§23. El problema de la libertad y la trascendentalidad en Zubiri	178
§24. La sustancia y los trascendentales: Spinoza y Zubiri	183
§25. Similitudes en la concepción de la metafísica entre Zubiri y Suárez	189
§26. Similitudes entre Zubiri y Leonardo Polo.....	194
§27. La metafísica zubiriana frente al pensamiento heideggeriano	202
§28. Comparación entre el realismo de Hartmann y el de Zubiri	210

PARTE II Lo trascendental y la realidad	224
§29. Comparación crítica de la actitud trascendental zubiriana con la propia de Husserl.....	225
§30. Comparación crítica entre el trascendentalismo kantiano y el zubiriano	240
§31. El trascendentalismo zubiriano y la Escolástica	255
§32. ¿Cuál es el ámbito de lo irreal y qué relación guarda con lo trascendental?.....	264
§33. Consideraciones sobre el modo de estar presente en el hombre el orden trascendental.....	267
§34. Consideraciones sobre lo formal de la dimensión trascendental de las cosas reales	269
§35. ¿Qué es la realidad?	273
§36. Realidad y razón.....	290
§37. Trascendencia y campo de realidad.....	307
§38. Lo trascendental y la filosofía de la naturaleza zubiriana.....	311
§39. Lo trascendental y la espacialidad	312
§40. Lo trascendental y la realidad espacial humana.....	314
§41. Reflexiones sobre la respectividad de lo real y la relación trascendental	319
§42. El hombre y Dios y la trascendencia	325
§43. Lo trascendental y la conciencia directa y refleja	328
§44. Esencia y trascendencia en el pensar filosófico.....	333
§45. Consideraciones sobre las propiedades transcendentales del ser	338
§46. Reflexiones sobre la trascendencia y la vida	340
§47. Reflexiones sobre la dimensión trascendental de la realidad	345
§48. Sustantividad y realidad	347
§49. Reflexión sobre la trascendencia en sí misma	349
§50. Los modos transcendentales de realidad.....	356
§51. Dinamismo trascendental y esencial de la realidad	361
§52. Dinamismo y tiempo	366
PARTE III Trascendencia, Dios y Realidad	372
§53. La trascendencia y el problema filosófico de la religión	373
§54. Reflexión sobre el Cristianismo y la razón moderna.....	393
§55. Valoración de algunos aspectos del problema de Dios en Zubiri y Ellacuría.....	400
§56. Reflexiones sobre lo real y el realismo trascendental zubiriano.....	403
§57. Reflexiones sobre la realidad y la inteligencia	413
§58. Consideraciones sobre la principalidad de la esencia.....	436
§59. Semejanza y contraposición entre Zubiri y Gustavo Bueno.....	457
§60. Reflexiones sobre Historia y Metafísica	461
§61. El pragmatismo en Zubiri como vía hacia el realismo.....	471

§62. Reflexiones sobre el giro pragmático y la filosofía realista de Zubiri	475
§63. Reflexiones sobre la influencia de la ciencia en el realismo zubiriano	480
§64. La filosofía leibniziana y el realismo zubiriano	483
§65. El realismo metafísico de Zubiri y la metafísica como filosofía radical	488
§66. La cuestión de la esencia	493
§67. Reflexiones sobre la metafísica zubiriana y la sustancia	497
§68. Reflexión metafísica sobre el “de suyo”	499
§69. La antropología y el realismo zubiriano	503
§70. La ética y el transcendentalismo realista de Zubiri	510
§71. La política y el realismo transcendental zubiriano	523
§72. La transcendentalidad en el ámbito estético	534
§73. Realismo transcendental y educación en valores	539
§74. Realismo transcendental de Zubiri y razón poética de María Zambrano	542
§75. El realismo zubiriano y la teoría de la ciencia	548
§76. La experiencia filosófica y el realismo zubiriano	552
§77. Zubiri: la Escolástica y el realismo	563
§78. Realismo y teología	567
CONCLUSIONES	571
BIBLIOGRAFÍA	585
OBRAS DE ZUBIRI	603

LISTA DE SIGLAS DE OBRAS DE ZUBIRI

- SE *Sobre la esencia*. Editorial Alianza. Madrid. 1985.
- CU1 *Cursos universitarios*. Volumen I. Editorial Alianza. Madrid. 2007.
- CU2 *Cursos universitarios*. Volumen II. Editorial Alianza. Madrid. 2010.
- CU3 *Cursos universitarios*. Volumen III. Editorial Alianza. Madrid. 2012.
- NHD *Naturaleza, Historia, Dios*. Editorial Alianza. Madrid. 1999.
- PFMO *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Editorial Alianza. Madrid. 1994.
- SR *Sobre la realidad*. Editorial Alianza. Madrid. 2001.
- HRI *El hombre: lo real y lo irreal*. Editorial Alianza. Madrid. 2005.
- AM *Acerca del mundo*. Editorial Alianza. Madrid. 2010.
- PE *Primeros escritos*. (1921-1926). Editorial Alianza. Madrid. 1999.
- SH *Sobre el hombre*. Editorial Alianza. Madrid. 1998.
- CLF *Cinco lecciones de filosofía*. Editorial Alianza. Madrid. 1982.
- CLFC *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Editorial Alianza. Madrid. 2009.
- EDR *Estructura dinámica de la realidad*. Editorial Alianza. Madrid. 1989.
- TDSH *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Editorial Alianza. Madrid. 2006.
- HD *El hombre y Dios*. Editorial Alianza. Madrid. 1983.
- PF *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*. (1932-1944). Editorial Alianza. Madrid. 2002.
- EM *Escritos Menores*. (1953-1983). Editorial Alianza. Madrid. 2006.
- PTHC *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Editorial Alianza. Madrid. 1999.
- ETM *Espacio. Tiempo. Materia*. Editorial Alianza. Madrid. 1996.
- SSV *Sobre el sentimiento y la volición*. Editorial Alianza. Madrid. 1992.
- PFHR *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Editorial Alianza. Madrid. 1994.

INTRODUCCIÓN

§1. Enfoque de la tesis.

Considero que el enfoque fenomenológico-descriptivo de esta tesis es el más adecuado para poner de manifiesto la gran novedad que supone el tratamiento por Zubiri de las cuestiones de la esencia y la trascendencia en relación, sobre todo, con su libro *Sobre la esencia* de 1962, que desarrolla explícitamente la correspondencia factual de la esencia, y también, en cierto sentido, de la trascendentalidad. Aplico este enfoque descriptivo porque explicita los rasgos específicos de la filosofía zubiriana desde determinada perspectiva fundamentalmente metafísica, y porque interpreta también desde una actitud fenomenológica la realidad, ya que es el planteamiento metodológico más adecuado en vista de que el pensamiento de Zubiri está en un ámbito conceptual que se puede interpretar como una especie de fenomenología metafísica, o también como una metafísica intramundana o radical. Este enfoque descriptivo consiste en la delimitación conceptual del alcance de los contenidos de la filosofía zubiriana, y permite una discusión crítica de determinadas cuestiones y planteamientos de la misma, también me facilita la labor de análisis de numerosos aspectos de la ontología y la noología o filosofía primera zubiriana, ya que el diálogo de Zubiri con la tradición metafísica es continuo a lo largo de su obra. Ciertamente, no hay ninguna tesis sobre la filosofía zubiriana que trate la esencia, la trascendentalidad y el realismo del modo realizado por mí. Existe una tesis doctoral de José Manuel Henares López titulada: *Talidad y trascendentalidad en Xavier Zubiri* que tiene otra orientación diferente y fundamentada en otros supuestos diferentes, y con otro método también distinto, que dieron lugar a conclusiones distintas, aunque no incompatibles con la presente investigación.

Por lo tanto, considero que este hecho supone un reto para mí, ya que exige un esfuerzo notable para descubrir nuevas ideas originales en la consideración de los planteamientos zubirianos. De todos modos, estimo que la constante reflexión sobre el realismo trascendental de Zubiri clarifica numerosas cuestiones filosóficas y reafirma también el valor de la metafísica con el nuevo enfoque de lo que es la esencia para Zubiri, profundamente vinculado con su realismo radical. La profunda interconexión entre la metafísica y la noología -filosofía primera- del conocimiento zubiriana es fundamental para un análisis y crítica constructiva de la significación de lo esencial y lo trascendental, tal como lo elabora con numerosos matices este gran filósofo español. Consecuentemente, es obligado que me refiera continuamente tanto a cuestiones metafísicas como noológicas porque, como es lógico, están unidas en el sistema filosófico de Zubiri, algo que sucede en todo sistema de pensamiento que posea o esté dotado de rigor y coherencia. Sé que ya existe alguna tesis doctoral sobre temas similares a los que yo planteo, como la anteriormente mencionada, pero son diferenciables desde un claro análisis conceptual. Mi enfoque descriptivo es diferente porque pretendo

lograr conclusiones originales sobre la esencia y la trascendencia en la metafísica realista de Zubiri, presente ya en sus obras de los años sesenta y setenta del pasado siglo, concretamente, por ejemplo, en *Sobre la esencia* y en su obra sobre los problemas de la metafísica.

Lo más característico es, por una parte, la progresiva elaboración y afirmación de un realismo radical que supone la aprehensión sentiente e impresiva de lo real, algo explicitado de modo cada vez más claro en la metafísica intramundana zubiriana y, por otra, la originalidad de la concepción de lo trascendente en Zubiri respecto a la interpretación tradicional o clásica. La investigación que me propongo parte de las dos siguientes hipótesis:

- a) El surgimiento del realismo en la consideración de la esencia y la trascendentalidad, y
- b) La originalidad de la concepción de lo trascendente en la filosofía zubiriana respecto a la filosofía tradicional o clásica y respecto a la trascendencia de lo divino, del mundo y del ser humano.

Además, es constatable la gran significación de las reflexiones desarrolladas por Zubiri en su libro *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, para una coherente comprensión de sus planteamientos filosóficos.

Deseo aportar con mis reflexiones e investigación nuevas ideas sobre los nexos de la esencia y lo trascendente con el realismo zubiriano. Los objetivos específicos que me propongo desarrollar son los siguientes:

1. La condición factual de la esencia en el pensamiento de Zubiri, en comparación con otras interpretaciones y sentidos de la facticidad, como la propia de Heidegger y el existencialismo, y también para la adecuada clarificación del sentido exacto y preciso de lo factual y lo absoluto en la metafísica de Zubiri.

2. Reflexiones y argumentaciones sobre ciertas ideas clásicas acerca de la esencia, algo tratado por Zubiri en *Sobre la esencia* y otros escritos. Porque la cuestión de la esencia es muy compleja, puesto que posee muchos matices que han sido elaborados a lo largo de la Historia de la Filosofía, y Zubiri los comenta y discute aportando sus ideas al respecto, que deben ser valoradas críticamente.

3. Esencia y trascendentalidad. Nuevas perspectivas. Esto plantea la necesidad de clarificación de la relación existente entre la realidad, su aprehensión sentiente e intelectual, el orden trascendental, la formalidad de realidad y la unidad coherencial primaria de la esencia, que es una de las cuestiones fundamentales que analiza la metafísica zubiriana.

4. Consideración trascendental de la esencia en relación con el realismo zubiriano, lo que supone la investigación de la conexión de lo esencial y la sustantividad con la propia realidad y con el de suyo y otros conceptos del sistema metafísico zubiriano. También la superación del trascendentalismo entendido en un sentido representacional o categorial, por medio del realismo fenomenológico radical y trascendental de Zubiri.

5. Fundamentalidad de la metafísica, porque es la primera filosofía, como ya afirmaba Aristóteles, y es primordial para la adecuada estructuración y reflexión sobre la multiplicidad y diversidad de temas filosóficos que son planteables. Se puede decir que la metafísica es fundamental porque a lo largo de la historia del pensamiento ha sido la luz que ilumina todos los asuntos filosóficos, ya desde la filosofía helena. Lo diáfano como claridad de las cosas es transcendental para Zubiri.

6. Carácter problemático de la fundamentalidad metafísica en conexión con el realismo zubiriano. Puesto que existe un elenco de problemas metafísicos a lo largo del devenir temporal e histórico de la propia filosofía, es entendible que lo aportado por Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel y otros grandes filósofos sobre las cosas, la nada, el yo, Dios, el alma, el mundo, la realidad, lo transcendental, etc., son la estructura profunda del problematismo del realismo de la metafísica intramundana zubiriana, que se elabora en diálogo con todos esos grandes pensadores y conviene analizarla y valorarla desde una reflexividad crítica y constructiva.

7. Conclusión: El surgimiento del realismo en la consideración de la esencia y la trascendentalidad en *Sobre la esencia*, en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* en relación con la originalidad de lo transcendente respecto a la concepción clásica o tradicional. La vinculación entre esencia y trascendentalidad no se agota en estas dos obras de Zubiri, sino que comprende toda su producción filosófica.

Ciertamente, en una primera conceptualización sobre el significado de lo transcendental, tal como lo entiende Zubiri, se constata de modo indudable que existe una clara vinculación con lo real captado impresivamente o, lo que es lo mismo, con la realidad en impresión.

La integración o unión de la trascendentalidad respecto a la talidad expresa una profundización y ampliación de contenido respecto al ser de algo considerado en sí mismo y simultáneamente manifiesta el carácter abierto de la realidad con su multiplicidad de sentidos. La filosofía de Zubiri ni es una filosofía del sentido ni una filosofía del ser, mucho menos de algo así como un "ser en sí mismo": se trata de realidad impresivamente aprehendida, y se trata del de suyo frente a cualquier sustantivación, frente a cualquier cosa en sí o cosa parecida.

Lo transcendental no es comunidad universal de lo concebido como ser, tal como era la interpretación metafísica de la escolástica medieval, ya que es una explicación puramente conceptualista y está alejada del dinamismo intelectual sentiente, por tanto, sensible y perceptual de Zubiri. Frente al planteamiento kantiano de lo transcendental que se centra en las formas *a priori* de objetos en general, la posición de Zubiri se fija en el momento sentiente, como expresión de la potencia significativa de la realidad respecto a su contenido estricto. Como

indica Zubiri: «lo trascendental es lo físico de la formalidad»¹. La amplitud y diversidad semántica de la realidad o, lo que es lo mismo, la multiplicidad de relaciones, conexiones de sentido, etc., dan forma o modulan con matices adicionales el contenido concreto de cada cosa percibida. El “trans” significa por tanto, un rebasamiento o ampliación de lo observado o captado de modo concreto puesto que lo aprehendido es más que contenido, en tanto que realidad.

Lo trascendental puede entenderse como una *comunicación formal* en el sentido de formalidad tal como la entiende Zubiri, que es a la vez extensiva y real, lo que afirma su carácter no lógico-conceptivo, ya que es algo captado sensorial, perceptiva o impresivamente, aunque no exclusivamente, porque es el aspecto o formalidad en que las cosas “quedan” actualizadas en la intelección, ya que se refiere a contenidos, y aunque estos son los que modulan con una determinada estructura dimensional el carácter más radical o propio de algo, o lo que propiamente es cada cosa como forma de realidad. Ya en su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*, Zubiri matiza más la cuestión de la trascendentalidad considerando que es «precisa y formalmente apertura respectiva a la suidad mundanal»², que la trascendentalidad no es algo *a priori* ni *a posteriori*, pues siendo el carácter de lo real como tal, no impide que sea necesario estar con una actitud flexible y abierta a posibles variaciones respecto al elenco de tipos de cosas que se pueden considerar coherentemente, que son realidad en relación con lo que actualmente, por ejemplo, se denomina realidad virtual o digital. Por tanto, analizo en esta tesis las consideraciones acerca de la esencia física realizadas por Zubiri en *Sobre la esencia* fundamentalmente ya que, además, como indica Ferraz Fayos en su libro *Zubiri: el realismo radical*: «la esencia, así entendida, abre una vía de investigación segura en tanto que penetración en lo real»³. La condición factual de la esencia es lo absoluto, lo autosuficiente en el orden constitucional. Como escribe Ferraz Fayos: «A esa condición metafísica, a lo absoluto así entendido, la denomina Zubiri con el término «factual». Lo factual no es necesario ni contingente, no está fundado en nada intramundano, ni necesaria ni contingentemente, es hecho absoluto, “puro *factum*”». Por tanto, desde el planteamiento zubiriano, la estructura última del mundo es entendible como pura factualidad esencial.

La suficiencia de la esencia se puede considerar como algo pleno, entendido como autosuficiente de modo sistemático, como expresa Zubiri: «es a la esencia a la que compete primaria y formalmente el carácter de sistema clausurado y total»⁴. Lo factual, por tanto, es la autosuficiencia de un sistema en un sentido metafísico especial, que no está fundado en lo intramundano sino en la autosuficiencia de la constitución o conformación sistemática de la realidad.

¹ ZUBIRI, X, *IRE*, 123.

² *Ibidem*, pág. 123.

³ FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: El realismo radical*, Editorial Cincel, Madrid, 1988, pág. 141.

⁴ ZUBIRI, X, *SE*, 207, 208.

§2. Plan de la investigación

El plan de mi tesis se explicita y desarrolla en tres partes principales. En la primera parte expreso mis reflexiones sobre el concepto de esencia, lo real en relación con la facticidad y el sentido y también sobre lo trascendental que está en profunda relación con la esencia. También extraigo conclusiones acerca de la trascendentalidad en la filosofía moderna, clásica, así como reflexiones sobre la fundamentalidad de la Metafísica y el orden trascendental y otras cuestiones relacionadas. En la segunda parte elaboro una comparación y análisis crítico de lo trascendental y la realidad, centrándome fundamentalmente en una comparación con el trascendentalismo escolástico, kantiano, husserliano, que estimo muy clarificador. A continuación me ocupo de reflexionar acerca de numerosos aspectos de lo trascendental y la realidad, tanto en el ámbito de la naturaleza como en relación con la teoría del conocimiento, el espacio, el tiempo, la vida, el ser humano, etc. En la tercera y última parte de la tesis me centro más en cuestiones relativas a transcendencia, Dios y realidad. De hecho, reflexiono sobre las aportaciones de Ellacuría acerca de la metafísica de la esencia en Zubiri, y trato ciertos aspectos del problema de Dios en Zubiri y Ellacuría. Al final, en mis conclusiones, abro nuevas posibilidades de reflexión en el ámbito de la fenomenología, la hermenéutica crítica y la metafísica en general desde una nueva perspectiva que podría denominarse *trascendentalismo estético metafísico* y que es construible en relación con la hermenéutica y el pensamiento fenomenológico. Todo lo expuesto anteriormente, sobre el plan y objetivo de esta tesis, considero que es suficiente para formarse una idea general de lo que trata esta investigación, una explicación más detallada estimo que es innecesaria, la propia lectura del índice y del propio texto ofrece los desarrollos pormenorizados de lo que he mencionado a modo de resumen esquemático.

§3. Aclaraciones introductorias respecto de la esencia.

Estos son los temas esenciales que voy a tratar. Primero de todo, tengo que empezar diciendo que el hecho de que la condición metafísica de algo real esté determinada o caracterizada por el modo de ser de lo que existe, se conecta con la función unificadora de la respectividad de lo real. Ya que, como explica Zubiri, la respectividad «es un momento constitutivo de la formalidad misma de realidad en cuanto tal»⁵. La esencia -desde la interpretación de Zubiri- es lo que caracteriza a la cosa como real y no es algo extrínseco a la misma, defendiendo al mismo tiempo que la cosa se especifica en diversas talidades determinadas, o expresado de otra forma y con palabras de Zubiri: «La esencia no sólo es aquello según lo cual la cosa es “tal” realidad»⁶. La esencia es para Zubiri «la realidad misma»⁷, y esto tiene

⁵ ZUBIRI, X., IRE, 120.

⁶ ZUBIRI, X., SE, 372.

numerosas consecuencias en el desarrollo de sus argumentaciones, así como en la conformación progresiva de su sistema filosófico, tanto a nivel metafísico como noológico, antropológico, etc. Los análisis elaborados por Zubiri en *Sobre la esencia* comienzan con una consideración minuciosa de cómo entiende Husserl las esencias: Fundamento ontológico y gnoseológico en el sentido de elemento categorizador y fundamentante de la realidad, algo inverso a lo que plantea Zubiri. La esencia también puede ser interpretada y entendida como concepto objetivo, que es lo afirmado por el racionalismo cartesiano, leibniziano e incluso por el mismo Kant. El acercamiento a una comprensión más profunda y efectiva de lo que es la esencia, parte en Zubiri, a mi juicio, de la actitud realista de Aristóteles. Todos estos desarrollos sobre lo que es la esencia en relación con su vinculación con el realismo de Zubiri los iré analizando, documentando y comentando, y también expondré mis propias ideas originales sobre los mismos. La averiguación de lo que es la esencia nos introduce en uno de los temas centrales y más característicos del quehacer filosófico que, como es obvio, tiene interrelaciones y conexiones con la totalidad de las partes del ámbito que comprende la filosofía que, como es natural, es toda la realidad. Porque el pensamiento se interesa por todo lo humano, y por el mundo, se entiende que diga Zubiri que: «el ámbito de lo esencial es el ámbito de la realidad»⁸.

La composición de elementos sustanciales, que sucede a veces, como indica Zubiri, crea una nueva sustancia. La delimitación o fijación de las áreas sustantivas y sustanciales debe ser, a mi juicio, una cuestión de cierta complejidad, porque depende de distinciones minuciosas que pueden ser objeto de numerosas matizaciones y diferenciaciones justificables y argumentables desde diversas perspectivas epistemológicas y ontológicas.

Ciertamente, el uso del término esencia por Zubiri deriva de las consecuencias deducibles o derivables, del modo de unidad de un sistema de notas referidas a una realidad física, por tanto, es desde un análisis realista como el de Zubiri como se puede pensar que está superado el planteamiento aristotélico que sostiene que la sustancia es sujeto último de predicación, como destaca Zubiri en *Sobre la esencia*. Además, la crítica desarrollada por Zubiri a la idea de definición es la clara expresión de su rechazo de los planteamientos conceptualistas, que suponen una logificación de la intelección frente a la capacidad de aprehender de la inteligencia, que para Zubiri es lo primero que hace el intelecto, algo previo al concebir, juzgar o razonar.

La reificación del ente propuesta por Zubiri afirma que la intelección no establece primeramente lo que es algo y, por tanto, la realidad deja de ser ente y es de suyo utilizando la terminología zubiriana. Es una cuestión que abre muchas perspectivas y matices originales que pueden ser desarrollados ampliamente.

⁷ Ibidem, pág. 458.

⁸ Ibidem, pág. 103.

La consideración de la esencia, como momento real de la sustancia por Zubiri, plantea numerosas distinciones gnoseológicas y ontológicas, que se relacionan con la metafísica aristotélica y platónica fundamentalmente, y que sirven de contrapunto argumentativo a Zubiri para la explicitación, por ejemplo, del carácter de "humano" como modo específico, con una significación basada en lo real y lo físico observable y aprehensible sentientemente de modo impresivo. Es, por tanto, la fijación o concreción no lógica y sí empírica o fenoménica del ser humano específico, o dicho con los términos de Zubiri: Este momento real de mismidad específica es justo la esencia del hombre. La determinación de lo que es la sustancialidad se especifica como una especie de principio activo o energía creadora en el pensamiento de Zubiri, con una interpretación que conecta de alguna forma con la ontología aristotélica, ya que las notas o propiedades de las cosas concretas de la realidad, sean activas o pasivas, son sujetos precisamente por su individualidad singular. Aristóteles, en su caracterización definitoria de la sustancia en relación con las cosas sensibles, en su *Metafísica*, afirma la significación sustancial de las cosas reales: «Conforme a esto, la forma y el conjunto de la forma y de la materia parecen ser más bien sustancia que materia. Pero la sustancia realizada (quiero decir, la que resulta de la unión de la materia y la forma) no hay que hablar de ella. Evidentemente, es posterior a la forma y a la materia y, por otra parte, sus caracteres son manifiestos: La materia cae, hasta cierto punto, bajo los sentidos. Resta, pues, estudiar la tercera, la forma. Ésta ha dado lugar a prolongadas discusiones. Se reconoce, generalmente, que hay sustancias de los objetos sensibles, y de estas sustancias vamos a ocuparnos en primer lugar»⁹. Las relaciones entre la sustantividad y la sustancialidad son definidas por Zubiri de modo muy detallado, siendo una cuestión de gran interés por sus potenciales nexos con otros desarrollos metafísicos históricamente delimitables y también con el pensamiento contemporáneo.

Conviene tener presente que Zubiri entiende por esencia un sistema de notas constitutivas siempre inteligido como provisional. Y une el sistema de notas suficientes de la esencia con lo que es la realidad sustantiva. Otra expresión de la que es adecuado poseer un sentido claro y preciso es: Espectro de realidad que se refiere en la metafísica zubiriana a la realidad de lo aparente. Del mismo modo se comprende que se pueda señalar que Zubiri denomine a las diversas estructuras de nuestras afirmaciones: espectro intelectual. Además, es importante distinguir de forma precisa en la terminología zubiriana entre sustancias insustantivas, sustantividad elemental y sustantividad. Las sustancias insustantivas son las que han entrado a formar parte de un sistema sin perder ninguna de sus propiedades, pero que quedan justamente sin sustantividad, por ejemplo, en el caso de las sustancias químicas del organismo, como afirma Zubiri en *Sobre la esencia* [156,157]. En cambio, la sustantividad elemental es primaria y provisional en la que una sola nota queda en impresión de realidad. Por otra parte, es crucial, a mi juicio, tener en cuenta que la realidad no aparece como objeto ni como sustancia, sino como

⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1975, pág. 147.

sistema de notas sentidas en su realidad sustantiva, a diferencia de lo propuesto por la metafísica aristotélica. En relación con la talidad es preciso no olvidar que en la metafísica zubiriana está integrada como aspecto de lo real con la trascendentalidad, ya que es el contenido de lo aprehendido de suyo. Éste es la realidad en su sentido más profundo y abre, por tanto, el ámbito transcendental. En lo concerniente a la logificación, Zubiri se opone claramente a la misma ya que considerar la intelección como logos es uno de los grandes errores de la filosofía antigua, algo con lo que estoy de acuerdo, porque la identificación de la intelección con el logos predicativo es insuficiente y elimina cualquier posibilidad de elaboración de un realismo radical, como el que construye Zubiri.

Todas las cuestiones planteadas y expuestas sobre la trascendencia y la esencia en esta introducción y enfoque de la tesis son desarrollables y abren campos cognoscitivos muy interesantes, que considero sirven, entre otras cosas, para la clarificación y profundización de aspectos filosóficos que son cruciales en el ámbito de la metafísica, noología, epistemología, antropología, etc., y que pueden ser objeto de debate académico y discusión filosófica. Respecto al vocablo coherencia está claro que Zubiri lo utiliza en el sentido de actualización de un sistema de notas vinculado. Además, el término coactualidad tiene un sentido muy preciso en la noología zubiriana, puesto que es la actualidad común de lo inteligido y de la intelección en la alteridad o de suyo original, lo que supone la conciencia sentiente. También es positivo aclarar cómo entiende y define Zubiri términos como acto, actualidad, etc. En lo relativo a acto, es cierto que en la filosofía aristotélica-escolástica, acto como *energeia* es: plenitud de realidad de algo. Se entiende el acto como actuación de unas potencias, las cuales, en definitiva, surgen de la sustancia de cada cosa. Frente a esta tradición, Zubiri quiere conceptualizar el acto de aprehensión en y por sí mismo, sin cargar con ninguna metafísica. Por eso lo llama *ergon* en lugar de *energeia*. Respecto a lo que Zubiri denomina actualidad coincidencial es la coincidencia entre las exigencias que emanan de la cosa real y la dirección en que se han creado o elaborado las simples aprehensiones o ideas. Otra cuestión en la que Zubiri se distancia de determinadas doctrinas de la filosofía tradicional es en la actualidad común, ya que en la aprehensión intelectual está actualizada la cosa y la aprehensión de la misma, que también es inteligida como real, lo que supone la desaparición de la relación sujeto-objeto. El vocablo actualidad lo aplica Zubiri a la realidad en profundidad como excedencia transcampal de realidad o allende. Conviene aclarar muy bien la significación de lo que Zubiri denomina: Aprehensión de realidad, que es no un momento subjetivo o de la conciencia situado por detrás del análisis, sino un momento real coactualizado en toda aprehensión de una cosa real. En cuanto a la aprehensión primordial es en la noología zubiriana la modalidad originaria de la intelección, y la captación o aprehensión de lo real en sí mismo. Puesto que si bien toda intelección incluye ya algún momento de dualización mediante el análisis, se puede deslindar o diferenciar el momento unitario de aprehensión primordial de sus modalizaciones ulteriores en el logos y en la razón. Otro término que usa Zubiri, y que conviene

aclarar, es aspectualismo que se opone a relativismo. Es la consideración de las cosas desde su verdad real, sin absolutizaciones ni dogmatismos. Por último, el vocablo auscultación, que en la filosofía zubiriana es la forma o modo de intelección de la audición, como afirma en su trilogía sobre la inteligencia.

§4. Reflexiones preliminares sobre el concepto de metafísica en Zubiri

Que la metafísica actual es muy poco griega, como afirma Zubiri, se entiende si se consideran los problemas y cuestiones que son tratados por la filosofía moderna y contemporánea, que ciertamente responden a interrogantes que son nuevos, aunque también es cierto que las preguntas más profundas acerca de la vida y la muerte, si bien poseen matices nuevos como los aportados por la bioética y otras disciplinas científicas, en la radicalidad de sus planteamientos coinciden. Que la filosofía y la metafísica sea lo mismo para Zubiri es coherente, ya que el afán de saber y la curiosidad humana se manifiesta en la búsqueda de la sabiduría última y radical de las cosas. Porque es indudable que las elaboraciones de la metafísica son la plasmación de las reflexiones más fundamentales de los seres humanos. La explicación de la significación de *metá*, como primer componente del término metafísica que es más allá, le permite a Zubiri integrar acertada y sutilmente su metafísica intramundana con el estar allende o trascender, con un sentido no abstractivo e inmaterial o no empírico como el impulsado por Aristóteles. Indudablemente, la filosofía zubiriana considera de modo muy especial el pensamiento aristotélico pero, por otra parte, como escribe Manuel Mazón: «La metafísica de Zubiri se desarrolla desde una inteligencia sentiente que viene a poner una radical orientación respecto de una entificación de la realidad y la consiguiente logificación de la inteligencia que según él culmina en el sistema de Hegel, pero cuyo primer asentamiento sistemático es la filosofía de Aristóteles»¹⁰. La metafísica zubiriana parte de la constatación de la realidad de las cosas que, en efecto, nos salen al encuentro porque somos seres empíricos que existimos o vivimos en un mundo material. Que lo allende sea lo ultra-obvio, según Zubiri, que es a lo que propiamente se aplica la investigación metafísica y aunque esto se puede aplicar perfectamente al electrón, por ejemplo, que es invisible, si no se aplica una tecnología muy potente para su visualización, resulta que ir allende las cosas evidentes a la percepción es una de las funciones de la inteligencia humana y, por tanto, también de la reflexión filosófica. Lo que sucede es que el significado de *metá* posee un sentido todavía más profundo en el sistematismo conceptual y metafísico zubiriano, ya que es la carencia de opacidad de lo que está en toda percepción y en toda cosa que es lo diáfano: luz, claridad o transparencia de lo real. La identificación entre la diafanidad y lo transcendental es una tarea difícil por la enorme complejidad que plantea una visión profunda y clara de lo que es

¹⁰ MAZÓN, M., *Aristóteles en la metafísica de X. Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 308.

esencialmente la realidad y que es, a mi juicio, una de las cosas que pretende la metafísica. El mismo proceso perceptivo e intelectual humano no es un sistema que sea analizable en la totalidad de sus operaciones conscientes y, sobre todo, subconscientes de un modo absoluto en su funcionamiento cognitivo por el propio sujeto, que desarrolla actividades volitivas continuamente a través de su actividad cerebral que puede ser definida y analizada química, fisiológica y eléctricamente, pero que todavía no puede obviar la dualidad mente-cerebro explicativamente. Esto también sería, en cierto sentido, una expresión inequívoca de una cierta diafanidad usando la terminología zubiriana en el ámbito de la neurociencia y de la psicología cognitiva. Para Zubiri, la metafísica es la búsqueda de una visión de la claridad o la claridad misma que tienen las cosas. Lo que sucede, a mi juicio, es que la forma de entender y explicitar esa supuesta claridad de las cosas puede ser enormemente diversa y esto se expresa o manifiesta en la cantidad de sistemas filosóficos diferentes ya que todo está en relación a como se aprehenda o perciba la claridad de lo real y como se describa o teorice lo captado y pensado acerca del mundo. Con la particularidad de que los principios e interpretaciones de la realidad posibles son ilimitados, porque aunque la filosofía se dota de una jerga técnica que haga posible una mayor precisión y rigurosidad en el uso de los vocablos, esto no impide la riqueza de matices interpretativos, que pueden aumentar en función de las diversas argumentaciones y teorizaciones potencialmente posibles de una manera coherente. Como se puede observar, esto tiene una relativa similitud con ciertos aspectos de los principios y planteamientos de la hermenéutica gadameriana que considero acertados y aplicables a cualquier elaboración filosófica. Que la diafanidad posibilite la evidencia de las cosas, da una medida de la profundidad que alcanza la metafísica en sus indagaciones sobre lo más fundamental y esencial de la realidad. Esto se manifiesta para Zubiri en una doble dimensión trascendental de la diafanidad o claridad. En consecuencia, la búsqueda de la claridad en la metafísica o la filosofía es uno de los propósitos fundadores de la actividad reflexiva humana y así se comprende que Zubiri escriba que ir a lo diáfano es la marcha de la filosofía: es la marcha hacia lo trascendental. Las dificultades de los procesos de conocimiento de la realidad ya son expresadas por el mismo Aristóteles al decir que están, por una parte, en las cosas y, por otra parte, en nosotros, y esto no impide que sea posible una cierta claridad perceptiva, que tiene relación con la denominada por Zubiri violencia de la percepción y de lo diáfano, que es lo trascendental de la impresión de realidad. Además, como dice Manuel Mazón: «Este planteamiento meramente descriptivo de Zubiri nos va sumiendo en una especie de paralelo -al comienzo mismo- del poema de Parménides, pero actualizado a nuestro momento actual de un horizonte no de movilidad griego, ni de nihilismo posthegeliano, sino en la realidad inmediata de un sentir intelectual o de una inteligencia sentiente»¹¹. Ciertamente, este planteamiento zubiriano es muy interesante y posibilita el desarrollo de su realismo filosófico, no sólo a nivel ontológico sino también antropológico y

¹¹ Ibidem, pág. 309.

noológico. Resulta curioso aparentemente que afirme que la metafísica no es formalmente una investigación acerca de Dios, algo que se comprende perfectamente, porque en efecto es obvio que la ofuscación mística producida por la visión de la máxima luz divina no es lo que Zubiri considera como la violencia de la visión de lo diáfano. La violencia de lo diáfano es explicable si se considera que la propia claridad de las reflexiones metafísicas es tremendamente difícil de lograr, precisamente porque lo más claro en las cosas y en la realidad es extraordinariamente sutil y, por tanto, su verbalización y visualización metafísica es algo complejo.

La segunda parte del término metafísica, esto es física, hace alusión a los contenidos cósmicos o materiales de la realidad y entonces el término de “meta” hace referencia a la superación reflexiva de lo que son las cosas, que en la terminología zubiriana es la ultimidad del ser allende toda talidad respecto a la ultimidad de las cosas. Que la tarea de la metafísica sea precisamente ir a un trascender más allá de lo dado moviéndose en el ámbito de lo diáfano, como establece Zubiri, me parece coherente porque la diafanidad última considero que puede ser objeto de innumerables aproximaciones descriptivas y argumentativas desde perspectivas metafísicas y fenomenológicas muy diversas y matizadas. Ciertamente, Zubiri, según afirma Pintor Ramos, se esfuerza por hacer ver que el punto de vista filosófico no se confunde con el científico aunque quizá: «la diferenciación insuficiente entre lo dado y lo que está “allende”»¹² propicie la idea de que la metafísica está mediada por la ciencia, aunque considero que la metafísica zubiriana, si se analiza profundamente, es indudable que posee consistencia propia como saber filosófico diferenciable del específico conocimiento científico. Que lo trascendental está dado en toda actualización intelectual, como asevera Pintor Ramos, no supone que en efecto no pueda ser discutida la estructura sistemática de los trascendentales concretos, ya que es evidente que toda elaboración racional plantea problemas interpretativos en función también de su mayor o menor justificación argumentativa respecto al sistema completo de metafísica creado y elaborado por Zubiri. Pienso que la tradición escolástica determinó en buena parte la fijación o determinación de los trascendentales concretos por parte de este gran metafísico y fue una cuestión de clasificación conceptual que, considerando la gran minuciosidad y densidad de las combinaciones y variaciones terminológicas zubirianas, se entiende que puedan ser objeto de discusión.

§5. Fundamentalidad de la metafísica y el realismo zubiriano.

En relación con el surgimiento de la filosofía o metafísica occidental, conviene detenerse en ciertos análisis básicos para una mejor comprensión de la importancia de las reflexiones metafísicas en la consolidación del saber filosófico como algo

¹² PINTOR RAMOS, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, pág. 217.

fundamental, en la aprehensión sentiente de la realidad por el ser humano. Indudablemente, Heidegger, que influyó como es sabido en Zubiri, desarrolla una ontología que está fundamentada en el análisis del ser y la objetividad y el ente, algo que debe ser revisado desde la perspectiva zubiriana. Como escribe Zubiri en *Naturaleza, Historia, Dios*: «A esta investigación sobre las cosas, y no sólo sobre las objetividades de la conciencia, se llamó indiscernidamente ontología o metafísica»¹³. Por otra parte, ya desde la etapa zubiriana de la filosofía de las cosas de 1932 a 1944, la reflexión filosófica de Zubiri pretende alejarse de cualquier tipo de subordinación respecto a la ciencia o la psicología, porque el saber y la investigación de la fenomenología, reorientada y reinterpretada desde categorías fenomenológicas nuevas, es desarrollada de modo germinal por Zubiri en estos años. Al respecto, escribe Zubiri: «Pero mi reflexión personal tuvo, dentro de esta inspiración común, una inspiración propia. Porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa»¹⁴. Y Zubiri, acertadamente, se va a dedicar a la elaboración de un sistema metafísico que explicita la estructura profunda de la realidad o, si se quiere, la lógica de la realidad, de una forma muy bien articulada. De todos modos, conviene poner de relieve que la filosofía zubiriana establece una diferenciación decisiva entre realidad y ser que el mismo Heidegger no realizó de un modo satisfactorio porque, además, privilegió el ser sobre la realidad, porque también entiende el ser de otra manera. Por tanto, es entendible que Zubiri escriba en *Naturaleza, Historia, Dios*: «Porque ¿es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual, la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica»¹⁵. También es fundamental señalar la extraordinaria originalidad de Zubiri al insistir en su producción filosófica en una metafísica de la realidad que es nueva y que está integrada en el mundo y en el ámbito filosófico contemporáneo. Se comprende que Zubiri afirme: «Frente a estas cuatro gigantescas sustantivaciones del espacio, del tiempo, de la conciencia y del ser, he intentado una idea de lo real anterior a aquéllas. Ha sido el tema de mi libro *Sobre la esencia* (Madrid, 1962): La filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica. A su vez, la intelección no es conciencia sino que es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente»¹⁶.

¹³ [NHD, 14].

¹⁴ Ibidem, pág. 14.

¹⁵ Ibidem, págs. 14-15.

¹⁶ Ibidem, pág. 16.

Toda esta filosofía de la realidad zubiriana se expresa de un modo inequívoco y claro, por ejemplo, en su concepción o entendimiento de la naturaleza o esencia del tiempo, porque escribe: «El tiempo no es algo separado de las cosas, sino tan sólo un momento de ellas: Las cosas no están en el tiempo, sino que son temporales»¹⁷. Como se puede apreciar, la filosofía de lo real es el eje sobre el que gira la metafísica y noología zubiriana. Ciertamente, una de las preguntas que pueden surgir de modo natural ante la cuestión de la trascendentalidad es ¿por qué ésta justifica la metafísica? Desde mi perspectiva, esto es así por causa de la realidad en impresión, que es una de las bases de cualquier sistema filosófico que se fundamente en lo real, tal como también plantea la filosofía zubiriana. Además, está claro que pueden elaborarse diversas formas de trascendentalismo según el enfoque de cada pensador. Desde mi análisis estimo que es posible desarrollar un trascendentalismo estético integrado en la realidad y la vida humana con toda la multiplicidad de aspectos y matices que esto supone. Ya que, independientemente de la importancia de lo trascendental en el idealismo kantiano y de modo general en el idealismo alemán, es necesaria una superación de lo que se entiende por trascendente, desde unas reflexiones más acordes con el estado de la filosofía y la ciencia en el siglo XXI, sin que esto signifique que haya que dejar en un segundo término el idealismo trascendental kantiano, etc., ya que es evidente que la discusión crítica con el pasado enriquece la elaboración filosófica.

Indudablemente, la perspectiva metafísica desarrollada por Zubiri se corresponde con la metafísica occidental, aunque aún considerando la distancia geográfica entre Oriente y Occidente y, sobre todo, las diferencias sociales y culturales entre Asia y Europa que están en clara relación con procesos de civilización característicos, existen, también, rasgos comunes, resultado de la influencia recíproca, como se observa por medio de las investigaciones realizadas por filósofos, historiadores de la cultura, antropólogos, sociólogos, etc. Además, en cierto sentido, como, por ejemplo, si se reflexiona sobre el pensamiento y la matemática egipcia, es indudable que por proximidad geográfica la influencia en ciertos filósofos helenos es considerable, tanto en el periodo presocrático como en la época clásica de Platón y Aristóteles. Considero que la gran masa de pensamientos indios, más bien de tipo religioso, pueden considerarse obras de metafísica desde una amplia valoración de lo que se puede entender por filosofía primera u ontología, desde el enfoque propio de Occidente que ha surgido en Grecia. Que los misterios de Eleusis y los órficos derivan de una concepción oriental del mundo y la realidad, es reconocido si se analizan en profundidad los fragmentos conservados, algo que también sucedió con el culto de *Isis* y otros en el posterior periodo romano. Que los comentaristas del *Vedanta* indio expongan una gran cantidad de desarrollos filosóficos no es causa suficiente para considerarlos en un sentido riguroso y formal como metafísica, juzga acertadamente Zubiri, ya que, en efecto, el ámbito conceptual y el elenco de cuestiones específicas planteadas no responden de forma precisa a lo planteado por la metafísica europea. Ahora bien,

¹⁷ Ibidem, pág. 11.

los grandes problemas o cuestiones del ser humano también son reflejados en los *Upanisads* indios porque son asuntos universales que han ocupado o interesado desde siempre a la reflexión humana.

Que Grecia sea para Zubiri el Oriente de Europa es indudable, a mi juicio, porque, entre otras cosas, fue en la zona de Asia Menor donde, como es sabido, surgieron los primeros científicos filósofos. De todos modos, es cierto que, como escribe Cappelletti: «El problema de las relaciones de la cultura griega con las culturas orientales ha sido intensamente discutido por historiadores y filólogos a partir del siglo XVIII»¹⁸. Lo que parece más generalmente aceptado en la actualidad es que las teogonías y cosmogonías mitológicas de los pueblos egipcios, babilónicos, etc., influyeron en la incipiente cosmovisión filosófica helénica y occidental, algo sostenido también por Cappelletti. Y es que la demostración de las conexiones históricas entre las escuelas filosóficas anteriores a Sócrates y la cultura oriental es problemática, porque no existen datos irrefutables que las confirmen sin la menor duda. Así, Gladisch afirma que el eleatismo copiaba o imitaba la cosmovisión india; el pitagorismo, la china; el heraclitismo, la irania; etc.

De todos modos, es indudable lo que Zubiri afirma: El Occidente es justamente lo que viene en Europa después de Grecia. Considero que con una interpretación amplia se puede pensar que lo fundamental, a nivel filosófico o metafísico, son los grandes interrogantes acerca de la vida, la muerte, el sentido de la existencia, la felicidad, etc. Y, en cierta manera, estas cuestiones han sido tratadas por las múltiples religiones politeístas y por las monoteístas, así como por diversas cosmovisiones filosóficas. De todos modos, es evidente, como también asevera Zubiri, que aunque la metafísica occidental se fundamenta en una considerable medida en los conceptos griegos, no hay que obviar que el desarrollo de la filosofía medieval y moderna supuso la creación e incorporación de nuevas nociones, aunque es inevitable que surgiesen algunos vocablos, que no fueron utilizados por el mundo griego antiguo. Las modificaciones o cambios del acervo conceptual heleno, por parte tanto de los pensadores y teólogos medievales, como por los filósofos posteriores hasta la actualidad, es algo, a mi juicio, natural porque como es sabido los cambios culturales y sociales han sido inmensos. Aunque, como dice Zubiri, Grecia constituye todavía hoy la posibilidad misma de la filosofía occidental, lo que indudablemente es incuestionable desde unos análisis rigurosos de la evolución filosófica del mundo occidental. Por tanto, es perfectamente entendible que las peculiaridades, por ejemplo, de las especulaciones filosóficas, religiosas y místicas indias, no puedan analizarse desde la perspectiva conceptual propia o característica de la metafísica occidental con origen en el pensamiento helénico. El que existan problemas antropológicos, éticos, filosóficos, etc., nuevos en el mundo contemporáneo y también en épocas anteriores, respecto a la situación social y cultural existente en el ámbito temporal de Platón y Aristóteles, es resultado del progreso humano, tanto en el ámbito de la ciencia como en el de la

¹⁸ CAPPELLETTI, A., J., *Mitología y filosofía: los presocráticos*, Prólogo de Francisco Rodríguez Adrados, Editorial Cincel, Madrid, 1987, pág. 21.

tecnología y del conocimiento en general. Es curioso que, por ejemplo, las nociones de persona o existencia no fueran conocidas por los griegos, como señala Zubiri y, además, es evidente que con la aparición del Cristianismo surgió también una nueva cosmovisión del hombre y de la realidad que está más referida a la divinidad que en la época antigua, con un teocentrismo que alcanza su máxima expresión o intensidad precisamente en la Edad Media. Ciertamente, es evidente que la actitud de las ciudades-estado helenas estaba más orientada a la convivencia cívica en un sentido más fuerte que el característico de la actualidad. En este sentido, frente al esclavismo de la Antigüedad, el planteamiento religioso del Cristianismo considero que potenció valores humanos con una inequívoca universalidad aplicada a la totalidad de las personas o de los individuos, lo que de alguna manera ya estaba siendo afirmado por las escuelas helenísticas, especialmente por el estoicismo y el epicureísmo. El mismo Zubiri indica que el Cristianismo, en definitiva, es el que ha constituido la Europa Occidental. Esto supone el entendimiento de que el ser humano busca la plenitud de realidad, ya que como escribe Cascante Fallas: «Todo el dinamismo que apunta la filosofía zubiriana nos lleva según el aporte ellacuriano, a asumir la historia como plenitud de lo real»¹⁹. Pienso que han existido también otras influencias, sobre todo la ciencia y la técnica y la tecnología, que unidas a invenciones y descubrimientos de todo tipo han configurado o conformado la evolución del pensamiento de Occidente a lo largo de la historia. Por otra parte, es indudable que las posibilidades intelectuales que ofreció la cosmovisión griega han sido desarrolladas para la solución de problemas planteados en el mundo medieval y sobre todo moderno que eran prácticamente impensables en la Antigüedad por el escaso desarrollo técnico.

La actitud tomista es claramente la de reforzamiento del sentido del “trans”, como lo que está más allá de lo físico y, por tanto, lo supera y sobrepasa, con lo que se reafirma más intensamente que lo trascendental es lo que realmente define la naturaleza de lo metafísico. De esta cuestión se da perfecta cuenta Zubiri, y será uno más de sus puntos de apoyo para el inicio de una vía metafísica trascendental que culminará en su realismo trascendental. Y es que, como escribe Zubiri: «La interpretación del meta como trans y el haber convertido la “meta-física” en una “trans-física” conforma la depuración conceptual que Santo Tomás lleva a cabo en torno a la idea de “filosofía primera” de Aristóteles». Ya que, en efecto, esto supone un cambio considerable en la evolución del pensamiento metafísico, porque Zubiri comprende que lo más esencial es precisamente situarse en el plano de lo formal o, si se quiere, de la denominada formalidad de realidad. Porque lo más fundamental no es la descripción observacional metódica y detallada de lo empírico, sino cómo el ser humano comprende o entiende lo que ve o conoce en su misma realidad. Y en este sentido, los comentarios críticos de Santo Tomás sobre los escritos aristotélicos inciden en una interpretación que elabora una serie de conceptos trascendentales

¹⁹ CASCANTE FALLAS, L. D., «Saber estar en la realidad»: Realismo zubirista y globalización, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 627.

que forman parte de la teología cristiana y que, a la vez, son el origen de nuevos desarrollos dialécticos, que en el caso de Zubiri se orientan sobre todo hacia el campo moral, antropológico y estético. En adelante me centro en la explicación de algunos aspectos relativos a la fundamentalidad de la metafísica en relación con el realismo zubiriano, que aparecen en el libro de Zubiri *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, resultado de un curso oral pronunciado en el curso 1969 y, por tanto, posterior a la redacción de *Sobre la esencia*. De hecho, en *Los problemas fundamentales de la metafísica*, matiza y desarrolla más algunos puntos ya tratados por él en *Sobre la esencia*, por ejemplo: los tipos de sustancia, la forma sustancial con un nuevo análisis o comentario, la aparición de la cuestión de la inteligencia sentiente, anticipando en cierta forma su gran trilogía sobre noología, etc. Ciertamente, la esencia y la trascendentalidad resurgen de modo abundante a lo largo de las páginas de este libro sobre la metafísica occidental. Algo coherente, si se considera el sistema de la filosofía de Zubiri, que se conecta muy finamente con las elaboraciones conceptuales y argumentativas, con cambios y modificaciones en función del pensamiento dinámico y de la progresiva madurez intelectual de este filósofo. Y también responden, desde mi interpretación, a los problemas de construcción de su sistema filosófico, que tuvo que resolver creando ideas que en buena medida toman como punto de apoyo básico los conocimientos científicos, que son, a mi juicio, uno de los soportes de sus desarrollos especulativos.

La profundización en las cuestiones de la esencia y la trascendencia en la filosofía de Zubiri en conexión con su realismo, pueden ser desarrolladas ampliamente con el análisis del curso sobre los problemas fundamentales de la metafísica occidental, y también en otros escritos zubirianos, como en *la trilogía sobre la inteligencia* por las conexiones o el nexo entre la aprehensión de las notas de lo real y la *Estructura dinámica de la realidad*, con clara referencia al orden trascendental, y en *Sobre la realidad*, que trata cuestiones relacionadas con la formalidad de realidad, etc. El raciocinio sobre algunos de los principales pensadores a lo largo de la historia que ha elaborado Zubiri es muy enriquecedor porque expresa, entre otras cosas, los puntos que conforman los fundamentos de la metafísica o su fundamentalidad, que en cierto sentido se relaciona intrínsecamente también con el realismo o reísmo zubiriano y se diferencia tanto del realismo crítico como del ingenuo. También es acertada y coherente la definición del realismo como sistémico realizada por Roberto Hernández Rubio: «Entendiendo, tal como hace Zubiri, la realidad como formalidad (modo de quedar las cosas en la inteligencia humana), a la vez que como respectividad sistémica (por cuanto toda nota de algo es sólo real en tanto que respecto a un sistema), podemos calificar -aunque conscientes de lo artificioso de toda etiqueta- la filosofía zubiriana como un realismo sistémico (mejor aún como veremos “reísmo sistémico”) o como una filosofía de la respectividad. Tal reísmo sistémico se caracterizará por un realismo defendido desde un punto de vista inteleccionista, esto es, previo a la tradicional oposición epistemológica sujeto/objeto e independiente, pues, de todo

realismo situado en el punto de vista intelectualista que parte de la oposición sujeto/objeto»²⁰ en la introducción y enfoque de su tesis doctoral sobre el pensamiento de Zubiri.

El movimiento o el devenir o la dinamicidad de lo que existe es uno de los grandes temas de la metafísica helénica y a partir de San Agustín hasta Hegel predominan las cuestiones ontológicas vinculadas a la nihilidad o la necesidad y la contingencia, ideas que se enmarcan en la búsqueda conceptual de los fundamentos de la realidad y que se relacionan con la preeminencia de ésta sobre el ser en el pensamiento de Zubiri. Es muy interesante también un curso titulado *Cinco lecciones de filosofía* de Zubiri, publicado en 1963, a través del cual la fundamentalidad de la filosofía o metafísica se analiza desde una interpretación que se fija precisamente en la historicidad de todo sistema filosófico. Como señala Antonio Pintor Ramos, el tono dominante de la obra sobre los problemas de la metafísica es marcadamente teórico, ya que es «una exposición de los momentos básicos de la metafísica occidental a través de un esfuerzo que, al pensar de nuevo a los grandes filósofos, enfoca en primer plano las preguntas y relativiza mucho las efímeras respuestas»²¹. Es algo natural si se considera que Zubiri ya está en la etapa de su pensamiento maduro, que adquirirá quizá su expresión máxima con su trilogía sobre la inteligencia sentiente y con sus últimos libros. Por tanto, el fundamento problemático de la metafísica occidental tratado por Zubiri posibilita una serie de numerosas y profundas reflexiones originales sobre la fundamentalidad de la metafísica tal como es pensada por Zubiri y también su problematicidad, en clara relación con su realismo radical afirmado por el profesor Antonio Ferraz Fayos en su libro del mismo título. El elenco básico de los problemas metafísicos fundamentales le sirve a Zubiri para aclarar, definir y delimitar sus propias elaboraciones conceptuales en orden a la construcción de un sistema filosófico, a mi juicio, enormemente rico, complejo y amplio, porque trata todos los temas y problemas filosóficos más importantes del siglo XX con las limitaciones inexorables del alcance temporal de su trayectoria vital. Pintor Ramos también afirma algo similar ya que está convencido de que la radicalidad y la falta o ausencia de conexiones en su sistema requería o precisaba de un esfuerzo de precisión y matización conceptual y argumentativa absolutamente necesario y que Zubiri fue realizando progresivamente con la creación, entre otras cosas, de una original terminología específica que conexiónó, de forma más rigurosa y profunda, numerosas conceptualizaciones filosóficas novedosas. La caracterización de lo fundamental como importante y diáfano o claro, según Zubiri, se une con la capacidad de inteligir las cosas. Como dice acertadamente Zubiri, la diafanidad es «lo absolutamente obvio»²² de las cosas que constituye o conforma la propia

²⁰ HERNÁEZ RUBIO, R., *El realismo sistémico de Xavier Zubiri*, Tesis Doctoral, Universidad del País Vasco, 1995, pág. 2.

²¹ PINTOR RAMOS, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, pág. 245.

²² [PFMO, 28]

intelección. En efecto, el material fundamental e imprescindible de la función aprehensora e intelectual es lo cósmico por medio de las impresiones perceptivas. Y existe otro aspecto, aún más relevante si cabe, que es precisamente la trascendentalidad como diafanidad o claridad revelada o manifestada en la unidad entre inteligencia y cosas. La intelección, por tanto, investiga y profundiza hasta alcanzar la máxima claridad o diafanidad posible en la realidad de las cosas del mundo y del ser humano, algo que ciertamente es entendible como lo fundamental de la metafísica. Es lo que Zubiri define como lo metafísico en las cosas.

Indudablemente, la tarea o actividad de la metafísica, aunque ha sido desarrollada desde el periodo de la filosofía griega antigua, supone la creación por parte de los pensadores de una elaboración y fundamentación crítica, algo de lo que es muy consciente Zubiri y que expresa de modo explícito en su producción filosófica. Los procedimientos reflexivos, analíticos, metodológicos y argumentativos que conducen a la metafísica son difíciles y complejos, porque es necesario ir a la raíz de los problemas ontológicos y descubrir la fundamentalidad del orden trascendental. Por tanto, se comprende perfectamente que Zubiri afirme que la estructura misma de esa diafanidad trascendental es la que constituye el supremo momento problemático de la filosofía, de la metafísica. Estas cuestiones, unidas al análisis crítico de los numerosos contenidos metafísicos expuestos por los filósofos a lo largo de la evolución histórica del pensamiento metafísico, proporcionan la base para nuevas y originales reelaboraciones filosóficas que aportan fundamentaciones más potentes, rigurosas y omnicomprensivas. En clara contraposición a la metafísica clásica o tradicional, que se complejiza desde una actitud abstracta de base, el planteamiento propuesto por Zubiri parte de la realidad, y construye una trama argumentativa, definitoria, descriptiva y terminológica de gran minuciosidad, con la finalidad de clarificar al máximo lo que en términos de Zubiri es “el cañamazo interno del orden trascendental, en tanto que trascendental”, es decir, lo metafísico. La esencia también se integra en la diafanidad de las cosas de la realidad, en la metafísica intramundana o mundanal zubiriana y en lo trascendental. Y es que el *logos* es afirmación referida a simples aprehensiones, en contra de la filosofía antigua que, como explica Zubiri, considera la intelección como *logos*. La denominable *logificación de la intelección* es claramente un error propio de un idealismo, conceptualismo o intelectualismo, que se basa en la actividad concipiente del intelecto minusvalorando la captación y aprehensión impresiva y perceptiva de la realidad. Lo trascendente y la esencia y fundamentalidad de la metafísica están presentes en el análisis trascendental de la inteligencia humana en la noología de Zubiri. Se observa claramente, por tanto, que la sistematicidad de la filosofía zubiriana integra o conexas, de forma admirable, original terminología a lo largo de toda su producción filosófica de un modo, en cierto sentido, arquitectónico, aunque con cambios conceptuales característicos de la dinamicidad del pensar, de la realidad y del saber en general, tanto filosófico como científico.

La actitud tomista es claramente la de reforzamiento del sentido del “trans”, como lo que está más allá de lo físico y, por tanto, lo supera y sobrepasa, con lo que se reafirma más intensamente que lo transcendental es lo que realmente define la naturaleza de lo metafísico. De esta cuestión se da perfecta cuenta Zubiri, y será uno más de sus puntos de apoyo para el inicio de una vía metafísica transcendental que culminará en su realismo transcendental. Y es que, como escribe Zubiri: «La interpretación del meta como trans y el haber convertido la “meta-física” en una “trans-física” conforma la depuración conceptual que Santo Tomás lleva a cabo en torno a la idea de “filosofía primera” de Aristóteles»²³. Ya que, en efecto, esto supone un cambio considerable en la evolución del pensamiento metafísico, porque Zubiri comprende que lo más esencial es precisamente situarse en el plano de lo formal o, si se quiere, de la denominada formalidad de realidad. Porque lo más fundamental no es la descripción observacional meticulosa y detallada de lo empírico, sino cómo el ser humano comprende o entiende lo que ve o conoce en su misma realidad. Y en este sentido, los comentarios críticos de Santo Tomás sobre los escritos aristotélicos inciden en una interpretación que elabora una serie de conceptos trascendentales que forman parte de la teología cristiana y que, a la vez, son el origen de nuevos desarrollos dialécticos, que en el caso de Zubiri se orientan, sobre todo, hacia el campo moral, antropológico y estético.

Que el término “fundamental” posee diversos sentidos y significaciones es algo claramente evidente en el campo filosófico. El planteamiento zubiriano es extraordinariamente coherente con su propia construcción sistemática, puesto que conexiona de modo profundo la diafanidad metafísica con lo accesible a la sentiente inteligencia humana. Así se comprende que Zubiri afirme que el momento de diafanidad de las cosas es aquello desde lo cual entendemos las cosas. En efecto, esto es lo realmente importante o fundamental porque representa la integración en la metafísica de lo aprehensivo y lo intelectual de una forma unitaria aunque diferenciable en noología. Porque, a mi juicio, la inteligencia opera en base a la mayor o menor claridad de lo que es percibido y, por tanto, en el proceso de comprensión de la realidad; además de los factores relacionados con la interpretación de lo aprehendido, interviene también la masa de conceptos previos de los sujetos cognoscentes y sus conocimientos que intervienen en la totalidad de los procesos cognitivos aumentando su complejidad y diversidad. Existe la base material o empírica, según Zubiri, de lo que se puede entender que la cosa misma es el principio desde el que parte la diafanidad misma. Los matices semánticos otorgados por el pensamiento zubiriano a lo diáfano lo enriquecen y hacen justicia a la extrema dificultad que plantea su explicitación absoluta en el ámbito metafísico o filosófico. La problematicidad de la diafanidad proviene, en parte, del *regressus* o del punto de partida que se toma como referencia en los análisis de la aprehensión intelectual de las cosas y también de la cuestión de lo que se puede considerar como principio de las cosas o *arjé*, que puede ser objeto de infinidad de argumentaciones e interpretaciones, ya que es una cuestión judicativa inobjetable

²³ [PFMO, 83].

de modo radical porque los avances científicos y el desarrollo de la filosofía no se detienen y nos sitúan ante nuevas perspectivas sobre lo que es la materia y la dualidad mente-cerebro o, lo que es lo mismo, la equivalencia entre los procesos cerebrales y mentales decisiva para entender estos procesos perceptivos y cognitivos.

La disyunción planteada por Zubiri entre lo diáfano entendido como ser o como algo distinto, que en la filosofía moderna es la verdad más bien que el ser, es clarificadora para una comprensión más profunda y precisa de la claridad de las cosas o de lo empírico, porque, es cierto, como también considera Pintor Ramos, «que sin alguna concreción racional la ponderada fundamentalidad con que es dado lo real no pasa de una connotación formal»²⁴. Porque la actualización, más que el ser y la verdad racional, es el elemento primordial de la fundamentalidad de la metafísica, y esto está relacionado con la realidad entendida por Zubiri como fundamento, no sólo en el ámbito ontológico o fenoménico sino también en el personismo antropológico y ético que construye en su obra *Sobre el hombre* y en otros libros. Como escribe Enzo Solari, comentando y analizando sobre todo la filosofía fenomenológica de la religión zubiriana, pero también todo su sistema filosófico que está integrado en la misma: «La realidad es lo último de las cosas y en comparación con esta formalidad transcendental todo lo demás es penúltimo y provisional»²⁵. Por tanto, puede determinarse una relativa identificación entre la diafanidad o claridad de las cosas y la ultimidad de lo real como manifestación de la trascendentalidad de las cosas del mundo. Además, es necesario tener presente la relación entre la claridad de lo diáfano y la propia intelección sentiente, lo que supone, como el mismo Zubiri explicita, la elaboración de una teoría de la inteligencia humana que, aunque empieza a tomar forma a finales de los años sesenta del siglo XX, alcanza su plenitud conceptual y su sistematización completa en su trilogía sobre la inteligencia sentiente, en la parte final de su actividad vital e intelectual. Evidentemente, un aspecto crucial es la consideración de la inteligencia como algo determinado desde las cosas, ya que ésta sin cosas no podría tener su función intelectual, algo que es extraordinariamente significativo, porque se destaca de este modo la diafanidad de las cosas, y su trascendentalidad, entendida como impresión de realidad, es la base del conocimiento humano. La búsqueda constante de la última claridad o diafanidad de las cosas de la realidad es uno de los propósitos fundamentales de la metafísica, ya que Zubiri la considera como ciencia, en el sentido de clarificación de lo que es en verdad la realidad por medio de su noología realista radical. El acceso a las profundas cuestiones metafísicas de un modo productivo y enriquecedor depende del deseo de máxima claridad, algo que no todas las mentes, como dice Zubiri, han conseguido alcanzar. La claridad lograda, descriptiva y explicativamente por la ciencia actual, que es

²⁴ PINTOR RAMOS, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, pág. 215.

²⁵ SOLARI, E., *La raíz de lo sagrado, Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, RIL editores, Santiago de Chile, 2010, pág. 177.

algo que Zubiri probablemente tiene en mente al considerar que es posible y deseable la determinación de la constitución de la metafísica como ciencia, es interpretable, a mi juicio, no en un sentido absolutamente riguroso sino en el sentido de un cambio en los procedimientos especulativos filosóficos que deben partir o tener su origen indudable en lo impresivo. En efecto, es evidente que la metafísica se apoya en procesos racionales también, pero no de forma exclusiva, y también es indiscutible que el experimentalismo característico del método científico no es aplicable a las indagaciones metafísicas porque poseen una naturaleza intrínseca difícilmente objetivable con las categorías o conceptos científicos. De todos modos, considero que la misma sistematicidad terminológica lograda por Zubiri en su metafísica intramundana es un gran ejemplo de cómo se pueden construir cosmovisiones generales de la realidad empírica y humana por los metafísicos con una coherencia racional, que si bien siempre puede ser discutida argumentativamente, en relación con su rigor sistemático y explicativo es expresión del planteamiento filosófico específico de cada pensador. Zubiri tiene muy clara la idea de que los griegos tuvieron talento para la metafísica, algo que, en mi opinión, es claro porque las grandes preguntas sobre el sentido de la vida y la realidad, la cuestión de la finitud, etc., son problemas universales que encontraron su expresión explícita precisamente en el paso gradual de la visión mítica de la realidad a la racionalista en la antigua Grecia, aunque como es ampliamente reconocido, perviven elementos míticos en la cosmovisión racional helénica. Aunque es cierto que la simple acumulación de datos no es suficiente para la conformación de la ciencia, ya que se necesitan también procedimientos clasificatorios, ordenaciones y, sobre todo, demostraciones, algo en lo que destacaron los griegos con su razón o logos frente a otras civilizaciones más basadas en la pura fuerza del cálculo, como quizás el pensamiento mesopotámico que no utiliza la demostración en el mismo sentido que los griegos, como también asevera Zubiri. Que la metafísica es un conocimiento es indudable, aunque sea por su propia índole problemática, debido, entre otras cosas, a su dificultad y complejidad, ya que es cierto que, como escribe Zubiri, toda *episteme*, y más la metafísica, es una posibilidad y ésta es precisamente lo que une a ambas en el conocimiento de la realidad. Además, no conviene olvidar, como también indica Pintor Ramos, que: «La formalidad de realidad hace que lo aprehendido no sean cualidades sueltas y diversas sino “notas” integrantes de un sistema»²⁶, algo que, por tanto, tiene consecuencias epistémicas, ya que se comunica realidad a contenidos diversos. Ciertamente, el elenco de problemas que forman parte de la metafísica es muy amplio. Además, la orientación de la metafísica hacia las cosas supone un cambio radical en la orientación de la reflexión especulativa del conocer filosófico. Considero que lo que plantea Zubiri, respecto a la antinomia entre el pensamiento griego y medieval y el moderno, no supone un impedimento para que ambas formas de entender y analizar la realidad y lo humano sean complementarias, ya que el subjetivismo solipsista y racionalista cartesiano que

²⁶ Ibidem, pág. 218.

abre la filosofía moderna se distancia del platonismo y, sobre todo, del aristotelismo desde una perspectiva fundamentada, como escribe Zubiri, en el yo pienso, como teoría del pensamiento. Considero que existe también una metafísica del conocimiento y, por tanto, la clara influencia del pensamiento escolástico en la obra cartesiana se refuerza, indudablemente, la imbricación de determinados conceptos medievales con desarrollos argumentativos más modernos y que, sobre todo, se fundamentan en una actitud más crítica, examinadora e inquisitiva, en consonancia también con los nuevos métodos de la ciencia experimental de la época de la revolución científica en la que transcurrió la existencia de Descartes.

De hecho, considero muy apropiada la expresión “metafísica del conocer”, porque plantea la necesidad de reconocimiento de que la teoría del conocimiento afecta y comprende todos los aspectos filosóficos que son objeto de análisis y reflexión, precisamente por la imbricación e integración de todos los conceptos de cada filosofía en un sistema, como es el caso del realismo sistémico zubiriano. En este sentido, a mi juicio, está claro que es definible la existencia en la filosofía de Zubiri de una metafísica fenomenológica del conocimiento, de índole más bien descriptiva, aunque también afirme una nueva estructuración gnoseológica del conocimiento de la realidad.

La cesura, que dice Zubiri que existe entre la metafísica antigua y la moderna, no me parece que sea tan rotunda, ya que el aparente subjetivismo en el arranque de los conceptos metafísicos, si nos situamos en el *cogito* cartesiano, no es algo contrario a la construcción de los sistemas metafísicos, que siempre han tenido un origen subjetivo en la mente de los filósofos, y las argumentaciones de éstos han buscado en general la necesidad, posibilidad y estructura de lo que es la metafísica, que es lo que pretenden los pensadores, escribe Zubiri. Que es indispensable una fundamentación crítica de la metafísica, considero que es algo claramente plausible, y esto supone, a mi juicio, entre otras cosas, como también defiende Zubiri, la rehabilitación de aquella metafísica que quedó anulada en el orto de la filosofía moderna, ya que el pensamiento de Suárez, Cayetano, Tomás de Aquino, Escoto, etc., merece ser valorado como una tradición muy valiosa que, entre otras cosas, es referencia comparativa importante en numerosas cuestiones ontológicas y gnoseológicas. Que la metafísica se crea, o hay que hacerla, plantea enormes problemas que pueden concretarse en dos fundamentales: qué tipo de pensamientos metafísicos se quieren construir, y también saber con claridad qué es lo más propio de la indagación metafísica.

Considero que lo más característico de la investigación filosófica, en el orden ontológico, es la delimitación de lo que es realmente la esencia física, algo que analizó minuciosamente Zubiri, pero que está potencialmente sujeto a ilimitadas matizaciones y disquisiciones, porque es, en parte, una cuestión interpretable también, aunque parezca algo plenamente objetivable de modo incontrovertible, como demuestra la propia historia del pensamiento metafísico. El mismo Zubiri es consciente, en su obra *Sobre la realidad* de 1966, de que es necesario diferenciar, de modo más claro y preciso, entre el orden transcendental como algo dado y las

problemáticas elaboraciones racionales que abocan a una estructuración sistemática de los distintos transcendentales, como también argumenta Pintor Ramos. De todas formas, es cierto que en *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, que es el texto en el que me estoy centrando, como también señala Pintor Ramos, son perceptibles avances de detalle en relación con lo transcendental, que está más explicitado que en libros anteriores. No cabe duda, a mi juicio, de la enorme relevancia gnoseológica y ontológica de la estructura misma de la diafanidad transcendental, porque, como argumenta Zubiri, la inteligencia tiene que habérselas con la claridad o diafanidad de las cosas, y su comprensión de la misma no está exenta de complejidad si se adopta una actitud inquisitiva o crítica respecto de lo que es auténticamente la realidad, y en mayor modo o medida en el mundo contemporáneo, puesto que la ciencia con sus grandes descubrimientos ha cambiado el entendimiento de lo que es real.

La consideración de la estructura de la trascendentalidad en sí misma, no respecto a nosotros, que plantea Zubiri, me parece sumamente discutible ya que lo transcendental es una conceptualización filosófica que responde, en el caso de la filosofía zubiriana, a un interés muy positivo por demarcar la naturaleza de las cosas, y de lo empírico en general, como lo determinante en los procesos cognoscitivos, con independencia de la gran significación de su reísmo que se contraponen a cualquier tipo de realismo ingenuo. Además, si el en sí mismo de la trascendentalidad se entiende como estimación especulativa puramente abstracta, esto es algo coherente en su plano analítico correspondiente. Es evidente que muchos problemas referidos a lo que se considera transcendental a lo largo de la historia de la metafísica proceden, como es natural, de las diversas significaciones dadas al término en función de la orientación y terminología filosófica de cada pensador. Por tanto, no debe resultar extraño que Zubiri observe que hay cierto número de problemas que nunca han llegado a incorporarse a la metafísica y que son fundamentales para la misma. Indudablemente que Parménides contraponga el movimiento a los caracteres del ser como perfectamente indestructible, aunque no suprima la idea de movilidad, en cierto sentido la relativiza considerablemente porque, como dice Zubiri, niega el movimiento de generación y corrupción reales y efectivas. También es claro que en la filosofía atomista el enfoque se centra o se dirige más a las cosas y Demócrito, de un modo sutil, incorpora la indestructibilidad o perfección del ser, planteada por Parménides, a la realidad de cada átomo, porque los antiguos griegos carecían de la idea de creación referida al mundo, algo que apareció, como es sabido, con el cristianismo. Como se puede observar, Zubiri, con excelente criterio, analiza diversos problemas que han ido surgiendo al hilo de los distintos sistemas metafísicos y gnoseológicos en la tradición metafísica occidental, que ponen de manifiesto la variedad y diversidad de planteamientos y enfoques conceptuales, metodológicos y la gran amplitud de sistemas filosóficos con sus múltiples problemas, argumentaciones y especulaciones. Esto también supone un intento de clarificación de lo que es el amplísimo campo de lo fundamental en metafísica, porque las conexiones

conceptuales y de sentido están presentes, de alguna forma, en las elaboraciones especulativas sobre la realidad y su profundo entendimiento. Lo que, a mi juicio, falta en las reflexiones metafísicas es quizás un tratamiento mayor de ciertos temas relacionados con las últimas partículas o componentes atómicos de la materia, al menos en un sentido especulativo y general, valorando los aportes de la ciencia sobre temas como la antimateria, el posible o hipotético fin del Universo, la hipotética partícula denominada bosón de Higgs, etc., ya que son cuestiones que poseen una importancia esencial para la delimitación de lo que es el fundamento o la base fundamentadora de los grandes interrogantes de la metafísica. Sin que esto suponga que no se siga reflexionando sobre los conceptos y especulaciones características de la especulación metafísica clásica.

La estructuración de la metafísica es definible desde la perspectiva de lo trascendental, tal como lo explicita y define el propio Zubiri, identificando el orden trascendental con "lo" metafísico. El planteamiento desarrollado por este gran metafísico es precisamente el análisis minucioso y profundo de cinco grandes filósofos, lo que le permitirá la comparación de su propia posición metafísica con la de los pensadores valorados y estudiados. De esta forma, es perfectamente asumible como válido que Zubiri no esté de acuerdo con la idea que se tiene de la filosofía moderna, como una especie de repulsa del orden metafísico a beneficio del yo. Ya que es cierto que la cuestión es determinable como un problema del mismo orden trascendental y, por tanto, esto no supone una crítica de los fundamentos de la metafísica, como el mismo Zubiri afirma, puesto que es un problema interno de la estructuración de lo trascendental y de lo diáfano o lo claro que constituye lo más profundo del pensar metafísico. Aunque es evidente que los problemas fundamentales de la metafísica occidental y también la Historia de la filosofía, como escribe Zubiri, revelan la estructura interna del cañamazo interno de la trascendentalidad, está justificada la posibilidad de analizar crítica y creativamente, por ejemplo, las metafísicas de Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Kant y Hegel, tal como lo hace Zubiri pero con una aproximación complementaria, ya que se puede considerar todo el *corpus* de la filosofía zubiriana, sobre todo las obras posteriores a *Sobre la esencia*, lo que enriquece la perspectiva conceptual y argumentativa. La crítica elaborada por Zubiri, respecto a la sustantivación de la conciencia por Descartes, supone, de modo indudable, la afirmación de la realidad y de la consideración empírica o sentiente de lo fenoménico o de lo orgánico y natural en clara contraposición a la actitud concipiente de escolasticismos, racionalismos e idealismos a lo largo de la historia de la reflexión filosófica. Que el ser no tenga sustantividad, como escribe Zubiri, se explica si se parte en su análisis de que lo fundamentante es la realidad, que es lo que impresiona a la inteligencia sentiente. También el tiempo y el espacio en efecto forman parte intrínseca de la realidad, ya que la espaciosidad y la temporalidad son algo propio y específico de la dinamicidad y materialidad de las cosas del mundo. De este modo, se comprende perfectamente que diga Zubiri que el ser no es una especie de supremo carácter envolvente de todo lo real.

§6. Actualidad de Zubiri.

Con toda la precedente exposición, considero que he puesto de manifiesto cuestiones teóricas y conceptuales que representan ideas que son objeto de investigación, discusión, análisis y crítica, por parte de los estudiosos de la filosofía de Zubiri. Como he dejado escrito anteriormente, el tema de la esencia y la trascendencia en el realismo de Zubiri no ha sido tratado en forma de tesis, por tanto, considero que ya que es un título que hace posible la clarificación de numerosas ideas zubirianas y conviene tratarlo de forma rigurosa. Ciertamente, la cantidad de libros y artículos publicados sobre el pensamiento de Zubiri es considerable en lo relativo al número no sólo en España, también en los países de Latinoamérica y, en general, a nivel internacional, aunque es cierto que la mayor parte de la bibliografía está en castellano, por razones obvias que están, a mi juicio, en clara relación con el idioma en el que escribió Zubiri, y la proyección que logró su filosofía con la publicación de sus obras y con los cursos que impartió en Madrid, fundamentalmente. La existencia de la Fundación Zubiri en nuestro país y en Estados Unidos, así como la celebración de congresos internacionales sobre su pensamiento, potencian la dedicación al conocimiento de su obra y es nexo de integración intelectual de diferentes investigadores.

La celebración de congresos internacionales sobre el pensamiento de Zubiri, como el desarrollado en Chile en la ciudad de Valparaíso en 2010, punto de encuentro de especialistas zubirianos españoles, latinoamericanos y de otros países, fomenta, más si cabe, las discusiones y debates filosóficos, con una repercusión mayor por medio de la difusión a través de la Fundación Zubiri de los videos de las ponencias pronunciadas. Uno de los interlocutores intelectuales más activos en vida de Zubiri fue Ignacio Ellacuría, que desarrolló la teología de la liberación y que tuvo numerosas conversaciones filosóficas con Zubiri. Pedro Laín Entralgo fue otro intelectual amigo de Zubiri y Julián Marías discípulo de Ortega. Otro dato relevante, y muy significativo, es el aumento y la consolidación de un considerable número de grupos de investigación, seminarios, etc., en países sobre todo de Latinoamérica y Europa. De este modo, a mi juicio, contribuyo con un escrito más a la potenciación y difusión de la filosofía en español desde mi enfoque personal. Indudablemente, el origen fenomenológico de la filosofía de Zubiri considero que es incuestionable en su juventud o primer periodo o etapa de formación y producción. El estado de la cuestión es claro por tanto, como también expresan los editores del libro anteriormente citado, no se trata de hacer sólo historia de la filosofía sino de insertar la filosofía de Zubiri para abordar los problemas que hoy tiene planteado el ser humano en su nivel filosófico. El deseo de Zubiri de mantener una comunidad filosófica por medio del diálogo y la comunicación superadora de distancias, es algo que va en la misma línea, y actualmente esto es, quizá, lograble en mayor medida gracias a las nuevas tecnologías de la información. La iluminación proporcionada por la producción zubiriana a los distintos campos de conocimiento que tienen

pendientes cuestiones abiertas, impulsa la creatividad y originalidad de pensadores, investigadores y estudiosos de diversas disciplinas para encontrar soluciones a los problemas que se plantean con el progreso del conocimiento y del ser humano.

Las siete primeras páginas de la introducción de esta tesis son una exposición o explicación de una serie de progresos o avances críticos y analíticos sobre la esencia, la trascendentalidad y la fundamentalidad de la metafísica que suponen un desarrollo y ampliación de lo elaborado y expuesto por otros estudiosos de Zubiri. Sin querer imitar el método de creación escrita de Leibniz, descrito por Rivaud, que se plasmaba en un procedimiento de cristalizaciones sucesivas en torno a un núcleo reducido, lo que sí considero necesario es la adición de mis propias argumentaciones basadas en un conocimiento extenso y profundo de lo que se ha escrito en artículos y libros sobre los aspectos tratados por mi tesis. En definitiva, mi investigación sobre la filosofía de Zubiri y mis análisis y desarrollo crítico sobre la misma, considero que proporciona unos niveles de profundización y ampliación sobre aspectos filosóficos de primer orden que, además de ser útiles en el progreso del conocimiento de las derivaciones teóricas y conceptuales de la filosofía zubiriana, abren nuevas formas de pensamiento metafísico original. Además, el debate de ideas impulsado sin duda por mis reflexiones en el grado que sea, puede contribuir, a mi juicio, a un enriquecimiento y a una difusión mayor de la filosofía zubiriana en aspectos muy sutiles en el orden metafísico que deben ser más conocidos y divulgados entre la comunidad de filósofos y, en general, por todas las personas con un interés por la reflexión filosófica. Como el propio Zubiri reconoce y con él otros numerosos filósofos, las construcciones racionales son siempre provisionales ya que siempre pueden ser superadas. Por tanto, la propia actividad o tarea filosófica se expresa en la continua y constante reflexión, argumentación e invención de nuevas y originales elaboraciones conceptuales que aumentan progresivamente el campo de conocimiento de la filosofía.

Como le indicaba Goethe a Eckermann: Una gran obra exige una gran variedad de visiones. Esta apreciación puede ser aplicada en cierta forma también a mi tesis, en el sentido de que pretende aportar una contribución más al estado de conocimiento del pensamiento zubiriano y por extensión a la discusión y reflexión metafísica y filosófica en general.

PARTE I

ESENCIA, REAL Y TRANSCENDENTAL

§7. La filosofía: un saber transcendental.

En *Naturaleza, Historia, Dios*, escribe Zubiri que: «La filosofía es simplemente “saber transcendental”»²⁷, algo que considero indiscutible si se entiende en un sentido no idealista sino realista. Ya que la reflexión filosófica, como es natural, se interesa por todo, y esto supone que la consideración de todas las partes de la realidad es una tarea transpositiva o transcendental, porque la inteligencia humana trata de comprender del modo más profundo lo que es la realidad; el saber positivo que proponía como modelo de conocimiento el positivismo de Comte, con su insistencia en la importancia del saber verificable en la realidad, no es suficiente. De hecho, el realismo transcendental que es elaborado por Zubiri, y que aunque va comenzando a desarrollarse ya en la primera etapa de su actividad filosófica está, a mi juicio, en concordancia con una crítica que realiza Husserl al subjetivismo: «de todas las teorías del realismo transcendental que a partir de la esfera “inmanente” de la experiencia puramente “interna” concluyen una transcendencia extrapsíquica, se deben a su ceguera para la propiedad característica de la experiencia “externa”»²⁸. Lo que se entiende, si se considera, el ir a las cosas mismas husserliano, aunque entendido en este caso como fundamento de las teorías científicas que no es la pretensión de Zubiri en la justificación ontológica de la transcendencia. De todos modos, es evidente que la filosofía tal como surgió en el mundo helénico, con el predominio de la teoría sobre la praxis se está convirtiendo en el periodo contemporáneo en una consolidación del pensamiento técnico y tecnológico, ya que, como dice Zubiri: «dominado el mundo por la técnica, acosado el hombre por las urgencias más apremiantes, ¿qué sentido puede tener el filosofar?»²⁹. Considero que precisamente como la reflexión debe aplicarse a toda la realidad, y también al aparente sentido de la misma, esto supone, a mi juicio, un motivo más de primer orden para continuar filosofando, ya que todas las dudas e interrogantes, que surgen constantemente en cualquier campo del conocimiento, son analizables y pensables por la actividad del filosofar, son también su ámbito de actividad crítica, discursiva, especulativa, etc. Además, las consecuencias transcendentales de una filosofía realista que tiene su punto de partida en lo transcendental de la impresión de realidad y que, por tanto, de manera coherente y responsable, busque el bienestar general, son considerables, por ejemplo, en el dominio de la bioética, la antropología, etc. Que no es posible naturalizar al *logos* y al hombre como pretendió Grecia, como indica Zubiri, se comprende porque el ser humano es cultural no es sólo un ser natural, ya que está

²⁷ [NHD, 51]

²⁸ HUSSERL, E., *Lógica formal y Lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón teórica*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, www.bibliojuridica.org 2011, pág. 170.

²⁹ [NHD, 54]

dotado con la capacidad de hablar, que es una de las expresiones máximas de su función razonadora, como ya mostraba Aristóteles.

Indudablemente, Zubiri considera que el mundo espiritual aportado por el surgimiento del cristianismo cambió enormemente el horizonte filosófico e incluso, como es entendible, potenció el pensamiento teológico, y la consideración geocéntrica de la realidad en el medievo, o como dice Zubiri: «la razón se convertirá en pura criatura de Dios»³⁰. La situación del mundo contemporáneo es descrita de modo perfecto por Zubiri, ya en el año 1942 dice que el hombre huye de sí, hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. A mi juicio, es asombroso que Zubiri ya se dé cuenta tan pronto de la superficialidad existencial que adquiere, a finales del siglo XX y principios del XXI, unos niveles quizás alarmantes en una valoración general de cómo discurre la vida social en la actualidad. Como indica Gomá Lanzón: «Sobre el filósofo pesa hoy la responsabilidad histórica de crear el lenguaje y modelar la imagen natural del mundo que, con su renovada constelación de evidencias, estarán en vigor en las próximas etapas del espíritu»³¹. Ya que la colaboración y la relación entre ciencia y filosofía considero que es uno de los elementos determinantes y esenciales para el logro de un mayor bienestar y progreso para la Humanidad. De este modo, se nota una mayor necesidad de profundización y replanteamiento de los grandes interrogantes existenciales, precisamente por los nuevos problemas del mundo tecnológico moderno que ha multiplicado, en cierto sentido, las posibilidades de la creatividad y conocimiento pero, a la vez, ha banalizado las cuestiones más esenciales, ya que es indiscutible, a mi juicio, la aseveración zubiriana que señala el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea. Por tanto, precisamente la crisis de sentido y de valores en la que está instalada la sociedad actual en el siglo XXI, y que quizá pueda ser superada si valoramos la situación que Zubiri califica como trans-real: es una situación estrictamente trans-física, metafísica. Estimo que la producción filosófica zubiriana es, entre otras muchas cosas, un intento muy potente por desentrañar los mejores enfoques metafísicos y gnoseológicos para la mejora, enriquecimiento y perfeccionamiento del ser humano y de la realidad en la que existe. El mismo Zubiri reconoce de forma explícita que: «resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, el mundo y la verdad»³². Que son replanteables considerando la tradición filosófica, como es el caso de Zubiri y de otros pensadores que también pueden crear sus propios sistemas filosóficos, desde un sistematismo crítico coherentemente argumentado y original.

De hecho, la dinámica conceptual de Zubiri se mueve en un ámbito que se puede considerar fenomenológico, si bien es cierto que con una terminología original y propia que se desvincula claramente de la husserliana. Porque las primorosas, detalladas y sutiles descripciones de la aprehensión primordial, el

³⁰ Ibidem, pág. 55.

³¹ GOMÁ LANZÓN, J., *Ingenuidad aprendida*, Editorial Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011, pág. 35.

³² [NHD, 57]

logos, la razón, etc., y de las cuestiones metafísicas, antropológicas y religiosas, son la confirmación de que, como también afirma Enzo Solari: «La fenomenología de la religión de Zubiri está plenamente asentada en una fenomenología de la intelección: la noología»³³. De todas formas, no conviene olvidar que el poder de la realidad es un elemento decisivo, tanto en la comprensión de lo que es la religación como principio de la religión, y que, como también escribe Enzo Solari: «La religación está plasmada religiosa o irreligiosamente, lo cual implica que siempre posee algún sentido para el hombre y, a la vez, cualquiera de sus sentidos la supone estructuralmente»³⁴. Por tanto, es perfectamente conjugable en la filosofía zubiriana el sistematismo descriptivo fenomenológico con un saber que pretende no sólo saber la esencia, sino también qué son las cosas mismas y la realidad. La mayor significación para Zubiri de la mismidad de cada cosa, frente a la interpretación metafísica clásica de predicados y notas de cada sustancia individual es, a mi juicio, coherente, y está justificada porque está de acuerdo con un enfoque más similar a lo que pretende la metodología observacional característica de los procedimientos de la ciencia contemporánea. Aunque desde mi perspectiva, considero que esto plantea problemas relacionados con los diferentes niveles de comprensión de lo que es la cosa real, según el nivel de profundidad que se aplique en su conocimiento completo, que siempre está mediado por el lenguaje y posee un margen de imprecisión y ambigüedad, aunque sea hipotéticamente mínimo. La operatividad de la actitud realista zubiriana me parece notable, ya que es indudable, como dice Zubiri, que la cosa misma es la cosa en su realidad. Además, es necesario poner de relieve que lo trascendental no sólo se manifiesta de modo físico o de forma impresiva, ya que los números, el espacio y las ficciones también poseen su dominio de realidad, ya que lo irreal también existe aunque sea simbólicamente en la imaginación, en la memoria y, en definitiva, en la inteligencia, y tiene consecuencias patentes y palpables en las aplicaciones prácticas de la matemática, geometría, etc. Se comprende que Zubiri diga, por tanto, que realidad no significa exclusivamente ser “material”. Si bien es cierto que el ideísmo o idealismo tampoco sirve para alcanzar un conocimiento efectivo de lo que es la realidad o, como dice Zubiri, no ha logrado salir de la idea para llegar a las cosas. Aunque el realismo zubiriano también es en buena medida especulativo, está fundamentado en una consideración de la realidad como la base primordial del conocimiento que, además, está conectado a los progresos y descubrimientos de la ciencia de un modo que no impide el libre desarrollo de la especulación metafísica trascendental, y que parte de la impresión de realidad y por medio de la inteligencia sentiente comprende y construye la realidad humana. A diferencia de lo que afirma Heidegger, que escribe: «Al igual que no se puede atribuir la trascendencia, por no ser un comportamiento óntico, a la intuición en el sentido teórico o estético, tampoco se le puede atribuir al comportamiento

³³ SOLARI, E., *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, RIL editores, Santiago de Chile, 2010, pág. 383.

³⁴ *Ibidem*, pág. 383.

práctico, sea en sentido utilitario instrumental o en otro»³⁵, considero que con la nueva significación que le da Zubiri a lo trascendental, se logra un acercamiento más directo y completo a la realidad de las cosas en las que se mueve el ser humano. Con una clara reafirmación de lo impresivo como base de lo trascendental, y también una explicitación de la transcendencia realista del ámbito de lo volitivo y lo emocional, así como de las cuestiones antropológicas.

Que sentir la realidad es algo difícil de expresar con términos exactos, es evidente, aunque es indudable que a través de lo que sentimos accedemos de modo inmediato a la realidad, ya que lo que no se siente prácticamente es como si no existiese para el ser humano. La significación trascendental de las afecciones o impresiones se expresa, en cierto modo, en lo que se puede denominar el sentido, que afecta o impresiona a la inteligencia a través de los datos proporcionados por los órganos sensoriales. Aristóteles, como gran pensador e investigador empírico, se dio cuenta de que, como escribe Zubiri, el sentido íntimo o común es una especie de sentido de nuestra afección o impresión, lo que, a mi juicio, pone de manifiesto la complejidad de entender el *eidos* o idea de la cosa como esquema o figura de ella, frente al *eidos* o esencia humana, que el hombre una vez muerto ya no posee, según Aristóteles. De esta forma parece que queda patente que existen distintos modos de impresión y afección, y que son entendibles y explicitables más bien en función de su facticidad real, ya que la energía de lo vivo y existente es lo que hace posible lo impresivo y la afección, algo que concuerda de modo claro con el realismo trascendental zubiriano. La prolongación de la impresión en el intelecto humano es uno de los elementos fundamentantes del proceso cognoscitivo, ya que es la base de la imaginación y la fantasía como operaciones mentales. Zubiri afirma que imaginar es “fantasear”, hacer perdurar la mostración de algo, con lo que pone de relieve la extraordinaria significación de lo percibido o aprehendido por los sentidos como elemento dinamizador de la potencia imaginativa y creativa del sentir intelectual. La consideración del sentir latente patentizado como recuerdo y que deriva de lo que los latinos llamaron *cor*, lo que en otro sentido Pascal denominó razones del corazón, estimo que es una muestra más de la relevancia del contenido experiencial y de la modulación empírica de la intelección sentiente propia del hombre. Que lo impresional es decisivo en la construcción de la experiencia y de la técnica, es algo de lo que era plenamente consciente el mismo Aristóteles, aunque es verdad que su labor clasificadora y categorizadora, junto con la de Teofrasto y el resto de sabios del Liceo, se basó en una actividad lógica de estructuración y definición de lo observado, que es una acción del *logos* y de los distintos tipos de silogismos, etc., descritos en la *Lógica* aristotélica.

La identificación realizada por Zubiri entre *dóxa* u opinión, y lo que una cosa parece que es de acuerdo con lo percibido o aprehendido por la aprehensión humana es, a mi juicio, imprecisa porque no se diferencia de la voz del *logos* que es

³⁵ HEIDEGGER, M., *Principios metafísicos de la lógica*, Editorial Síntesis, Madrid, 2009, pág. 214.

también una opinión, ya que, como dice Zubiri, una especie de “voz” interior nuestra nos dice lo que son las cosas. Esta definición o caracterización del *logos* ofrecida por Zubiri es subjetiva porque depende de la formación, experiencia e inteligencia de cada sujeto pensante, y no es, en principio, objetivable, de acuerdo con unas pautas argumentativas uniformes y sólidamente justificadas. Pensar que el hombre dice lo que dice por la fuerza de las cosas, me parece muy especulativo, aunque también es cierto que las propias cosas son analizables, y las mismas situaciones naturales y reales también, lo que pone de relieve que puede ser asumible como posición filosófica válida con las oportunas matizaciones, y desde un planteamiento lo más objetivo y riguroso posible, como es el caso en la filosofía zubiriana. La afirmación de Heráclito, relativa a que el *logos* es la voz de la sustancia de las cosas, posee resonancias espiritualistas discutibles como inteligencia que dirige y ordena el mundo. Aunque, en mi opinión, es una bella expresión metafísica que en un sentido amplio tiene un cierto grado de verdad, ya que es evidente que las cosas y su aprehensión e interpretación provienen de lo esencial de la realidad, y de la valoración reflexiva de lo cósmico. En cambio, desde el planteamiento zubiriano, el enfoque interpretativo de lo que es el *logos* está más en relación con una adecuación a como nos afecta, o a como sentimos la realidad desde una actitud racional y coherente, porque es significativo que Zubiri diga que: «quien atiende a la voz de las cosas está despierto a ellas, vigilante»³⁶.

Indudablemente, el *logos* también puede entenderse como una composición de los sentidos de su sentir que provienen de las impresiones como indica Zubiri, lo que refuerza más la posible interpretación transcendental o transcendentalista del *logos*, precisamente por su fundamentación en la reunión de sentidos originados en parte en lo fenoménico y empírico. La incompletud o insuficiencia del saber “por impresión”, ya que el sentido de las cosas para Zubiri no es algo exclusivamente subjetivo, sino que es justificable de modo interindividual o, lo que es lo mismo, posee una cierta intersubjetividad que garantiza su verdad objetiva común, como una especie de adecuación colectiva al sentido de las propias cosas de la realidad, o como él dice de modo muy claro, por tener un sentido, que es el de las cosas y no el suyo, el hombre sensato coincide con todos los de su condición. En general, esto es perfectamente válido, aunque la capacidad interpretativa del intelecto, tanto en filosofía como en las ciencias y en las artes, en ocasiones descubre nuevas formas de entendimiento y comprensión de lo real que anteriormente se desconocían, o incluso que si eran imaginadas se consideraban insensatas. La unidad de la mente con el objeto presente en el monismo racionalista de Parménides es o parece algo divino, como pensaban los griegos, ya que pensar que la realidad de la mente y la del objeto que contempla sea la misma, es cierto que parece algo incomprensible si se reflexiona sobre la aparentemente diferente naturaleza de las cosas y la inteligencia. Que la forma más elevada de sentir es la relación entre la realidad y la mente que la describe y aprehende del modo más perfecto y completo posible, como se puede suponer que pensaba Aristóteles, si se

³⁶ [NHD, 79]

reflexiona sobre su rigor observacional y sus detalladas explicaciones biológicas y naturales, no es extraño que identifique el sentir o la intelección o el *nous* con la visión o luz y el tacto que son los sentidos que nos muestran de modo más palpable lo que es auténticamente la realidad. Y es que la palpitación de las cosas reales se muestra, por ejemplo, en la claridad, en los sonidos, en los fenómenos naturales, etc. Ya que, como también dice Zubiri, es más un palpar de nosotros en las cosas que de las cosas en nosotros. El intento zubiriano de basar su concepto de actualidad en el pensamiento griego antiguo es logrado con la conversión del palpar de las cosas en "actualidad" de manera, a mi juicio, algo forzada aunque coherente dentro del contexto de la filosofía griega. Que la realidad tal como la consideraba el pensamiento griego antiguo puede denominarse actualidad previa desde el planteamiento de Zubiri, considero que es plenamente aceptable ampliando algo la interpretación de los términos. Además, en este periodo del pensamiento de Zubiri alrededor de los años cuarenta del siglo XX, la permanencia y estabilidad de la esencia u *ousía* es identificada, en cierta forma, con el ente de Parménides que es siempre, de tal manera que Zubiri acaba diciendo que la naturaleza supone *ousía*, y ésta el "ser siempre", esta conexión es fundamental. La consideración de la *mens* o el *nous* como la expresión del sentido puesto en claro, como argumenta Zubiri, es a la vez la expresión de la potencia de categorización, clasificación y definición de lo que es la realidad aprehendida impresivamente. La aseveración zubiriana respecto a que la sabiduría no es simplemente un modo lógico, estimo que es profundamente razonable, ya que es cierto, puesto que el mundo y la realidad sobrepasan los ámbitos abstractamente lógicos y, por tanto, deben ser objeto de investigación y conocimiento, con un acercamiento directo a los principios de la realidad y de las cosas que poseen su propia especificidad. En consecuencia, es entendible que Zubiri reitere la inclinación radical de la mente hacia la realidad como una de las bases o fundamentos de cualquier actitud cognoscitiva.

Como dice Zubiri: «no se trata de "especular "ni de "combinar "verdades para descubrir ideas, sino de encontrar su originación real»³⁷. Y, a mi juicio, esta se halla en la interpretación semántica de las cosas reales, lo que pone de manifiesto simultáneamente la gran importancia de la hermenéutica en los procesos de conocimiento de la filosofía en toda su amplitud, e incluso en los procedimientos científicos de todo tipo en su enorme diversidad. Lo que sucede es que esto es, a mi juicio, extremadamente problemático y difícil, porque como es sabido han existido enormes polémicas sobre la cuestión del origen de las ideas, ya desde la época griega antigua continuando con la disputa de los universales del medievo, y también con el surgimiento del empirismo con los tratados sobre el entendimiento humano de Locke y Hume, el sensismo de Condillac, etc. La cuestión de la función de la mente en la recepción de las impresiones de las cosas, aunque aparentemente fue resuelta por el Estagirita con su teoría acerca del intelecto agente y paciente, parece ser que, como también argumenta Zubiri, queda enunciada como problema

³⁷ [NHD, 83]

en la descripción de Aristóteles. Y es que el entendimiento de la mente como conciencia era algo que no estaba en los planteamientos aristotélicos acerca de la inteligencia, y que fue tomando forma en alguna medida según el planteamiento de Zubiri en los estoicos, la mente es *hegemonikón* ya que guía al hombre en el mundo. Si bien, como se sabe, con un planteamiento equivocado por parte de los estoicos, que situaban la fuente de la vida del alma y del conjunto psico-físico en el corazón y no en el cerebro. De esta manera, adquiere una mayor importancia la actividad de la conciencia subjetiva o de la mente, como actividad anticipadora que no sólo siente sino que también puede sentir. Con Agustín, y en general con la filosofía y teología cristiana, esta mayor consideración de la conciencia interna se alcanzó indudablemente de un modo más profundo. Ahora bien, Zubiri sabe que la mente como tal no siente las cosas más que por afección. La presuposición racionalista del innatismo que sostiene que las ideas de las cosas serían iluminadas por la afección mental de las cosas, como explica Zubiri, considero que no es válida porque representa la utilización del sentir de la intelección en una presunta rememoración de las ideas que no tiene ninguna consistencia real. Zubiri está de acuerdo en que, como afirmaba Locke, el origen de las ideas proviene o deriva de la sensación externa y de la reflexión interna, ambas esenciales, ya que no hay más realidad que la sentida en estos dos sentidos como reales. De todos modos, aunque Zubiri afirme que si hay un *logos* de las ideas, una ideología, será esencialmente una empiriología, y esto no supone que acepte el escepticismo empirista humeano. Porque está claro que la simple consideración de ideas afirma la prevalencia de la duda, ya que todo contenido ideativo es potencialmente discutible y, por tanto, no se puede lograr la certeza en el conocimiento según Hume. En contraposición a este planteamiento escéptico, Zubiri considera acertadamente que al “tentar” o tantear, las impresiones, las cosas ya no son simple experiencia, sino experimento. De este modo, la elevación desde las impresiones de las cosas al rango de ideas verdaderas y reales de ellas es trascender lo empírico característico de lo impresivo. Se entiende que Zubiri diga que: «la acción de la mente sobre las impresiones es transcendental»³⁸. Lo que me parece que se deduce directamente de toda su elaboración noológica y metafísica, y que desde mi interpretación es indudable, ya que al ser la inteligencia sentiente es natural que lo impresivo sea uno de los fundamentos de la aprehensión o captación de la realidad en impresión, que es la expresión de la trascendentalidad como aspecto de lo real inseparable de la talidad de las cosas. En cierto sentido es verdad, a mi juicio, que como escribe Husserl: «Una investigación epistemológica que seriamente pretenda ser científica, tiene que satisfacer -como muchas veces se ha hecho notar- al principio de la *falta de supuestos*»³⁹. Ya que la labor epistemológica zubiriana, en mi opinión, parte de una radical consideración de las posibilidades del conocer humano, y construye una trama explicativa y descriptiva de los procesos cognoscitivos, desde un planteamiento realista de base fenomenológica e intuitiva. De este modo, considero

³⁸ Ibidem, pág. 85.

³⁹ HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*. Vol. 1, Alianza Universidad, Madrid, 1985, pág. 227.

que la tentativa zubiriana de crear una nueva y original metafísica intramundana, y una noología realista, abren nuevas vías más coherentes a la gnoseología. Por tanto, la captación de cosas, y no sólo ideas, es lo más adecuado, a juicio de Zubiri, de la nueva forma de entender la realidad, no sólo por la filosofía sino también por la ciencia, como se puede comprobar con la física cuántica. En contra de un ideísmo sin realidad es más necesario un modo de saber más fundamentado en los hechos y cosas de la propia realidad, que proporcionan un conocimiento más pleno y riguroso, algo en cierto sentido similar al positivismo comtiano, pero considerando también los nuevos métodos cognoscitivos actuales y una actitud coherentemente reflexiva y analítica.

Evidentemente, si se desea saber la importancia del problema del conocimiento a lo largo de la historia de la filosofía, uno de los hitos fundamentales, como es sabido, es la *Crítica de la razón pura* de Kant, y es relevante considerar que para el gran filósofo alemán la intelección es síntesis trascendental. Afirmación con la que, a mi juicio, acertadamente no está de acuerdo Zubiri, ya que, como él escribe: «la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente»⁴⁰. Considero que *Inteligencia Sentiente*, si bien es parangonable con lo que representó la *Crítica de la razón pura* en el ámbito de la teoría del conocimiento desde un punto de vista teórico y especulativo, creo que no ha sido suficientemente reconocida debido quizás a la proliferación de corrientes filosóficas, a su desconocimiento o infravaloración inmerecida, al denominado pensamiento débil y a su fama de pensador metafísico, entre otras posibles explicaciones. La metafísica del conocimiento que se expone en su trilogía sobre la inteligencia, considero que es extremadamente novedosa e importante para un extraordinario esclarecimiento y clarificación de una nueva y original teoría del conocimiento que se aparta decidida y coherentemente de conceptualismos e idealismos que no responden a los nuevos descubrimientos de las ciencias y a una integración cada vez mayor entre filosofía y ciencia. Si bien es verdad que existen aspectos y cuestiones que son propios de la metafísica, aun considerando el gran avance y progreso de la tecnología y de la ciencia en general. El procedimiento puramente descriptivo usado por Zubiri en *Inteligencia y realidad* supone el intento conseguido, por otra parte, de lograr una descripción que incluso se podría considerar fenomenológica por la metodología descriptiva utilizada, consistente en criticar falsas ideas e hipótesis, errores, etc., existentes, como es sabido, en la rica tradición filosófica, y que desvirtúan un acercamiento que no sea teorizante sino que describa la realidad del inteligir humano con un cierto sistematismo, algo que considero que Zubiri ha logrado. Aunque pienso que la descripción, inevitablemente, sobre todo en temas gnoseológicos y epistemológicos y, en general, en la reflexión filosófica, es prácticamente imposible que no posea un cierto grado de teorización, fundamentalmente porque la creación de una nueva y original terminología está siempre fundamentada en presuposiciones teóricas. Ahora bien, lo que es indudable es la pretensión descriptiva y no exclusivamente

⁴⁰ [IRE, 13]

teorizante que debe impulsar y dirigir los esfuerzos epistemológicos de cualquier filósofo, en la configuración o construcción de su sistema filosófico o de su pensamiento.

Una de las cuestiones centrales presentes en el campo de la teoría del conocimiento es precisamente la trascendentalidad, que ha sido tratada, tanto por Kant como por Husserl, desde perspectivas distintas pero complementarias, si se considera su idealismo apriórico en relación con el problema del conocimiento. Como dice Zubiri, el sentir está precisamente constituido no por esta diversidad cualitativa sino por la unidad de presentación de lo real; y esto plantea que la estructura trascendental de la realidad captada o aprehendida por la inteligencia de forma inespecífica no es algo apriórico e ideal, sino algo concretizable precisamente en la unitaria aprehensión impresiva de la presentación de lo real, en cada acto aprehensivo o perceptivo. Por tanto, se pone de manifiesto que la filosofía tradicional o clásica se ha basado en la inteligencia concipiente, para conceptualizar la trascendentalidad, como recuerda Zubiri en repetidas ocasiones a lo largo de sus obras. Es evidente que, desde la perspectiva de la intelección sentiente, la actitud realista se expresa de modo inequívoco y crea una nueva conceptualización de lo que es realmente la trascendentalidad. Que la trascendentalidad y lo transcendental es un tema esencial y central, tanto en la filosofía antigua, medieval y moderna, es algo que, a mi juicio, conviene poner de relieve. Zubiri comienza por afirmar que trascendentalidad es el momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo. Esta definición se fundamenta en una proyección semántica que posee como origen una impresión de realidad, y no una pura abstracción creada por la mente pensante como en el idealismo, el racionalismo o en la Escolástica. Se entiende, por tanto, que Zubiri escriba: «quien es trascendental es la realidad en impresión»⁴¹. La dilucidación o explicitación de las diferencias entre trascendentalidad y transcendente en el sistema filosófico zubiriano, es una tarea primordial para la correcta comprensión de las implicaciones gnoseológicas y ontológicas derivables racionalmente. De hecho, la delimitación del sentido preciso del trans es decisiva, ya que no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión misma sino estar “en la aprehensión” pero “rebasando” su determinado contenido. Que el trans es identificable con el más de lo que es aprehendido o percibido en la realidad es evidente si se considera que el carácter o la forma de realidad supera y trasciende los contenidos perceptivos aprehendidos por los sentidos y, consecuentemente, por la inteligencia sentiente. De todos modos, en mi opinión, aquí se plantea la posibilidad de interpretación del trans como lo real en su mismidad esencial, que adopta muy diversas formas en la empiricidad del mundo y que, por tanto, es entendible como una superación de la infinidad de las cosas reales concretas que en su núcleo más originario y fundamentante poseen una indudable realidad. El origen del vocablo trascendentalidad, aunque es medieval como indica Zubiri, es cierto que puede interpretarse que es el plus de realidad de las cosas, además de

⁴¹ Ibidem, pág. 114.

sus cualidades sensoriales perceptibles, y es también, o simultáneamente, el más de la forma de realidad que se capta o aprehende en las cosas del mundo. En este sentido me parece perfectamente coherente pensar que ya desde Parménides se está utilizando una noción de trascendentalidad implícita que se fundamenta en el “es”, en lo que todo coincide, y que tiene su prolongación en la metafísica platónica influida por el eleatismo y el pitagorismo. La noción de participación, que es una de las claves fundamentales de la teoría de las ideas de Platón, también, según Zubiri, se basa precisamente en la comunidad que, como es lógico, implica la idea de participación en el ser de todas las cosas existentes. Por tanto, es natural que Zubiri afirme que: «las cosas son como ramas de un tronco común, de un género supremo, que es “el” ser»⁴². Independientemente de las distinciones de Platón entre los cinco géneros supremos de las cosas en las que está incluido el ser, que para la cuestión de la trascendentalidad no son decisivas porque sigue existiendo una comunidad parcial de las mismas en la participación, con la metafísica aristotélica se cambia la conceptualización, como afirma Zubiri, aunque manteniéndose en la misma línea conceptual. Con Aristóteles, que no acepta el concepto de participación platónico ni la duplicidad de mundos, sí afirma que el ser o la sustancia es lo común a todo y, por tanto, se puede deducir desde la perspectiva actual que es lo trascendental. Ya que la generalidad del ser es más amplia que la de los conceptos genéricos o que las categorías de la sustancia primera elaboradas por el Estagirita. Por tanto, está plenamente justificado que Zubiri diga que: «trascendentalidad consiste en ser un concepto trans-genérico»⁴³. El punto fundamental en el análisis de lo que se ha entendido por trascendentalidad, tanto en la filosofía griega antigua como en la kantiana, es el de la consideración formalmente conceptual de la trascendentalidad. La diferencia está en que Kant considera que lo inteligido es objeto de la intelección, y Aristóteles afirma que es el ser lo comprendido por la inteligencia, ya que su sistema metafísico y conceptual partía de supuestos distintos de los propios del idealismo trascendental y crítico kantiano. Zubiri está convencido de que esto supone la consolidación de la trascendentalidad conceptualizada desde una inteligencia concipiente.

En relación con la trascendentalidad, tal como la entiende y define Zubiri, está claro, como él mismo dice, que hay que conceptualarla desde la inteligencia sentiente, es decir desde la impresión de realidad. Lo que supone, de modo evidente, que el término de referencia no es el ser como se pensaba en la tradición filosófica clásica sino la realidad, con todas las consecuencias epistemológicas, metafísicas, e incluso antropológicas, que implica. La trascendentalidad de la formalidad de realidad es algo parecido o similar, en cierto sentido, a la expresión del núcleo real de las impresiones aprehendidas por la inteligencia sentiente, ya que, como escribe Zubiri, cada cosa real es una forma de ser real o, interpretando la frase en la línea zubiriana, es forma de realidad. Por tanto, se comprende que la

⁴² Ibidem, pág. 116.

⁴³ Ibidem, pág.117.

formalidad de realidad de las cosas es común a las mismas, por el hecho de ser reales y no por comunidad o participación en el sentido concipiente de la filosofía griega y medieval e idealista. La extensión de la formalidad de realidad a todas las cosas aprehendidas o potencialmente aprehensibles que afirma Zubiri, explicando que la transcendentalidad es comunicación no causal extensiva, pone de manifiesto que no acepta un entendimiento de la transcendentalidad como mera universalidad conceptiva sino como comunicación extensiva real. El problema surge si se piensa qué significado preciso se puede asignar a la comunicación meramente formal de la realidad de cada cosa a otra. Desde mi interpretación, estimo que la inteligencia sentiente es la que articula la índole formal comunicativa de la transcendentalidad, ya que, como dice Zubiri: «el trans de la transcendentalidad es un “ex”, el “ex” de la formalidad de lo real»⁴⁴. Ciertamente, la vinculación del trans con él desde la formalidad de la realidad hace posibles una infinidad de interpretaciones, a mi juicio, ya que el “ex” considero que abre un campo semántico muy amplio en relación con las diversas formas de reflexionar sobre esta cuestión que están en función de infinitos matices de tipo hermenéutico. Con lo que se pone de manifiesto la relevancia de los presupuestos hermenéuticos en la actividad filosófica sin que esto determine o condicione la libre reflexión sobre el trans. Aunque Zubiri afirma que no se trata de construir conceptos de la índole de la transcendentalidad, considero que es algo inevitable, hasta cierto nivel, ya que la misma descripción terminológica zubiriana utiliza conceptos, aunque también es verdad que circunscritos al análisis de la impresión de realidad, lo que evita la creación de numerosas conceptualizaciones innecesarias, fundamentadas en presuposiciones idealistas de tipo conceptualista y concipiente. El “ex”, que para Zubiri equivale analíticamente a la impresión de realidad, es la expresión del más o del trans de la cosa real, ya que es indudable, a mi juicio, que las cosas reales trascienden su contenido empírico y semántico actual en cuanto realidad abierta. La aparente complejidad de la transcendentalidad, sobre todo en lo que respecta a su comprensión en el ámbito de la epistemología o metafísica del conocimiento, no es tal, porque si se parte del realismo zubiriano se observa que lo transcendental está integrado en las diferentes elaboraciones metafísicas de *Sobre la esencia* y de otras obras suyas.

Por tanto, es natural que Zubiri diga que la transcendentalidad tiene cuatro momentos constitutivos. El primero expresa, como dice Zubiri, que: «cada nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma»⁴⁵. De esto se desprende, de modo natural, que el de suyo de cada cosa puede modificarse o cambiar sin perder su identidad, aunque considero que habría que analizar los límites de la transformación de la mismidad de cada cosa, para poder afirmar que la cosa sigue siendo identificable en sí misma y no se ha convertido en otra nueva y distinta. Además, como dice también Espinoza Lolás: «la realidad es el “de suyo”, es esto y no otra cosa; pero tal afirmación debe ser

⁴⁴ Ibidem, pág. 118.

⁴⁵ Ibidem, pág. 119.

entendida desde la aprehensión misma en su acto de aprehender»⁴⁶. La apertura de la formalidad de realidad es lo que da la dimensión auténtica de la transcendentalidad, porque la multiplicidad de las cosas está inscrita en la mismidad numérica de la formalidad de realidad, ya que, si no, habría diversas realidades formales simultáneas. Lo que sucede es que lo formal de la realidad, o el carácter de realidad, permanece el mismo en las distintas cosas reales, como Zubiri indica de modo muy coherente. La existencia, desde el punto de vista conceptual, de una única realidad para mí, es evidente, por lo menos perceptiva e intelectivamente, ya que aunque las cosas reales son sentidas como diversas, ya que la determinación formal de algo es lo que da su carácter más radical o propio, expresan la unicidad de lo que es en el fondo la realidad. Como dice Zubiri, apertura: he aquí el primer momento del “*ex*” de la transcendentalidad. En efecto, el campo general de la realidad está siempre abierto al surgimiento de nuevas cosas y seres, y la inteligencia sentiente humana también manifiesta su capacidad de abrirse a nuevas impresiones de realidad, y desde las mismas o desde el “*ex*” a un descubrimiento continuo de conocimientos, proyectos, hipótesis, teorías, etc. De hecho, en mi opinión, la riqueza de sentidos de la realidad es algo que no tiene límite porque en el futuro pueden surgir nuevos descubrimientos que amplíen y aumenten nuestro conocimiento de la realidad hasta niveles que actualmente incluso podemos desconocer. Ya que existen cosas de la realidad o aspectos de la misma que podemos suponer hasta cierto punto, pero el avance acelerado de la ciencia plantea nuevos interrogantes que deben ser investigados como es natural.

El segundo momento constitutivo de la transcendentalidad según Zubiri, incide, sobre todo, en la cuestión de la respectividad ya que la cosa real está abierta a sus propios contenidos y a la realidad. Por tanto, se puede decir que aunque la respectividad no es una relación, sí se puede pensar que las cosas reales forman una especie de comunidad de realidad que está presente en cada impresión de realidad, aunque sea de modo virtual o abstracto de modo transcendental en la formalidad de realidad. Como también dice Espinoza Lolás: «por tanto, el carácter de respectividad es casi sinónimo de realidad»⁴⁷. Así se comprende que Zubiri diga que: «la respectividad es la gran articulación transcendental que constituye todas las cosas»⁴⁸. La estructuración dinámica de la realidad es la que muestra, de modo más claro, un nuevo sentido que se puede pensar también que es la respectividad temporal y espacial de las cosas respecto a la realidad aprehendida por el intelecto sentiente humano. En relación con el tercer momento de la transcendentalidad, que está integrado sistemáticamente con los anteriores en la metafísica y noología zubiriana, conviene resaltar que la suidad de cada cosa, o su contenido en propio, también es suificado y reificado en la formalidad de realidad, ya que, como dice Zubiri: «antes de ser un momento del contenido, la suidad es un momento de la

⁴⁶ ESPINOZA LOLAS, R., *Realidad y tiempo en Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2006, pág. 44.

⁴⁷ *Ibidem*, pág. 46.

⁴⁸ [ETM, 390]

formalidad misma de realidad»⁴⁹. Ya que todo contenido que esté en la formalidad de realidad, por eso mismo, es real o está reificado. Por tanto, la suidad, como es un momento de la formalidad de realidad, también es algo trascendental, ya que está basado en la impresión de realidad que es el origen de nuestras aprehensiones del mundo.

Sobre el cuarto momento constitutivo de la trascendentalidad conviene tener presente que es en la descripción ontológica y noológica zubiriana, un resultado previsible de la ampliación de su realismo sistémico a su concepción del mundo y de lo mundanal que, como dice Zubiri, no es el conjunto de las cosas reales, algo que me parece perfectamente aceptable, porque es verdad que la unidad física de las cosas, en el sentido de que poseen un momento físico o material, es lo que constituye la realidad en lo que tiene de abierta a infinitud de formas y de nuevas cosas reales. Así se comprende que Zubiri afirme, clara y radicalmente, que cada cosa real es más que sí misma: es justo trascendental, tiene la unidad trascendental de ser momento del mundo. Consecuentemente, real y mundanal son prácticamente equivalentes en un sentido amplio, puesto que es indudable que la formalidad de realidad mundifica o es mundificante, ya que sólo puede haber un mundo y, además, la razón también mundifica porque tiene que comprender los momentos y estructuras del mundo e incluso el sistema de principios tópicos que posibilita las intelecciones del logos. Esta conexión entre el mundo y la razón es, a mi juicio, indispensable si se desea lograr un cambio fundamental respecto a una cierta tradición filosófica como, por ejemplo, la racionalista, y más específicamente la cartesiana, que ponderaba excesivamente el valor de la pura razón en detrimento de su relación con el mundo. También argumentando en el mismo sentido, sobre lo que es el mundo desde la perspectiva zubiriana, Espinoza Lolás dice que: «el mundo es como el precipitado de la respectividad en el cual todo lo real se conjunta, pero de manera física y por ser real»⁵⁰. Y es que el contenido sentido, aunque es realidad es mundo que tiene una estructura trascendental con respectividad abierta. De hecho, el mundo real y lo que es el mundo desde el punto de vista filosófico, fue objeto de numerosas reflexiones y análisis por parte de Zubiri, como pone manifiesto o relieve su curso *Acerca del mundo* de 1960 en el que ya configura la trascendentalidad del mundo, ya que el ser humano está proyectado o vertido a la realidad o mundo real que aprehende de modo impresivo y sentiente. Además, es evidente, que el sistema de posibilidades propio de la inteligencia sentiente parte de la experiencia previa de la existencia del mundo físico que constituye la realidad, lo que refuerza aún más el realismo trascendental zubiriano. Incluso estas últimas consideraciones son aplicables al campo antropológico y moral, ya que, como dice Zubiri: «efectivamente, el hombre es una realidad que forma parte del mundo»⁵¹.

⁴⁹ [IRE, 121]

⁵⁰ ESPINOZA LOLAS, R., *Realidad y tiempo en Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2006, pág. 48.

⁵¹ [AM, 39]

De la consideración de estos cuatro momentos de la trascendentalidad, tal como la explicita Zubiri, se deduce que el enfoque no es conceptivo en su clarificación de lo que es la impresión de realidad, que es el fundamento básico de su realismo trascendental. Estoy de acuerdo con la aseveración zubiriana de que el sentir mismo es trascendental, ya que es precisamente en la intelección sentiente e impresiva dónde mejor y más profunda y claramente se expresa el realismo radical trascendental zubiriano, y que se diferencia de modo muy rotundo del kantismo y del idealismo por sus supuestos ontológicos y gnoseológicos derivados de su metafísica intramundana. Que sintamos tanto la apertura como la respectividad, suidad y mundanidad, como reitera Zubiri, es algo que confirma, de modo pleno, la interrelación sistémica de los distintos aspectos de la trascendentalidad. Que ésta es, como dice Zubiri, lo físico de la formalidad, esto es, la física del trans en cuanto tal, supone la afirmación del más de la realidad, que supera el contenido de las cualidades sensibles, secundarias o subjetivas de las cosas, como lo coloreado, lo sonoro, etc. La consideración de las implicaciones de la filosofía de la realidad que argumenta y construye Zubiri, es esencial para la delimitación de la metafísica como reflexión sobre la realidad respecto del análisis de la inteligencia que es definible como noología. De todas formas, estoy convencido de que la filosofía de la inteligencia o metafísica del conocimiento está plenamente interrelacionada con la metafísica realista trascendental zubiriana.

De hecho, Zubiri insiste en la importancia de la unidad de lo real mismo, unitariamente aprehendido. Y esto, desde mi análisis, está plenamente justificado, ya que para Kant el mundo de los noúmenos sería el propiamente metafísico porque, entre otras cosas, está más allá de las posibilidades de conocimiento de la ciencia. Desde mi perspectiva fenomenológica, considero que no es válido el trascendentalismo kantiano que asevera que no conocemos las cosas tal como son en sí sino que el sujeto construye en parte el objeto de conocimiento. Además, que según Kant deba ser la razón práctica la que dé contenidos reales a las ideas, supone una infravaloración de la capacidad aprehensiva de la inteligencia sentiente en el sentido que la desarrolla e interpreta Zubiri. Porque Kant, a mi juicio, sobrevalora lo formal en el ámbito ético. Ya que, como también piensa González Valerio: «Schiller propone un imperativo que implica comportarse estéticamente uniendo el instinto sensible y el formal a través del instinto lúdico»⁵². Algo que me parece acertado, ya que lo sensible y lo lúdico son una parte significativa del comportamiento moral y de la disposición intelectual de los individuos. Consecuentemente, Zubiri reitera la aprehensión sentiente de la física trascendentalidad de lo real. De este modo, la formalidad de lo físico de la aprehensión de realidad es, la denominada por Zubiri, física del trans. De estas argumentaciones se deriva, a mi juicio, que lo trascendental no es apriórico y conclusivo, lo que tiene, como consecuencia fundamental, la dinamicidad y apertura

⁵² GONZÁLEZ VALERIO, M. A., *Un tratado de ficción. Ontología de la mimesis*, Editorial Herder, México, 2010, pág. 42.

de lo transcendental, entendido como conjunto de caracteres de lo real pero en un sentido abierto a cambios, modificaciones, etc.

La dinamicidad de la realidad es algo que Zubiri considera con detenimiento y que es objeto de numerosas reflexiones, lo que me parece natural si se considera la gran formación científica que atesoraba. El debate suscitado, por ejemplo, por la física cuántica acerca del revolucionario cambio que implicaba para la concepción de la realidad, es una muestra más de las consecuencias de los descubrimientos de las ciencias y la tecnología. Se comprende, por tanto, que Zubiri diga porqué no sabemos ni podemos saber si está fijado el elenco de tipos de cosas reales; es decir, de lo que la realidad en cuanto realidad. Ciertamente, los tipos de realidad son diversos, sobre todo si se considera la época medieval, moderna y contemporánea, ya que, por ejemplo, el teocentrismo característico de la Edad Media, con su creencia en otra vida después de la muerte, aunque tuvo su origen como doctrina espiritual y religiosa en el periodo imperial romano, es la expresión de una idea de subsistencia personal que, como dice Zubiri, es otro tipo de realidad en el que los griegos no pensaron. Porque es cierto que Aristóteles, en su filosofía y en su teoría del conocimiento, en su libro *Sobre el alma* no admite la inmortalidad o supervivencia personal o individual en sentido riguroso sino una especie de supervivencia de un intelecto agente común universal y no individualizado o, expresado de otra manera, el intelecto agente es el elemento inmaterial e inmortal del alma, pero no es individual sino común, según la filosofía aristotélica. Evidentemente, en la actualidad el elenco de tipos de realidad está aumentando, y también que se puede considerar como realidad y, por tanto, también la cuestión de qué es la realidad. La realidad virtual, por ejemplo, es otra de las dimensiones de la realidad que nos ofrece a los seres humanos posibilidades antes prácticamente impensables o casi inimaginables. El dinamismo transcendental de la realidad afirmado por Zubiri se manifiesta también en la evolución, como indica el neodarwinismo, que, desde mi punto de vista y a diferencia de lo que sostiene Zubiri, sí posee una función cósmica y consecuentemente talitativa, porque da carácter a la realidad y esto produce cambios talitativos aunque sean enormemente largos y no perceptibles en la duración de una vida humana sino en una escala mucho mayor de tiempo. De todos modos, es conveniente matizar que la evolución de las cosas reales se entiende también desde una perspectiva más amplia, ya que es cierto que, independientemente de la evolución biológica que existe de modo innegable, son constatables cambios y transformaciones que son resultado inevitable del desarrollo del curso temporal del mundo. Por tanto, tiene razón Zubiri al decir que los modos de realidad se fundan unos en otros de forma dinámica. Ya que la realidad supera las limitaciones de la inteligencia concipiente por su dinamicidad, que es captada o aprehendida por la intelección sentiente de los seres humanos. La consideración de lo transcendental en la filosofía zubiriana también es decisiva, si se quiere entender plenamente lo que es el ser humano viviendo en la realidad con su sensibilidad y con su voluntad o potencia volitiva. Ya que es evidente, como también argumenta Zubiri, que queremos lo "querible", a

saber, la realidad. En definitiva, el campo de reflexión abarcado por la antropología filosófica es muy amplio y está en profunda interrelación con la humana tendencia a la realidad, característica de la denominada por Zubiri volición tendente. Las opciones y posibilidades que ofrecen al ser humano las distintas interpretaciones de lo que se puede entender por realidad, hacen posible la trascendencia humana que posee distintos niveles de trascendencia, ya que, como dice Zubiri: «en la volición no sólo trascendemos de lo tendible a su realidad, sino que trascendemos “a una” de la realidad apetecible al campo entero de lo real»⁵³. Y todo esto se fundamenta en la impresión de realidad que es la fuente de conocimiento de la inteligencia sentiente, a través de la aprehensión que es la expresión en el acto de intelección, de la proximidad entre la cosa y el sujeto sentiente.

También en el campo de la afección o el sentimiento, que es definido por Zubiri como un atemperamiento a lo real, existe la trascendencia por lo estimulante de las cosas reales y la habituación a los distintos grados o niveles de realidad tonificante que abarcan el campo entero de lo real. La trascendencia también está presente en un campo aparentemente más difícil de delimitar objetivamente: quiescencia o equilibrio dinámico del estar en la realidad, aunque Zubiri considera que es el estado humano de fruición satisfaciente. Esta importancia concedida por Zubiri a la fruición está relacionada, en mi opinión, con lo lúdico y también con la alegría de vivir, que es quizás una de las expresiones de la plenitud de la existencia humana equilibrada. Como también dice Alberto Del Campo: «“querer” es, por tanto, un “tender volitivamente” hacia una realidad, una acción psicofísica en la que lo volitivo constituye sólo una mera dimensión intelectual de la acción psicofísica»⁵⁴. Ciertamente, lo decisivo es el modo de estar en la realidad, ya que es lo que determina o articula, en buena medida, el real estado de satisfacción de cada ser humano, y esto supone, como es natural, el ejercicio de la libertad y la voluntad sentiente de cada persona en su existencia psicofísica. La integración biológica de la aprehensión, afección, etc., propias de la inteligencia sentiente humana, ponen de manifiesto la animalidad de las funciones psicofísicas, algo en lo que también está de acuerdo Ellacuría, que escribe: «así como había que un solo acto de intelección sentiente, en plano de la habitud nos encontramos con una única inteligencia sentiente y correspondientemente, con una única actividad biológico-intelectiva»⁵⁵. El mismo Zubiri, en sus diálogos con Ignacio Ellacuría, afirmaba claramente la significación e importancia de lo orgánico y químico en los procesos intelectivos como, por otra parte, estaba poniendo de relieve el progreso continuo de la neurociencia y otras disciplinas similares. Que el hombre es un animal de realidades, como dice Zubiri en sus escritos de modo insistente, se comprende porque como ser vivo es cierto e indudable que se

⁵³ [SH, 38]

⁵⁴ DEL CAMPO, A., *La función trascendental en la filosofía de Zubiri*, Realitas I, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pág. 151.

⁵⁵ ELLACURÍA, I., *Biología e inteligencia*, Realitas III-IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, pág. 317.

enfrenta con las cosas del mundo que le ofrecen resistencia para la construcción de su modo de estar en la realidad de un modo satisfactorio. Por tanto, lo volitivo, la afección, la fruición, lo estímulo, etc., con su especificidad y características, están presentes en la realidad humana actualizadas en unidad trascendental porque se basan en la impresión de realidad unificada sentiente e intelectivamente. Y es que, como afirma Zubiri, trascender es ir de la estimulidad a la realidad, ya que la función sentiente, pensante o intelectual, aunque tenga una base biológica y bioquímica indudable, posee autonomía reflexiva y puede lograr el entendimiento de la realidad dentro de los límites del conocimiento actual.

De hecho, que el organismo humano también posee una función trascendental es evidente si se considera con Zubiri que el hacerse cargo de la realidad es una de las tareas ineludibles de cualquier ser humano y, por tanto, la sustantividad de cada individuo se proyecta hacia la realidad con el deseo y la voluntad de autorrealización con la clara consciencia de lo inconcluso de la naturaleza humana y de la libertad personal, ya que son posibles distintas maneras de instalarse en el campo de la realidad o bien diferentes formas de estar en la realidad. Puesto que es cierto que la función trascendental de la inteligencia es, como afirma Zubiri, ser principio de realizabilidad. Ya que es evidente que las posibilidades realizables en todas las dimensiones de la vida dependen en cierta medida de la disposición volitiva y del esfuerzo y tenacidad de los actos de cada sujeto que existe operando o actuando en la realidad. Por tanto, la diversidad de posibilidades realizables en la vida humana es casi ilimitada y sólo está condicionada por la temporalidad de la existencia o por su finitud. La identificación, en cierto sentido, de sustantividad e inteligencia, le permite a Zubiri destacar la función talitativa que investiga o inquiere el contenido de las notas esenciales de lo deseado, entendida como enfrentamiento con las cosas reales, buscando un campo de realidad apto en que la persona pueda realizarse. También destaca este aspecto Ferraz Fayos, ya que el hombre es una sustantividad de tipo abierto que hace su realidad y en esto consiste realizarse. El hacer la realidad propia cada sujeto a su manera es una cuestión que quizá no ha sido suficientemente analizada, discutida y enjuiciada desde un punto de vista filosófico y antropológico. En cualquier caso, creo que debe ser objeto de más reflexiones. De todos modos, este planteamiento zubiriano, que considero que está perfectamente argumentado, abre un campo de investigación para la antropología filosófica, y en general para la propia filosofía, acerca de, por ejemplo, las actitudes éticas y morales posibles ante la vida, el potencial progreso de la humanidad y la determinación y jerarquización axiológica de los valores humanos y de los principios éticos.

La función trascendental de la inteligencia también se expresa de forma clara en las decisiones de la voluntad, que determinan la manera de realidad en la que se quiere existir, aunque es cierto que la sustantividad del sujeto aprehensor sentiente interviene en todo el proceso de elección de la voluntad de cada persona, en relación con el sistema estructural talitativo ya existente, considerado y valorado

por la potencia volitiva individual. Además, lo trascendental adquiere matices muy precisos si se piensa que forma parte también del sentimiento que es caracterizado por Zubiri como: «principio temperamental de inconclusión»⁵⁶. Lo que sustenta la idea de que el ser humano no vive a la intemperie, porque es verdad que la adecuación de la realidad a los intereses y sentimientos personales es algo característico de la forma de vida humana, aun considerando la imperfección e inconclusión propias de la finitud humana. Incluso se puede pensar que la función trascendental está presente y es activa como algo real o con dinamismo realizativo y, por tanto, con formalidad de realidad en cierto sentido, en el funcionamiento psico-orgánico de cada individuo. Considero que Zubiri se mueve en esta línea de pensamiento, ya que dice que el organismo entero no podría sostener la viabilidad adecuada si no fuera por la intervención de las notas psíquicas. Ciertamente, en mi opinión, el sentimiento es algo inconclusivo por su subjetividad y, sobre todo, porque está, en cierto modo, mediado por el lenguaje y, por tanto, las cuestiones hermenéuticas interaccionan de alguna forma con las ontológicas. Considero que quizá no se valora suficientemente la conveniencia de aplicar los principios de la hermenéutica gadameriana y de otros tipos de interpretación a la cuestión de los sentimientos desde una perspectiva antropológica y ética. En este sentido me parece muy interesante la existencia de grupos de investigación, como el Onlenher (Ontología, Lenguaje y Hermenéutica) de la UNED, que propicia e impulsa el debate y la discusión y análisis del lenguaje dialogal interpretativo y de la hermenéutica estética, entre otras cuestiones filosóficas. En este sentido, el trascendentalismo estético que afirmo, derivado de las propuestas zubirianas, es plenamente concordante con este tipo de planteamientos hermenéuticos, aun desde una perspectiva claramente metafísica de índole teórica, aunque con consecuencias prácticas, como es natural. Ya que, a mi juicio, es indudable que las especulaciones metafísicas, en realidad, son interpretaciones todo lo complejas y elaboradas que cada pensador quiera y pueda realizar. Además, como es obvio, la actividad de creación filosófica original está mediada por la tradición pasada, que influye en mayor o menor medida en la producción de cada filósofo. De todos modos, la importancia radical del lenguaje no debe hacer olvidar que el puro juego verbal no es suficiente para una elaboración plenamente coherente de la expresión de los pensamientos, ya que es indispensable situar como referencia la propia realidad. Si bien es cierto también, y este es un aspecto crucial que entendió perfectamente Zubiri, que la flexibilidad de los aspectos sintácticos, semánticos y pragmáticos del lenguaje hace posible que no sólo el realismo radical y trascendental zubiriano sino también el idealismo absoluto de Hegel, expresen o manifiesten una coherencia definible rigurosamente, aunque desde perspectivas diferentes.

A finales de los años 70 del siglo XX, Zubiri decidió aclarar y explicar más cómo entendía el sistema de lo real en la etapa última de su madurez y producción filosófica. Considero que un análisis de sus ideas será enriquecedor para una

⁵⁶ Ibidem, pág. 94.

comprensión y crítica más creativa de sus planteamientos metafísicos y gnoseológicos sobre la realidad y lo transcendental. El sistema filosófico desarrollado por Zubiri se diferencia muy claramente de la totalidad de las teorizaciones sistemáticas de la filosofía moderna, medieval y antigua, sobre todo por la consideración sentiente aprehensora e impresiva de la inteligencia. Pero, además de otros muchos aspectos conceptuales elaborados y explicitados por el realismo zubiriano, conviene insistir en que aunque hay un transcendental primero, que es la realidad, lo transcendental es transcósmico porque abarca todo el cosmos y no sólo está presente en cada cosa real como formalidad de realidad partiendo de lo impresivo. En contra de actitudes conceptuales clásicas, racionalistas o escolásticas, Zubiri dice que: «mundo y ser derivan precisamente del carácter transcendental de lo real como real»⁵⁷. El apriorismo del transcendentalismo idealista kantiano, fundamentado en las formas *a priori* de la sensibilidad que son el espacio y el tiempo, no es válido si se analiza la cuestión de un modo realista. Que el tiempo y el espacio tampoco no sean *a posteriori*, se deriva de que ambas dimensiones están presentes en cierta forma en las cosas de la realidad, en lo factual, como dice Zubiri, y considero que inevitablemente el ser humano y la naturaleza y el cosmos están inmersos en lo espacial y lo temporal. Aunque respecto al tiempo del Universo y su posible fin, existen actualmente hipótesis muy diversas. En cualquier caso, es comprensible que Einstein, siguiendo la filosofía empirista de Mach, mantuviese un cierto tiempo una concepción aposteriorista del tiempo y el espacio, aunque acabó rechazándola, como señala Zubiri.

El carácter factual del sistema transcendental elaborado por Zubiri supone un verdadero cambio respecto a otros sistemas de lo transcendental, como los propios del idealismo, que se fundamentan en elaboraciones conceptivas sin base en la realidad empírica. A mi juicio, uno de los puntos cruciales o esenciales es que la estructura del mundo o, lo que es lo mismo, el carácter transcendental de la realidad, no es anterior a las cosas, algo que afirma Zubiri y que comparto porque la realidad está abierta metafísicamente a nuevos caracteres reales u ontológicos, a nuevas formas de realidad. Incluso es significativo que Zubiri diga que los caracteres transcendentales: «no son algo a lo que la realidad tenga que ajustarse ni en el caso de las cosas del mundo ni tan siquiera en el caso de las cosas de Dios»⁵⁸. Esto último está influido por la consideración de la realidad cósmica como especie de principio originario del universo y, por tanto, del mundo y la realidad, lo que determina cómo es racionalmente pensable que la respectividad espacial y temporal no surgen de Dios sino precisamente de la explosión inicial que dio origen al universo entero, como también indica Zubiri. Consecuentemente, como la realidad se va formando a través de la evolución cósmica y a lo largo de miles de millones de años, estoy convencido de que como lo transcendental es funcional, es la talidad en función transcendental, de este hecho y fundamento básico se derivan

⁵⁷ [CLFC, 302]

⁵⁸ Ibidem, pág. 303.

nuevas modulaciones de los caracteres y estados de realidad, algo muy en consonancia, además, con lo que afirman las teorías científicas, tanto durante el periodo vital de Zubiri como posteriormente. El conocimiento cada vez mayor y más rico de la realidad se consigue, como es razonable pensar, por medio de un esfuerzo intelectual, que considera como positivas las articulaciones de representaciones conceptuales, figurativas e imaginativas de lo que es la realidad para la inteligencia, ya que contribuyen a una mayor y mejor presentación de la realidad al intelecto, a pesar de que Zubiri no acepta la teoría representacionista en su teoría del conocimiento, en su noología está claro que las representaciones son unas mediaciones en el proceso intelectual que se fundamenta en lo impresivo de la aprehensión y no en lo representativo. Aunque es cierto que, desde un planteamiento epistemológico puramente intuicionista, la distinción de unas intuiciones de otras requeriría, como dice Alejandro Llano, que: «la especificidad cognoscitiva de la intuición –el ser conocimiento de esto y no de aquello– tendría que venir aportada por alguna estructura interna a ella que “estuviera por” la cosa intuida, es decir, que la representara»⁵⁹. Lo que sucede es que, en mi opinión, no es necesario suponer que existen procesos representacionales de sustitución de lo real, sino que la propia aprehensión directa del mundo es completa en sí misma, y aporta los datos fundamentales con los que opera la inteligencia sentiente. De todos modos, considero que lo impresivo y sentiente de la inteligencia es lo fundamental y las operaciones perceptivas, intelectivas o cognitivas y, sobre todo, la actividad del *logos* con su función afirmativa, en el sentido que le otorga Zubiri, pueden tener aspectos representativos pero que, a mi juicio, son secundarios respecto a la presencia de la realidad en impresión o, como escribe Zubiri, impresión talitativa y transcendental “a una”. Que la filosofía moderna ha construido una teoría representacional de la realidad es algo que Zubiri señala de modo explícito en un periodo que comprende desde Ockham hasta el comienzo del siglo XX al menos. Incluso el cartesianismo y la fenomenología husserliana se mueven en el ámbito del representacionismo de la conciencia frente a la convicción de Zubiri que insiste en lo primordial de atender esforzadamente a las presentaciones primarias de la realidad, en definitiva, a lo presentacional. La comparación especulativamente posible entre la inteligencia divina que analiza infinitamente la realidad según Leibniz y la capacidad intelectual humana, le sirve a Zubiri para reafirmarse en su idea de que lo conceptual no es equivalente a la pura presencialidad de lo real ante la aprehensión sensible humana. Aunque reconoce el mérito incuestionable de Leibniz y Kant en sus análisis sobre lo representacional, Zubiri no acepta la función de molde conceptual de la representación en la captación de la realidad en el ámbito del conocimiento. La atribución a Dios por Zubiri de la capacidad de tener lo real presente a sí mismo sin necesidad de concebirlo, supone, desde mi interpretación, una clara constatación de la superioridad del conocimiento intuitivo sobre el exclusivamente conceptual y abstracto. De esto deduce Zubiri que Dios no tiene conceptos.

⁵⁹ LLANO, A., *El enigma de la representación*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999, pág. 21.

Aunque considero que si Dios existe me parece que es pensable que posea algún tipo de conceptualización, además de su capacidad de intuición absoluta de las cosas, que no niego que pueda ser lo predominante en su naturaleza y en la infinitud de su inteligencia, que no puede ser sólo intuitiva sino también conceptiva o conceptual. Con esto estoy afirmando, que puede pensarse que la infinitud intelectual de Dios es posible, o al menos pensable, que posea características absolutamente diversas a la inteligencia humana y que incluso la inteligencia divina sea puramente intuitiva y no necesite la discursividad temporal propia de la cognición humana.

§8. Realidad y trascendentalidad.

La determinación de lo que es la realidad, es una de las cuestiones cruciales que están presentes a lo largo de la producción filosófica zubiriana. Ya que lo que percibimos primeramente no son cosas sentido, entendidas como especificidades objetivas u objetos específicos, como pensaban tanto Husserl como Heidegger, desde un enfoque fenomenológico, porque, como destaca Zubiri, la aprehensión de las cosas en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las cosas sentido, Aunque pienso también que las cosas son la concreción de una significación designativa y, por tanto, de origen claramente perceptivo aunque con una aplicación más amplia y general a todos los entes de la realidad. La afirmación de Zubiri acerca de que la meseidad de la mesa no entra por la percepción, considero que es acertada pero plantea ciertos problemas porque posee una similitud con el idealismo platónico o, en general, con el esencialismo de los universales característico de la escolástica medieval y parece que no responde de modo absoluto a las premisas de un realismo radical que construye Zubiri. De todos modos, conviene destacar que él mismo, como escribe Diego Gracia (*Realitas* II p. 209) existe una: «rehabilitación de esta vía de conocimiento que Zubiri ya en 1935 denomina “impresión de realidad”»⁶⁰ (NHD, 34, 59). Saber no es sólo saber la esencia sino la cosa misma, como establece claramente Zubiri. Además, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri critica duramente de otras vías de conocimiento han sido un profundo y radical ideísmo o idealismo.

Considero que la cuestión de la percepción plantea una cierta complejidad interpretativa para el establecimiento de una diferenciación entre cosa sentido y cosa realidad, porque quizá pudiera entenderse que también existe una formalidad de estimulidad o de signitividad como algo previo o anterior a la formalidad de realidad, algo que Zubiri define en su noología como alteridad, que consiste solamente en suscitar una determinada respuesta. Me parece que la diferenciación entre cosa sentido y cosa real planteada por Zubiri es discutible porque el sentir capta de modo indiferenciado lo aprehendido como momento vital que es la cosa

⁶⁰ GRACIA, D., *Materia y sensibilidad*, *Realitas* II, 1974-1975, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, pág. 209.

sentido y lo que aprehendo “de suyo” que también es una constelación de notas, ya que, como dice Diego Gracia: «En todo sentir, el hombre “se siente” a sí mismo y el sentir como realidad es la patencia “real” de algo»⁶¹. Aunque es cierto que a nivel descriptivo las cosas-realidad hacen posible el conocimiento de la esencia de las sustantividades de las cosas realidad y no de las sustancias captadas a través de la formalidad de estimulidad. Ya que lo propio o la base de la sustantividad es una unidad coherencial primaria, algo que no poseen las sustancias. De este modo, la trascendencia de la realidad se manifiesta o expresa en la formalidad de lo real que está en el contenido propio o de suyo de cada cosa. Ya que como Zubiri indica, las sustancias químicas del organismo son insustantivas, porque no determinan o fijan un modo o forma de realidad unitariamente reconocible de modo aprehensivo o perceptivo. Y es que, como dice Pintor Ramos: «sustancia y sustantividad no tienen nada que ver para Zubiri y pertenecen a dos líneas experienciales totalmente distintas»⁶². La trascendentalidad es una de las cuestiones que más analizó la filosofía escolástica puesto que, como escribe Millán Puelles: «en su uso actual, cosa es tomada unas veces según una significación trascendental, idéntica, por tanto, en su extensión a la del término ente y otras veces de un modo menos extenso»⁶³. Es indudable, como también reitera Zubiri, que el tema de la trascendentalidad ha formado parte de los sistemas filosóficos a lo largo de la Historia de la filosofía. Ciertamente, Kant, al otorgar tanta importancia a los conceptos puros del entendimiento o categorías, está considerando, de modo simultáneo, la significación de los predicados trascendentales de las cosas que incorpora a su tabla categorial en forma de exigencia lógica derivada de los juicios. Aunque Kant, a diferencia del planteamiento realista general de Zubiri, en términos de Millán Puelles: «elimina de las propiedades trascendentales, que son la unidad, la verdad y la bondad, toda referencia a objetos, explicándolas sólo como reglas enteramente universales de la concordancia del conocimiento consigo mismo»⁶⁴. Si bien es cierto que Kant modificó y forzó el sentido de la escolástica en función de sus propios intereses gnoseológicos, como es notorio si se analizan comparativamente ciertas propiedades trascendentales, algo magníficamente realizado por Millán Puelles. Zubiri dio otra significación a lo trascendental en clara relación con la impresión de realidad y, sobre todo, con el sentir intelectual de la inteligencia sentiente, frente a la intelección exclusivamente concipiente del idealismo y racionalismo, y no aceptó la tabla de juicios y categorías kantianas, considero que quizá fue por su artificialidad abstractiva y, sobre todo, por su ausencia de conexión con la realidad de las cosas, que es lo primario en el conocimiento, porque, como dice Zubiri: «saber no es raciocinar ni especular: saber

⁶¹ GRACIA, D., *Materia y sensibilidad*, Realitas II, 1974-1975, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, pág. 210.

⁶² PINTOR RAMOS, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, págs. 220, 221.

⁶³ MILLÁN-PUELLES, A., *La lógica de los conceptos metafísicos, Tomo I : La lógica de los conceptos trascendentales*, Ediciones RIALP, Madrid, 2002, pág. 259

⁶⁴ *Ibidem*, pág. 258.

es atenerse modestamente a la realidad de las cosas»⁶⁵. La ordenación de la experiencia cognoscitiva del sujeto cognoscente, para Kant, parte de la base de que el hombre es el elemento activo del conocer y las cosas u objetos han de adaptarse a su mente. Zubiri, a diferencia de lo que piensa Kant, parte de una posición más coherente y radical ya que construye su metafísica y su teoría del conocimiento tomando como fundamento la lógica de la realidad y lo impresivo y sentiente, tanto de la percepción y aprehensión como de la inteligencia. La crítica de la misma razón, que para Kant es absolutamente necesaria desde el realismo fenomenológico radical zubiriano, es más bien algo autojustificativo porque al ser el sentir lo primordial desde el enfoque de Zubiri frente a la razón especulativa o teórica, se observa claramente que son innecesarias las categorías kantianas como condiciones intelectuales del conocimiento.

Ciertamente, Heidegger utiliza el ser con un horizonte de significado que incluye esencia y existencia, y esto es compatible con lo afirmado por el filósofo alemán acerca de que el ser es sobre todo ente y es trascendente ya que es lo más universal. Como indica Zubiri, el problema de lo trascendental está en la línea de la universalidad, algo coincidente con lo planteado por Heidegger y que pone de manifiesto que la clasificación de las cosas y de sus atributos de hecho tiene mayor o menor universalidad, ya que la categorización de la realidad depende de la cualificación y cuantificación atributiva que se aplica a las cosas que Zubiri define como una ordenación o clasificación de modos de ser, a través del logos enunciativo y por eso son categorías. Que existen órdenes distintos de predicación es algo afirmable desde una consideración general pero, a mi juicio, también puede ser objeto de matizaciones porque es compleja la distinción entre lo cualitativo y lo cuantitativo, porque depende de grados y de valoraciones estimativas que son relativas y, además, las sensaciones visuales producidas por una obra pictórica están en función también de la disposición de los colores y la perspectiva, además de por el tamaño del cuadro.

Que el orden trascendental expresa, siguiendo el modelo categorial propuesto por Aristóteles, predicados o modos de ser de lo real, es aceptado por Zubiri, porque de esta forma puede desarrollar una crítica constructiva de ciertas cuestiones, ya que en efecto es evidente que las sustancias, aunque coinciden en unas notas o características generales, se dividen y diferencian en distintos individuos, pero esto no supone que las categorías establecidas por Aristóteles sean entes o sustancias individuales independientes. Las cualidades talitativas no son seres o entes por sí mismos sino que forman parte de las cosas de la realidad. Y lo que no es coherente, desde una perspectiva realista como la zubiriana, es convertir, como ha realizado la Escolástica, las realidades en entes. Si se parte de la base de que la estructura racional de los transcendentales clásicos es discutible, criticable y, sobre todo, característica de una metafísica que Zubiri quiere superar con su propio sistema ontológico y, además, como dice Pintor Ramos: «siempre

⁶⁵ [NHD, 48]

será más o menos deficitaria respecto al carácter constitutivamente abierto del orden transcendental»⁶⁶ se comprende perfectamente que desde un análisis sucesivo de tipo fenomenológico, como los que realiza Zubiri, ya que la metafísica es un sistema abierto, lleno de tantas dificultades en el orden transcendental. Esto pone de relieve que la multiplicidad de interpretaciones posibles respecto a la determinación del orden transcendental es comparable, en cierto sentido, a las abundantes tablas categoriales de los diversos pensadores. Evidentemente, en su trilogía sobre la inteligencia y en otros escritos ya habla sobre el mundo como primer transcendental y conecta la trascendentalidad con la formalidad de realidad y con el más de la realidad. Esta rebasa el contenido concreto de cada cosa y este rebasar intra-aprehensivo es la trascendentalidad. El ser de la realidad aprehendida en su universalidad impresiva como formalidad de realidad es lo más de suyo de lo real, más que lo que es coloreado, sonoro, etc. Ciertamente, las notas transcendentales del ente como ser o existente real se refieren a la existencia objetiva y también poseen una aplicación subjetiva ya que, por ejemplo, como argumenta Millán Puelles: «la bondad ontológica es la aptitud que todo ente posee, ni más ni menos que por lo que él es, para poder ser querido»⁶⁷. Y esto sobre lo que Zubiri plantea dudas desde la perspectiva de la Escolástica tradicional, considero que por sus numerosas distinciones conceptuales y su aplicación del concepto de analogía. Estimo que la coincidencia de todas las cosas por el mero hecho de ser que plantea la Escolástica es algo radicalmente diverso a lo que desea desarrollar Zubiri y es, a mi juicio, que el ente no se puede aplicar a voluntades e inteligencias porque están en otro modo de realidad y, lo transcendental no puede ser el concepto como afirma el pensamiento metafísico medieval, sino lo más profundo de la realidad algo en consonancia con lo que dice Diego Gracia, la actividad filosófica no puede comenzar más que por la realidad material y tal como le es accesible de modo inmediato. Además, Zubiri, con buenos resultados, crea una definición original de lo que son las notas de las cosas en relación con el sistema ontológico de su realismo gnoseológico que se contrapone claramente a las especulaciones escolásticas. Así se comprende que Zubiri diga: no confundamos el orden transcendental con un sistema de conceptos transcendentales, son cosas diferentes. Evidentemente, la ciencia de lo transcendental, que progresivamente elabora nuestro filósofo, se irá desarrollando y matizando a lo largo de su producción escrita y tendrá también sus modulaciones clarificadoras en su noología, por ejemplo, en sus explicaciones sobre lo transcendental en *Inteligencia y Realidad* (113-126), siempre desde sucesivos análisis y desarrollos argumentativos de índole fenomenológica. Está claro que Zubiri no puede aceptar el filosofema de Heidegger citado por Millán Puelles: «todo ente proviene en tanto que ente, de la nada»⁶⁸ ya que la perspectiva cristiana del pensamiento zubiriano no contempla la

⁶⁶ PINTOR RAMOS, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, pág. 226.

⁶⁷ MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico Filosófico*, Ediciones RIALP, Madrid, 2002, pág. 246.

⁶⁸ MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico Filosófico*, Ediciones RIALP, Madrid, 2002, pág. 242.

afirmación del nihilismo ontológico sin obviar, como es natural, la influencia que el pensador alemán tuvo con sus planteamientos filosóficos en determinados ámbitos de su pensamiento.

Que el orden transcendental conceptualizado por la Escolástica es apriorístico, como indica Zubiri, aunque es algo generalmente indiscutido, el voluntarismo de Guillermo de Ockham lo rechaza porque concibe como perfectamente posible y factible que la potencia divina pueda realizar lo contradictorio. El principio de contradicción no rige para la divinidad, aunque es cierto que esto ya debe ser comprendido desde un nominalismo que niega, como es sabido, la multiplicación de entes sin necesidad, como dice explícitamente Ockham. Además, la filosofía del lenguaje creada con su teología y filosofía por este pensador franciscano abre nuevas vías de investigación y profundiza en numerosos matices del nominalismo que en su época eran objeto de discusión y que él desarrolla y elabora de modo muy preciso, anticipando en cierta forma algunos aspectos de lo que sería, muchos siglos después, la filosofía del lenguaje del siglo pasado y de la actualidad. Ciertamente, todo esto representa, a mi juicio, que de la entificación de la realidad de modo conceptualista y artificioso proviene una aplicación concipiente de la inteligencia que tiene uno de sus orígenes, como también resalta Zubiri, en Platón. No es evidente que tenga que existir una norma metafísica a la que se adapte toda la realidad en sus múltiples configuraciones concretas. De hecho, la interpretación intelectualista e idealista de Platón, que consideró que el ente, lo que es, debe ser objeto de un acto del *nous* o inteligencia, está infravalorando la significación de la impresión y también de la sensación y percepción que para Zubiri no eran sustancialmente distintas. De esta forma, la sensibilidad posee un valor muy limitado en la metafísica platónica, frente a la gran importancia concedida al *logos* como potencia determinante de lo que son las cosas, algo que Zubiri reelaboró de acuerdo con su metafísica realista intramundana de un modo creativo, que en un lenguaje, quizá más claro, puede entenderse como *logos* constructivo, como también afirma Diego Gracia en algunas de sus intervenciones en el Seminario de Investigación de la Fundación Zubiri.

De todos modos, es entendible que Zubiri critique claramente la aplicación de estructuraciones conceptuales o *nouménicas* sobre la realidad concreta en el caso de Aristóteles, algo esperable si se considera la gran influencia que tuvo la enseñanza de Platón en el pensamiento aristotélico, especialmente en su juventud, como refleja inequívocamente un tratado como el *Protréptico*, que es una especie de exhortación al cultivo de la reflexión y también un elogio retórico de la filosofía. Por tanto, el conceptualismo y el apriorismo unido a él están también presentes en la metafísica aristotélica en las categorías y en el hilemorfismo, aunque sea con una intención descriptiva de lo que es la realidad empírica más ajustada a procedimientos objetivos similares a los característicos de la ciencia de la época, a diferencia del idealismo platónico más vinculado al pitagorismo y a la filosofía parmenídea, como es sabido. Ciertamente, considero que el orden transcendental no es algo *a priori* ni solamente un orden de conceptos. El propio Zubiri critica el

carácter ambivalente y ambiguo que tiene siempre el orden trascendental en la filosofía que deriva de Aristóteles, porque tiene que depender de la propia aprehensión sentiente de la realidad y ésta es el verdadero fundamento del conocimiento en clara contraposición con la actitud gnoseológica concipiente propia de la filosofía griega clásica que se equivoca al logificar o considerar la intelección como *logos*, ya que éste es, para Zubiri, la intelección de una cosa desde otras en un campo de realidad, puesto que el hombre es aprehensor sentiente de la realidad y no comprensor del ser, como pretendía Heidegger. En la filosofía de Kant el ámbito de lo trascendental es, entre otras cosas, el fundamento de una representación determinada, por ejemplo, el concepto de libro en general, frente a la imagen concreta del libro percibido empíricamente. El conocimiento, en contra de lo que piensa Kant, está absolutamente vinculado a la experiencia, incluso en el nivel puramente ideativo, categorial o conceptual, y no sólo en relación con las intuiciones sensibles o empíricas.

Zubiri no está de acuerdo con la entificación de la realidad de Aristóteles y la Escolástica, o lo que es lo mismo, con considerar lo real como un modo de ser, como *esse reale*, es decir, entender lo real como "ente" o entidad como un conjunto de objetos empíricos que se pueden conocer por medio de la sensibilidad, porque, además, se hace presente una de las cuestiones más discutidas de la teoría del conocimiento kantiana que es la de las cosas en sí que, como dice Zubiri comentando a Kant, no funcionan positivamente para la inteligencia humana. La considero innecesaria ya que, a mi juicio, es el simple resultado de las grandes limitaciones de la ciencia de la época de Kant en lo relativo al conocimiento de la estructura profunda de la realidad, algo que en buena medida resultó solucionado con los enormes avances de la física, la química y otras ciencias ya en el siglo XX, como muy bien sabía Zubiri. Que Kant establezca que, como dice Zubiri, el orden trascendental y la acción que los pone en manera alguna son subjetivos, es entendible desde el rigor del yo trascendental y de las categorías que, según el idealismo trascendental kantiano, son algo objetivo, que no está sujeto a variaciones valorativas subjetivas. En lo referente a cómo entiende lo trascendental Kant, como condiciones de inteligibilidad aprioricas, universales y necesarias, Zubiri se pregunta, si todo esto es suficientemente claro, porque la distinción entre el yo puro o trascendental y el yo empírico, fijada en la *Crítica de la Razón Pura*, sustancializa el yo puro como fundamento de todo posible objeto en general, identificando, en cierto modo, como argumenta Zubiri, el yo trascendental con la idea del bien de Platón, lo que supone que de la propia mente humana se extrae el orden trascendental sin mediación de la realidad, lo que reafirma el idealismo de Kant, de un modo que no puede ser aceptado desde mi perspectiva, porque, entre otras cosas, supone la afirmación del apriorismo. La negación kantiana de la dualidad numérica de los dos yoes, el empírico y el puro o trascendental, tampoco aclara de manera absoluta las cosas, como también afirma Zubiri, con sólidos argumentos, porque lo que parece es que la división o distinción es artificial y posee cierta utilidad metodológica como justificación y

fundamentación sistemática en la teoría del conocimiento kantiana, lo que desde mi planteamiento no es algo derivable o deducible del sistema de cognición humano, tal como en la época contemporánea se conoce, algo que también era sobradamente conocido por Zubiri en el siglo XX. Lo que es inaceptable para él es que el orden transcendental sea una norma *a priori* respecto del yo empírico, como afirma Kant, porque este procedimiento deductivo expresa la profunda influencia de Baumgarten con su definición de metafísica como la ciencia de los primeros principios que hay en el conocimiento humano, y también es una clara muestra de la gran influencia que la metafísica racionalista ejerció en la reflexión kantiana. Es indudable la gran influencia de la metafísica leibniziana en el pensamiento de Kant, de forma más intensa en su juventud y en sus primeros escritos, como es sabido. De todas maneras, es evidente que desde una consideración más amplia de la filosofía kantiana es indudable, a mi juicio, que la pregunta por el sentido de las cosas y de la realidad y, consecuentemente, por su interpretación coherente y no arbitraria, es una de las constantes en la actividad filosófica del sabio de Königsberg. Considero que la apercepción trascendental, tal como la entiende e interpreta Kant, como escribe Dulce María Granja: «es la conciencia de la actividad de pensar en abstracción de todo contenido»⁶⁹, es algo que pone de manifiesto la actitud concipiente del kantismo y que no es coherente no sólo con lo que piensa Zubiri sino con lo descubierto por las neurociencias actuales y la psicología cognitiva respecto al funcionamiento de la mente y la inteligencia. Zubiri está en desacuerdo, también, con la afirmación de que conocemos las cosas en cuanto objetos, como dice Kant, ya que la realidad es algo primero y primario respecto a los objetos. Es cierto que la inteligencia humana primeramente percibe la realidad en su multiplicidad sensorial e impresiva, ya que, como argumenta este gran filósofo español, a donde intenta llegar mi acto intelectual es a la *res*, no al *objectum* sino a la *res objecta qua res*, en tanto que *res*. Se observa, por tanto, que la posición realista de Zubiri es manifestada ya de modo muy explícito, en contraste con el transcendentalismo kantiano de corte ideísta o conceptualista. La negación de cualquier clase de objetología como la que quería desarrollar Kant por Zubiri, me parece coherente y plenamente justificada, porque es verdad que las limitaciones de la inteligencia y en general del entendimiento humano en su aprehensión de las cosas de la realidad son inherentes y propias de cualquier ciencia, disciplina o conocimiento, como, por ejemplo, de la astronomía, que es el ejemplo que utiliza Zubiri para su convincente interpretación explicativa de la realidad de las cosas en vez de los objetos con sus evidentes connotaciones *aprióricas* puramente abstractas producidas por el yo transcendental, tal como lo entiende Kant.

Que Descartes ha planteado la cuestión de la realidad desde presupuestos escolásticos en relación con la verdad, es evidente si se analizan sus escritos, como, por ejemplo, sus *Meditaciones de primera filosofía* de un modo conceptualista, con la sustancia pensante y extensa complementadas con la sustancia divina [...] algo que constituye un dualismo que reproduce también dos principios de la realidad total,

⁶⁹ GRANJA, D. M., *Lecciones de Kant para hoy*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2010, pág. 84.

tanto humana como mundana, que no es aceptado por Zubiri, que también se muestra crítico en su obra con el hilemorfismo aristotélico, ya que, como dice Alberto del Campo: «contra el dualismo aristotélico tenemos que afirmar ahora que no hay dos principios sino uno sólo, a saber las propiedades específicas de lo real»⁷⁰. Y es que lo trascendental, como también afirma Alberto del Campo: «es primariamente una dimensión física de lo real, no un concepto universal»⁷¹. En efecto, esta es, en mi modesta opinión, una de las cuestiones clave que marcan o establecen diferencias notables y considerables con los planteamientos más habituales y comunes de otras corrientes filosóficas que no insisten en la extraordinaria relevancia y significación de la dimensión física de la realidad, como lo auténticamente esencial y determinante de una consideración más objetiva y coherente del mundo empírico. Ya que lo impresivo es lo que define la verdadera adecuación aprehensora y, por tanto, también cognoscitiva de lo que es la realidad respecto a la capacidad intelectual y perceptiva humana. Analizando la función trascendental en la filosofía zubiriana se observa que se opone al procedimiento especulativo cartesiano de índole conceptual sin conexión con la realidad, que es una constante en la filosofía clásica en la que los transcendentales son conceptos que construye la inteligencia humana, lo que claramente es criticado coherentemente por Zubiri, ya que considero que la realidad es la base fundamentadora de lo que se puede entender por trascendental. La intervención divina en la verdad de toda percepción clara y distinta que afirma Descartes y que no es dudosa, porque está garantizada por la creación de Dios, es la plasmación de la perfección en la realidad de un modo puramente especulativo y sin pruebas y con una argumentación basada en una petición de principio injustificada e innecesaria, algo que no valora suficientemente las limitaciones de la percepción y la inteligencia humana. De hecho, indica Zubiri que, en *Sobre la realidad*, al final de la cuarta meditación cartesiana, aparecen tres o cuatro conceptos de verdad fabulosamente entreverados entre sí. La cuestión clave para Zubiri es que Descartes ha minusvalorado el círculo de las realidades y se ha fijado, sobre todo, en las seguridades intelectuales que se pueden lograr aplicando su método de conocimiento por medio de la duda metódica. Por tanto, es evidente que el racionalismo ha incidido en exceso, a juicio de Zubiri, tal y como se deduce de sus escritos y de sus planteamientos filosóficos en la esfera subjetiva de la mente concipiente, y no en la impresión sentiente de la realidad que es para Zubiri la forma auténticamente verdadera de conocer, aunque también es cierto que establece la verdad en coincidencia, que es la del *logos* que examina lo que es verdad y error en una afirmación apoyándose en la actualidad misma de la cosa, o también la denominada por Zubiri verdad real, que es pura actualización de la cosa real en la aprehensión primordial de realidad, algo claramente diferente de lo planteado por la metafísica racionalista e idealista en general.

⁷⁰ DEL CAMPO, A., *La función trascendental en la filosofía de Zubiri*, Realitas I, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pág. 143.

⁷¹ Ibidem, pág. 144.

La unificación realizada por Descartes entre la verdad de algo y el ente, ya que para los escolásticos la verdad y el ente se convierten, supone el paso de la verdad de las percepciones claras y distintas, aseguradas por la veracidad creativa de Dios que se contrapone a la nada, al concepto de verdad objetiva de modo puramente abstracto y conceptualista, ya que, para Zubiri, la percepción clara y distinta no es verdad real, algo que está claro si se analiza su metafísica realista y también su realismo noológico. La identificación por Descartes entre la verdad objetiva y el ente y con la mediación de la veracidad de Dios está claro que no es la verdad real que se capta aprehensivamente y que se actualiza en el intelecto sentiente humano. Si, como dice Zubiri, la filosofía se lanza por el camino de las objetividades, tal como hace Descartes y también Kant con su idealismo trascendental, se puede afirmar que se crea en diferentes movimientos o corrientes filosóficas una realidad abstracta alternativa o residuo bruto, utilizando la terminología zubiriana, como es la cosa en sí kantiana. Zubiri, de forma magistral, transforma la diferencia ontológica desarrollada por Heidegger que entiende que el ser es diferente del ente o de las entidades que son, en el orden trascendental, ya que, como también dice Jesús Sáez Cruz: «siempre la realidad tiene prioridad fundante respecto de la intelección humana»⁷² y esto es aplicable a lo trascendental. En una línea similar argumenta Sartre, en su libro *La Transcendencia del Ego*, que el *ego* no está ni formal ni materialmente en la conciencia: está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el *Ego* del otro. De este modo, se pone de manifiesto que para Sartre, como para Zubiri con las pertinentes matizaciones, el Yo es en la realidad puesto que escribe Zubiri en *Sobre la esencia*: «“Yo” no es la realidad del sujeto, ni en el orden de la talidad, ni el orden trascendental, sea cualquiera el concepto que se tenga del sujeto (cognoscente, consciente, vital, etc., etcétera). En el orden operativo del acto segundo, el «yo» se me muestra, pues, como carácter de una realidad propia anterior y, por tanto, es imposible tomar el «yo» ni empírico ni puro, como realidad del sujeto; esta realidad será todo lo problemática que se quiera, pero el carácter del «yo», precisamente por ser «yo», es estar formalmente remitiéndose a aquella realidad. El «yo» se inscribe *dentro* del orden de lo real»⁷³. El *cogito* cartesiano afirma demasiado, como dice Arias Muñoz, Sartre hace estallar el yo. Ciertamente, aunque Zubiri acepta con Heidegger que la existencia humana es estricta y formalmente *tempórea*. 1. Si bien no está de acuerdo con la ontología heideggeriana que está fundamentada en una concepción de los entes y el ser artificial e intelectualista, que no considera las posibilidades reales de la inteligencia humana. 2. El punto de partida zubiriano está muy claro y es que las cosas no empiezan por ser entes, y no está demostrado en ninguna parte que toda inteligencia humana tenga un concepto de ser. La argumentación de Zubiri se basa en investigaciones lingüísticas que demuestran que ciertas lenguas no disponen del

⁷² SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, pág. 265.

⁷³ [SE, 380-381]

concepto de ser, y sí de algo existente que puede de modo indudable denominarse realidad con más precisión y exactitud. De este modo se comprende la justificación de la sustitución del ser por la realidad como algo de suyo, que proporciona la ultimidad metafísica de la trascendentalidad. Los cambios que introduce nuestro filósofo se dirigen de modo inequívoco a la explícita negación de un ser real o *esse reale* de la Escolástica porque es previa la realidad y, por tanto, se puede decir que la realidad está en ser en general, pero no siempre, porque es cierto que la formalidad de realidad es algo diferente, ya que es aprehensión de algo o quedar de los contenidos en la aprehensión como algo otro, lo que, por tanto, es la forma de ser real, pero no el ser tal como lo concibe la ontología Escolástica, el racionalismo cartesiano y el kantismo.

§9. Esencia y existencia.

La doble forma de entender la esencia como momento de la realidad y como realidad formal o en sí, amplía la multiplicidad de distinciones y matizaciones posibles dentro de la compleja construcción terminológica presente en la filosofía de Zubiri. Al identificar la esencia con la realidad, en cierto sentido está propiciando su separación de la consideración clásica acerca de la esencia y la existencia, porque la existencia no es lo primero, sino que lo es la realidad y, por tanto, se comprende que Zubiri afirme tajantemente que la esencia es anterior al dualismo "esencia-existencia". Ciertamente, uno de los grandes logros de la filosofía zubiriana es, a mi juicio, la consideración de lo real como lo esencial, superando la excesiva sutileza y prolijidad de la Escolástica, afirmando, de esta forma, una nueva manera de elaborar filosofía, más dirigida a los intereses prácticos de los seres humanos y más basada en las nuevas aportaciones de la ciencia contemporánea, sin descuidar, como es natural, el necesario enfoque teórico del filosofar. Además, esto abre un campo de libertad en la actividad filosófica o en el pensar que Zubiri promovió y siempre tuvo presente, lo que, obviamente, facilita el surgimiento de nuevas filosofías que, aunque puedan ser realistas, lo serán de un modo diferente y original. Aunque es necesario tener en cuenta que la identidad de esencia y realidad no es la misma que la identidad de *res* y *ens* en la filosofía clásica o escolástica, como sostiene Zubiri. Efectivamente, no es lo mismo ser que existir en referencia al ente y la cosa o *res* ya que, a mi juicio, la existencia es una propiedad o conjunto de características relacionadas con lo vital o dotado de vida orgánica, y lo real o la realidad engloba y supera esta especificidad de lo existencial, en el sentido que acabo de exponer, independientemente de valoraciones estimativas acerca de los significados de la existencia actual o actitudinal, que utiliza Zubiri, como referida a la *res*, para negar la justificación de esta dicotomía explicativa, en relación, precisamente, con su reísmo o realismo sistémico. Aunque conviene precisar que, a diferencia de lo que considera el pensador escolástico Soto, citado por Zubiri, que piensa que la esencia prescinde de lo existencial o existente, desde una perspectiva más rigurosa y profunda,

reflexionando con más amplitud epistemológica y ontológica, se puede constatar que la existencia está integrada o forma parte de la esencia porque está dentro de lo que es la realidad que abarca el mundo en su totalidad.

Que la realidad es la propiedad trascendental o carácter trascendental de la cosa o la trascendentalidad misma es algo claramente distinto de lo significado en este sentido por la esencia, que es el *quid* real o, como dice Zubiri, el contenido determinado de la cosa en función trascendental, en cuanto que por ser “tal”, la cosa es *eo ipso* de suyo, es trascendentalmente real. Pensar que el de suyo es la razón formal, tanto de la existencia como de la esencia, niega la justificabilidad del ontologismo de Hegel, excepto si se parte de un planteamiento logicista y puramente especulativo, y de esta forma se entiende que Zubiri afirme que, si fuese posible, sería anterior la existencia a la esencia y no al contrario, como propone Hegel con su idealismo absoluto, porque, a mi juicio, la existencia forma parte física o es algo matérico, lo que no sucede con la esencia en la logificación de la *Ciencia de la Lógica* hegeliana y en toda la producción filosófica del gran pensador alemán. Son dos conceptos que sustentan la base de una parte considerable de la especulación ontológica y metafísica en general, y conviene, por tanto, analizar y valorar el planteamiento explicitado por Zubiri, principalmente en su libro *Sobre la esencia*, acerca de la vinculación de la esencia con lo físico y factual de la realidad. Ciertamente, la clarificación y distinción conceptual de los términos esencia y existencia es una cuestión previa que es conveniente resolver coherentemente. Zubiri establece, basándose en análisis semánticos muy precisos, la equivalencia aproximada entre la *quidditas* y lo que es la *ousía* o sustancia y la esencia. La quiddidad es lo que tradicionalmente se ha denominado especie, como también afirma Ferraz Fayos: «la esencia sería lo específico común a todos los individuos de una especie»⁷⁴ aunque los significados de este vocablo metafísico son complejos, ya que Zubiri, a lo largo de *Sobre la esencia*, ajusta de forma minuciosa matices semánticos en función de la diversidad de sentidos que posee en su sistema metafísico. Desde un punto de vista formal puede identificarse el *eidós* platónico con la *quiddidad* o la denominable esencia indivisible, ya que es en términos de Zubiri mínimo y último predicado intrínseco en que todos los individuos coinciden. Como escribe Zubiri: «No se trata, como ya algún escolástico pretendió, de ampliar el ámbito de la predicación quidditativa con predicados individuales, sino de abandonar toda predicación para ir a la cosa en su realidad física y averiguar lo que en ella le confiere su minimidad y su ultimidad»⁷⁵. Además, conviene poner de relieve, como también escribe María de los Ángeles Giralt B. que: «El filósofo griego distingue entre sustancia y esencia. La sustancia será un ámbito abarcador de lo esencial, la realidad sustancial comprenderá la esencia más que la existencia. El problema fundamental de toda realidad será el delimitar

⁷⁴ FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: El realismo radical*, Editorial Cincel, Madrid, 1988, pág. 144.

⁷⁵ SE, 219.

cuál es su “momento esencial”, “lo que” constituye a la cosa en cuanto tal; los latinos dijeron *quidditas*, Aristóteles *tó ti en einai*»⁷⁶.

Los análisis sobre la sustancia de Aristóteles son valorados por Zubiri, porque es cierto que lo sustantivo o el sujeto o soporte de los accidentes o la sustancia primera en la terminología aristotélica es lo individual, sobre lo que se superpone en cierta forma la sustancia segunda, o lo que es lo mismo la especie o *quiddidad* y el género, y como ésta subsiste en el individuo concreto o sustancia primera es definible, a mi juicio, una equivalencia con lo afirmado por Zubiri, acerca de que la esencia es pues, solo como esencia de la sustancia. Aristóteles explicita y define de modo claro que la especie o *eidos* y el género son también algo real, ya que son algo universal, objeto de la ciencia, y no simples conceptos, apartándose por tanto, de su maestro Platón y de su dualismo ontológico y gnoseológico, que duplica innecesariamente el mundo y la realidad. No existe por tanto, separación real entre la esencia o sustancia segunda y la sustancia, algo que coincide con lo planteado por Zubiri con otra terminología, porque Aristóteles parte de la realidad física. Podría decirse, interpretando a Zubiri contextualmente, que la esencia abre una vía de investigación segura en tanto que medio de penetración en lo real hacia sus reales articulaciones, algo que conecta de modo muy claro, con el realismo radical zubiriano. Para Zubiri el concepto radical de esencia es el de esencia física que es *de suyo*, la cosa real en tanto que real con su conjunto de notas constitucionales, pertenece al ámbito de la aprehensión, la *quidditas* es el sentido que damos al de suyo, pertenece al ámbito del logos/razón.

Lo propio de la sustancia, su razón formal y su prerrogativa metafísica consistirán para Aristóteles en su irreductible subjetualidad, que es inevitablemente empírica o fenoménica y, por tanto, fundamentada en la realidad. De hecho como escribe Jesús Conill comentando la metafísica aristotélica: «El significado filosófico de *ousía* consiste, más allá de su inclusión entre las categorías, en mostrar la estructura radical de la realidad. Sustancia es sustrato: lo sustente del ser; y desde ahí se concibe la estructura de lo real (Zubiri: 1972)»⁷⁷. Desde un planteamiento moderno como el que construye Zubiri sobre la esencia está claro, a mi juicio, que algunas de las tesis afirmadas por Aristóteles son matizables y definibles de otra forma, porque ha existido un desarrollo histórico de la metafísica y de la ciencia, que modifica los supuestos básicos de las reflexiones posibles sobre estas cuestiones, aún valorando que en cierta medida, la filosofía de Zubiri surge y es construida polemizando con Aristóteles, que con su realismo epistemológico y su empirismo sirve de algún modo, de punto de partida para la conformación y estructuración de su metafísica y noología.

En clara contraposición a la metafísica aristotélica Zubiri entiende la esencia no en un sentido puramente nocional y singular de tipo conceptivo, sino como un

⁷⁶ GIRALT B, M. A. *El diálogo: Zubiri- Aristóteles Zubiri-Teilhard*, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, nº 29, 1971, pág. 227.

⁷⁷ CONILL, J., y MONTROYA, J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Prólogo de Pierre Aubenque, Editorial Cincel, Madrid, 1985, pág. 88.

sistema físico y real de propiedades. Porque el planteamiento de Aristóteles es, a mi juicio, más bien puramente abstracto y teórico puesto que como escribe Conill: «*La esencia es sustancia segunda dentro de la primera; pues es siempre esencia de la sustancia (Metafísica, VII), porque se trata del conjunto de notas que se predicán de una cosa real, y se expresa en la definición. Funciona como principio de especificación de la sustancia. E igual que todo ser es un *legómenon* en Aristóteles, también la esencia es objeto del *logos*, pero en su caso de aquel por el que definimos lo real*»⁷⁸. De este modo los conceptos tradicionales de la ontología: realidad, ser, ente, etc. deben ser reelaborados o redefinidos, puesto que el ser para Zubiri es posterior a la realidad, ya que el ser es en términos zubirianos *actualidad de lo real en la respectividad mundanal* y no se identifica con el concepto más universal, el género o posición del sujeto. A diferencia de lo que entiende Aristóteles por ente, ya que como dice Conill: «la ontología se convierte en una búsqueda indefinida de la unidad del ser, con el rango de dialéctica (ya no *episteme*). Por eso igual que “pertenece a una sola ciencia considerar no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una naturaleza, también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Y si lo primero y aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen es la sustancia, de las sustancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo.” (Metafísica, IV, 1 y 2)»⁷⁹. En cambio desde la perspectiva de Zubiri, el entendimiento del ente como cada cosa real, en cuanto abre la posibilidad de incorporación de un nexo de unificación que establece la interdependencia entre los clásicos atributos transcendentales del ente: unidad, verdad, bondad, y que precisamente es con excelente criterio la respectividad, en sus dos sentidos: es constituyente en orden a los propios contenidos de la cosa real y remitente en su referencia a la realidad. Los pensadores medievales consideraron que la suficiencia de la sustancia está en la existencia, puesto que como escribe Jesús García López comentando a Tomás de Aquino: «Otro modo como puede ser esclarecida la esencia es por referencia a la existencia. Bajo este punto de vista la esencia no sólo nos aparece propiamente como *esencia* (aquello por lo cual y en lo cual el ente tiene ser o existir), sino también como *forma o determinación*. La existencia, en efecto, es un acto que no entraña determinación alguna, un acto no determinante sino meramente actualizante»⁸⁰. Como también reconoce explícitamente Zubiri y que, desde mi interpretación, se contrapone a la subjetualidad individualizante de la sustancia primera aristotélica, que es sustrato de cualidades y accidentes pero sin notas o características sistematizables de modo empírico, con una determinada estructuración categorizadora en el sentido que pretende, por ejemplo, Zubiri. Porque como comenta Jesús Conill: «Excepto Merlan, que particulariza la referencia de esta expresión del *theos*, para la mayoría de estudiosos esta fórmula tiene capacidad *universalizadora*. No se refiere a ningún objeto en concreto, sino que

⁷⁸ Ibidem, pág. 89.

⁷⁹ Ibidem, pág. 81.

⁸⁰ GARCÍA LÓPEZ, J., *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Editorial Cincel, Madrid, 1985, pág. 81.

abre conceptualmente una dimensión universal del ser, unificante de su diversidad»⁸¹.

Las distinciones realizadas por los escolásticos medievales entre diferentes modalidades de la capacidad de existir, precisan las conexiones entre las sustancias y su existencia que está integrada en la realidad. Se comprende, por tanto, que Zubiri señale que: «Es la *perseitas*, bien diferente de la *aseitas*, porque no es igual tener por sí mismo capacidad para existir (perseidad) que tener existencia por sí mismo (aseidad). Confundir ambas cosas fue, como es sabido el grave error de Spinoza en este punto»⁸². Según la interpretación de Millán Puelles que considero coherente, en su sentido más riguroso y absoluto la aseidad le «conviene a Dios»⁸³. Otra cuestión decisiva es tener presente que para la Escolástica el ser es uno de los trascendentales, lo que presupone, a mi juicio, un entendimiento del mismo que no es realista, a diferencia de la comprensión del ente desvinculado de interpretaciones idealistas o espiritualistas, tal y como es contemplado acertadamente por Zubiri como orden de la realidad. A diferencia de lo que la tradición filosófica he entendido por esencia Zubiri transforma la forma de definirla, ya que como dice Antonio Ferraz Fayos: «Para Zubiri el concepto radical de esencia es el de esencia física, y como tal la esencia es el sistema de notas físicas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todas las demás propiedades, y es como acabamos de ver, un absoluto factual»⁸⁴. De hecho Zubiri critica la idea aristotélica de esencia porque: «Es una concepción de la esencia fundada sobre una teoría de la realidad como subjetualidad. Y en esto consiste su intrínseca limitación»⁸⁵. Conviene hacer explícita que si bien para Aristóteles la esencia especifica la sustancia para el filósofo español no es así. Escribe Zubiri que: «Ya hemos visto que esto es difícil de admitir. La función de la esencia, según hemos dicho, es otra: es una función estructurante independiente de toda especificación. Esta función no es tampoco lo que Aristóteles llamaría una actuación de la materia prima por la forma sustancial. No se trata de esto»⁸⁶. Además, es conveniente tener presente, que la sustancia es un recurso clásico que ya ha sido superado según Zubiri, aunque es verdad que se utiliza con frecuencia con una significación equivalente a la de esencia. Y es cierto sobre todo, partiendo de la propia metafísica intramundana de Zubiri que escribe: «Por otra parte, la esencia como realidad física es, según acabamos de recordarlo, un sistema fundamental de notas, esto es, un modo de unidad que directamente y entre sí poseen las notas de que se halla formada. Siendo esto así, para aprehender metafísicamente la esencia nos hallamos desposeídos de los dos recursos clásicos: la idea de sustancia y la idea de definición. Por tanto, nos hemos visto obligados a

⁸¹ Ibidem, pág. 82.

⁸² SE, 155

⁸³ MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico Filosófico* Ediciones RIALP, Madrid, 2002, pág. 43.

⁸⁴ FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: el realismo radical* Editorial Cincel, Madrid, 1988, pág. 145.

⁸⁵ SE, 93

⁸⁶ Ibidem, pág. 93.

forjar un *órganon* conceptual adecuado para el caso»⁸⁷. En relación a la existencia es un vocablo que es definible desde distintas perspectivas, y esto se observa de un modo muy claro en la metafísica de Zubiri: «La esencia sería la potencialidad interna para la existencia de la cosa, al paso que la existencia sería la actualidad de aquella potencialidad»⁸⁸. Y, además, en la obra zubiriana, por ejemplo, en *Acerca del mundo* aparece una identificación evidente y clara de la existencia con la materia ya que señala Zubiri: «Lo único que la física hace es retrotraernos, de los estados actuales del universo, a su estado inicial respecto de éstos, haya tenido o no existencia anterior la materia misma»⁸⁹.

Lo que la esencia es en sí misma, se expresa de forma más entendible y clara precisamente en relación con las características atribuibles a una cosa real, diferenciados los aspectos esenciales de los inesenciales o accidentales, algo que parece claro en la clasificación categorial de Aristóteles que en *Categorías* escribe: «Se llaman sustancias segundas las especies en que existen las sustancias que se llaman primeras, y no sólo las especies, sino también los géneros de estas especies; por ejemplo, un hombre está en la especie hombre; pero el género de la especie hombre es el animal: y así hombre, animal son las llamadas sustancias segundas»⁹⁰, pero pienso que puede plantear problemas de definición en ciertos casos que pueden ser confusos precisamente por la ambigüedad y equivocidad del lenguaje que se utilice y por otros motivos o causas. Como también argumenta Aristóteles: «Verosímilmente, después de las entidades primarias, sólo las especies y los géneros, de entre las demás cosas, se llaman entidades secundarias; pues sólo ellas entre los predicados muestran la entidad primaria: en efecto, si alguien explica qué es el hombre individual, lo hará más adecuadamente aplicando la especie o el género, y lo hará más comprensible dando la explicación *hombre* que dando la explicación *animal*;»⁹¹. Entendiendo que entidad es la sustancia en la filosofía peripatética. De todos modos es cierto como escribe Zubiri que: «En una palabra tanto la existencia como la esencia presuponen la realidad. ¿Qué es esta anterioridad? Evidentemente, no se trata de una anterioridad ni causal ni natural; no es que “realidad” sea una causa ni que primero la cosa sea real, y consecutivamente sea existente y dotada de esencia»⁹². Que lo esencial es algo físico y, por tanto, existente, considero que no admite duda. El mismo Zubiri lo dice: «Entre las notas que posee efectivamente la cosa, hay algunas de carácter más hondo que el de su mera posesión efectiva, porque son aquellas notas sobre las cuales reposa todo lo que la cosa es. Esto es lo esencial; lo demás es real en la cosa, pero es inesencial a ella. Esta diferencia entre lo esencial y lo inesencial se expresa ante todo en la idea de verdad: lo esencial es lo verdaderamente real de la cosa, la

⁸⁷ Ibidem, pág. 345.

⁸⁸ Ibidem, pág. 9.

⁸⁹ [AM, 253]

⁹⁰ ARISTÓTELES, *Tratados de Lógica, (El Órganon)*, Editorial Porrúa, México, 2001, pág. 31.

⁹¹ ARISTÓTELES, *Tratados de Lógica, (Órganon)*, Editorial Gredos, Madrid, 1982, pág. 36.

⁹² [SE, 400]

esencia es su verdadera realidad»⁹³. Aunque Kant afirma que el principio que genera las ideas es el espíritu no el cerebro en su Reflexión 933 en las obras completas de Kant en el volumen 15 páginas 414-415, lo que pone de manifiesto, en mi opinión, la gran dificultad que planteaba el origen y la producción de ideas por parte de la mente. Si esto sucedía en pleno siglo XVIII, actualmente, aunque se saben muchas más cosas sobre el cerebro y su funcionamiento, no se ha podido todavía averiguar cómo es el proceso de generación de ideas en la mente de un modo claro y detallado, ya que es una cuestión de gran complejidad en la que están investigando las neurociencias. También el nivel empírico, fenoménico y existencial se impone como fundamento explicativo, desde la dimensión observacional de la realidad sobre explicaciones puramente esencialistas. Puesto que, aunque es evidente que Zubiri supo diferenciar magistralmente los dos planos lo esencial y lo existencial, la correlación sistémica o estructural entre los dos enfoques es definida en obras como *La estructura dinámica de la realidad*.

Ciertamente la cuestión de la esencia y la existencia ha sido tratada a lo largo de toda la Historia de la Filosofía, y desde mi reflexión en el racionalismo cartesiano, por ejemplo, también aparecen elaboraciones argumentativas que relacionan la esencia y la existencia con un ámbito muy amplio de la ontología y de la metafísica, porque como escribe Zubiri en *Sobre la esencia* comentando a Descartes: «La existencia sería algo que se «añade» a esa cosa previa que es la esencia como cosa ideal; realizar sería conferir existencia a una cosa ideal. El ser fundamental sería la esencia, y en ella habría de apoyarse inexorablemente la existencia. Y como esta esencia es un concepto objetivo de la razón resulta que el ser fundamental y absoluto, es la objetividad racional: es el racionalismo»⁹⁴. Todo esto es un artificialismo de corte idealista al que, como es natural, se opone claramente Zubiri lo que, por otra parte, le pone en sintonía con las investigaciones de las neurociencias y de la biología.

Como escribe Zubiri en *Sobre la esencia* explicitando el surgimiento de la contraposición esencia y existencia: «En el fondo se trataría de que todas las cosas están causadas nada más. Y de hecho, históricamente, sólo una idea de la creación *ex nihilo* es la que ha conducido a la contraposición de *essentia* y *existentia*. En cambio, en otras filosofías la dualidad esencia-existencia es una dualidad físicamente real. Entonces la esencia tendría un respecto físico a la existencia, y se plantearía la cuestión de cuál sea este respecto. La esencia sería la potencialidad interna para la existencia de la cosa, al paso que la existencia sería la actualidad de aquella potencialidad»⁹⁵. Ciertamente la consideración de lo físico, y de la existencia y la esencia es analizada por Zubiri de modo profundo, porque es evidente que su clarificación delimita más rigurosamente su planteamiento sobre la esencia, y su relación con el realismo que ya está expresando su madurez como filósofo. No cabe duda que lo físico es lo que surge de forma natural, y se

⁹³ Ibidem, [SE, 33]

⁹⁴ Ibidem, pág. 62.

⁹⁵ [SE, 9]

contrapone claramente a lo artificial o creado por el ser humano si se atiende al origen etimológico del vocablo. También en la Escolástica se han elaborado numerosas disquisiciones sobre la esencia y la existencia, que reflejan la complejidad de la cuestión ya que como escribe Zubiri: «Para todo escolástico, el *quid* es esencia tan sólo en orden a una existencia aptitudinal; mientras que aquí la esencia es el *quid*, pero en orden al “de suyo”; sólo entonces tenemos realidad. Y, por tanto, la dualidad es tan sólo “reductiva”. No es una dualidad de razón entre esencia y existencia, sino entre dos reductos del “de suyo”: como meramente *rato* o como meramente existente»⁹⁶. De hecho, como sostiene Zubiri, la *fisis* o naturaleza es la expresión natural de la estructura de lo cósmico y de su modo de ser. Algo que manifiesta, en mi opinión, que Zubiri era consciente de las enormes posibilidades que ofrecían las ciencias, para un mayor conocimiento de la realidad en todos sus niveles. Porque su realismo radical está fuertemente integrado en un enfoque espiritual o religioso, que incluye un reconocimiento explícito de las aportaciones de la ciencia en la comprensión profunda de lo fenoménico. La novedad que, a mi juicio, plantea es la valoración de lo psíquico como algo físico unido a lo biológico. Escribe Zubiri que: «El mero existir, es según vimos, tan sólo un “reducto” metafísico del “de suyo”. Sin una prioridad del “de suyo”, el hombre no sería realidad. Pero, además, existir como carácter del “de suyo”, y comportarse con vistas al existir, sería imposible si el hombre tuviera que comportarse con necesidad metafísica y *a priori* respecto de su existir. Y esta forzosidad, justo por serlo, es algo consecutivo a la estructura transcendental del hombre, esto es, a su esencia, a su “de suyo”. No hay prioridad de la existencia sobre la esencia, sino que se trata de una esencia que “de suyo” se comporta operativamente respecto a su propia realidad, porque, y sólo porque, es una esencia transcendentalmente abierta. Una cosa es estar abierto a su propia realidad; otra muy distinta que la esencia se determine procesualmente desde el mero acto de existir. Esto último es metafísicamente imposible»⁹⁷. En este sentido, es definible la pluralidad de enfoques y matices que poseen los vocablos esencia y existencia desde la metafísica intramundana zubiriana, y también desde su antropología y ética. Ya que, en efecto, esto supone un cambio considerable en la evolución del pensamiento metafísico, porque Zubiri comprende que lo más esencial es precisamente situarse en el plano de lo formal, o si se quiere, de la denominada formalidad de realidad.

Ciertamente, uno de los grandes logros de la filosofía zubiriana es, a mi juicio, la consideración de lo real como lo esencial, superando la excesiva sutileza y prolijidad de la Escolástica afirmando de esta forma, una nueva manera de elaborar filosofía, más dirigida a los intereses prácticos de los seres humanos, y más basada en las nuevas aportaciones de la ciencia contemporánea sin descuidar, como es natural, el necesario enfoque teórico del filosofar. Además, esto abre un campo de libertad en la actividad filosófica o en el pensar que Zubiri promovió y siempre tuvo presente, lo que obviamente facilita el surgimiento de nuevas

⁹⁶ Ibidem, pág. 472.

⁹⁷ Ibidem, pág. 506.

filosofías que aunque puedan ser realistas, lo serán de un modo diferente y original. Aunque es necesario tener en cuenta que la identidad de esencia y realidad, no es la misma que la identidad de *res* y *ens* en la filosofía clásica o escolástica como sostiene Zubiri. Efectivamente no es lo mismo ser que existir en referencia al ente y la cosa o *res*, ya que, a mi juicio, la existencia es una propiedad o conjunto de características relacionadas con lo vital o dotado de vida orgánica, y lo real o la realidad engloba y supera esta especificidad de lo existencial, en el sentido que acabo de exponer, independientemente de valoraciones estimativas acerca de los significados de la existencia actual o actitudinal, que utiliza Zubiri como referida a la *res*, para negar la justificación de esta dicotomía explicativa, en relación precisamente con su reísmo o realismo sistémico. Aunque conviene precisar que a diferencia de lo que considera el pensador escolástico Soto citado por Zubiri, que piensa que la esencia prescinde de lo existencial o existente, desde una perspectiva más rigurosa y profunda, reflexionando con más amplitud epistemológica y ontológica, se puede constatar que la existencia está integrada o forma parte de la esencia, porque está dentro de lo que es la realidad que abarca el mundo en su totalidad.

§10. Aristóteles/Zubiri y el problema de la esencia como algo físico y no mero correlato real de la definición.

Ciertamente, ante el planteamiento metafísico del Estagirita, Zubiri se centra en una elaboración de lo que es la esencia unida a la propia realidad, y sin mediaciones de tipo conceptual innecesarias. Lo que considero plenamente acertado, porque si bien es adecuado que el problema de la esencia sea tratado y analizado con la apropiada precisión conceptual, sobre todo para insertarlo coherentemente en el sistematismo filosófico, creo que la logificación y entificación que elabora Aristóteles crea o produce un enfoque de la esencia más conceptual pero menos real. Por tanto, es entendible que diga Zubiri lo siguiente: «Tomada la esencia como correlato real de la definición, lo menos que hay que decir es que se trata de una vía sumamente indirecta para llegar a las cosas. Porque, como hemos dicho ya, en lugar de ir directamente a la realidad e inquirir en ella lo que puede ser su esencia, se da el rodeo de pasar por la definición»⁹⁸. Indudablemente es comprensible que Aristóteles al ser el primer filósofo que estructuró de un modo sistemático la filosofía primera, no delimitase lo que es la especie física, como forma de precisar mejor una consideración física de la esencia. Lo que también es indicado por Zubiri: «Es cierto que Aristóteles apela a la generación para llegar a la especificidad de la esencia por una vía bien «física». Pero no se planteó con rigor formal qué es eso de una especie física»⁹⁹. De hecho, el *logos* aunque posibilita el acceso a la realidad y a la afirmación y descripción de la misma, en Zubiri posee

⁹⁸ [SE, 89]

⁹⁹ [SE, 88]

una función vinculada profundamente con la realidad, en cambio en la metafísica aristotélica es más bien una función logificante y predicativa.

De todos modos, está claro que Aristóteles en ocasiones duda acerca de lo que entiende por esencia, porque según los pasajes de su Metafísica, son posibles varias interpretaciones y matizaciones. En relación con esto dice Zubiri: «Esta interpretación de la esencia como algo que comprende «la» materia misma, no es la única posible, porque en este punto, como en tantos otros, las frase de Aristóteles no son fáciles de compaginar. Hay pasajes en que Aristóteles parece decir que la esencia de toda sustancia es sólo la forma sustancial. Pero aún en esta interpretación la esencia no está sino en el momento de especificidad de la forma. Y en última instancia esto es lo único que aquí nos importa»¹⁰⁰. Que el campo de lo esencial es lo natural o la naturaleza de modo más genérico para Aristóteles no evita que su elaboración metafísica supere el ámbito de las definiciones y alcance una correlación con la realidad de forma precisa y profunda. Y esto último, lo ha logrado la metafísica intramundana zubiriana, de un modo excelente. El planteamiento aristotélico de la esencia es conceptualista, lo que no propicia un acercamiento directo o puramente aprehensivo o impresivo a la realidad, algo que si pretende la filosofía de Zubiri. Naturalmente el Estagirita da más transcendencia e importancia a la conceptualización y definición de la realidad, lo que relativiza de alguna manera la significación de lo aprehendido, y de la propia aprehensión como sentiente e intelectual. Escribe Zubiri: «El concepto no sería más que el órgano con que aprehendemos eso que en la cosa es su esencia; y la esencia misma sería aquello que en la cosa y como momento real de ella responde al concepto. Tal es el punto de vista de Aristóteles»¹⁰¹. Que la esencia posee una especificidad es algo afirmado tanto por Aristóteles como por Zubiri. Si bien no cabe duda que las notas esenciales y la esencialidad en el sistema metafísico zubiriano están muy bien articuladas, con una comprensión de la estructura de la realidad, lo que no logra por diversas razones el gran pensador heleno. Aunque existen, como es natural, aspectos parecidos respecto a esta cuestión de la esencia como pone de manifiesto Zubiri: «La esencia como momento real de la sustancia es, pues, su físico momento de especificidad. Y todos los caracteres inespecíficos -sean accidentes o momentos individuantes- son para Aristóteles, inesenciales»¹⁰². En lo referente a la subjetualidad de las distintas cosas reales, se puede decir que la sustancialidad, en el sentido de sustancia primera individual, aunque posee su justificación y racionalidad, puede ser interpretada desde un planteamiento más general, que comprenda definiciones más amplias y complejas de la realidad. Es lo que plantea Zubiri al escribir: «No se ve, pues, por qué toda realidad en cuanto tal habrá de ser forzosamente de carácter subjetual. Es verdad que todas las realidades que conocemos por experiencia son, en algún modo, sujetos; pero esto no significa que la subjetualidad sea su radical carácter estructural. Precisamente, para elaborar una

¹⁰⁰ [SE, 79-80]

¹⁰¹ [SE, 75]

¹⁰² [SE, 80]

teoría de la realidad que no identifique sin más realidad y subjetualidad, es por lo que he introducido una distinción hasta terminológica: a la estructura radical de toda realidad, aunque envuelva ésta un momento de subjetualidad, he llamado sustantividad, a diferencia de la sustancialidad, propia tan sólo de la realidad en cuanto subjetual. La sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa. La prioridad de rango en orden a la realidad en cuanto tal, no está en la sustancialidad sino en la sustantividad»¹⁰³. Además, como la autonomía de la esencia está en relación con la sustantividad y no tanto con la subjetualidad de modo único como pensaba Aristóteles, de esta forma se potencia un entendimiento de lo real que no se circunscribe exclusivamente a lo subjetual porque lo real no lo es, porque existen aspectos estructurales, constitutivos y constituyentes que son sustantivos y que engloban los sujetos o las sustancias primeras.

Como argumenta Zubiri: «Sustantividad y subjetualidad son dos momentos irreductibles de la realidad, y de ellos el momento de sustantividad es anterior al de subjetualidad. Ahora bien, la indiscriminación de estos dos momentos hace que la noción aristotélica de ente esenciado carezca de precisión suficiente, o cuando menos, de suficiente exactitud. Porque como veremos, la esencia es un momento propio no de la subjetualidad sino de la sustantividad»¹⁰⁴. Ciertamente, ser sujeto de predicación no significa que la realidad subjetual subyace, por ejemplo, al movimiento. Aristóteles ha proyectado sobre la realidad la estructura del logos predicativo indoeuropeo, que consiste precisamente en un sujeto seguido por un verbo y unos complementos. Esta estructura se mantiene tanto en la metafísica antigua con la sustancia y los accidentes, como en la metafísica moderna con el sujeto y las acciones del mismo. Puesto que en la filosofía zubiriana, la realidad no aparece primariamente como objeto, ni como sustancia sino como una nota o sistema de notas sentidas en su realidad sustantiva. La esencia es definida por Zubiri como unidad de las cosas dotada de suficiencia constitucional.

Considero que esta actitud metafísica de Zubiri es la adecuada porque la determinación de lo que es la esencia está en relación con todo el sistema metafísico que construya cada filósofo. De todos modos, es evidente que como plantea Zubiri respecto a la actitud predicativa del Estagirita respecto a la esencia: «Con su pertinaz orientación hacia la definición, Aristóteles diría, naturalmente que lo individual no puede definirse, sino sólo lo específico. Lo cual es verdad. Pero de aquí no se sigue que lo no específico no sea esencial, sino todo lo contrario, que la esencia en cuanto tal no consiste en lo que puede ser definido... En lugar de mensurar la definición con la esencia y ver que aquélla recae tan sólo sobre un aspecto de la esencia, Aristóteles mensura la esencia con la definición. Y esto es –incluso lógicamente– inaceptable, a menos que justificara por otra vía que la función estricta y formal de la esencia es ser principio de especificación. Ahora bien, esto no es así. Lo cual nos lleva al segundo concepto de esencia»¹⁰⁵. A

¹⁰³ [SE, 87]

¹⁰⁴ [SE, 87-88]

¹⁰⁵ Ibidem, pág. 90.

diferencia de lo que piensa Aristóteles, que considera que la sustancia es la realidad, y la esencia es una especie de compuesto hilemórfico o una forma sustancial que “imprime” sus características a la materia prima, Zubiri supera este planteamiento y no lo estima acertado. Considero que es más racional la interpretación zubiriana de la esencia vinculada a la realidad física de las cosas, y no sustentada en una especie de correlato real de la definición. Además de este modo, Zubiri logra la aplicación de la sustantividad no sólo a la esencia, también a la actualización de las cosas reales y al mundo. Como argumenta Zubiri respecto a la esencia tal como la considera Aristóteles: «Tomemos la esencia como momento real y físico de la sustancia. Aristóteles enfoca la estructura de la sustancia individual considerándola como sujeto de dotado de ciertas notas que son iguales a las de los demás individuos y a estas notas iguales es a las que llama esenciales. Con ello, la esencia le aparece como un momento físico de especificación. En lugar de afrontar la cuestión de la esencia por sí misma, y tratar de ver *dentro de un individuo determinado* en qué consiste su momento físico esencial respecto de la totalidad de notas que posee *hic et nunc*, lo que Aristóteles busca es algo distinto, a saber: cómo se articula *este individuo dentro de la especie*; la estructura de esta articulación sería la esencia. La esencia consistirá en aquello que coloca a una cosa dentro de una clase de cosas»¹⁰⁶. Lo que pone de manifiesto algo muy importante, a mi juicio, y es que la esencia es fundamentalmente algo físico como reitera Zubiri, y no simplemente el resultado de una sutil clasificación ontológica y categorial elaborada en la *Metafísica* de Aristóteles. Aunque es cierto que se pueden señalar matices respecto al procedimiento metafísico aristotélico algo que explicita Zubiri: «Hay un momento, es verdad, en que Aristóteles parece que va a tratar de este aspecto de la cuestión cuando se refiere a la forma sustancial, porque la forma es un momento físico de la sustancia. Sin embargo, para él, la forma es en sí misma especificante; entre su función especificante y su función estructurante no hay más que una diferencia abstractiva; independientemente del acto componente de la sustancia, la forma es en sí misma sólo un principio de especificación. Y esto es insuficiente. La esencia como momento físico de la sustancia, tiene una función estructurante y no especificante; y la tiene en el orden de las propiedades mismas de la cosa, no sólo en el orden de la actuación de la materia por la forma»¹⁰⁷. El enfoque zubiriano de la esencia está proyectado de un modo inequívoco sobre la realidad física de las cosas y no sobre aspectos relativos a la definición y a la predicación, como es el caso de Aristóteles. Desde mi reflexión, estimo que la función estructurante es la más fundamental, porque está unida directamente a lo físico, con lo que se revela como la expresión auténtica de lo real desde la perspectiva metafísica. Zubiri insiste acertadamente en esto en *Sobre la esencia*: «¿Cuál es esta función? Para Aristóteles es una función de especificación: la esencia sería el principio de especificidad de la sustancia. Ya hemos visto que esto es difícil de admitir. La función de la esencia, según hemos dicho, es otra: es una función

¹⁰⁶ Ibidem, pág. 91.

¹⁰⁷ [SE, 92]

estructurante independiente de toda especificación. Esta función no es tampoco lo que Aristóteles llamará actuación de la materia prima por la forma sustancial...La idea aristotélica de esencia está trazada al hilo del logos, y aboca por esto inexorablemente a la especificidad del sujeto de esta predicación. Es una concepción de la esencia fundada sobre una teoría de la realidad como subjetualidad. Y en esto consiste su intrínseca limitación»¹⁰⁸. Ciertamente la logificación y la entificación de la realidad que desarrolla Aristóteles en su filosofía primera, y más concretamente en su concepción de la sustancia, le impide darse cuenta de que lo primordial es la propia estructuración física de la realidad, como base fundamentante de lo realmente sustantivo. El planteamiento zubiriano destaca esto último y se contrapone a la elaboración de lo que es la esencia por parte de Aristóteles porque dice Zubiri: «Frente a Aristóteles, porque la esencia no es un momento de la sustancia sino de la sustantividad. Para Aristóteles, la realidad en sentido eminente es la sustancia, y su esencia es hilemórfica: una forma sustancial que actualiza una materia *prima*... Lo real es *primo et per se* no subjetual, sino sustantivo»¹⁰⁹.

En relación con la sustancia y la esencia, es cierto que Aristóteles afirmó la existencia de las sustancias primeras e identifico en cierta forma las sustancias segundas o definiciones, con una especie de realidad abstracta que reposa en lo particular, algo que resulta, a mi juicio, insuficiente desde una perspectiva metafísica contemporánea. Porque las sustancias segundas para Aristóteles son la explícita definición de lo que son las entes o entidades de la realidad, y no los objetos concretos, afirmación de una logificación que supone también un planteamiento predicativo, y puramente abstractivo de la realidad que rechaza con buen criterio Zubiri. Aunque esta cuestión de posee muchos matices, algo que se percibe también en este comentario de Giovanni Reale: «Como se ve, la *ousía-eidos* de Aristóteles, en cuanto estructura ontológica inmanente de la cosa, no puede confundirse con el universal abstracto. Por su parte el universal es el género (*génos*), que no tiene una realidad ontológica propia; por ejemplo, animal, entendido como género animal, no es más que un término común abstracto que no tiene realidad en sí y no existe sino es en el hombre o en otra forma animal»¹¹⁰. Los planteamientos metafísicos aristotélicos parten de la definición como aspecto esencial de lo real, lo que es negado coherentemente por Zubiri: «Esto sería admisible si no se tratara más que de un rodeo. Pero es algo más; es un rodeo fundado en un supuesto enormemente problemático, a saber, que lo esencial de toda cosa es necesariamente definible; y esto es más que problemático. Porque una cosa es que, por medio de nuestros conceptos nos aproximemos más o menos apretadamente a las realidades, y que hasta lleguemos a caracterizar algunas de ellas en forma que se distingan más o menos inequívocamente entre sí, otra muy distinta que en los conceptos pueda explayarse formalmente toda la realidad y

¹⁰⁸ Ibidem, pág. 93.

¹⁰⁹ Ibidem, págs. 512-513.

¹¹⁰ REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, Editorial Herder, Barcelona, 2007, pág. 58.

menos aún definirse su esencia»¹¹¹. Efectivamente, también considero que la esencia puede delimitarse de un modo tentativo y más bien aproximativo desde un punto de vista conceptual, porque la complejidad de la estructura de la realidad, no es definible minuciosamente con clasificaciones categoriales puramente especulativas, que detallen o describan muy rigurosamente todos los aspectos. Por otra parte es necesario poner de relieve las originales distinciones aristotélicas en relación con la esencia y en general en su filosofía primera. Como explica Alejandro G. Vigo: «En la base misma de la ontología se halla la distinción entre los modos fundamentales de ser: el de aquello que es ‘por sí’ y el de aquello que es ‘en otro’ o ‘de otro’. Según esta distinción hay, por una parte, entidades que son antológicamente autónomas y no necesitan de otro tipo de entidad para existir, y por otra, entidades que sólo pueden existir en relación con otras de un tipo diferente»¹¹². Quizás el modo de ser ‘por sí’ posee relativa similitud con el de suyo zubiriano, aunque teniendo en cuenta que Zubiri no parte del ser sino de la realidad. Evidentemente la ontología o investigación acerca del ente en la filosofía aristotélica incorpora aspectos de su epistemología que probablemente para el propio Aristóteles no quedaban resueltos de modo completo, algo entendible dada la magnitud de la tarea filosófica que desarrolló el Estagirita. Escribe sobre esta cuestión Hervé Barreau: «Aristóteles hace, pues, repercutir sobre la ontología, o investigación del ente en cuanto ente, el fracaso de su epistemología general. Ésta se ha mostrado impotente, cualquiera que haya sido el esfuerzo desplegado por Aristóteles sobre este respecto, para tratar cuestiones conjuntas, relativas a la esencia y la existencia al nivel de las sustancias»¹¹³. En relación con esto, Zubiri a lo largo de sus obras al analizar la metafísica aristotélica, es consciente de este problema que, a mi juicio, es superado y resuelto tanto en *Sobre la esencia* como en su trilogía acerca de la inteligencia sentiente.

Además, la cuestión de la esencia y la sustancia es comprendida por Zubiri de un nuevo modo, vinculado a la realidad, la diafanidad y la transcendentalidad, por tanto, ya no es el ser como simple correlato lógico-predicativo de lo real desde la interpretación de Aristóteles. Escribe Manuel Mazón: «En la búsqueda de lo transcendental por esta vía de la dialéctica ve Zubiri en Aristóteles al autor que desentraña la determinación de la función clave de lo que es la ousía como hipokeímenon. El paso desde el *keímenon* parmenídeo al *hípo-* como sufijo es indicativo del esfuerzo de Aristóteles en el desentrañar las virtualidades del *ón* como *ousía*. De ahí que sea la Historia de la Filosofía el verdadero marco o mejor, el camino a recorrer para determinar la dinámica del pensamiento en su tensidad por descubrir la realidad y lo real de las cosas: «La Historia de la filosofía la vamos a tomar como revelador de la estructura interna, del cañamazo interno de la transcendentalidad en cuanto tal.» (PFMO, 37)»¹¹⁴. Desde el planteamiento

¹¹¹ [SE, 89-90]

¹¹² G. VIGO, A., *Estudios aristotélicos*, Eunsa, Pamplona, 2006, págs. 56-57.

¹¹³ BARREAU, H., *Aristóteles*, Edaf, Madrid, 1978, págs. 100-101.

¹¹⁴ NICOLÁS, J. A., (Ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2011, pág. 32.

aristotélico de la esencia y la sustancia, no se puede emprender una vía de construcción de una metafísica profundamente realista, como es la propia de Zubiri, porque aunque el empirismo del Estagirita puede conceptuarse desde la perspectiva metafísica y categorial como un realismo, considero que es más profundo y radical el elaborado por el gran filósofo español, por múltiples razones. Ciertamente conviene poner de manifiesto el empirismo aristotélico, porque es verdad que como escribe Juan Enrique Bolzán: «He aquí al empirista Aristóteles apelando a la fuerza de la experiencia... y al sentido común. De aquí la alabanza a Leucipo y Demócrito, quienes no sacrificaron a la teoría ni la corrupción-generación ni el movimiento ni la pluralidad de entes; a pesar de admitir los datos de la percepción sensorial, por un lado, y conceder a los monistas, por otro, la realidad del Uno y la irrealidad del movimiento sin vacío»¹¹⁵.

Que la determinación de la esencia se fundamente en la captación conceptual de lo que es la cosa algo que, como dice Zubiri, lo plantea Aristóteles y es plenamente coherente con un entendimiento o actividad intelectual definicional, como el utilizado por el Estagirita que concuerda, en cierta forma, con las elaboraciones ontológicas y epistemológicas de Zubiri, ya que para éste la esencia misma sería aquello que en la cosa y como momento real de ella, responde al concepto. El *logos* que es definición para Aristóteles, considero que posibilita una vía de desarrollo o investigación en la construcción del sistema filosófico zubiriano y también de su terminología, aunque haya que tener presentes como es natural otras numerosas influencias doctrinales. Porque, desde mi interpretación, que el *logos* esté compuesto de predicados y notas según el pensamiento aristotélico da razones para pensar que las notas esenciales o accidentales de la cosa son lo realmente decisivo, como uno de los puntos de partida en la averiguación de lo que es la esencia desde el análisis de Zubiri. Aunque resta significado e importancia a la cuestión de la predicación en el sentido clásico y escolástico, entendiéndola como la expresión de los vínculos de las cosas con nuestra inteligencia sentiente, en un primer análisis aclaratorio que puede estar sujeto a muchas matizaciones conceptuales. Si el predicado conviene al sujeto por sí mismo está expresando la esencia de una cosa, afirma Zubiri, con un ejemplo que es muy convincente, la definición de la superficie blanca en la que lo superficial es el predicado base o fundamento de la esencia, pero quizás en otros supuestos la cuestión de la definición predicativa esencial no sea tan clara porque dependerá, a mi juicio, de interpretaciones discutibles en función del enfoque epistemológico, doctrinal, argumentativo y hermenéutico que se utilice. Es digno de consideración, que el mismo Aristóteles establezca claramente que la cosa ideal no es ente propiamente dicho, con lo que se atribuye a las cosas reales el carácter de entes, aunque sean de muy distinto tipo.

Si se piensa que Aristóteles al menos en su madurez cuando ya no estaba tan influenciado por el pensamiento de Platón rechazaba de modo radical la

¹¹⁵ BOLZÁN, J. E., *Física, Química y Filosofía Natural en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2005, pág. 106.

duplicidad de mundos propuesta por éste, considero que se puede deducir aunque con todos los matices posibles, que en principio para él los entes matemáticos no eran auténticos entes reales similares a los de las cosas de la realidad, independientemente de que según piensa Zubiri los entes matemáticos eran un oscuro problema para Aristóteles. En mi opinión, está claro que los entes matemáticos son representaciones abstractas de un orden cuantitativo, que poseen mayor o menor complejidad, en función de los tipos de cálculo que se desarrollen y utilicen respecto a la realidad. En ningún caso considero, que la matemática tenga que tener una consideración mística o mágica como la que afirmaba el pitagorismo o como la elaborada por las corrientes cabalísticas o por la filosofía de Pico de la Mirándola. Aunque es cierto que pervivió un enfoque mágico y místico todavía en el siglo XVII con el matemático Kepler. En este sentido la invención del cálculo infinitesimal por Newton y Leibniz clarificó la función de los símbolos matemáticos, y abrió un nuevo horizonte al progreso de la ciencia que también influyó en Hegel, que también se interesó por los infinitesimales. En efecto, ya desde la filosofía griega antigua que es la occidental, desde los pensadores presocráticos con el *arjé* o primer principio de lo cósmico o de la naturaleza que suele ser de índole física o material en Tales de Mileto y en otros filósofos, teniendo en cuenta también el atomismo y materialismo de Demócrito y Leucipo se observa claramente en sus obras escritas que la vía de la *fisis* o de la naturaleza es el auténtico camino o método del proceder filosófico, que en esta época antigua como es sabido está muy unido a la ciencia.

La distinción expuesta por Aristóteles entre entes naturales y artificiales es muy adecuada, porque es cierto que la idea de generación y corrupción está presente de modo muy importante en lo que se entiende por naturaleza desde la perspectiva peripatética algo que concuerda perfectamente en sus líneas generales con lo pensado por Zubiri. No cabe duda que la cosmovisión griega antigua considera que lo técnico es inferior a lo natural. En cambio en el mundo actual la tecnología con la invención o creación de lo artificial, no sólo intenta completar las deficiencias de la naturaleza como en el mundo antiguo, sino mejorarla hasta niveles aparentemente impensables. Como escribe Zubiri de modo muy expresivo, el ente es el castaño, no la cama. De este modo, se observa que el ente es lo natural más que lo construido artificialmente por el hombre, con lo cual se está dando una significación más decisiva a los procesos de generación de la propia naturaleza que a los específicos de la actividad creadora de la cultura humana. Y no es que los accidentes son definibles de modo comparativo o analógico, porque no existen en sí mismos como las sustancias, sino que dependen de estas y, por tanto, nos son definibles con una significación tan profunda y rigurosa como la esencia de la sustancia, algo que es planteado de modo explícito por Zubiri en *Sobre la esencia* y que tiene su razón de ser en análisis ontológicos muy precisos.

La sustancia individual no puede identificarse de forma profunda con la esencia, porque esto supondría inevitablemente la confusión de ámbitos ónticos que son diferentes, aunque es cierto que en una primera aproximación existe una

sinonimia entre sustancia y esencia en un nivel superficial de consideración de estas cuestiones en la filosofía mundana. Pero es evidente, como también indica Zubiri, que la esencia puede predicarse de la sustancia con una distinción real como en la expresión Sócrates es hombre lo que, en efecto, destaca la presencia de notas o características humanas, que son esenciales, inesenciales o accidentales según Aristóteles, por ejemplo, en el ente completo de Sócrates. Para Zubiri está claro que la forma sustancial no es lo definitorio de lo que es la esencia, ya que el disponer de materia es algo propio de lo natural, es necesario fijarse más precisamente en el proceso de generación de los seres naturales y en general de la naturaleza, como factor modelador y modulador simultáneamente de lo real y físico. De todas formas, considero que en la actualidad con el conocimiento del genoma, se abre un nuevo mundo de posibilidades con lo que la distinción entre lo natural y lo artificial probablemente en el futuro no sea tan clara, si se piensa en la ingeniería genética y la clonación de órganos, etc. Se comprende por tanto, que Zubiri afirme que el momento real de mismidad específica es justo la esencia del hombre, aunque no cabe duda que en cierto sentido la esencia es la forma en la metafísica aristotélica, sobre todo si se considera el primer motor inmóvil o *teos* que es pensamiento del pensamiento, y que en consecuencia, es pura forma porque no posee contenido empírico, ya que es abstracta y mueve sin ser material según Aristóteles, algo que sin duda es contradictorio desde una perspectiva realista o científica actual, pero que en la Antigüedad desde un enfoque espiritualista o religioso como una especie de *Deus ex máquina* es posible. Que en algunos pasajes de la metafísica de Aristóteles como es sabido varíe el sentido de sus consideraciones o reflexiones sobre la sustancia como advierte Zubiri, no altera los rasgos fundamentales de su doctrina sobre la *ousía* y, por tanto, no se puede considerar como problemático que Aristóteles parezca decir que la esencia de toda sustancia es sólo la forma sustancial ya que en el fondo, la concreción de la realidad de la forma es lo auténticamente esencial, si nos situamos en el realismo o reísmo de Zubiri que puede sostenerse, apoyarse y fundamentarse en determinados planteamientos ontológicos aristotélicos como los que he expuesto, y que manifiestan la importancia o la gran significación de una referencia basada en la realidad en la reflexión ontológica o en términos zubirianos, la transcendencia del correlato real en el conocer y en el ser de las cosas tanto a nivel metafísico como gnoseológico y epistemológico. La consideración del *eidos* como real a través del *logos* nominal constructor se define como género y diferencia, en función de la especificidad tanto física como definitoria en el planteamiento de Zubiri referido al enfoque aristotélico, pero sabiendo que es ambiguo e incompleto, ya que mantiene dos vías la de predicación o del *logos* y la de la *fisis* o la naturaleza, lo cual complejiza la cuestión de la esencia, porque se establece un dualismo interpretativo que imposibilita la unidad de criterio en la determinación de lo esencial o substancial. Es cierto como establece Zubiri, que el análisis aristotélico se inclina más por una aprehensión o captación de lo natural como objeto de *logos*. A mi juicio, es indudable que Aristóteles conserva en su modo de proceder analítico alguna actitud platónica como la referida a la valoración de la esencia, *eidos* o

forma como predicación y no como pura y exclusiva aprehensión física. En mi opinión, el planteamiento de la filosofía primera de Aristóteles es en comparación con la de su maestro Platón más claramente realista. Se puede afirmar que la actitud biologicista propia del Estagirita fue inequívocamente positiva, porque le impulsó a crear nuevos conceptos y categorías que reflejaran de modo más preciso lo real, algo absolutamente necesario para dar mayor rigor a la filosofía en sus distintas partes. En este sentido, la negación de la inmortalidad del alma individual que se deduce de los escritos aristotélicos es una idea y un dato significativo, que manifiesta o expresa de un modo evidente una nueva orientación del procedimiento de investigación filosófica más unido a lo empírico y menos subordinado a consideraciones exclusivamente abstractas y teoréticas. Aunque es cierto que los contenidos teoréticos y lo puramente especulativo, constituyen una parte importante del *corpus* aristotélico debido fundamentalmente a la carencia de instrumental observacional en la época antigua. Esto me parece perfectamente entendible si se considera que con las originales reflexiones aristotélicas está surgiendo la metafísica de un modo más estructurado que con predecesores como Heráclito, Parménides, etc., y con su coetáneo Platón. La crítica presente en Zubiri respecto a la concepción aristotélica sobre la esencia, se basa o fundamenta en una distinción efectuada por Aristóteles que a nivel conceptual es realizable, pero que no posee virtualidad práctica y que en consecuencia es incoherente, porque es cierto que a diferencia del mundo antiguo en el moderno o contemporáneo el avance de la *tejné* o técnica es tan grande que los artefactos producidos por el hombre poseen, en expresión de Zubiri, idéntica actitud natural lo que evidentemente supone la negación del dualismo entre lo natural y lo técnico planteado por el Estagirita. No cabe duda que los enormes avances de las ciencias naturales y concretamente de la bioquímica, al hacer efectiva la creación sintética de materia viva con todo lo que esto implica desde una perspectiva ontológica es la confirmación de cierta identidad, entre naturaleza y técnica, al menos en determinados aspectos altamente significativos.

Por tanto, el sentido de una metafísica intramundana como la que propone Zubiri vinculada a un realismo radical en términos de Ferraz Fayos se observa y se entiende de forma más clara, considerando lo que he referido anteriormente sobre la mismidad entitativa. De hecho, Zubiri es plenamente consciente de lo que esta situación óptica representa a nivel filosófico afirmando: nuestra técnica produce artificialmente entes naturales. Que la subjetualidad de la sustancia es lo auténticamente definitorio de un ente singular verdadero se contrapone al *teos* como sustancia o auto-noesis o reflexividad autosubsistente establecido por Aristóteles, que no es la sustancia como ente porque no es subjetualidad empírica. Aunque es cierto como dice Zubiri, que la Escolástica estableció como razón formal de la sustancialidad la *perseidad* o lo que es lo mismo tener capacidad para existir a diferencia de Dios que existe por sí mismo. A diferencia de lo que piensa Aristóteles no se puede decir, a juicio, de Zubiri que toda realidad es forzosamente subjetual, ya que la forma de realidad está determinada por lo real siendo

sustantividad utilizando la terminología zubiriana. Como también indica Jesús Ramírez Voss en relación con lo formal de lo real: «La trascendentalidad ni es *a priori* ni *a posteriori*, ni analítica ni sintética: es lo fundado en la formalidad de realidad, fundado por el modo sentiente en que las cosas quedan en la aprehensión»¹¹⁶. Esto se diferencia claramente, de la especificidad de la sustancia subjetual e individual que no es lo primero en el orden de la suficiencia o sustantividad constitucional de la realidad. Ya que lo característico de la realidad en general es la sustantividad considerada de modo primario y fundamentante haciendo posible, como escribe Zubiri, la expresión de la plenitud de autonomía entitativa. Y es que la realidad aparece primeramente como sistema de notas aprehendidas sentientemente en su realidad sustantiva. La existencia de sustancias insustantivas planteada por Zubiri, es la demostración de que la carencia o falta de las notas perceptibles de la cosa aprehendida conforma o estructura la insustantividad como se observa en efecto en un ejemplo, a mi juicio, tan claro como el de las sustancias químicas del organismo. Además, es evidente, que es necesario tener presente la dimensión de la denominada suficiencia constitucional por Zubiri, que se expresa en que una sola nota verde es sustantividad elemental, porque es impresión de realidad de modo pleno y autosuficiente o expresado de otro modo es forma virídea de realidad. Zubiri realiza una crítica muy buen argumentada sobre el planteamiento eminentemente basado en el *logos* de Aristóteles, considerando que esto le condujo a una idea insuficiente de la esencia, porque predomina en las reflexiones del Estagirita la esencia como algo definido sobre la sustancia como momento físico, y aunque esto es cierto es comprensible dado el estado de conocimientos existente en el siglo IV a. n. e. El reconocimiento, por parte de Zubiri, que por la vía conceptual no pueda explayarse formalmente toda la realidad ni definirse su esencia, considero que con los conocimientos cada vez más precisos, profundos y amplios sobre la realidad, se hace posible una definición esencial cada vez más omnicomprendensiva que si no alcanza la totalidad cada vez se acerca más. Entendiendo la esencia como especie Aristóteles se centra en la especificidad en un sentido abstracto como representación universalizante con un significado similar a las ideas platónicas, pero sin su duplicidad ideal o inteligible, y considera desde mi opinión, acertadamente que lo individual no puede definirse, algo con lo que también está de acuerdo Zubiri. Considero que en el fondo la esencia ya entendida como especie en el sentido aristotélico, o en cualquier otro que ha sido explicitado a lo largo de la historia de la filosofía es, en definitiva, el resultado de la proyección semántica del sujeto pensante, que fija y delimita conceptualmente los aspectos fundamentales y determinantes de las cosas de la realidad. En consecuencia, estimo que puede haber infinitos modos de describir y entender lo que es la esencia, ya que depende de lo que queramos juzgar y valorar como más significativo en relación a la estructura de la realidad en su diversidad y multiplicidad de sentidos, aunque para superar el relativismo

¹¹⁶ RAMÍREZ VOSS, J., *Notas para una Lógica Transcendental*, Ponencia para el Seminario de Investigación de la Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012, pág. 16.

extremo considero que se pueden valorar del modo más profundo posible que es lo más característico o esencial de lo real. Lo que revela la potencia del pensar filosófico, ya que las argumentaciones posibles para sustentar la validez de las nuevas metafísicas o filosofías, con nuevas concepciones sobre la esencia que surjan a lo largo del tiempo en el presente y en el futuro, expresan la dinamicidad de la vida humana y del pensar. Que la esencia física y, por tanto, individual es lo que más nos importa ya que es lo que constituye nuestra vida o energía vital concreta o materia corpórea particular como cómo seres humanos específicos es algo, a mi juicio, incontestable desde un punto de vista de supervivencia como seres físicos o materiales. La cuestión principal que plantea Zubiri es que la investigación de la esencia no es la elaboración de una definición, a diferencia de lo que pensaba Aristóteles, y en consecuencia como lo esencial no es lo específico, es fundamentalmente lo físico y real lo que da lugar a una negación del entendimiento de la esencia como correlato real de la definición en el sentido aristotélico, porque es una interpretación ontológica o metafísica incompleta y equivocada desde el realismo radical defendido por Zubiri.

Pero si se considera la esencia como lo real y físico de la sustancia, en una interpretación realista novedosa y original respecto a la tradición filosófica por parte de Zubiri, se tiene que analizar y estudiar necesariamente la distinción o diferenciación entre la especie y lo individual aunque forme parte de ésta. Los caracteres esenciales de un individuo no son generalizables a todo individuo, porque no son integrables en la especie y, por tanto, no poseen función especificante, desde este planteamiento se observa la adecuada justificación conceptual elaborada por Zubiri, estableciendo diferencias valorativas muy claras respecto a las conceptualizaciones aristotélicas sobre la esencia. Ciertamente para Aristóteles, como comenta Zubiri, lo primordial es la forma sustancial o la forma simplemente como principio de especificación o de determinación de la especie de las cosas particulares, y no de estructuración de lo individual en sí mismo. De este modo, a mi juicio, no se considera que las propiedades de la cosa no provienen de forma extrínseca de algo externo como pretende Aristóteles, ya que en efecto, la esencia no debe ser pensada como esencia en cuanto existente en el individuo como establece la metafísica aristotélica, no es extraño por tanto, que Zubiri destaque la irreductible dualidad de la sustancia primera y segunda o Sócrates y la humanidad presente en él y todo en detrimento de la realidad física de la esencia afirmada por el pensamiento zubiriano. Es indudable que la interrelación e integración de estas dos sustancias ha sido fuente de numerosísimas controversias metafísicas, ya desde la Antigüedad con Porfirio y otros pensadores, y sobre todo con la famosa disputa de los universales con Pedro Abelardo y otros filósofos y teólogos.

Lo subyacente de la subjetualidad es lo que afirma Aristóteles, como base de su argumentación acerca de la sustancia, que se fundamenta en la especificidad predicable con una actividad logicante de la intelección que es rechazada por el realismo zubiriano, por sus limitaciones en relación a una explicación profunda y

omnicomprensiva de las propiedades mismas de las cosas por medio de la aprehensión sentiente de lo percibido por los sentidos. Al respecto escribe Zubiri: «Porque no es lo mismo -y sobre ello insistiré largamente en el curso de este trabajo- la estructura de una cosa en tanto que término del logos predicativo y la estructura «física» interna de la cosa tomada en y por sí misma»¹¹⁷. Es lo que se denomina el problema de la esencia y del logos predicativo clásico, que Zubiri analiza ofreciendo una solución nueva y, a mi juicio, coherente porque supera las dudas del Estagirita respecto a la estructura categorial que establece y también en relación con la predicación y la definición. Además, también en la filosofía de Platón es definible un uso del logos predicativo porque escribe Zubiri: «Lo único que se nos dice en el orto mismo de la filosofía es que al inteligir hay un concebir y juzgar sobre lo dado por los sentidos. Con lo cual la intelección se fue subsumiendo progresivamente en ser declaración de lo que la cosa es, es decir se fue identificando intelección y logos predicativo. Fue el gran descubrimiento de Platón en el *Sophistes*, que culminó en Aristóteles, para quien el logos mismo es *apóphansis* de lo que la cosa es. Es lo que llamo *logificación de la inteligencia*»¹¹⁸. Porque lo fundamental, es que lo que pretende Zubiri es el desplazamiento de la capacidad de juzgar, como lo más esencial del proceso de conocimiento, al menos tal como lo consideraba la filosofía antigua y medieval. A juicio de Zubiri, lo primario es la comprensión del inteligir o la intelección como aprehensión sentiente, y no considerar que es judicativa y concipiente en un sentido absoluto y primero. Estimo que es un planteamiento acertado puesto que es verdad como dice en *Inteligencia y realidad* que: «Abandonar la inteligencia concipiente no significa que no se conceptúe lo real. Es sencillamente absurdo. Lo que significa es que la conceptuación, aun siendo, como veremos en otras partes del libro, una función intelectual inexorable, no es, sin embargo, lo primario y radical del inteligir, porque la intelección es primaria y radicalmente aprehensión sentiente de lo real como real»¹¹⁹. En efecto, se puede afirmar que Zubiri es el primer gran pensador que radicaliza coherentemente la trascendencia de la aprehensión, como uno de los grandes ejes del conocer humano. Frente a la insistencia de la filosofía anterior a él, se puede decir que evidenció la necesidad de un nuevo replanteamiento, de lo que son los conceptos en relación con la inteligencia, y con la aprehensión sensible y esencial de la realidad. No suprime los conceptos, pero les otorga otra función: «Son necesarios los conceptos, pero han de ser conceptos de inteligencia sentiente y no conceptos de inteligencia concipiente»¹²⁰. Como comenta Zubiri: «Para Aristóteles, la realidad es radicalmente sustancia y la esencia es un momento de ésta. La esencia es, pues, siempre y sólo, esencia de la sustancia»¹²¹. Ciertamente Zubiri a lo largo de *Sobre la esencia* se ocupa de ir negando esta concepción de la

¹¹⁷ [SE, 8]

¹¹⁸ [IRE, 86]

¹¹⁹ [IRE, 87]

¹²⁰ *Ibidem*, pág. 87.

¹²¹ [SE, 3]

sustancia tal como la entiende Aristóteles, utilizando el término sustantividad y las distinciones y conexiones que este vocablo supone en su sistema metafísico. Se puede afirmar, que existe una relativa similitud en determinadas concepciones aristotélicas acerca de la esencia con las desarrolla Zubiri, al menos en algunos aspectos. Señala Zubiri que: «La esencia como momento real de la sustancia es, pues, su físico momento de especificidad. Y todos los caracteres inespecíficos -sean accidentes o momentos individuantes- son para Aristóteles inesenciales»¹²². Si bien sucede que la metafísica zubiriana supera la forma sustancia o eidos de Aristóteles, porque es la justificación de la validez de un logos predicativo que define el modo de ser de las cosas. Así indica Zubiri refiriéndose al Estagirita: «Pero, por otro lado, puedo hacer a este eidos término de mi logos predicativo, comparándolo con otro eidos. Descubro entonces que tienen algunos caracteres más o menos vagos que se les puede atribuir por igual a todos ellos, y que denuncian su prosapia, su descendencia común, su tronco único, su génesis, a base del cual puede trazarse justamente algo así como una genealogía, no ciertamente física, pero sí según el logos, por afinidades más «generales». En tal caso, *eidos* no significa aquello que físicamente manifiesta el modo de ser de la cosa, sino aquello que denuncia el «género» a que determinadamente pertenece»¹²³. Ante estos planteamientos aristotélicos basados en la predicación comparativa, Zubiri elabora un logos nominal constructor, que supera estas distinciones características de la logificación de la intelección en relación con la esencia. Es natural por tanto, que ya al comienzo de *Sobre la esencia* Zubiri criticando el logicismo predicativo aristotélico escriba: «Puede suponerse que esencia y existencia son tan sólo dos momentos o aspectos que ofrece una misma y única cosa a la concepción al logos predicativo. Independientemente de toda intelección no habría sino pura y simplemente la cosa. Sólo un falso conceptismo habría conducido a convertir estos dos aspectos conceptivos de la realidad en dos momentos físicamente distintos de ella. En el fondo, se tratará de que todas las cosas están causadas; nada más»¹²⁴. Frente a la definición que en la concepción aristotélica es el logos de una sustancia, Zubiri elabora un logos nominal constructo que propone una actividad logificante de la intelección sentiente y de la aprehensión, que elimina el logicismo definicional del eidos y la especie y consecuentemente la actitud predicativa respecto a la sustancia y la esencia.

Además, Zubiri no acepta la aplicación de la definición para expresar el modo de ser de las cosas siguiendo el logos predicativo aristotélico, algo que me parece basado en una nueva concepción de la realidad y también en una nueva y original metafísica intramundana, que puede ser calificada como realismo radical. De esta forma es natural que diga Zubiri: «La filosofía clásica se apoyó en un logos perfectamente determinado: el logos predicativo. Sobre él está montada toda la «lógica» como órgano primario para aprehender lo real. El logos predicativo

¹²² Ibidem, pág. 80.

¹²³ Ibidem, págs. 80, 81.

¹²⁴ Ibidem, pág. 9.

envuelve un sujeto y unas determinaciones predicativas, predicadas de aquél mediante el verbo ser. Aquel sujeto es considerado en primera línea como un sujeto sustancial, y el *logos* por excelencia es el que expresa su intrínseco modo de ser, la definición»¹²⁵. Además, Zubiri tiene claras varias limitaciones de la lógica predicativa aristotélica y, por tanto, crea lo que denomina un *logos* nominal constructo concordante con la aprehensión intelectual de la realidad. De hecho dice: «Ahora bien, este rango fundamental de la lógica predicativa tiene, para los efectos de nuestro problema, cuando menos tres limitaciones: la identificación del *logos* esencial con la definición, la identificación del *logos* con el *logos* predicativo, y la identificación del sujeto del *logos* con una realidad subjetual»¹²⁶. Y es que a diferencia de lo que piensa Aristóteles, la definición no es el *logos* de lo real, como señala también Zubiri [SE, 348]: «Ahora bien, esto no es exacto, precisamente porque la esencia de la cosa real no se identifica con su quiddidad». Además de este aspecto, Zubiri coherentemente, no está de acuerdo con que el *logos* esencial tenga que ser definiente como afirma el aristotelismo. De esta manera, la negación de la actitud predicativa, está fundamentada en la aprehensión que no está apoyada en la definición. Como escribe Zubiri: «Pero hay en este concepto una limitación aún más honda: la de considerar que la predicación misma es la primera y primaria función de afirmar lo real *qua* real, de suerte que los nombres serán tan sólo «simples aprehensiones», esto es, meras designaciones de conceptos, totalmente ajenos a la afirmación. Pero esto es inexacto. La forma primaria de aprehensión afirmativa de lo real es la forma nominal»¹²⁷. Por tanto, la actividad logificante de la intelección que comprende tanto las esencias individuales como toda la estructura de la realidad para ser coherente y completa debe fundamentarse en un *logos* nominal constructo. En efecto, el *logos* crea o construye en su actividad como intelección, pero no de modo predicativo en el sentido clásico. Puesto que como escribe Zubiri: «El estado constructor como recurso morfológico oriundo de una mentalidad propia, nos ha descubierto la conceptualización de una estructura de la realidad, según la cual la realidad misma es entonces *primo* y *per se* unidad de sistema»¹²⁸. Consecuentemente ya no son necesarias logificaciones o definiciones artificiales, porque la misma realidad proporciona un inmenso contenido que puede ser aprehendido y estructurado por la actividad logificadora del intelecto de un modo nominal y constructivo. Puesto que como escribe Zubiri: «Con lo cual la expresión «estado constructo» ya no designa aquí un mero recurso morfológico, sino una estructura real y física»¹²⁹.

Considero acertada la solución que propone Zubiri respecto al problema de la esencia y del *logos* predicativo. Porque el procedimiento conceptual constructivo es el más acorde con el realismo, posibilitando, además, una gran variedad de

¹²⁵ [SE, 347]

¹²⁶ Ibidem, pág. 347.

¹²⁷ Ibidem, pág. 353.

¹²⁸ Ibidem, pág. 355.

¹²⁹ Ibidem, pág. 355.

planteamientos sobre el constructivismo nominal del *logos*, que enlaza también con los debates y polémicas que existen en el ámbito fenomenológico sobre esta cuestión, por ejemplo, con las argumentaciones del profesor Víctor Tirado San Juan en el Seminario de Investigación de la Fundación Xavier Zubiri. Ciertamente Zubiri reafirma en *Sobre la esencia* la necesidad de sustituir el *logos* predicativo por el nominal constructo: «He aquí, pues, el *órganon* conceptual adecuado que buscábamos para nuestro problema: el *logos* nominal constructo. La esencia no puede conceptuarse ni en función de la sustancia o sujeto absoluto, ni en función de la definición, ni en función relacional, sino en función de la «constructividad» intrínseca»¹³⁰. En efecto, ese fue el planteamiento del Estagirita que no utilizó un *logos* constructivo. Lo que tiene consecuencias en relación con la conexión entre la esencia y la realidad, ya que es cierto que como escribe Zubiri: «La esencia en sí misma no es, pues, ni sustancia ni determinación sustancial. Primero, porque la realidad no es formalmente sustancia, sino sustantividad; y segundo, porque esta sustantividad tiene formalmente carácter de sistema. Su esencia es, pues, un sistema intrínsecamente constructo de notas. Tal es la índole metafísica de la realidad física integral de la esencia constitutiva»¹³¹. Lo que supone una nueva forma de entender la cuestión de la esencia, que supera el logicismo de la filosofía griega antigua y plantea también la necesidad de atenerse a las notas aprehendidas de las cosas reales. De este modo se supera la logificación y entificación de la realidad, algo característico del pensamiento helénico y de la filosofía escolástica. Se abre, además, un nuevo campo a la metafísica que puede ser desarrollado tal como hizo Zubiri, si bien son pensables y creables nuevos enfoques y elaboraciones en relación con el carácter real de las notas y de la sustantividad.

Pienso que con lo ya expuesto, está suficientemente explicitada la problemática acerca de la consideración de la esencia como algo físico para Zubiri y su contraposición con él la logificación y entificación predicativa de la esencia y la sustancia por Aristóteles tomando como referencia el ser en vez de la realidad.

§11. La esencia y Tomás de Aquino

En relación con la cuestión de la esencia, es cierto que la influencia del pensamiento metafísico de Santo Tomás es grande a lo largo de la Historia de la Filosofía, y Zubiri lo valoró en gran medida, como uno de los referentes imprescindibles para cualquier análisis de lo que es lo esencial. Si bien el enfoque conceptual de Zubiri es claramente diferente al de Tomás por numerosas causas y razones, considera que como contraposición dialéctica y crítica, es muy apropiado discutir y analizar diversas argumentaciones de Tomás de Aquino, porque son el reflejo de una actitud entitativa, logificante y predicativa que se aleja de la concepción de Zubiri acerca de la esencia.

¹³⁰ Ibidem, pág. 356.

¹³¹ Ibidem, pág. 356.

El planteamiento de Santo Tomás es diferente al de Zubiri, porque escribe en *El ente y la esencia* «Toda esencia o *quiddidad* puede ser entendida sin conocer nada sobre su existencia de hecho. Puedo entender, pues, qué es el hombre o el fénix e ignorar si tienen existencia en la naturaleza. Por tanto, resulta evidente que la existencia es una cosa distinta de la esencia o *quiddidad*, a no ser alguna cosa cuya *quiddidad* sea su propio existir; y esta cosa no puede ser sino una y primera, porque es imposible que se multiplique algo a no ser por adición de alguna diferencia, como se multiplica la naturaleza del género en la especie, o porque la forma se reciba en diversas materias, como se multiplica la especie en los diversos individuos;»¹³². Esto plantea, en mi opinión, la necesidad de relativizar la delimitación de lo que es la esencia física si se considera el cambio de las especies de modo evolutivo, a lo largo de periodos muy extensos de tiempo. Además, existe un aspecto, a mi juicio, primordial que no ha sido suficientemente discutido y tratado, y que es la dimensión interpretativa o hermenéutica del lenguaje. Es entendible, por tanto, que Santo Tomás en su opúsculo *El ente y la esencia* escriba que la esencia es diversa respecto a la existencia: «De un segundo modo se encuentra la esencia en las substancias creadas intelectuales, en las cuales la existencia es distinta de la esencia, aun cuando la esencia sea sin materia; por lo cual la existencia de éstas no es absoluta sino recibida y, por tanto, limitada y finita según la capacidad de la naturaleza del recipiente; pero su naturaleza o *quiddidad* es absoluta y no recibida en ninguna materia»¹³³. Esta interviene de modo decisivo en la delimitación de lo que son las esencias y, por tanto, es pensable que, como el lenguaje evoluciona y cambia aunque sea con relativa lentitud, en un futuro más o menos lejano puedan cambiar las descripciones y definiciones de lo que son las esencias. La actitud tomista es claramente la de reforzamiento del sentido del “trans”, como lo que está más allá de lo físico y, por tanto, lo supera y sobrepasa, con lo que se reafirma más intensamente, que lo trascendental es lo que realmente define la naturaleza de lo metafísico. De esta cuestión se da perfecta cuenta Zubiri, y será uno más de sus puntos de apoyo, para el inicio de una vía metafísica trascendental que culminará en su realismo trascendental. Y es que como escribe Zubiri: «La interpretación del meta como trans y el haber convertido la “metafísica” en una “trans-física” conforma la depuración conceptual que Santo Tomás lleva a cabo en torno a la idea de “filosofía primera” de Aristóteles». Que Santo Tomás, distinga distintas formas de abstracción en sus obras es clarificador, no solo a nivel ontológico, sino también a nivel gnoseológico, porque explicita las características de diversas formas de saber y de ciencia, y esto es preciso para una más profunda comprensión de lo que es auténticamente la realidad. Zubiri aún reconociendo la significación del concepto de ente para el pensamiento tomista, se pregunta si «el concepto de ente será primario si la función primaria del intelecto es forjar conceptos, pero ¿y si no fuese así?»¹³⁴. Evidentemente, lo que se deduce, a

¹³² SANTO TOMAS, *El ente y la esencia*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1974, págs. 58, 59.

¹³³ *Ibidem*, pág. 64.

¹³⁴ *Ibidem*, pág. 87.

mi juicio, de este planteamiento zubiriano, es que el intelecto posee una función primaria y primera, que es la relacionada con la supervivencia física de cada persona y, por tanto, la aprehensión de lo que nos rodea, de lo exterior es lo más fundamental. Se podría decir en este sentido, que lo intelectual, está situado en un segundo orden, lo que en mi opinión no disminuye en modo alguno, la trascendencia de su actividad creadora de ideas y conceptos.

De todos modos, aunque Santo Tomás elaboró con su metafísica una entificación de la realidad tanto divina como mundana, es conveniente reconocer también que como dice Zubiri el aquinate dirá que: «mientras las especies y los géneros supremos se “dividen” en especies subalternas, tratándose del ente no se da división, sino “contracción”»¹³⁵. En este sentido, se aproxima a como considera la realidad la filosofía zubiriana, ya que aunque no admite el ente, puesto que Zubiri a través de la formalidad de realidad, da una significación general o si se quiere una contracción semántica de lo que es lo real, que posee una cierta similitud formal a lo afirmado por la metafísica de Santo Tomás acerca del ente, pero desde otro plano de consideración. De todos modos, el análisis de Zubiri y su crítica de los distintos planteamientos doctrinales acerca del ente por parte de Santo Tomás, se entiende desde una perspectiva de clara negación de la entificación y logificación de la realidad. Al identificar la esencia con la realidad, en cierto sentido está propiciando su separación de la consideración clásica acerca de la esencia y la existencia, porque la existencia no es lo primero sino que lo es la realidad y, por tanto, se comprende que Zubiri afirme tajantemente, que la esencia es anterior al dualismo “esencia-existencia”. Ya que, en efecto, esto supone un cambio considerable en la evolución del pensamiento metafísico, porque Zubiri comprende que lo más esencial es precisamente situarse en el plano de lo formal o si se quiere, de la denominada formalidad de realidad. Porque lo más fundamental, no es la descripción observacional meticulosa y detallada de lo empírico, sino como el ser humano comprende o entiende lo que ve o conoce en su misma realidad. Y en este sentido, los comentarios críticos de Santo Tomás, sobre los escritos aristotélicos inciden en una interpretación que elabora una serie de conceptos trascendentales, que forman parte de la teología cristiana, y que a la vez son el origen de nuevos desarrollos dialécticos, que en el caso de Zubiri se orientan en parte hacia el campo moral, antropológico y estético. La actitud tomista es claramente la de reforzamiento del sentido del “trans”, como lo que está más allá de lo físico y, por tanto, lo supera y sobrepasa, con lo que se reafirma más intensamente, que lo trascendental es lo que realmente define la naturaleza de lo metafísico. De esta cuestión se da perfecta cuenta Zubiri, y será uno más de sus puntos de apoyo, para el inicio de una vía metafísica trascendental que culminará en su realismo trascendental. Y es que como escribe Zubiri: «La interpretación del meta como trans y el haber convertido la “meta-física” en una “trans-física” conforma la depuración conceptual que Santo Tomás lleva a cabo en torno a la idea de “filosofía primera” de Aristóteles». Ciertamente, lo entitativo está presente en

¹³⁵ Ibidem, pág. 89.

los modos de argumentación y en la propia elaboración conceptual de lo que es la esencia. Algo natural si se tiene en cuenta que la influencia de Aristóteles es clara en la doctrina de santo Tomás. Como escribe Zubiri: «Para Santo Tomás las cosas son sinónimas de entes y no se hizo cuestión de si los caracteres entitativos son en efecto algo tan primario y radical como él presume o si, por el contrario, el ser es algún carácter que está fundado sobre una dimensión más honda»¹³⁶. Desde la perspectiva metafísica de Tomás, el ser es lo primero y fundamenta toda la construcción sobre lo que es la esencia. Ante este planteamiento sustancialista Zubiri se propone la elaboración de una noción de esencia fundamentada en lo real de una forma más directa y clara. De hecho, surge un problema con la cuestión de la existencia, que está relacionado con la idea de existencia en general o las cosas existentes en la realidad empírica, y que es determinante para la comprensión de lo que es la esencia. Al respecto escribe Zubiri en *Inteligencia y realidad*: «Existencia es tan sólo un momento de la realidad, y no al revés como si algo fuera formalmente real por ser existente. Lo que constituye formalmente la realidad no es el existir, sino el modo de existir: existir es «de suyo». Para ello me es indiferente cómo se conceptúe la existencia, o como Santo Tomás, para quien la existencia es acto de la esencia, o como Suárez, para quien existencia se identifica realmente con la esencia. Es decir, no es nada evidente que haya eso que llamamos «existencia». Hay «cosa existente»; pero no es evidente que la existencia sea un momento realmente distinto de las notas»¹³⁷. Puesto que considero también que los conceptos generales, como el de existencia aplicando un análisis nominalista, existen *post rem*, pero de una manera especial, que no es equiparable con una realidad de la existencia de modo empírico y efectivo.

De todos modos, se puede pensar que la metafísica de Santo Tomás es desde cierta perspectiva esencialmente realista, porque es verdad que uno de sus propósitos principales es la explicación del ser existente. Además, también Copleston afirma lo mismo: «La filosofía de Santo Tomás es esencialmente realista y concreta, Santo Tomás adopta sin duda la fórmula aristotélica de que la filosofía primera o metafísica estudia el ser en cuanto ser; pero está perfectamente claro que la tarea que él se propone es la de explicar el ser existente en la medida en que eso puede ser conseguido por la mente humana»¹³⁸. Con lo que su actividad filosófica es coincidente de alguna forma, con lo pretendido también por la metafísica zubiriana. Incluso es destacable lo que afirma también Copleston: «Para Santo Tomás, la existencia no es un estado de la esencia, sino aquello que pone a la esencia en estado de actualidad»¹³⁹. Lo que se aproxima indudablemente aunque con las oportunas matizaciones históricas y conceptuales, a la idea de actualidad zubiriana, que desempeña una función esencial y trascendente, en la trama de la metafísica realista de la esencia de Zubiri. La importancia y significación de la

¹³⁶ [PFMO, 101].

¹³⁷ [IRE, 193].

¹³⁸ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía 2*, Editorial Ariel, Barcelona, pág. 303.

¹³⁹ *Ibidem*, pág. 328.

esencia también es señalada de modo explícito por Anthony Kenny: «Aprender el significado de una palabra y adquirir el dominio científico de la esencia de una sustancia son, por igual, ejercicios intelectuales; pero captar las esencias es comprender por excelencia»¹⁴⁰. Incuestionablemente la captación de las esencias para Tomás de Aquino es un proceso perceptivo y también intelectual. En este sentido, Zubiri también reitera en *Sobre la esencia* y en otras obras, lo físico de la esencia y la relación existente con las categorizaciones terminológicas de toda su metafísica y noología. En relación con la gran trascendencia del proceso comprensivo de las esencias y consecuentemente de la propia realidad explica Anthony Kenny: «Tanto cuando entendemos lo simple como cuando componemos y dividimos, se da una distinción entre un sentido amplio y otro estricto de «comprender». En sentido amplio, la adquisición y aplicación de cualquier concepto, la formación y expresión de cualquier creencia, equivalen a ejercicios de comprensión; en sentido estricto, la comprensión se ciñe a la percepción directa de las esencias y a la intuición de verdades evidentes»¹⁴¹.

Por otra parte, está claro que Tomás de Aquino, como sabe Zubiri, cambió o remodeló para ajustarla a sus propias ideas la metafísica aristotélica, lo que es mencionado también por Abbagnano: «En el *De ente et essentia*, que es su primera obra y viene a ser su *Discurso del Método*, Santo Tomás establece el principio fundamental que reforma la metafísica aristotélica y la adapta a las necesidades del dogma cristiano: la distinción real de esencia y existencia. Este principio, cuya progresiva introducción en la filosofía medieval hemos estudiado, es aceptado por Santo Tomás en la forma que le había dado Avicena»¹⁴². Esto se asemeja a lo que Zubiri denomina, sustantividad de la existencia. Ya en sus cursos universitarios dedica un amplio espacio al análisis, reflexión y discusión de la esencia, y en general de la metafísica de Tomás de Aquino. Explica Zubiri: «La sustancia no se halla caracterizada para Santo Tomás sólo por un momento de *entelequia*, sino que necesita un momento de sustantividad existencial»¹⁴³. Además, está claro que partiendo de la diferenciación entre lo divino y lo que no lo es, aparece de modo explícito en la obra de Tomás de Aquino. En la obra de Zubiri la realidad absoluta está en otro nivel, que no está en relación directa con lo esencial, aunque sea fundamento metafísico de la esencia, en toda la amplitud de su significación, sobre todo si se considera el mundo real. De todas formas es cierto que tal como escribe Abbagnano: «Sólo en Dios la esencia es la misma existencia, porque Dios es por esencia, es decir, por definición; por tanto, en Dios no hay una esencia que sea potencia; El es *acto puro* (*Sum. theol., I, q.50, a.2*). Por tanto, la esencia puede estar en las sustancias de tres maneras: 1ª en la única sustancia divina, la esencia se identifica con la existencia; por ello, Dios es necesario y eterno; 2ª en las sustancias angélicas, carentes de materia, la existencia es distinta de la esencia, de modo que

¹⁴⁰ KENNY, A., *Tomás de Aquino y la mente*, Editorial Herder, Barcelona, 2000, pág. 58.

¹⁴¹ *Ibidem*, págs. 58-59.

¹⁴² ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía*, Vol. 1, Editorial Hora, Barcelona, 1982, pág. 463.

¹⁴³ [CU1, 186-187]

su ser no es absoluto, sino creado y finito; 3º en las sustancias compuestas de materia y forma el ser viene del exterior, y es, por consiguiente, creado y finito. Estas últimas sustancias, dado que incluyen materia, que es principio de individualización, se multiplican en una serie de individuos, lo que no ocurre en las sustancias angélicas, por carecer de materia»¹⁴⁴. En relación con las discusiones en la Escolástica acerca de lo que es la esencia, dice Zubiri: «Al resolver esta dificultad, algunos escolásticos, por ejemplo, el propio Santo Tomás, nos da un concepto de lo que es en sí misma la esencia. La esencia de una cosa real determinada, nos dice, es siempre individual, como la cosa misma, pero con unidad meramente numeral. Para obtener la esencia en cuanto tal, me basta con abstraer de esto por lo que es numeralmente individual. Entonces tengo la esencia «según su razón propia, esto es, considerándola en absoluto» («*secundum rationem proprium et haec est absoluta consideratio ipsius*», *De ente et essentia*, cap, IV edit. Baur)»¹⁴⁵. Desde mi interpretación es entendible que Tomás de Aquino se centre en la razón abstracta de lo que es la esencia, y no contemple de un modo más específico la función de las notas esenciales de cada cosa real, algo que si realiza Zubiri en su reflexión acerca de la esencia. Porque escribe: «La esencia no es esencia por las notas según su consideración absoluta, sino según la función que estas notas desempeñan en la cosa real»¹⁴⁶. Y Tomás es evidente que parte de definiciones racionales y predicativas siguiendo la influencia aristotélica, y también la herencia metafísica de la filosofía antigua y medieval. Porque como dice Zubiri: «Lo que Santo Tomás nos dice es que, por ejemplo, la esencia del hombre «según su razón propia» es animal racional»¹⁴⁷.

Además, es conveniente tener presente que Tomás de Aquino afirma en cierto modo, un realismo respecto a la existencia de la divinidad, aunque sea algo matizable en lo concerniente a su significación precisa y lo que comprende. Zubiri escribe respecto a esta cuestión: «Para Santo Tomás se trata de probar la existencia del *ens realissimum*, acto puro. Para Duns Escoto se trata de probar la posibilidad de la esencia divina, y según Ockham no se puede probar la existencia del ente infinito»¹⁴⁸. En este sentido la realidad absoluta que plantea Zubiri, y de modo general la consideración de la deiformación y el poder de lo real, etc., son aspectos que constituyen una articulación armoniosa, y muy bien fundamentada de la divinidad como fundamento de la realidad, pero con una significación diferente de la elaborada por Tomás de Aquino, y en general de los diversos pensadores escolásticos medievales. También es cierto que la cuestión de la esencia está de modo implícito y explícito en relación con la prueba ontológica de la existencia de Dios de Tomás. Escribe Zubiri: «La prueba ontológica aplica a la Divinidad lo que pertenece a los entes finitos. En el mundo, en toda *energeia* se realiza una esencia,

¹⁴⁴ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía*, Vol. 1, Editorial Hora, Barcelona, 1982, pág. 464.

¹⁴⁵ [SE, 182]

¹⁴⁶ *Ibidem*, pág. 183.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pág. 182.

¹⁴⁸ [CU3, 446]

de ahí parte el argumento ontológico. Para Santo Tomás el argumento no concluye porque la esencia y la realidad no son dos conceptos idénticos»¹⁴⁹. Claramente Zubiri apoya el planteamiento argumentativo de Tomás porque, a mi juicio, también es afirmable que la potencial existencia divina no es igual que una existencia real, porque las características y atributos divinos están en otro orden, que no se corresponde con la ontología de la realidad empírica. Lo que reafirma Zubiri escribiendo: «El primer reparo a este argumento es el que hace Santo Tomás, según el cual San Anselmo utiliza los conceptos de esencia y existencia en una dimensión equívoca. El concepto de Dios responde a un concepto de existencia pero no es una existencia real»¹⁵⁰. Una de las principales diferencias en su consideración de lo que es la esencia respecto a Zubiri, es la valoración ontológica del ser como anterior a la realidad. Como se sabe en esto Tomás sigue la trayectoria metafísica de Aristóteles en lo referente a la primacía del ser sobre lo real. Lo que es señalado por Zubiri: «Santo Tomás dice que aquello que cae bajo la primera aprehensión del intelecto es el ser. Y su intelección está implícita en todo lo que entiende la mente humana. Y Aristóteles dice que el ser es lo más general»¹⁵¹. Ante esto, considero acertado el replanteamiento zubiriano, que rompe con el predominio del ser en la ontología y de lo entitativo, lo que hace posible la elaboración de una doctrina sobre la esencia basada en lo talitativo, y la talidad de las notas reales de las cosas, algo que con la noción de ser no se puede lograr de un modo coherente.

De todos modos, Tomás de Aquino en algunos aspectos destaca el valor ontológico de la existencia como base sustentadora de la esencia, en un sentido que, a mi juicio, está en una línea similar a lo afirmado por el realismo zubiriano. Escribe Copleston respecto a la metafísica de Tomás: «Ninguna esencia puede ser concebida sin aquello que forma parte de la esencia, pero toda esencia finita puede ser concebida sin que la existencia esté incluida en la esencia... Sin embargo sería erróneo interpretar a santo Tomás como si sostuviese que la esencia, antes de la recepción de la existencia, fuese algo por sí misma, por decirlo así, con una existencia disminuida propia de sí misma: la esencia existe solamente por la existencia, y la existencia creada es siempre la existencia de esta o aquella clase de esencia»¹⁵². Lo que confirma en cierta forma, un cierto realismo en la estimación conceptual de lo que es la esencia por Tomás, lo que le acerca un poco, a los planteamientos realistas de la metafísica de Zubiri. Además, para el Aquinate la existencia es el soporte constitutivo de la esencia lo que está en armonía conceptual con lo planteado por Zubiri. Como escribe Copleston acerca de la esencia en Tomás: «La existencia creada y la esencia se dan juntas, y aunque los dos principios constitutivos son objetivamente distintos, la existencia es el más fundamental»¹⁵³.

¹⁴⁹ Ibidem, pág. 446.

¹⁵⁰ Ibidem, pág. 450.

¹⁵¹ Ibidem, pág. 400.

¹⁵² COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Editorial Ariel, Vol. 2, Barcelona, pág. 327.

¹⁵³ Ibidem, pág. 327.

En lo referido a la cosa que es un término fundamental en la metafísica realista zubiriana y en su concepción de la esencia, Tomás de Aquino como escribe Jesús García López: «Para esclarecer el nombre de cosa Santo Tomás se atiende a dicha etimología, y así distingue dos sentidos en la palabra *res*: uno mira más al hecho de ser objeto del pensamiento (y así llamará cosa a todo lo pensado, exista o no en la realidad); otro que atiende principalmente al hecho de darse como algo determinado y fijo (y así cosa será sinónimo de realidad extramental). Oigamos sus mismas palabras: El nombre de cosa (*res*) se refiere, ya al hecho de darse en la mente, en cuanto deriva del verbo pensar (*reor*), ya al hecho de darse fuera de la mente, en cuanto significa algo ratificado (*ratus*) y firme en la naturaleza. (*In I Sent., dist. 25, q. 1, a. 4*)¹⁵⁴». Aparece en este texto de Tomás un vocablo, que en el sentido de ratificación es utilizado por Zubiri en su metafísica. Ciertamente en relación con la esencia está claro que Zubiri atiende a la realidad extramental de las cosas y se aleja de una consideración universalista y abstractiva de las esencias de la que parece estar más cerca el propio Tomás de Aquino, en buena medida por causa del contexto teológico y filosófico en el que escribe sus obras.

De todos modos, está claro que tanto Zubiri como Tomás de Aquino comparten un gran interés por los escritos aristotélicos aunque también es cierto que el filósofo español no se consideró tomista, algo que también afirma José Luis Caballero Bono: «Zubiri no es entonces, ni quiso ser nunca, un tomista. Ni en la acepción de exhumador de la obra de Sto. Tomás, ni en la de renovador de la misma. Y tampoco será un emulador de S. Agustín, por más que le profese reverencia. Esto no significa que no haya afinidades entre la figura de Zubiri y la de Sto. Tomás. Y tampoco significa que en Zubiri haya habido desafección hacia el maestro en el que muchos han visto el “doctor común”. Por un lado, ambos pensadores comparten un rasgo biográfico y es el encuentro, distendido en el tiempo, agudizado por momentos, con la obra de Aristóteles»¹⁵⁵. Indudablemente el interés de Zubiri por la filosofía y teología de Tomás de Aquino, ese evidente si bien esto no impide como es lógico que critique y no esté de acuerdo con determinados enfoques y argumentaciones relativas al argumento ontológico, el planteamiento de la verdad como adecuación, las cinco vías de la existencia de Dios, etc. Ciertamente la primera vía propuesta por Tomás no es absolutamente convincente porque existen infinidad de causas naturales de los movimientos. Además, la segunda vía tomista que trata la cuestión de la existencia de Dios desde lo a posteriori por medio de la causación eficiente es una hipótesis o claramente como argumenta Zubiri una interpretación de la experiencia. En relación con la cuarta vía entendiendo el bien supremo como Dios, presupone, a mi juicio, una comparación entre lo ideal o esencial y lo real, que no es el afirmado por la metafísica zubiriana. Respecto a la quinta vía no existe un orden de finalidad en la naturaleza como el explicitado por Tomás de Aquino, algo en lo que insiste el

¹⁵⁴ GARCÍA LÓPEZ, J., *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Editorial Cincel, Madrid, 1985, pág. 91.

¹⁵⁵ CABALLERO BONO, J. L., *Elementos para valorar la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino en la obra de Zubiri, Guía de Comares de Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2011, pág. 42.

filósofo español. Desde el planteamiento zubiriano Dios es realidad sentida. De todas formas, en lo relativo a la interpretación del pensamiento de Tomás de Aquino se puede afirmar que es esencialista, y se centra en la comprensión del ser, y no en la realidad tal como la entiende el gran pensador escolástico. Al respecto escribe Caballero Bono: «No es que Zubiri, no haya leído, por ejemplo, a Gilson. Es el tomista más presente en su biblioteca (no así Fabro, que está ausente). Zubiri ha subrayado y marcado profusamente *L'être et l'essence*, e incluso utiliza la expresión «acto de ser» en el curso de Arapiles (cf. PFMO, 101). Pero no hace del ser intensivamente considerado el concepto clave. Ni, consiguientemente, articula la interpretación tomista desde el ser. Probablemente el peso de su formación fenomenológica y el sello gnoseológico del tomismo lovaniense han influido de modo determinante en su comprensión de la obra de Tomás de Aquino. Lo cierto es que, a la luz de sus dos monografías, creemos honradamente que un tomista actual diría que dicha comprensión es esencialista»¹⁵⁶. Frente a la consideración de una especie de tasa de ser, que aparece en *El ente y la esencia* en el capítulo quinto que trata de lo recibido, limitado y finito, Zubiri en cambio elabora otra concepción de la esencia que no tiene en cuenta el ser, ya que se proyecta hacia la realidad, lo auténticamente esencial. Ciertamente, en el fondo, Tomás de Aquino de forma similar a Aristóteles entifica la realidad al dar más significación al ser que a la realidad. Lo que es señalado también por Caballero Bono: «En el curso de Arapiles de 1968 es donde aparece con más claridad que el objeto de la metafísica tomista es, según Zubiri, el ente. No el ser, sino el ente. Ahora bien, esto es lo que parece que no podrá asumirse desde las exigencias de una metafísica del ser. Zubiri dice que Sto. Tomás ha entificado la realidad, lo que en este caso debemos entender como que en último análisis ha dado prioridad al ser sobre la realidad»¹⁵⁷. Y todo esto tiene consecuencias en la consideración de la esencia por parte de Zubiri que se separa de la logificación y entificación tanto de Aristóteles como de Tomás de Aquino y elabora una concepción de la esencia y la sustantividad plenamente unida a lo real. Lo que considero que es la actitud metodológica más coherente y acertada con el realismo radical y trascendental afirmado por Zubiri desde una perspectiva claramente fenomenológica.

La distinción entre ente y ser que es atribuida a Heidegger por Zubiri puede ser objeto de discusión, puesto que como también argumenta José Luis Caballero Bono: «Zubiri apoya su visión del objeto de la metafísica diciendo, por ejemplo, que la distinción entre ente y ser viene a ser aplicación de un esquema de Heidegger a una filosofía que le es extraña (cf. PFMO, 91). No estamos de acuerdo. La distinción entre *ens* y *esse* es clara en latín, y ocurre, además, que en Santo Tomás la palabra *ens* conlleva una problemática propia. Pero aunque es verdad que esa palabra es una de las más frecuentes de su vocabulario metafísico, no siempre significa lo mismo. Puede llegar a ser sinónimo de cosas tan distintas como ser o

¹⁵⁶ Ibidem, pág. 44.

¹⁵⁷ Ibidem, pág. 47.

esencia»¹⁵⁸. De todas formas, lo que está claro es que aunque a existen diferencias notables entre las filosofías de ambos pensadores, existen cuestiones que muestran una cierta afinidad en algunos conceptos y términos, que poseen significaciones parcialmente similares. En este sentido dice Caballero Bono: «En segundo lugar, hay que señalar una afinidad fundamental entre la filosofía de Zubiri y la de Tomás. Y es la afinidad que existe entre el concepto zubiriano de realidad y el esse tomista. Sabemos que a Zubiri le molestaba que se midiera su filosofía por el grado de semejanza con Sto. Tomás, pero es absolutamente imprescindible dejar claro que el concepto zubiriano de realidad no se opone al concepto tomista de ser, y que, además, ambos conceptos comparten rasgos fundamentales. La realidad es, para Zubiri, inespecífica, lo mismo que el ser para Tomás. La realidad excede el contenido en las cosas, igual que de ellas se dice que su ser es más perfecto que su esencia y la excede. La realidad tiene carácter formal, y el ser es *formalissimum omnium*»¹⁵⁹. Se podría decir que el ser en la interpretación zubiriana ha sido transformado en un sentido relativo, en una *sui generis* formalidad de realidad.

Indudablemente en relación con la cuestión de la esencia Zubiri afirma que Tomás de Aquino se basa en unos principios sustanciales entificados siguiendo la impronta aristotélica, lo que imposibilita la construcción y elaboración de una metafísica realista e intramundana como la desarrollada por Zubiri. En este sentido considero que dado el contexto teológico y filosófico de la Escolástica en la que está inserta la producción tomasiana, es perfectamente comprensible que Tomás considere la esencia en la realidad física como una especie de actualización de la materia, siguiendo la influencia de la metafísica aristotélica. Como escribe Manuel Fuentes Benot en su Prólogo a *El ente y la esencia* de Tomás de Aquino: «Resulta claro ver cómo la forma se relaciona con la materia como acto y potencia, respectivamente. La esencia, empero, es en el mundo físico el resultado de una actualización de la materia. Es algo positivo, una entidad actual de una determinada perfección, pero, no obstante, capacita a la materia para existir y recibe a la existencia como a su acto. Se dice que la forma da la existencia a la materia. Así es en el sentido de que la forma prepara y dispone a la materia para recibir aquella última perfección que es la existencia. De esta manera, un ser existirá de un modo más o menos perfecto, según sea mayor o menor el grado de perfección alcanzado por su esencia»¹⁶⁰. Por otra parte es evidente que Tomás, como indica Caballero Bono explicitando lo que piensa Zubiri: «ha entificado los principios sustanciales –materia y forma, esencia y existencia-, lo cual nos parece que contraviene la interpretación a todas luces mayoritaria que dice precisamente que dichos principios no son cosas. Habla de los caracteres entitativos (los

¹⁵⁸ Ibidem, pág. 48.

¹⁵⁹ Ibidem, pág. 49.

¹⁶⁰ FUENTES BENOT, M., Prólogo del libro *El ente y la esencia* de Santo Tomás, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1974, págs. 13-14.

trascendentales), de la analogía, del problema de los universales, etc. ...»¹⁶¹. Considero que la explicación de la esencia por Tomás es claramente predicativa y logicista siguiendo lo ya explicitado por Aristóteles, si bien desde unos planteamientos argumentativos nuevos que están excesivamente condicionados por la teología, algo entendible por otra parte desde las circunstancias del periodo escolástico. En cambio Zubiri, aunque tiene una gran dedicación también a la teología, delimita de un modo más agudo la realidad absoluta o divina del mundo, sin que dependa la construcción y estructuración de su metafísica realista de los dogmas de una forma estricta, lo que posibilita un entendimiento de la esencia y la sustancia más acorde también con la ciencia, y con la propia realidad humana actual.

§12. La condición factual de la esencia y la facticidad.

Ciertamente, el modo de ser las cosas en el mundo -incluso haciendo abstracción de la cuestión acerca de si el mundo es o no creado- es algo que ya supone la existencia de un punto de partida en el conocimiento de lo que es la realidad esencial. Que Zubiri insista especialmente en *Sobre la esencia* en la suficiencia constitucional de lo que es real, es la plasmación más clara de que es posible una metafísica mundanal o intramundana, en un sentido que es nuevo y original, ya que no está fundamentado en la causación como en la filosofía clásica. Como escribe Zubiri: «A todas estas notas que forman parte de lo que vulgarmente se llama la índole de una cosa, llamaré notas de tipo constitucional, a diferencia de las otras que son notas de tipo adventicio. Pues bien, la estructura primaria de la cosa es la «constitución». Precisamente por esto es por lo que me decido a dar rango filosófico a este concepto. La constitución así entendida es de carácter «físico» y no lógico; es también rigurosamente individual»¹⁶². Que las notas esenciales de las cosas de la realidad son absolutas como argumenta Zubiri por ser autosuficientes, está en relación con la existencia factual entendida o interpretada como puro hecho que es. Puesto que como escribe Zubiri de modo muy claro: «Tenemos necesidad de saber dónde empiezan y terminan aquellas notas características de mismidad, es decir, cuáles son las notas que tomadas en y por sí mismas, no sólo caracterizan más o menos a una cosa para no confundirla con otras, sino que no pueden en manera alguna faltar a una cosa real sin que ésta deje en estricto rigor de ser lo que es. A estas notas es a las que en sentido estricto debe llamarse notas esenciales. Lo esencial de algo es justo el mínimo de lo que ha de poseer para ser lo que es en el segundo sentido»¹⁶³. Estas son por tanto, las notas constitutivas porque son las fundamentales para la delimitación de la individualidad de la esencia. En cambio las notas constitucionales son las que

¹⁶¹ CABALLERO BONO, J. L., *Elementos para valorar la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino en la obra de Zubiri*, Guía Comares de Zubiri, Editorial Comares, Granada, 2011, pág. 47.

¹⁶² [SE, 137]

¹⁶³ [SE, 17]

muestran la índole de la cosa de un modo físico y no lógico o conceptual. La distinción establecida por Zubiri entre fáctico y factual en relación con las esencias y con el mundo, aunque interesante y muy bien razonada, me parece que es discutible en ciertos aspectos. Ya que considero que la última estructura del mundo que Zubiri dice que no es ni necesaria ni contingente, sino que simplemente “es”, a mi juicio, como mínimo es contingente también, por lo que se sabe científicamente acerca del origen del Universo y de nuestro mundo terreno. El que existan esencias que son la trama última del mundo como sostiene Zubiri, es algo válido desde un punto de vista descriptivo aplicado a la realidad. La identificación elaborada por Zubiri en *Sobre la esencia* entre esencias y principios físicos de la realidad o del mundo, desde mi interpretación, deja muchos interrogantes relativos a la diferenciación entre la función activa de la energía física o fáctica de lo empírico, y lo absoluto o factual entendido como puro *factum*. De todas maneras es indudable, en mi opinión, que uno de los logros fundamentales de Zubiri es precisamente que señala que la factualidad es intramundana, con lo que da a entender que el puro ser de lo real -por decirlo así- está vinculado radicalmente al mundo o a lo fenoménico y no es algo incorpóreo. Y esto marca, a mi juicio, un punto de inflexión de notables consecuencias no sólo en su metafísica intramundana también en su noología.

De todas formas, que la ultimidad factual de la esencia es entitativamente individual como argumenta Zubiri concuerda con lo afirmado por la metafísica aristotélica, aunque el sistema zubiriano desarrolla una estructura explicativa de la realidad claramente diferente de las metafísicas anteriores a su realismo intramundano. Y todo esto, afecta también a las propias cuestiones noológicas desarrolladas y explicitadas por Zubiri en su conocida trilogía sobre la inteligencia sentiente. Indudablemente, ni se aprehende lo que es ni mucho menos su existencia, se aprehende la cosa real en tanto que eso, real. Lo que plantea la necesidad de reconocimiento de que como dice Zubiri la esencia física es un absoluto factual. Si bien conviene pensar que la realidad es observable y su conocimiento profundo es un proceso, a mi juicio, inagotable aunque desde el planteamiento zubiriano es verdad que es imaginable un progreso filosófico, que se plasma en una clarificación continua de lo que es el campo de realidad. La gran significación de la comprensión en el ámbito cognoscitivo humano, tal como indica Zubiri en su noología, pone de manifiesto en mi opinión, que las cuestiones relativas a la fundamentación de la metafísica, poseen un cierto nivel de problematicidad intrínseca ya que las vías de acceso de modo intuitivo son diversas e indefinidas, porque son el resultado de la aplicación del intelecto individual a lo más profundo de la realidad. En cierta forma, sucede algo parecido en las distintas corrientes de la fenomenología actual, por ejemplo, en la de Marc Richir que se sitúan en lo prerreflexivo e intuitivo que es abordado de múltiples formas en las descripciones y análisis fenomenológicos. La importancia concedida por Zubiri a la esencia física comprendida como absoluto factual, pone de manifiesto la justificación epistemológica de su metafísica y noología realista.

Aunque en relación con esta última cuestión son definibles, a mi juicio, aspectos relativos a la aprehensión que lo es de la realidad: la comprensión lo es del logos/razón: son los polos más distantes del proceso intelectual sentiente que están interrelacionados en el interior del sistema filosófico zubiriano con la descripción de lo dado en la realidad. De hecho, considero que Zubiri tiene razón al estimar que los contenidos de la realidad sentidos a través de la aprehensión no tienen por qué ser universales, ya que dependen en parte de la subjetividad de cada sujeto cognoscente. Lo que evita cualquier clase de dogmatismo, y sitúa la actitud filosófica zubiriana en una línea similar a la socrática y platónica, porque está completamente abierta al libre examen y enjuiciamiento de las ideas y las opiniones sobre cualquier tema. El contenido es siempre una libre construcción del logos, no puede ser algo aprehendido. Como escribe Zubiri en *Sobre la esencia*: «La ultimidad estructural del mundo es pura factualidad esencial. El mundo en cada instante –veremos más tarde la razón de ser de este matiz temporal- está basado en unos últimos sistemas de notas constitutivas. Estos sistemas, las esencias, son la piezas de este esta trama o ensamblaje último. Todo cuanto en el mundo ocurre es o bien necesario o bien contingente. Pero lo es a base de esta última estructura, que no es necesaria ni contingente, sino que simplemente ‘es’. En esta línea mundanal, el mundo no es nada fáctico sino algo factual, es puro *factum*»¹⁶⁴. La pura y absoluta realidad del ‘es’ constituye la condición metafísica de lo absoluto, entendido como lo autosuficiente en el orden constitucional del sistema de la realidad.

Ciertamente las distinciones elaboradas por Zubiri respecto a lo fáctico y lo factual evitan la confusión de planos semánticos en la discusión filosófica, y es algo indudablemente beneficioso, para una adecuada comprensión metafísica de la realidad. Como escribe Zubiri en *Sobre la esencia*: «Si a los hechos, tanto en sentido preciso como en el sentido de condición metafísica de contingencia, llamamos lo «fáctico», entonces habría que forjar otro vocablo para designar la condición metafísica, la manera de ser real, de lo esencial, de lo absoluto. Podríamos llamarle lo «factual». Lo factual conviene con lo fáctico en «no» estar fundado en necesidad ninguna. Pero se distingue abismáticamente de lo fáctico en que éste, por muy contingente que sea, se halla fundado, justo contingentemente, en la realidad, mientras que lo factual no está fundando en nada intramundano ni necesaria ni contingentemente»¹⁶⁵. En relación con el problema heideggeriano de la facticidad y de cómo la retoma Zubiri en *Sobre la esencia*, es preciso tener en cuenta la influencia del pensamiento de Heidegger en la filosofía zubiriana. Aunque también es cierto que Zubiri siguió un itinerario metafísico original que se contrapone en muchos aspectos al característico del pensador alemán. Indudablemente para corregir a Husserl, que es lo que quiere Zubiri, hay que radicalizar su pensamiento por la vía que le muestra Heidegger y para este nuevo periodo ya no le sirven ni Brentano ni Ortega. Zubiri se entusiasmó con la lectura de *Ser y Tiempo*. De hecho la expresión ser sentido de Zubiri deriva en parte de la influencia de Heidegger. Además, en el

¹⁶⁴ [SE, 219]

¹⁶⁵ [SE, 208]

nivel ontológico el diálogo crítico con la obra de Heidegger resulta decisivo para Zubiri. En lo referente a las diferencias entre estos dos filósofos, es evidente que Zubiri no siguió a Heidegger por el camino del giro hermenéutico. Puesto que el lugar primigenio de la intelección no es la comprensión del ser como en Heidegger, sino que hay ser porque hay realidad como escribe Zubiri. Se observa también la crítica de Zubiri al darse del ser en Heidegger. El ser, no solo es, como piensa Heidegger, en el *Da* de la comprensión, en el *Da* del darse, sino que es un momento de la realidad. La realidad no es un tipo de ser, un *esse reale* como cree Heidegger, sino justo lo contrario.

Como señala también de modo explícito Zubiri en *Sobre la esencia*: «En el fondo toda la filosofía de Heidegger es un comentario a esta idea de que el hombre es el comprensor del ser. No es de extrañar. Heidegger ha partido de la Fenomenología, y pese a las hondas, radicales, transformaciones que en ella introduce, sin embargo, permanece en el ámbito fenomenológico»¹⁶⁶. En contraposición a este planteamiento la actitud metafísica zubiriana elabora una fenomenología alejada de la comprensión del ser. Lo que pretende Zubiri es una profundización fenomenológica en la sustantividad de la realidad tanto física como humana, con la inmensa multiplicidad de aspectos que pueden ser descubiertos, por medio de la aprehensión sentiente de lo real en toda su amplitud. Se comprende que critique, la afirmación de la comprensión del ser de Heidegger por las consecuencias metafísicas y noológicas que produce, claramente desviadas de lo más central y primordial que es la realidad. Escribe Zubiri: «Con lo cual, lo radical del hombre se torna en comprensión del ser. Ahora bien, esto es insostenible, primero, porque la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas, y segundo, porque el ser carece de toda sustantividad; el ser solo es «respectivamente»; y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo. Por tanto, es la realidad y sólo la realidad la que tiene sustantividad»¹⁶⁷. A mi juicio, la comprensión del ser que elabora Heidegger sigue de alguna forma la senda de Husserl que no se fundamenta en la realidad. Además, se puede decir, que la facticidad del ser o del saber empírico de Heidegger, no debe contraponerse al conocimiento de la realidad, porque es un dualismo artificial y falso. Ante esto Zubiri explicita su planteamiento realista de un modo inequívoco: «En definitiva, la esencia es siempre y sólo esencia «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 solo 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 estos dos momentos -esencialidad y facticidad- y sustantivarlos a beneficio de dos tipos de saber -saber absoluto y saber empírico-

¹⁶⁶ [SE, 452]

¹⁶⁷ [SE, 453]

Husserl ha descoyuntado la realidad, y la realidad se le ha ido para siempre de las manos»¹⁶⁸.

Conviene tener presente que frente a la experiencia de la facticidad que elabora Heidegger desde una actitud existencialista y hermenéutica, Zubiri se decanta por la realidad y el sentir, desde una perspectiva de descripción y análisis fenomenológico y metafísico. A este respecto es significativo lo que escribe José Luis Arce Carrascoso en el artículo: La “experiencia de la facticidad” en Heidegger, frente a la “impresión de realidad” en Zubiri: «Ahora bien, mientras Zubiri que X. Zubiri busca la realidad y, para ello, de alguna manera, se siente obligado a trascendentalizar el sentir, la salida propia planificada por M. Heidegger sigue otra ruta que podría caracterizar como “subterránea”. Este último pensador, en realidad lo que lleva a cabo es una radicalización del concepto mismo de subjetividad en la dirección de acercarse a un sujeto preteórico, a la existencia, sin renunciar al carácter transcendental de la vinculación con lo dado»¹⁶⁹. Si bien la forma de entender la integración con lo dado es claramente diferente en la metafísica zubiriana ya que se basa en sentir el poder de lo real. Como escribe Zubiri: «La filosofía actual (Heidegger) suele entender por mundo aquello en lo cual y desde lo cual el existir humano se entiende a sí mismo y se encuentra (entendiendo) con las demás cosas; esto es, lo que llamamos «nuestro» mundo y «mi» mundo. Pero el mundo en este sentido se funda en el mundo como respectividad delo real *qua* real. Porque ese «nuestro» y ese «mi» expresan, no el carácter originario del mundo, sino el mundo como horizonte del sistema de posibilidades humanas; expresan la apropiación del mundo en «bosquejo» (*Entwurf*), pero no el mundo mismo»¹⁷⁰. Además, es evidente que el sentido que da a lo factual Zubiri, que es el de absoluto, es claramente distinto al que utiliza Heidegger, ya que escribe el pensador español en *Sobre la esencia*: «Porque lo absoluto ciertamente no es necesario, pero tampoco es formalmente contingente»¹⁷¹. Indudablemente como se deduce de sus escritos, Heidegger parte del ser del mundo superando la subjetividad, en cambio Zubiri se centra en la inteligencia sentiente del sujeto, que aprehende la realidad y sus posibilidades. Como escribe Arce Carrascoso: «Heidegger parte, dicho sin más preámbulos, de la radical extrañeza de la facticidad. De esta manera comienza a roturarse un nuevo campo, en él habrá de brotar su filosofía del ser, que lejos de seguir el mismo derrotero histórico que ya se había consumado, va a tener unas nuevas posibilidades»¹⁷². Una de las cuestiones que conviene tener presentes es que la existencia no es únicamente lo fáctico del mundo, porque el ser humano también se pregunta por la verdad de la facticidad y de la realidad, que es lo que plantea el

¹⁶⁸ [SE, 32]

¹⁶⁹ ARCE CARRASCOSO, J. L., *La “experiencia de la facticidad” en Heidegger, frente a la “impresión de realidad” en Zubiri*, Universitat de Barcelona, 2003.

¹⁷⁰ [SE, 428]

¹⁷¹ [SE, 208]

¹⁷² [SE, 127]

pensamiento zubiriano. Algo que también es afirmado por Arce Carrascoso: «El existir no es sólo lo fáctico de la facticidad, sino aquel ente que se interroga por la verdad»¹⁷³.

Frente a la desposesión de lo dado que plantea el existencialismo heideggeriano, Zubiri, a mi juicio, acertadamente se centra en el poder de lo real que es limitante y posibilitante a la vez para el ser humano y se desvincula de la entificación del ser como lo esencial. Para Heidegger como escribe Arce Carrascoso: «Ser es “lo otro” que la subjetividad, el “fuera” de la conciencia soberana y autónoma. Pero mientras Zubiri descentra su subjetividad construyendo un medio sintético que va del *sentir al poder de lo real*, M. Heidegger aniquila al sujeto desde dentro, siguiendo la “*intentio obliqua*”, hasta mostrar en el corazón mismo de “lo dado” el fundamento de su absoluta desposesión»¹⁷⁴. Considero que una de las claves para la superación de la idea negativa de la facticidad, tal como la plantea Heidegger, es precisamente pensar en las posibilidades que ofrece la realidad al ser humano para la plenificación y enriquecimiento de su existencia. En el fondo es lo que indica de modo explícito Zubiri en varias de sus obras como, por ejemplo, en *Sobre el Hombre* y *Sobre el sentimiento y la volición*. A lo también afirmado por Arce Carrascoso en un sentido similar: «Si la existencia concreta experimenta la facticidad como no-poder, como imposibilidad de no-existir, es porque, esencialmente, es posibilidad. He aquí el enunciado de una aparente paradoja pero que no por serlo deja de ser fundamental»¹⁷⁵.

Ciertamente lo que muestra la diferencia fundamental en el nivel ontológico entre Heidegger y Zubiri se sustancia en que la realidad precede al ser y no es un modo de ser como pensaba el filósofo alemán. Por tanto, como también afirma Arce Carrascoso: «Así pues, en la interpretación zubiriana de Heidegger se pasa de la “comprensión” del ser a la experiencia de la Nada en la angustia, pero este salto es imposible de llevar a cabo, so pena de caer en el abismo, sin que entre ambos extremos aparezca el eslabón conceptual intermedio de la “facticidad”. De otro modo “la Nada” y la “angustia” aparecen como una opción existencial óptica arbitraria, y no como debe ser, como un resultado insoslayable de la analítica del existir»¹⁷⁶. Porque el ser no es como considera Heidegger una matización semántica de la realidad, que en el fondo es absoluta, autosuficiente o factual desde el análisis zubiriano. Y es que las limitaciones y las posibilidades de la realidad conforman el mundo humano desde diversas perspectivas. De hecho es claro que el realismo trascendental zubiriano está imbricado en la realidad de un modo mucho más directo y profundo que la ontología heideggeriana. Como también argumenta Arce Carrascoso: «En efecto, de acuerdo con su interpretación de Heidegger, que podría

¹⁷³ ARCE CARRASCOSO, J. L., *La “experiencia de la facticidad” en Heidegger, frente a la “impresión de realidad” en Zubiri*, Universitat de Barcelona, 2003.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pág. 128.

¹⁷⁵ *Ibidem*, pág. 129.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pág. 137.

denominarse según la apreciación zubiriana como proclive al idealismo trascendental del sentido, el “ser” sería, en definitiva, algo así como un fino revestimiento semántico que recubriría la válida y ortodoxa realidad de las cosas. Pues bien, según todo esto, se puede sostener por nuestra parte, que el ser no se identifica con la significatividad, sino significatividad se funda en el ser»¹⁷⁷. En cambio, el idealismo que propone la filosofía zubiriana está fundamentado en la trascendentalidad y la formalidad de realidad, en un reísmo que se basa en la aprehensión sentiente, y no en la pura especulación abstracta. En este sentido el idealismo que afirma Heidegger le aleja de una descripción fenomenológica de la realidad. Si bien es cierto que el pensador alemán analiza categorialmente el vivir fáctico ya desde principios de los años veinte del siglo XX, esto, a mi juicio, es claramente insuficiente desde el punto de vista ontológico y metafísico general. Como indica Paloma Martínez Matías en el artículo *La dinámica de la facticidad*: en relación con la filosofía heideggeriana: «Pese a su prioritaria asignación al marco del ente que somos, la noción de facticidad presenta una cierta propensión a desbordarlo en la dirección de la pregunta por el ser en cuanto tal que puede ya entrecruzarse en uno de los motivos clave que guían su determinación. En el verano de 1921/22 la facticidad será caracterizada en términos de un “dinamismo” o “movilidad” (*Bewegtheit*) cuya naturaleza deberá precisarse mediante el posterior análisis categorial del vivir fáctico»¹⁷⁸. Y como es sabido Zubiri rechaza de modo rotundo la entificación de la realidad, algo que considero lo más adecuado para un nuevo entendimiento del mundo, que posibilite la creación de nuevos sistemas metafísicos integrados en la realidad de las cosas. De hecho, las categorías antropológicas y metafísicas creadas por el realismo zubiriano, y también por su noología, contribuyen a la descripción de lo intramundano desde una perspectiva amplia y simultáneamente profunda, algo que no logró por diversos motivos y razones Heidegger. Ciertamente es valioso el itinerario filosófico abierto por El Ser y el Tiempo, porque como escribe Juan Carlos Celle: «No hay otra manera de existir para el Dasein que no sea la *facticidad*, la *situacionalidad*. La facticidad del ente que somos se refiere a su *estado de yecto*, a su estado de arrojado al mundo, al hecho, de *ser o estar-siendo en el mundo* (como estructura fundamental del *Dasein*)»¹⁷⁹. Frente a la entificación del mundo que se deriva del planteamiento heideggeriano, la actitud metafísica zubiriana supera este reduccionismo escolástico, y desarrolla un realismo radical trascendentalmente integrado en la propia realidad. Como escribe Juan Carlos Celle refiriéndose a la filosofía heideggeriana: «El “ahí” del *Dasein* define su situacionalidad, pero no es un ahí cósmico sino el de un ente en el que se ejecuta la aperturidad del mundo»¹⁸⁰. Por tanto, la facticidad es entendible en Zubiri desde una perspectiva realista que no

¹⁷⁷ Ibidem, pág. 139.

¹⁷⁸ MARTÍNEZ MATÍAS, P., *La dinámica de la facticidad*, Revista de Filosofía, Vol. 30, Número 2, Universidad Complutense, Madrid, 2005, pág. 92.

¹⁷⁹ CELLE, J. C., *Sujeto y facticidad. Notas sobre la fenomenología de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty*, Revista Invenio nº 3, Argentina, 2000, pág. 1.

¹⁸⁰ Ibidem, pág. 2.

está fundamentada en el ser como es el caso de Heidegger. Lo que posibilita la construcción de una articulación sistemática de categorías metafísicas y antropológicas, que se apoyan en el poder de lo real, como elemento dinamizador de la esencia humana en su proceso de plenificación en la existencia.

§13. La esencia como sentido.

La clarificación realizada por Zubiri acerca de las ideas clásicas sobre la esencia son la fundamentación previa, que le posibilitará la construcción de su propia concepción de la esencia desde planteamientos realistas vinculados a una primera actitud fenomenológica-objetiva, y estructurada con la creación de nexos conceptuales sutiles, que diferencian y distinguen los múltiples análisis posibles de la esencia, como expresión sobre todo descriptiva pero también explicativa de lo real. En mi opinión, esta actitud zubiriana de descripción y explicación de las estructuras de la realidad (y en general de todo lo relacionado con la sociedad y la cultura humana) es una aportación muy original y provechosa, para una mejor comprensión de lo que es el ser humano y el mundo en el que existe. Y si bien desde las diversas corrientes fenomenológicas se ha descrito lo real y los contenidos perceptivos y prejudicativos de la realidad, considero que, aunque muy interesantes, no poseen la claridad del procedimiento zubiriano de acercamiento aprehensivo y sentiente al mundo. Algo que es destacable porque Zubiri utiliza un enfoque claramente fenomenológico, pero con características propias que entroncan su pensamiento con la filosofía tradicional española y clásica, adquiriendo de este modo una belleza descriptiva y analítica y una precisión mayor que la propia de otros filósofos que están escribiendo situados en otras corrientes fenomenológicas más ortodoxas o más afines o similares a la fenomenología de Husserl. Desde la interpretación husserliana que es un idealismo fenomenológico, ya que como plantea Zubiri, la realidad depende de la esencia, porque esta es absoluta y, por tanto, el dualismo ontológico y epistemológico se manifiesta en los pensadores vinculados a la fenomenología como, por ejemplo, Max Scheler y su axiología de los valores. El ser de la realidad está condicionado o subordinado como en el platonismo a las formas, esencias o modelos que poseen inmutabilidad y, en consecuencia, esta se deriva de la puesta entre paréntesis del carácter de realidad, lo que conduce a un conciencialismo que prolonga en cierto modo el subjetivismo y solipsismo cartesiano, con unos matices conceptuales muy desarrollados por Husserl y la fenomenología. La consideración del sentido de lo aprehendido y la intencionalidad de la conciencia, así como la pura estructura de la conciencia no está integrada en la realidad con referencias fenoménicas y, por tanto, se convierte o transforma en una combinación de significaciones relativas a las operaciones de la conciencia, que si bien es cierto que son precisas y aclaran determinados modos de actividad o funcionamiento de la mente en abstracto o de forma pura o no empírica que investiga la fenomenología, determina que la esencia no es sino la unidad eidética de sentido. Si bien es extraordinariamente brillante la

labor desarrollada por Husserl con sus *Investigaciones Lógicas* y con sus restantes obras, pienso que las distintas formas de pensar y percibir la realidad no pueden ser unificadas de una forma absolutamente rigurosa en un único sistema objetivo. Por tanto, en mi opinión, la esencia puede ser entendida como unidad eidética de sentido pero teniendo presente, que esta es una más de las afirmaciones posibles sobre cómo puede entenderse o interpretarse lo que es la esencia para los seres humanos, ya que el concepto de sentido, a mi juicio, no es algo sobre lo que se pueda dogmatizar, porque es objeto de un análisis hermenéutico que como es natural es inequívocamente subjetivo y, por tanto, discutible. El planteamiento de Husserl, por tanto, se opone a la consideración fáctica de lo aprehendido por la inteligencia humana, ya que es el gran logicador de la intelección, como Leibniz y crea una especie de conciencia absoluta que es la que proporciona desde sí misma los sentidos con un cierto dogmatismo, porque las significaciones o sentidos son construcciones temporales y cambiantes, aunque existan generalmente en largos y dilatados periodos, pero evolucionan en relación con los cambios de la cognición, la cultura y la sociedad humana. De todos modos, para una mayor clarificación de la situación es conveniente tener presente que la fenomenología de Marc Richir se sitúa en el horizonte de una ampliación de la fenomenología, que no está sujeta a lo marcado por la ortodoxia husserliana y que supone, por tanto, la integración de muy diversas formas de elaboración filosófica en el interior de un planteamiento omnicomprensivo y crítico que incorpora, como es natural también, la Hermenéutica actual y otras corrientes filosóficas en una actitud de diálogo argumentativo permanente, algo que creo que Zubiri vería de forma positiva porque no impide el desarrollo del filosofar de cada pensador.

La independencia entre esencia y realidad afirmada por la fenomenología husserliana es, a mi juicio, claramente incoherente como por otra parte también considera Zubiri, ya que no existe explicación convincente posible de los nexos fundantes de la realidad, entendiendo la esencia como ente de puro sentido. La realidad no tiene que ajustarse a sentidos previos, porque la posibilidad de ser de otra manera de lo individual y contingente es evidente, a mi juicio, que no depende de la unidad *eidética* de sentido propuesta por Husserl. La contraposición entre saber absoluto y empírico con un análisis en profundidad se muestra como artificial, porque las referencias de sentido tienen correlatos reales. Ya que lo absoluto es una creación mental que no puede utilizarse como patrón formal o esencial de la realidad, porque esta es cambiante y variable, aun considerando su estabilidad ontológica relativa en el tiempo.

Las descripciones y análisis fenomenológicos se centran, como es sabido, en los modos de conciencia en que son dadas las cosas a la inteligencia, y por lo tanto Husserl se desvincula de lo cósmico o fenoménico intelectualizando la aprehensión con categorizaciones conceptivas o conceptualistas, que no derivan de la realidad o se desarrollan desde la misma, algo que es criticado por Zubiri que considera necesario desprenderse de un pensar esencialista que no se base en lo definible por la inteligencia sentiente. La negación por Zubiri de la sustantividad de la

conciencia en abstracto, es la expresión de la clara oposición a los planteamientos conciencialistas husserlianos, que se basan en la existencia de una entidad denominada conciencia algo que rechaza rotundamente Zubiri, que afirma que hay actos conscientes, pero no hay conciencia. Desde un punto de vista psicologista o psíquico, considero que quizá pudiera estimarse que es pensable una acción de pensar o reflexionar similar a lo que se puede entender como conciencia, con todos los matices conceptuales que sean adecuados. Otra cuestión diferente, es la valoración filosófica de lo que es la conciencia que entendida como actos conscientes se manifiesta en la integración con lo empírico de lo mental y de lo perceptivo y sensorial, como fundamento vivencial y real de lo intelectual en un sentido amplio.

La transformación elaborada por Zubiri en la determinación de lo intrínseco o formal de la conciencia se separa de lo intencional, que está vinculado a un sentido que es subjetivo y no puede contrastarse de modo físico en la realidad, y se acerca a la actualización de lo que son los objetos en el mundo, que es el campo de referencia esencial de la conciencia humana. Ciertamente, esto supone una objetivización del proceso de aprehensión cognoscitiva sentiente, ya que los sentidos intencionales de la conciencia propuestos por Husserl no captan lo verificable de lo observable y de la experiencia de la realidad, algo que si logra la actualización física de la conciencia, ya que como declara Zubiri la índole formal de la conciencia es actualizar. Por tanto, es más completa la noología zubiriana que la teoría del conocer de Husserl, ya que comprende a través o por medio de la aprehensión sentiente la totalidad de aspectos de lo real, que en la fenomenología de impronta husserliana no son considerados suficientemente. Frente a los apriorismos de Husserl respecto a la función de la conciencia, el realismo zubiriano estoy convencido que es más coherente, y abre nuevas vías de comunicación con la ciencia, la experimentación y la observación de lo que es el mundo realmente. De este modo se facilita y potencia, a mi juicio, el progreso de la especie humana en el orden del conocimiento filosófico, que engloba entre otros al antropológico, ético, estético, etc. La negación de la teoría de las formas, esencias o ideas platónica es muy clara en Zubiri ya que, en efecto, es innegable, a mi juicio, que las cosas no “remiten” a la esencia como a un sentido regulador *a priori* de su realidad como piensa equivocadamente el creador de la fenomenología. De este modo, se entiende que Zubiri se oponga frontalmente a esta forma de entender el procedimiento fenomenológico. y se posicione claramente a favor de una descripción de la realidad en toda su diversidad y amplitud, tomando como base la aprehensión sentiente de lo cósmico y en general de lo real. No está basado en la realidad de las cosas, pensar que posee justificación cognitiva y gnoseológica además de ontológica y por extensión metafísica, la participación o imitación del mundo sensible en la perfección absoluta e inmutable y apriorística del mundo inteligible, en la clásica definición platónica que continúa con sus planteamientos fenomenológicos de orden conciencial e intencional Husserl. La esencia, por tanto, depende de la realidad de hecho, ya que la dota de contenido o talidad como

contenido de lo aprehendido de suyo usando la terminología zubiriana, ya que la conciencia intencional puede redefinirse con una significación realista que es percepción o aprehensión sentiente de la cosa, o como escribe Zubiri, estar en la cosa volviéndome hacia mí mismo y dándome cuenta. Esto supone una crítica radical por parte de Zubiri a la separación del saber absoluto y empírico realizada por Husserl, que no es capaz de captar la realidad en toda su complejidad manifestativa o fáctica, existiendo una estructuración esencial en la realidad que, a juicio de Zubiri, hace erróneo el pensamiento de que son concebibles dos tipos de cosas o entes: esencia y facticidad. Desde mi perspectiva fenomenológica y descriptiva, como crítica al idealismo fenomenológico subyacente en el planteamiento husserliano, es plausible la argumentación zubiriana, aunque con fines puramente descriptivos a nivel conceptual la categorización de Husserl se inserta en una tradición filosófica histórica que ciertamente, aunque valiosa, ha sido superada por el desarrollo de la reflexión filosófica que se ha fundamentado en una orientación más unida a la ciencia, sobre todo con el progreso de ciertos tipos de materialismo y del realismo o reísmo zubiriano que no es un realismo ingenuo ni adecuacionista, ya que no existe una correspondencia con las cosas reales más allá de la aprehensión y las cualidades sensibles, no están existiendo en las cosas independientemente de la percepción, sino que están integradas en ésta, lo contrario es la afirmación de un falso realismo ingenuo.

§14. La esencia como concepto formal.

Que la esencia represente la realidad del concepto es una proposición que causa una cierta equivocidad entre el pensamiento concebido que es objetivo y el concepto formal que en términos de Zubiri es: «aquello en que consiste formalmente la actividad misma de pensar»¹⁸¹. Estas distinciones tan sutiles son las características de la tradición escolástica, y son una de las bases al menos argumentativamente del idealismo absoluto hegeliano, y en general del idealismo alemán desarrollado por Fichte y Schelling. Que la realidad es la propiedad trascendental o carácter trascendental de la cosa o la trascendentalidad misma, es algo claramente distinto de lo significado en este sentido por la esencia, que es el *quid* real o, como dice Zubiri, el contenido determinado de la cosa en función trascendental, en cuanto que por ser “tal”, la cosa es *eo ipso* de suyo, es trascendentalmente real. Pensar que el de suyo es la razón formal tanto de la existencia como de la esencia, niega la justificabilidad del ontologismo de Hegel, excepto si se parte de un planteamiento logicista y puramente especulativo, y de esta forma se entiende que Zubiri afirme, que si fuese posible sería anterior la existencia a la esencia, y no al contrario como propone Hegel con su idealismo absoluto porque, a mi juicio, la existencia forma parte física o es algo matérico, lo

¹⁸¹ [SE, 36]

que no sucede con la esencia en la logificación de la *Ciencia de la Lógica* hegeliana, y en toda la producción filosófica del gran pensador alemán.

La búsqueda de la verdad por Hegel, no se detiene ante la presunta imposibilidad de transformación de lo pensado o concebido por la mente, sino que afirma que lo real y lo ideal o que lo especulativo y lo natural se pueden fundir en uno a través de la identidad. Como escribe Hegel respecto al ser: «Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien éste es igualmente un pensar vacío»¹⁸². En la *Ciencia de la Lógica* el concepto se entifica o se sustancializa, o lo que es lo mismo, existe una logificación de la realidad, que no es admitida por Zubiri con buen criterio, si se considera que la filosofía y las ciencias han avanzado de forma enorme en los dos siglos que nos separan de la época de Hegel. Como escribe José María Ripalda: «Hegel se toma muy en serio la dificultad de superar el ámbito discursivo en que se ve empantanada la filosofía desde el empirismo inglés hasta Kant»¹⁸³. La conocida proposición lo real es racional y viceversa si se entiende desde un punto de vista puramente racionalizador o argumentativo, como una especie de principio de razón suficiente de las cosas y de lo que sucede en el mundo o la realidad, puede ser considerada como válida, pero desde un análisis más profundo y riguroso a nivel ontológico, considero que es como mínimo altamente discutible por numerosas razones. La identificación por parte de Hegel del concepto con “el espíritu vivo de lo real” establece de modo claro que las formas del concepto son las que fijan o determinan lo que es verdad en las cosas, algo que supone la afirmación de un racionalismo o intelectualismo con el que no está en absoluto de acuerdo Zubiri, porque en último término supone una divinización de la realidad por medio de la razón lógica, que como es sabido para el pensamiento hegeliano es identificable con la razón divina. No cabe duda, que este planteamiento de Hegel está derivado en buena medida de su formación teológica que recibió en el seminario protestante de Tubinga, y de la influencia kantiana y racionalista en general. De todas formas, también conviene resaltar una faceta de Hegel que quizá no ha sido muy valorada y es como también escribe Ripalda: «Hegel critica con razón la constitución teórica de las ciencias de su tiempo, representando contra ellas algo que a ellas pertenece y va también contra él: la dinámica interna de los materiales no es la del “concepto”, ni siquiera se puede articular bajo las exclusivas leyes del discurso científico; el trabajo de las manos y su organización técnica, la invención práctica, la fantasía, las necesidades sociales son contenidos fundamentales de esos tanteos a menudo diletantes o fantásticos; en ellos se traza como una desviación pulsional hacia otro cuadrante, plasmando otra “realidad”»¹⁸⁴.

¹⁸² HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, Ediciones Solar, Tomo I, Buenos Aires, 1968, pág. 107.

¹⁸³ RIPALDA, J. M., *Fuerza y entendimiento, el conflicto de la especulación y la realidad*. Libro: *Hegel. La Odisea del Espíritu*, Editor: Félix Duque, Editorial: Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2010, pág. 79.

¹⁸⁴ RIPALDA, J. M., *Introducción del libro Filosofía real de Hegel*, Traducción y edición de José María Ripalda, Edición de F. C. E. y UNED, Madrid, 2006, pág. XLI.

Zubiri se opone a la transformación efectuada por Hegel de la metafísica y la teología en lógica, porque esta actitud doctrinal supone la interpretación de la esencia, como una entidad de carácter lógico y no absolutamente físico e impresivo con su estructuración y sus notas determinantes. En mi opinión, está claro que es hora de relacionar de forma directa lo impresivo con la esencia, con la consiguiente reducción de las excesivas consideraciones lógicas sobre lo que es la esencia, que en todo caso deben ser un elemento auxiliar en la descripción de lo que son realmente las esencias. Que la razón humana sea de naturaleza divina excepto por su incompletud y fragmentariedad como plantea Hegel, no concuerda con la religación entendida en Zubiri como Dios o poder de lo real. Porque Hegel con su idealismo absoluto se basa en un procedimiento dialéctico de la razón con el que no está de acuerdo Zubiri: «Es un devenir concipiente en el que no hay verdadera innovación ni verdadera creación, ni en las cosas ni en el propio espíritu humano. Es una ingente conservación de sí mismo en pura concepción. Si se quiere seguir hablando de devenir en Hegel, esto es, de un “movimiento real” habrá de decirse que es un movimiento singular, una transformación que los matemáticos llamarían “automorfismo”. En nuestro caso es un automorfismo logo-dinámico. Y esto es imposible».¹⁸⁵ Puesto que la aprehensión de la realidad y la actividad del *logos* son algunos de los ejes en los que se fundamenta una filosofía, que responda de forma eficiente a la contrastación con la realidad de modo descriptivo, explicativo e interpretativo de una forma, que es calificable desde mi reflexión, como metafísica y fenomenológica simultáneamente. Es cierto, que también Sócrates habla acerca de la naturaleza divina del alma de los justos, pero considero que esto desde una perspectiva moderna ya no es sostenible, excepto en un sentido aproximado a lo que se puede entender como función plenificante de la vida para el ser humano. Además, la razón es para Zubiri, entre otras cosas, la intelección de las cosas en el mundo o intelección de las cosas reales “allende” el campo de la aprehensión, lo que supone que el ser no puede reposar en sí mismo sin negación de la pura nada que es en su mismidad en reposo, inactiva, por eso Zubiri afirma con Hegel, que la negatividad ideativa y constructiva del ser es lo que impulsa el devenir, la dinamicidad del ser, como algo que posee determinadas notas y características cualitativas y cuantitativas.

Desde el planteamiento de Hegel, lo que es la esencia no se descubre observando las notas de las cosas reales, diferenciándolas sino lo que está más allá del ser o bien la pura negatividad del movimiento conceptualizador de la razón y, por tanto, como indica Zubiri, explicando la concepción de la esencia de Hegel, el problema de la esencia no es sino el problema de la estructura de esta pura negatividad.

Que la apariencia esté vinculada para Hegel como escribe Zubiri al repliegue reflexivo de todas las notas que ante mí tengo, suprime la significación absoluta, profunda o trascendente en el sentido de impresión de realidad al modo

¹⁸⁵ [SE, 58]

zubiriano del carácter de ser. El ser se negativiza por el movimiento de la reflexión, y se manifiesta como apariencia en la doctrina del conocimiento hegeliano. Como afirma Zubiri, la esencia de este modo es constitutiva identidad consigo misma: consiste en lo que parece.

La complejidad del dinamismo especulativo de la razón o espíritu en la filosofía de Hegel, se expresa en sucesivas negaciones reflexivas que crean un nuevo ser que se puede denominar fundamentalidad, y que es una especie de paradigma o modelo existencial de cada sustancia o esencial individual, así se comprende que Hegel considere que existencia es el ser mismo en cuanto fundamentado en la esencia.

Es evidente que para Hegel es la base veritativa y justificativa del ser en un sentido claramente idealizante, lo que niega una explicación realista como la que propone Zubiri en su ontología. Por tanto, como dice Zubiri para Hegel la esencia es el concepto formal como verdad fundante del ser, lo que inevitablemente plantea una descripción de la realidad, del mundo y de las cosas desde un formalismo conceptual y especulativo y, por tanto, en determinado sentido artificioso, considerando Hegel la realidad como algo puesto en términos de Zubiri. Se deduce de lo expuesto, que la concepción de la esencia hegeliana es la expresión de la conceptualización de la realidad a través de la razón, algo que rechaza Zubiri de modo claro, ya en sus obras de la década de los años sesenta del pasado siglo e incluso anteriormente. De todos modos, considero que es aceptable y respetable el logicismo y conceptualismo hegeliano al menos en el ámbito especulativo, ya que su misma complejidad ofrece también la posibilidad de analizar distintos modos de razón y conciencia, lo que es altamente conveniente para una delimitación más minuciosa y rigurosa de lo que es la realidad, y lo que representa la especulación con sus matices tan magníficamente elaborados y desarrollados por Hegel. A esto se une también la riqueza interpretativa que ofrece el sistema hegeliano, que lo hace adaptable a muy diversos análisis, incluso en relación con la historia y con la modernidad y la posmodernidad. Otra cuestión distinta es que la vía realista abierta por Zubiri es muy útil no sólo por su carácter fenomenológico, sino también por su afirmación del valor de los conocimientos científicos para la construcción de la metafísica como saber filosófico acerca de lo real y del hombre. Zubiri de alguna forma, supera los presupuestos de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel por medio de su realismo radical transcendental. Porque si el logos que propone Zubiri conceptualiza, como también sostiene Diego Gracia: «En la aprehensión se nos actualizan las cosas materiales con determinados caracteres que inducen al logos a conceptualizarlas como “cuerpos”»¹⁸⁶, queda por dilucidar en principio, la objetividad o subjetividad de la producción ideacional del logos, aunque tome como fundamento la aprehensión de realidad. Desde mi análisis, considero que la subjetividad de la actividad del logos es inevitable, y precisamente esto es lo que plantea los mayores problemas de cara

¹⁸⁶ GRACIA, D., *Voluntad de verdad*, Editorial Triacastela, Madrid, 2007, pág. 153.

a la consecución de un supuestamente deseable conocimiento e interpretación objetiva de la realidad, suponiendo que esto sea posible y factible además de deseable.

Zubiri considera que la inteligencia humana y divina -a diferencia de lo que piensa Hegel- no son de la misma naturaleza sino que son esencialmente distintas y, por tanto, el idealismo absoluto de Hegel que es a nivel conceptual y discursivo enormemente brillante, no se sostiene desde una valoración objetiva del conocimiento, que está pendiente de la realidad de lo cósmico y observable por medio de la aprehensión sensible e intelectual, aunque es cierto que en determinados ámbitos del saber, también son necesarios los conceptos formales. El cambio conceptual que propone Zubiri es radical respecto a Hegel, ya que insiste reiteradamente en *Sobre la esencia* en la necesidad de que el inteligir o la razón hegeliana estén fundamentadas y basadas en la realidad, ya que lo físico y aprehensible de lo real es lo fundante de que la actividad constructiva de la inteligencia sea entendida como logos o como puro entendimiento concipiente, reflexivo y analítico. Se comprende por tanto, que Zubiri afirme de modo taxativo que: «la metafísica jamás podrá ser una lógica»¹⁸⁷ como sostiene la metafísica hegeliana. Entre otras razones porque lo irracional es analizado y pensado por la actividad filosófica y lo real no posee una estructura lógica rigurosa como se sabe por la ciencia. De esto se deriva, en mi opinión, la plena justificación del procedimiento no concipiente de Zubiri frente al conceptualismo hegeliano.

La identidad entre especulación y realidad propuesta en el sistema hegeliano se fundamenta o sustenta en la verdad que es absoluta en la divinidad, y parcial y fragmentaria en los seres humanos, que aspiran a la identidad plena de ser y pensar, como también reconoce Zubiri algo que, a mi juicio, le proporciona al pensador vasco uno de los conceptos o ideas clave de su sistema noológico usando su terminología, y que es el pensar proyectado en distancia hacia la cosa y no en identidad, ya que esta si se absolutiza no hace posible la conformidad con lo que es evidente, ya que como dice Zubiri, la evidencia es una exigencia de lo real actualizable en distancia y nunca es un dato sino un logro, ya que como también indica, la misma se basa en una cosa ya aprehendida primordialmente como real. La orientación o dirección hacia la cosa en el pensar humano asume que existe la posibilidad del error, y consecuentemente se distancia de la identidad especulativa hegeliana, que no considera las limitaciones inherentes a la condición limitada, imperfecta y finita del intelecto del sujeto cognoscente de modo suficiente. Se comprende que Zubiri escriba, que la razón humana tiene la doble posibilidad intrínseca de estar en vía o estar desviada. Ciertamente la crítica de Zubiri a la equivalencia entre realidad e intelección en el idealismo, y específicamente en el hegelianismo, está justificada porque la dialéctica no es el formalismo generador de la realidad material o física como pretende Hegel y, por tanto, se entiende el rechazo explícito de Zubiri a la negatividad, como *primun movens* del dinamismo

¹⁸⁷ [SE, 47]

del pensar. La atribución de negatividad a lo real no es coherente con lo de suyo, característico o esencial de la realidad y, por tanto, el planteamiento hegeliano no es objetivo y no se adapta a lo definible perceptiva e impresivamente por la inteligencia, y en consecuencia es natural que Zubiri se oponga con toda claridad, a la formal negatividad de la esencia afirmada por Hegel. Ya que la negación, sólo puede ser entendida como término de comparación de proposiciones cualitativas y cuantitativas de tipo valorativo referidas a la realidad. De todos modos, como escribe Hegel respecto a los antiguos clásicos griegos y romanos: «el espíritu humano ha sido en todo tiempo, en general, el mismo, sólo que en su desarrollo ha ido modificándose en forma diversa en función de las distintas circunstancias»¹⁸⁸. Lo que pone de manifiesto, a mi juicio, que la historicidad de la sociedad y de la cultura influye decisivamente en la propia especulación filosófica, algo que en cierto modo se refleja en los matices y diferenciaciones conceptuales del procedimiento especulativo hegeliano, que abren vías para la conciliación de posiciones conceptuales diversas acerca de la realidad y la razón, incluso desde una interpretación actual del hegelianismo.

El hilemorfismo aristotélico es transformado en la filosofía de Hegel en un sentido formalista, dando primacía a la forma sobre la materia, puesto que considera que la concepción formal es la “forma” misma de la cosa, y esto supone una conformación como agudamente indica Zubiri de la cosa por el concepto formal. La riqueza de las cosas del mundo, la multiplicidad de aspectos de éstas pueden incluso ser entendidas en términos de Zubiri como proyecciones trascendentes de las cosas con una doble significación, bien en un sentido apriorista y especulativo con cierta similitud al platonismo, o como impresiones de realidad o excedencia de la realidad respecto de su contenido, y es que lo trascendente y específicamente el *trans* no significa para Zubiri “estar allende” la impresión misma, sino estar en la aprehensión pero rebasando o superando su determinado contenido, o dicho de otro modo, lo real es lo dador de comunicación de la formalidad de realidad de una cosa a la de otra. Se comprende por tanto, que Zubiri defina en su etapa de la trilogía sobre la inteligencia el *trans* de la trascendencia como el “*ex*” de la formalidad de lo real. Como también indica Jesús Ramírez Voss: «¿Qué es lo trascendental? Sencillamente aquello que constituye el término formal de la inteligencia, a saber, la realidad. Lo *trans* no nos saca de lo aprehendido, sino que nos sumerge en su realidad misma: es el carácter del en propio o de suyo»¹⁸⁹.

Por tanto, Zubiri admite mediaciones especulativas entre la realidad fundante y fundamentadora y el logos constructivo de ideas o la razón, que son expresadas con una terminología muy sutil y precisa, pero que no admite una comprensión de

¹⁸⁸ ROCCO LOZANO, V., *La vieja Roma en el joven Hegel, Apéndice: cuatro textos de Hegel inéditos en español, Cita del texto juvenil de Hegel: De las ventajas que nos reporta la lectura de los antiguos escritores clásicos, griegos y romanos*, Ediciones Maia, Madrid, 2011, pág. 223.

¹⁸⁹ RAMÍREZ VOSS, J., *Notas para una Lógica Transcendental*, Ponencia para el Seminario de Investigación de la Fundación Zubiri, Madrid, 2012, pág. 16.

la verdad ontológica como identidad de inteligencia y cosa, tal como la plasma la metafísica hegeliana sino que afirma con muy buen criterio, a mi juicio, una como distancia entre el momento intelectual y el momento físico de realidad, lo que supone la aceptación de la conformidad de intelección y cosa, y la negación rotunda de cualquier modo de conformación de la realidad a la idea o al concepto formal en el sentido hegeliano o idealista en general. La distancia de la intelección aprehensora respecto de lo real hace posible y factible una interpretación contrastable y objetivable, de acuerdo con ciertas pautas racionales, y en consonancia con lo ya se conoce de los procesos sensoriales y perceptivos tanto en el siglo pasado en el que pensó y escribió Zubiri, como en el actual, evitando de esta manera ilusiones y falsas o engañosas interpretaciones, acerca de lo que es en verdad o esencialmente la realidad. En este sentido, es digna de mención la extraordinaria capacidad de Zubiri para desde su formación teológica ser consciente de la imperiosa necesidad de romper de modo decidido con cualquier tipo de idealismo, y empezar la construcción y elaboración de un sistema metafísico intramundano. Las reflexiones metafísicas de Hegel no clarifican la diferencia entre lo esencial y lo inesencial respecto a las notas de una cosa y, como plantea Zubiri, con esta línea explicativa hegeliana basada en un análisis exclusivamente conceptual, no se conoce de modo efectivo, lo que en verdad es la esencia, ya que aunque Hegel suponga que en términos de Zubiri la esencia es el supuesto del ser como principio suyo, esto no hace posible un conocimiento preciso y definido de lo que es suposición de la esencia, en el interior de la especulación ontológica hegeliana. Ciertamente, la labor zubiriana profundiza más que la de Hegel, en la diferenciación y determinación conceptual de lo esencial y lo inesencial de las cosas de la realidad y del ser humano de una forma profunda y precisa. Considero que esta delimitación de lo esencial e inesencial así como de lo tatitativo, etc., es positiva para un conocimiento más eficiente y eficaz de la estructura de la realidad. Aunque, a mi juicio, esto deja abiertas otras interpretaciones y clasificaciones posibles, acerca de lo que es la esencia y la realidad, por parte de otros filósofos que pueden fijar su interés en otros aspectos y definirlos de forma diferente. En lo referente a la dinamicidad de la esencia, la interpretación del devenir como una especie de energía esencializadora en abstracto sin concreción empírica determinable, lo que podría denominarse, por ejemplo, el devenir encinil si se considera la encina como tipo de árbol. En clara contraposición a este enfoque ontológico idealista de tipo puramente conceptual y abstracto, Zubiri considera de modo muy coherente que el sí mismo del devenir o el *autós* propuesto por Hegel no es definible como algo de índole física y, por tanto, su indeterminación ontológica, no puede ser el fundamento de una consideración realista de la esencia, que es lo que pretende la metafísica intramundana zubiriana ya en *Sobre la esencia* y en otras obras posteriores. Y en este libro que elabora las bases de su sistema metafísico y posibilita el desarrollo de otras obras que culminan en su trilogía sobre noología, aparece en su parte primera una aseveración de Zubiri, que valoro como muy importante porque marca el inicio de una gran cantidad de análisis y construcciones conceptuales que conforman y

modulan un realismo gnoseológico, que se desvincula de la fenomenología y del idealismo hegeliano y que es: “aquí el *autós*, la realidad que es “misma”, es un *prius* respecto de su “automoción”, es su principio. Como establece Diego Gracia, este *prius* que es un término de Zubiri muy discutido en relación a su significación exacta, pero que puede caracterizarse, como una fuerza de imposición de la propia realidad, también es cierto que el de suyo aprehendido es *prius* respecto de la propia aprehensión y lo real de la cosa concreta, y es que en el estar como “de suyo” cada cosa en la aprehensión es justo lo que abre el ámbito trascendental, ya que lo de suyo es la realidad en su sentido más profundo. Como indica Zubiri, la estructura intelectual no es ninguna forma de dialéctica, sino un hecho fenomenológicamente descrito, y es la marcha de la razón que va adecuándose a lo real, algo que contrasta fuertemente con la actitud especulativa de Hegel. El *prius* es el más de lo trascendentalmente real, en la brillante explicación desarrollada por Espinoza Lolas y reafirmada también por Diego Gracia en el libro anteriormente citado. La realidad de la cosa, en efecto, no se agota con la aprehensión ni talitativa ni trascendentalmente como excedencia de la realidad respecto a su contenido, siendo, además, lo físico de la formalidad. El *prius* no debe interpretarse temporalmente, para no caer en el realismo ingenuo que consiste en desvincular las cualidades sensibles de la percepción o de la aprehensión en el sentido zubiriano. Por tanto, es la propia realidad la que se impone en el conocimiento y no de forma inversa como afirmaba Hegel y este planteamiento ya aparece de modo quizás incipiente pero reconocible, en el tratamiento argumentativo sobre lo que es la esencia por Zubiri. El *prius* es, entre otras cosas, la proyección de posibles percepciones de lo aprehendido, que no agotan la totalidad de lo aprehensible de cada cosa y la significación asociada a lo no actualizado en la propia aprehensión. Ya que como también argumenta Jesús Ramírez Voss: «Podría decirse, por lo tanto, que una estructura lógica concipiente es aquella que entiende la inteligencia como facultad de máxima abstracción lógica frente a los datos que nos proporcionan los sentidos y establece así, por tanto, una barda epistemológica entre las sensaciones físicas y la expresión de un pensamiento teórico complejo»¹⁹⁰. Por tanto, a diferencia de lo que pensaba Hegel no existe un sistema filosófico definitivo que en su caso era el suyo, sino que aún manteniendo el valor de los grandes sistemas de pensamiento, es necesario el surgimiento de nuevos sistemas metafísicos o filosóficos que expresen los nuevos enfoques que surjan a lo largo del presente y del futuro. Esto supone que frente a la metafísica como saber de lo invariable, estático e inmutable, el tiempo atraviesa en términos de Diego Gracia explicando la filosofía de Zubiri la propia aprehensión primordial y es algo confirmado con sólidas argumentaciones por Ricardo Espinoza Lolas en su libro *Realidad y tiempo en Zubiri*. La metafísica zubiriana, en efecto, está desarrollada desde nuevas categorías que reiteran la significación de la mundaneidad y la temporeidad, como elementos dinámicos que constituyen y conforman una

¹⁹⁰ RAMÍREZ VOSS, J., *Notas para una Lógica Transcendental*, Ponencia para el Seminario de Investigación de la Fundación Zubiri, Madrid, 2012, págs. 4, 5.

comprensión ontológica original intramundana. El avance o progreso de la metafísica zubiriana respecto a las precedentes es notable porque es la primera que se incardina de forma decidida en una descripción y reflexión de lo que son las cosas mismas, algo absolutamente necesario y que ni con la filosofía de Berkeley y el empirismo de Locke y Hume se había conseguido. De hecho, como es sabido, Zubiri en 1960 impartió un curso de seis lecciones tituladas *Acerca del mundo*, en el que destaca su deseo explícito de elaboración de reflexiones sobre la cuestión del universo mismo, cosmos o mundo y de la mundaneidad desde una perspectiva unida a la consideración rigurosa de los nuevos descubrimientos en las ciencias en el siglo XX. Incluso en la última lección de este curso, plantea la necesidad de encontrar un fundamento del mundo en el nivel ontológico y metafísico, donde ya aparece tratada la idea de una metafísica intramundana considerando que estas lecciones son anteriores en dos años a la publicación de *Sobre la esencia*. Y es que el tiempo, como escribe Espinoza Lolás, se funda para Zubiri en la realidad con lo cual está de algún modo temporalizando y mundanizando dinámicamente lo humano, y toda la naturaleza y el universo en un sentido claramente realista o reísta, distanciándose de conceptualizaciones y especulaciones de tipo idealista o espiritualista, aunque es cierto que su concepción de lo divino como poder de lo real o de la religación lastran, a mi juicio, hasta cierto punto, su concepción realista en determinados aspectos de su ontología, y en cambio en su noología con la inteligencia sentiente como concepto fuerte con las consecuencias gnoseológicas y epistemológicas que implica, se reafirma un realismo radical, como sostiene Ferraz Fayos en su libro del mismo título. Indudablemente, es fundamental destacar que como yo afirmo y también Espinoza Lolás: «el ser se funda ulterior y oblicuamente en la realidad»¹⁹¹. La formalidad de realidad, brillante y bella expresión, para designar lo que puede denominarse como modo de quedar en la aprehensión, según la definición proporcionada por Zubiri se opone claramente al modo de informar en sentido aristotélico-kantiano, ya que la formalización supone la autonomía o independencia en que quedan las cosas aprehendidas según la hábitud del sentiente. De todo lo expuesto anteriormente se deduce, que la realidad no es algo abstracto o conceptual, sino que depende directamente del real o reidad para evitar confundir la realidad con una zona de cosas extramentales, como dice Zubiri la realidad es la índole estructural de la aprehensión y no solamente su objeto, o lo que es similar, realidad o reidad es la formalidad con que quedan las cosas en la aprehensión.

Regresando a la cuestión del sí mismo o *autós* planteada por Hegel es dinámica porque la esencia para este gran pensador es el resultado procesual del movimiento reflexivo mismo, algo que es negado por Zubiri, porque la supuesta negatividad del ser afirmada por el filósofo alemán, no existe en la realidad de modo físico y objetivable, como señala Zubiri el devenir hegeliano no es un proceso causal “ontogenético”, sino un proceso en cierto modo “logogenético”, lo que supone la confirmación de que el ser y la esencia son o proceden de la razón o

¹⁹¹ ESPINOSA LOLAS, R., *Realidad y tiempo en Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2006, pág. 1.

del pensar. Ante este planteamiento hegeliano, Zubiri lo transforma de modo realista, cambiando el enfoque o la perspectiva de análisis y acertadamente dice que lo que el pensar “pone” no es la esencia en el ser sino lo esencial del ser en la inteligencia, ya que el pensar no posee capacidad de construir o crear el ser, puesto que este se aprehende sentientemente en la realidad de modo físico. La esencia, por tanto, desde la concepción zubiriana depende de la facticidad empírica, y no es en consecuencia una forzosidad de ser frente a lo propuesto por el sistema metafísico de Hegel, porque es indudable que la citada forzosidad es inevitable precisamente en el conocimiento perceptivo y cognoscitivo de lo cósmico relativo al mundo o en términos de Zubiri en la intelección de las cosas. La caracterización del devenir desarrollado por Hegel se fundamenta en un automorfismo logo-dinámico afirma Zubiri, que considero también que es inaceptable en una ontología realista, aunque es comprensible en la época en la que elaboró su filosofía idealista Hegel pensando, además, en el contexto fichteano, kantiano, schellingiano, etc., que le influyó en la construcción conceptual de su *Fenomenología del Espíritu* y en su *Ciencia de la Lógica*, que es una obra monumental estructurada con un descomunal esfuerzo racional, aunque la idea en abstracto no puede ser realmente la esencia misma de la realidad. La pura logolalia y la logomaquia de la razón o la idea, si bien argumentativamente puede producir razonamientos muy ingeniosos y tremendamente sutiles, si se confronta con la realidad de las cosas y con la actividad de la inteligencia desde un punto de vista empírico, incluso de sentido común, no puede probar sus aseveraciones o afirmaciones tomando como base una actitud objetiva apoyada en una consideración científica de la realidad y de los procesos perceptivos y sensoriales humanos. Todo esto no implica un rechazo de la lógica, ya que las argumentaciones son la expresión de un procedimiento lógico como es evidente así se entiende que Zubiri escriba, que no es posible aprehender la esencia de nada por pura dialéctica conceptual como pretende Hegel. Ciertamente, frente al procedimiento puramente dialéctico hegeliano, Zubiri acertadamente desarrolla una estrategia intelectual de carácter descriptivo y fenomenológico que es tan flexible como la propia del idealismo en el sentido de que permite la creación de numerosas interpretaciones posibles, de cómo se puede comprender la realidad y el conocimiento. De hecho, uno de los grandes aciertos de Zubiri es precisamente la delimitación de lo que es la aprehensión sentiente e impresiva de la realidad, con la infinidad de posibilidades hermenéuticas que abre a la exploración, reflexión e investigación filosófica. Y en relación con esto, el *logos* y la razón del ser humano se expresa también interpretativamente y, por tanto, sin la afirmación de verdades absolutas e indiscutibles, no solo en el ámbito ontológico sino también, en el gnoseológico, antropológico, ético, etc.

§15. Lo esencial en el realismo de Zubiri.

Que la esencia es la verdad de la cosa y, por tanto, de la realidad en sí misma, esto supone un cambio radical, porque hasta Zubiri no se había dado una

consideración de lo esencial desde una perspectiva tan unida a lo real y tan desvinculada de puras elaboraciones especulativas y abstractivas, como, por ejemplo, las creadas por el idealismo y en general por los diversos sistemas racionalistas. La determinación de lo esencial por Zubiri es el ámbito de la realidad, en el sentido de las notas o propiedades características de una cosa como algo suyo y esto me parece perfectamente coherente. En cambio la diferenciación realizada por Zubiri entre tipos de cosas según sus propiedades considero que es discutible, porque posee cierta ambigüedad al decir que estas cosas en su carácter formal y propio de mesa y hacienda, no son formalmente cosas reales sino posibilidades de vida.

La consideración de las leyes naturales como incompletas en su función de dar explicación de todo cuanto hay en una cosa como dice Zubiri es entendible, a mi juicio, si se piensa en lo contingente y en la libertad y aleatoriedad del devenir así como de la libertad humana. La distinción realizada por Zubiri entre cosas reales y cosas sentido se centra en que de las cosas sentido hay concepto, pero no poseen esencia y en cambio las cosas reales no son conceptuales o entes de razón. Es cierto que la distinción entre cosas reales y cosas sentido ha sido muy discutida y me parece lógico porque aunque es una diferenciación ingeniosa e imprescindible, sin ella no caben más que equívocos en la descripción: no se aprehenden mesas, por muy real y de suyo que consideremos una mesa. De este modo es racional el planteamiento zubiriano que reafirma el ámbito de las cosas reales con sus propiedades, como el verdadero sentido de lo esencial aunque en un sentido amplio abarque hasta incluso, como, por ejemplo, las ficciones o quimeras como el caso del centauro. Escribe Zubiri que: «Los antiguos, en lugar de hablar de ficciones, empleaban otro vocablo, las llamaban quimeras. Una ficción, un objeto fingido, una quimera –nos decían- no es algo real, evidentemente, y le llamaban *ens rationis*. No es más que un ente de razón»¹⁹². Por tanto, la capacidad inventora de la especie humana le permite dar origen a nuevas esencias previamente estructuradas de forma técnica, algo que, a mi juicio, reduce la diferencia entre lo natural y lo artificial ya que no son equivalentes a cosa real y cosa sentido, y que tiene consecuencias ópticas y ontológicas de enorme importancia en la reflexión filosófica y científica sobre lo que es la realidad, y sobre lo que representa el surgimiento de nuevas realidades y su estatuto epistemológico.

En la cuestión de la relación entre realidad y verdad, que es algo naturalmente planteable para la comprensión del ámbito de lo esencial, es preciso partir del inteligir como un mero actualizar de la cosa, estableciendo de este modo una fundamentación gnoseológica en la realidad por medio del acto de intelección, de un modo que ha sido realizado con el empirismo británico de Locke y Hume. La negación de la intencionalidad y su correlación intelectual con la realidad, así como la conversión de la desvelación heideggeriana en un momento de actualización, abre un nuevo procedimiento de acceso a las elaboraciones de la

¹⁹² [HRI, 16]

inteligencia que, en efecto, están basadas en un material previo que proviene de la índole propia de la cosa misma. El carácter de verdad es aprehendido solo por el ser humano, porque los animales captan exclusivamente lo estímulo y no la realidad. Que el momento de realidad se nos presente como un *prius* respecto de actualidad intelectual indica para Zubiri que no todo es predicable con el *logos*, aunque yo considero que es un puro verbalismo más o menos detallado, y es una forma de predicación en un sentido diferente y más libre que las categorizaciones aristotélicas o kantianas. Frente a las distinciones escolásticas de la inteligencia, Zubiri propone que el acto formal de la inteligencia es actualizar de muchos modos lo aprehendido de la realidad. La posible diferenciación entre actualización simple, por ejemplo, la dureza y la cosa dura es algo similar en cierto sentido a la división aristotélica entre sustancia segunda y primera respectivamente, o lo que es lo mismo, entre lo universalizable y lo particular o singularizable. En realidad es, a mi juicio, algo similar a mantener la teoría de las ideas de origen platónico con su universalismo, algo entendible porque es una de las formas clásicas de diferenciar lo particular de lo general y en este sentido se puede considerar metodológicamente válido. Ya que a nivel interpretativo es natural que se diferencien los distintos niveles de la realidad desde unas categorías previas que tienen una solidez metafísica y terminológica indiscutible. La problemática en la intelección de la realidad *simpliciter* y verdadera es ciertamente difícil de resolver, porque el saber humano está sujeto a errores, y sobre todo a conocimientos cada vez más precisos y profundos con lo que esto supone para la intelección humana de las cosas. Ciertamente, la actitud escéptica aplicada con moderación es algo positivo en filosofía y Zubiri también era consciente de la importancia de no realizar afirmaciones de modo dogmático, como demostró en sus escritos y cursos a lo largo de su trayectoria filosófica y teológica. Que existan diversas formas de actualización, además de la simple y la compleja, como afirma Zubiri, establece un amplio campo de análisis para la fijación noológica de las mismas, con posibles matizaciones conceptuales y críticas constructivas, en función de las interpretaciones de cada filósofo, aunque esté subyacente y presente la construcción argumentativa de Zubiri sobre las modalidades o formas de actualización.

La delimitación de lo esencial en la filosofía zubiriana ofrece una clarificación de lo que es la realidad en sí misma. Como escribe Zubiri: «Es justo la determinación del ámbito de lo «esencial»: el ámbito de lo esencial es el ámbito de la realidad. Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud de las notas que posee»¹⁹³. Es cierto que las cosas reales son las que poseen esencia y que las cosas sentido por su carácter conceptual. Como argumenta Zubiri: «De las «cosas-sentido» hay concepto, pero no esencia. Ya vimos al hablar del racionalismo que no pueden confundirse esencia 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 esencial

¹⁹³ [SE, 103-104]

es, pues, el ámbito de la realidad como conjunto de cosas, que, dotadas de ciertas propiedades, actúan formalmente por éstas»¹⁹⁴. Otra cuestión diferente es el efecto de lo irreal en la vida humana, ya que produce, como es sabido, efectos reales algo reconocido por Zubiri: «El hombre, en efecto, es el único ser que para ser plenamente real tiene que dar el rodeo «esencial» de la irrealidad.

Frente a la consideración aristotélica de los distintos modos de ser del accidente entendidas como categorías del ente, como modos de la inhesión que supone que las notas de la cosa brotan de la misma de modo independiente y no interrelacionado, así la cantidad no tiene que ver con la cualidad, etc. Ciertamente, estas diferencias que plantea Zubiri, con la actualización totalizadora de la cosa en todas sus notas respecto a la consideración de los modos de ser o de la forma de predicación aristotélica, creo que son muy complejas y poseen muchas posibles interpretaciones más o menos matizadas y discutibles teóricamente, pero en todo caso es innegable, a mi juicio, que en efecto es más coherente la integración de las notas de la cosa real que propone Zubiri, que la diferenciación aisladora y excluyente de cada modo de ser o de cada accidente de la cosa, analizado de modo predicativo en sí mismo, en el planteamiento aristotélico. Que la realidad de una cosa es mensurable relativamente es lo que Zubiri denomina de forma conceptual dimensión, aunque es consciente de que la visión de fuera a dentro es una visión en inhesión, y conduce a una teoría de las categorías del ente que representa por otra parte la actitud conceptual y especulativa de la metafísica escolástica de raíz aristotélica y en general de la ontología, y esto no supone la negación de la validez de la metafísica de Aristóteles, para una comprensión más amplia de la realidad descubriendo y analizando todas las posibles dimensiones de una verdadera teoría de la realidad, que de esta forma es más rica y completa. Aunque no cabe duda de que el enfoque zubiriano marca un punto de inflexión, al primar la consideración de dentro hacia fuera o lo que es lo mismo que lo primero es la realidad en el proceso de intelección, con más consecuencias que las que tiene en cuenta Aristóteles y porque lo establece ya de un modo que será definitivo en su filosofía, y que quedará más ampliamente explicitado en diversas obras y en su trilogía noológica. Que Zubiri establezca tres dimensiones de la verdad real, es fundamental para la determinación de lo que es esencial a nivel de realidad en el sistema metafísico zubiriano. Así las notas o características físicas de la cosa son, está claro, la base de la patentización actualizada de lo apprehendido o percibido como cosa real. La distinción por Zubiri entre dos matices conceptuales de manifestación física y, por tanto, de patentización de la cosa observada, que yo calificaría de *manifestación preinteligible*, y que es independiente y anterior a la consideración o contemplación de la inteligencia y la manifestación intelectual así denominada por Zubiri. La consideración por Zubiri de las notas de las cosas como características físicas, potencia claramente el sentido de actualización, aunque desde mi interpretación, la solidez de las notas perceptibles en las cosas puede denominarse formal con una significación definitoria identificativa y abstracta,

¹⁹⁴ Ibidem, pág.107.

como lo plantea Zubiri, porque en realidad lo sólido procede de una dimensión material confirmable empíricamente. Quizá se podría aplicar la consideración formal a la actualización intelectual de la firmeza de las notas como seguridad gnoseológica de lo observado.

Lo que es evidente es que las notas expresan el modo real de la cosa, o con términos de Zubiri, el carácter de realidad de su actualización. De todas formas, además de la patentización, la seguridad y la constatación de la realidad de las cosas no ocultan a Zubiri que el movimiento del conocer es mucho más amplio y complejo de lo que parece en principio, porque a lo largo de la historia de la ciencia y de la filosofía, han surgido nuevos conocimientos y teorías que han modificado paradigmas conceptuales aparentemente firmes e inmovibles, como, por ejemplo, la mecánica cuántica desarrollada por Schrödinger gran físico que escribió alguna obra sobre la filosofía griega antigua. De hecho, la actualización de lo real debe estar abierta, en mi opinión, a procesos irracionales que suceden y a los enigmas o cuestiones todavía no completamente comprendidas, como algunas características de la física cuántica que desafían los supuestos comunes de la ciencia. Es indudable que el propósito de claridad es uno de los fines fundamentales de todo procedimiento cognoscitivo y esto lo admite también Zubiri, aún reconociendo que la intelección busca la constatación de lo razonable y coherente, ya que lo inteligido debe ser claro porque, de lo contrario, la intelección no sería segura y fiable en definitiva no sería corroborable aunque lo fuese en el sentido popperiano de modo progresivo y, por tanto, sin ser definitivo, porque el conocer humano progresa indefinidamente.

Lo esencial también se manifiesta de modo especialmente claro y rotundo en la unidad estructural de la realidad *simpliciter*, que se puede definir como las notas consideradas en sí mismas y que por tanto, poseen un carácter formal y no son susceptibles de ser consideradas como notas causales o relacionales. Aunque es indudable, a mi juicio, que la descripción de la complejidad física de la cosa no es tarea simple, porque depende de la delimitación de propiedades fisicoquímicas, históricas, etc., que son categorizables pero no en el sentido escolástico de una especie y su articulación como plantea Zubiri. Queda abierto el problema de lo que, en cada caso, constituye la estructuración física de la cosa. La distinción zubiriana entre individualidad singular y estricta [SE 138, 139] es muy útil porque diferencia claramente lo constitutivo de la cosa que está en lo estrictamente individual, que formalmente no depende de la unidad numeral, ya que ésta es la auténticamente creadora del ser formal de lo unitario, y también simultáneamente del modo propio de ser unidad una cosa constitutivamente. En esta cuestión considero que Zubiri también tiene razón, porque la unidad surge o brota precisamente de la naturaleza intrínseca de la cosa real. Es cierto que las realidades humanas son estrictamente individuales en clara contraposición a las naturales que poseen una singularidad exclusivamente física o material. La solidez de las realidades constituidas y su riqueza de notas es mayor o menor en función precisamente de las características y cualidades de las notas que poseen, algo que pone de

manifiesto que Zubiri era consciente de la gran diversidad de las entidades reales, irreales e ideales o espirituales, que tienen más solidez que los cuerpos materiales, precisamente porque estos pueden ser representados intelectiva y sentientemente, algo que supone mayor afirmación precisamente de su existencia en la inteligencia humana, y porque las ideas influyen de modo más profundo en los sujetos cognoscitivos, que las simples cosas sin interpretación dotadora de sentido, que es también la expresión de un proceso ideativo, entre otras razones, que se pueden aducir al respecto. La función de la unidad en la integración o articulación de las notas de cada cosa real es algo primero o en términos de Zubiri es un *prius* respecto de la posesión de cada nota aisladamente considerada. Y en este sentido es cierto, que la unidad constitucional de las cosas es lo dominante formalmente en un sistema presente en las notas de las cosas para conformar unidad individual. Por tanto, aparece en la metafísica zubiriana el vocablo sistema, que adquiere diversas significaciones en los diferentes contextos de su filosofía. Como escribe Zubiri, si pudiéramos ver integralmente una nota del sistema, ésta nos mostraría estructuralmente todas las demás, pero también puede entenderse como sistema la propia cosa real en sí misma, ya que lo primario en un sistema es la unidad de sus notas. Si bien considero que esa visión integral de una nota del sistema no es posible para el ser humano, por tanto, estimo que debe organizarse de la forma más precisa e interrelacionada todo sistema filosófico, para que la coherencia sea plenamente definible e identificable estructural y conceptualmente. Todo lo expuesto acerca de la noción de sistema aplicada a la metafísica como parte integradora fundamental, considero que es nueva porque tanto en la filosofía antigua como en la medieval, no se ha utilizado la sistematicidad de las notas de la forma que la entiende y desarrolla Zubiri. La unidad intrínseca de notas es lo característico del sistematismo de cada cosa real, como coherentemente argumenta el propio filósofo vasco. Lo que no impide, que existan otras significaciones de sistema como conjunto de verdades racionales que constituyen un sistema del mundo. Una cuestión, a mi juicio, decisiva es la consideración de la posición y la conexión de las notas de una cosa real desde un punto de vista físico y no conceptivo u objetivo, como en el sistema hegeliano que es precisamente un contraejemplo que se opone a la metafísica intramundana propuesta en *Sobre la esencia*, y que es entendible también como conexión sistemática de notas, con lo que se pone de manifiesto, que la construcción de la metafísica debe fundamentarse en la realidad física y no en la puramente mental o absolutamente especulativa específica del racionalismo o idealismo. Esto supone indudablemente un gran avance en la historia de la metafísica, porque es el primer intento de desarrollo de un sistema metafísico basado en la consideración de la realidad. También se plantea el problema de la sustantividad o lo que puede denominarse las notas de la sustantividad, ya que la realidad es cierto que cuando se aprehende no se interpreta primeramente como sustancia sino como sistema de notas. Aunque otra de las descripciones o definiciones posibles de lo que es la esencia es unidad de las cosas dotada de suficiencia constitucional, porque como escribe Zubiri: «Por consiguiente, la función física individual y constitucional de la esencia, es una

función en orden a la «suficiencia», esto es, en orden a la clausura y totalidad del sistema constitucional en cuanto tal. Si se quiere expresar la misma idea en términos clásicos, diremos que se trata de una teoría de la esencia física que no sea formalmente una teoría de la sustancia, y menos aún, de una teoría forzosamente hilemórfica de ella»¹⁹⁵. Además, lo decisivo es el análisis de la estructura real de las notas de cada cosa sin buscar la estructuración metafísica de los predicados, como sucede en los planteamientos aristotélicos. Si bien es necesario insistir, en que la total suficiencia constitucional sólo es aprehensible en la unidad cósmica de la realidad, porque en la misma están actuando de diversas formas las conexiones sistemáticas en múltiples y complejos niveles de integración algo que tiene claro Zubiri y que es algo perfectamente racional y coherente desde una actitud analítica rigurosa.

§16. Verdad, esencia y realidad

La verdad está unida a lo esencial de la realidad, porque la integración entre lo esencial y lo real está presente en el realismo zubiriano de un modo profundo. Como escribe Zubiri: «La verdad real, es decir, la ratificación de la realidad propia en la intelección tiene, pues, tres dimensiones: patentización, seguridad, constatación. Toda verdad las posee indefectible e indisolublemente. Ninguna de ellas tiene rango preferente, ni prerrogativa de ninguna clase sobre las otras dos»¹⁹⁶. Existe una profunda imbricación entre las cosas reales y lo esencial, puesto que la verdad lo es de la realidad de los fenómenos. Como acertadamente escribe Zubiri; «Con esto hemos circunscrito el área de lo «esencial»: tienen esencia todas y solas las cosas reales en aquello por lo que son en realidad. Esto es, lo esencial es la realidad *simpliciter*, la realidad verdadera»¹⁹⁷. De este modo, el sistematismo de la metafísica intramundana zubiriana es sólido y coherente, porque parte de una delimitación y clasificación correcta y adecuada, de las diversas esencias de las distintas cosas de la realidad. Algo que explícitamente afirma Zubiri: «En su virtud, la necesidad esencial no es relativa; una misma cosa no puede tener esencias diversas»¹⁹⁸. Lo contrario supondría una indefinición esencial o sustancial, que imposibilitaría cualquier sistematicidad y orden clasificatorio y argumentativo respecto a lo que es la verdad de las cosas. Como dice Zubiri con un ejemplo: «Y por esta razón la realidad *simpliciter* de la plata es lo que esta cosa es en verdad, es su verdadera realidad».

Está claro, que existe una relación directa entre la verdad y la inteligencia o la intelección sentiente, ya que esta es la que determina lo verdadero de la realidad. En este sentido estoy convencido de que el uso racional de la aprehensión y

¹⁹⁵ [SE, 185-186]

¹⁹⁶ [SE, 131]

¹⁹⁷ *Ibidem*, pág. 111.

¹⁹⁸ *Ibidem*, pág. 111.

consecuentemente de la intelección, fundamenta lo verdadero. Como escribe Zubiri: «Sin inteligencia, lo que «hace» este fundamento no *sería* verdad, pero sin ese fundamento no *habría* en la inteligencia lo que llamamos verdad. A este fundamento en tanto que tal, es decir como fundamento de la verdad de la intelección, le llamamos lo «verdadero». Aquí «verdadero» significa, pues que «da» verdad; si se me permite la expresión, lo que «verdadera» en la intelección»¹⁹⁹. Ciertamente aunque en *Sobre la esencia* Zubiri no pretende elaborar una teoría de la inteligencia, destaca la significación de la actualización en relación con la verdad y la esencia. Como escribe Zubiri: «Claro está, ya lo decía antes, esta actualización es «mera» actualización, esto es, la cosa real está actualizada como algo que al ser inteligido no hace sino actualizarse en lo que era ya en y de por sí, a saber, realidad propia»²⁰⁰. Además, Zubiri no está de acuerdo con el logicismo de la tabla categorial aristotélica, porque la perspectiva zubiriana está más vinculada a la actualización de la realidad. De hecho, las notas de una cosa son algo actualizado, ya que dice Zubiri: «Se parte de la cosa y vemos en las notas no algo que un sujeto tiene, sino aquello en que la cosa es actual. En esta actualización tenemos actualizada la cosa entera en cada una de sus notas, mejor dicho en la totalidad de ellas; una especie de proyección de la cosa en el cuerpo entero de sus notas. Entonces ya no se trata de un modo de inhesión, sino de una estructura de actualización o proyección. La diferencia con el punto de vista anterior es clara. Consideradas desde la sustancia a que son inherentes, Aristóteles ve las notas tan sólo en un mero «brotar» desde aquella (tomando el brotar en sentido amplísimo, tanto activo como pasivo, etc.). Este brotar es indiferenciado; sólo hay diferencias en el modo de la inhesión. En su virtud, cada modo excluye al otro; la cualidad, por ejemplo, nada tiene que ver con la cantidad, etc.; (prescindimos de la cuestión de si «todas» las categorías que Aristóteles enumera de hecho son realmente distintas)»²⁰¹. Considero que no lo son ya que están interrelacionadas, además, las tablas categoriales son artificiales y sirven para entender con más amplitud y precisión algunos aspectos de la estructura de la realidad.

Además, es necesario dejar bien clara, a mi juicio, la acertada conexión que establece Zubiri entre verdad, esencia y realidad. Algo que me parece absolutamente coherente con el realismo radical que afirma. Puesto que escribe: «1º La esencia, decimos, es el conjunto de lo que no puede faltar a la cosa real, lo que es necesario a ella. Pero, ¿de qué necesidad se trata? y ¿qué se entiende aquí por realidad? Es justo la delimitación estricta del área de lo «esenciable». 2º La esencia es la realidad verdadera. Es decir, dentro de lo esenciable hay algunas realidades, no todas, que son «verdaderas», a diferencia de otras que no lo son. ¿Cuáles son éstas que llamamos «verdaderas realidades»? Estas serán las realidades «esenciadas»²⁰². Ciertamente, la superación de la actitud predicativa del

¹⁹⁹ Ibidem, pág. 112.

²⁰⁰ Ibidem, pág. 116.

²⁰¹ [SE, 125-126]

²⁰² Ibidem, pág. 101.

aristotelismo en la descripción de la realidad por Zubiri me parece una afirmación de la estructura física de lo real que no está subordinada a planteamientos espiritualistas o religiosos, como sucedía en el pensamiento helénico antiguo. La constatación de la verdad real es algo difícil, algo que afirma Zubiri: «La ratificación de la realidad propia, esto es, la verdad real tiene, pues, un carácter complejo. Y de esta complejidad, lo que ahora nos importa es determinar su estructura propia. A) Por lo pronto, es una ratificación de la realidad de la «cosa», como dura ciertamente, pero de la «cosa» misma. En cuanto cosa que es físicamente actual en sus notas o momentos reales, la llamamos realidad *simpliciter*. Y como está actualizada en la intelección gracias a estas mismas notas, resulta que esta realidad es la que última y radicalmente está verdadeando en la intelección»²⁰³. Por tanto, está claro que la metafísica o filosofía zubiriana logra una integración mucho mayor entre los aspectos ontológicos y los noológicos que otros grandes pensadores del pasado, como, por ejemplo, Platón y Aristóteles.

En relación con lo inalterable de cada esencia es algo perfectamente entendible, porque es el criterio de diferenciación de la inmensa diversidad de cosas de la realidad. Porque es lo que garantiza que sean identificables los objetos reales, y lo que establece una especie de principio de identidad de la multiplicidad inmensa de lo real. Como escribe Ferraz Fayos: «Las notas de la esencia constitutiva son inalterables. Todas las notas de una sustantividad pueden alterarse. Pero si una nota no es esencial su alteración no afecta a la mismidad de la sustantividad. Por el contrario, si se altera una nota esencial ya no se tiene la misma realidad modificada, sino otra realidad. Las notas esenciales no son inalterables en sí mismas, pero lo son en el sentido de que la realidad sustantiva fundada en ellas no puede seguir siendo la misma si cambia una sola nota esencial: la mismidad de una cosa sustantiva radica en la inalterabilidad de la esencia»²⁰⁴. Indudablemente, el cambio de la esencia constitutiva de una cosa o de una realidad determinada origina una nueva esencia o realidad sustantiva desde el planteamiento metafísico y ontológico zubiriano, algo perfectamente coherente desde mi análisis. Esto proporciona dinamismo y profundidad a su comprensión de la realidad y está en relación con sus planteamientos acerca de la verdad. Incluso es destacable que Zubiri considere, que en último análisis, se puede decir que existe la materia como una especie de elemento que engloba todas las cosas. Como escribe Ferraz Fayos: «Si la génesis afecta a los caracteres individuales en tanto que individuales, la génesis concierne sólo a la alteridad individual, es lo que ocurre en con las sustantividades meramente singulares. Por eso, seguramente, Zubiri ve todas las cosas materiales como fragmentos de una sustantividad única: la materia»²⁰⁵. Lo que muestra, en mi opinión, la flexibilidad de la metafísica intramundana zubiriana para el reconocimiento de la unidad sustantiva o esencial del mundo

²⁰³ Ibidem, pág. 123.

²⁰⁴ FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: El realismo radical*, Editorial Cincel, Madrid, 1988, pág. 146.

²⁰⁵ FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: El realismo radical*, Editorial Cincel, 1988, pág. 147.

desde la perspectiva de la materia, sin afirmar el materialismo como doctrina explicativa última.

§17. Esencia y trascendentalidad.

La reflexión sobre la esencia está profundamente relacionada con lo que es realmente el mundo, ya que el orden trascendental trata de lo real que investiga la metafísica. Y evidentemente aunque la idea de trascendentalidad se remonta a la antigua filosofía griega es analizable a lo largo de su evolución histórica en el pensamiento occidental. Ya que lo trascendental como se sabe es en la filosofía o metafísica zubiriana la realidad como “de suyo”. Como también escribe Jesús Ramírez Voss: «Lo real es trascendental por la física exigencia de su formalidad propia. La trascendentalidad no es de carácter lógico conceptivo, no es un carácter propio de ningún entendimiento, sino de carácter intelectual sentiente»²⁰⁶. Que el mismo Zubiri considere que los modos de entender lo trascendental han sido equivocados a lo largo de la Historia de la Filosofía justifica la exposición de sus reflexiones sobre lo que a su juicio es la trascendentalidad la explicación de esas equivocaciones por parte de la tradición filosófica, es la preponderancia del lenguaje artificial de la metafísica sobre una consideración reflexiva más integrada en la propia realidad, que hubiese hecho posible el surgimiento de vocablos filosóficos más unidos a lo real, como dimensión fundamentante del sentir y saber humanos. Y esto da mayor significación y relevancia, a la labor desarrollada por Zubiri con su construcción y elaboración de un realismo sistemático. Estimo que el realismo trascendental zubiriano es más coherente con lo que actualmente se sabe acerca de lo que son las cosas y el mundo, tanto a nivel científico como si se emplea el sentido común aplicado al mundo, tal como se conoce contemporáneamente. Lo trascendental ha sido tratado profusa y abundantemente en diferentes obras de Zubiri, pero me voy a centrar preferentemente en dos de sus libros, sobre todo en *Sobre la esencia* y en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, aunque a lo largo de la exposición puedo hacer referencia a cualquier escrito de Zubiri que considere necesario o conveniente para la clarificación de mis planteamientos y argumentaciones. Comenzaré analizando diversas formas de trascendentalidad que están más claramente explicitadas por Zubiri en una obra unos años posterior a *Sobre la esencia* que es *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*.

En la Historia de la Filosofía, la fijación o determinación de lo más característico o esencial de la realidad es lo que está más allá de lo físico, porque trasciende su significación concreta y específica y es la base o fundamento de un orden de significación, que supera lo singular o, como dice Zubiri, las determinaciones particulares de las cosas o su ultimidad. Lo *trans* que es una expresión utilizada por Zubiri y que ha sido objeto de numerosas interpretaciones

²⁰⁶ RAMÍREZ VOSS, J., *Notas para una Lógica Trascendental*, Ponencia para el Seminario de Investigación de la Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012, pág. 16.

y comentarios por diversos estudiosos, la entiendo de alguna forma, como la profundización en lo que es el orden de la realidad en toda su amplitud desde una posición filosófica realista. Y es verdad como argumenta Zubiri, que el *trans* está en la misma realidad en el de suyo o en propio de lo real. Y que existe un cierto problematismo en la consideración del orden transcendental a lo largo del desarrollo histórico de la filosofía. Así desde del ente tal como lo entiende Aristóteles, hasta las explicaciones de Santo Tomás sobre la finitud del ente. A partir del surgimiento de la filosofía moderna con Descartes se observa ya con un lenguaje diferente al escolástico, las dudas que son posibles en el conocimiento, no tanto en lo referido a los datos proporcionados por los sentidos, como en la evidencia acerca de la verdad de las cosas lograda por la inteligencia y la razón humana. Ya que el intelecto no deja de estar influido por ideas y creencias conscientes o inconscientes, además de interpretaciones subjetivas que son intrínsecas y propias de los procesos reflexionantes, que intervienen en la supuesta y deseable objetividad razonadora del sujeto pensante, que aplique el método cartesiano u otro procedimiento similar de razonamiento de índole matematizante, o siguiendo la influencia del método de Padua, que como es sabido influyó en los planteamientos metodológicos del método hipotético deductivo de Galileo y en el procedimiento metodológico cartesiano. En cambio, en el racionalismo de Leibniz como indica acertadamente Zubiri, el orden transcendental se apoya en la idea de lo posible, porque la función de los mundos posibles complejiza, en efecto la cuestión, ya que Dios ha elegido el mejor mundo posible con un cierto orden transcendental que podría haber sido diferente si la elección divina hubiese sido distinta. Ciertamente, con todo el respeto por el extraordinario genio filosófico y científico de Leibniz, pienso que incluso sin considerar la actividad divina de creación del mundo, es factible una explicación física del surgimiento de este mundo concreto en el que existen los seres humanos y, por tanto, no sería apropiado y racional hablar de una hipotética libertad de la materia en su estructuración transcendental como mundo. En relación a lo posible como base de cualquier orden transcendental, estimo que está clara la coherencia de este planteamiento zubiriano porque no existe un destino en el sentido del estoicismo, que predetermine inexorablemente todas las cosas incluyendo la constitución del orden transcendental de la realidad. De todos modos, también se deriva de la filosofía kantiana una cierta conciencia de la modificación del estado consciente, ya que como escribe Lucy Carrillo Castillo comentando conceptos kantianos como mundo, tiempo, belleza y arte escribe: «La reflexión sobre nuestra apercepción de lo dado es aprehensión de nosotros mismos. Mediante la reflexión nos convertimos a nosotros mismos en objeto de nuestra atención, descubriendo mediante ella la constante modificación de nuestros estados, cuya pura forma sucesiva e ininterrumpida constituye nuestra representación más originaria del tiempo»²⁰⁷. En Hegel, el orden transcendental es identificable con la razón absoluta ya que la

²⁰⁷ CARRILLO CASTILLO, L., *Tiempo y mundo de lo estético. Sobre los conceptos kantianos del mundo, tiempo, belleza y arte*, Editorial Universidad de Antioquía, Colombia, 2002, pág. 153.

divisa de que lo real es racional y viceversa supone indudablemente, un reforzamiento de un intelectualismo o logicismo absoluto, que niega cualquier posibilidad de un enfoque realista del conocimiento como el que afirma Zubiri, ya que este niega cualquier forma de logificación de la inteligencia. Ciertamente, la búsqueda de las condiciones de posibilidad o de inteligibilidad de algo inmediato es una constante, tanto en la Analítica trascendental kantiana, como en el *regressus transcendentalis* hegeliano, ya que el gran pensador suabo preconiza el uso reflexivo de los conceptos y no espontáneo, como afirma Félix Duque en su estudio preliminar a la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, aunque este criticó el proceder escolástico sobre lo trascendental en la teología y filosofía medieval y también en alguna medida en el criticismo kantiano. De todos modos, Hegel se considera continuador de la tarea trascendental y analítica desarrollada por Kant, y aunque las funciones que Hegel atribuye al entendimiento: extracción de lo universal, fijación y determinación conceptual no es, desde mi análisis, una reflexividad conceptual claramente diferenciable de la espontaneidad de la inteligencia o de la reflexión, porque la libertad de juicio y reflexión del sujeto pensante considero que predominaron, por lo cual la distinción entre uso reflexivo de los conceptos o no espontáneo para mí es claramente discutible y problematizable. Porque, a mi juicio, reflexividad y espontaneidad se conjugan en el pensamiento y no son disímiles ni claramente diferenciables. Ciertamente, la crítica principal de Hegel a Kant, se centra en el solipsismo del yo trascendental que no posee referencia externa como indica Félix Duque en su estudio preliminar a la *Ciencia de la Lógica* hegeliana. De todos modos, y recuperando la cuestión de la trascendencia tal como la entiende Zubiri este se opone a las justificaciones conceptualistas de los grandes pensadores idealistas alemanes, y une lo trascendental más a lo real que a lo puramente intelectual, ya que es indudable que lo sensitivo o las sensaciones que provienen del mundo empírico son aprehendidas impresivamente por la inteligencia y, por tanto, las categorizaciones de ésta son condicionadas e influidas inevitablemente por la realidad que el propio sujeto conoce. Además, como afirma Zubiri: «La trascendentalidad como apertura respectiva de la intelección sentiente es el fundamento radical de todo posible 'edificio', de toda posible 'lógica' de la intelección.» [IRE, 167]». Ciertamente, esto muestra las posibilidades teóricas y especulativas que ofrece lo trascendental y la trascendentalidad, en la lógica y en general en la metafísica o filosofía y que están todavía por elaborar. Lo que pone de relieve, que el trascendentalismo realista zubiriano es una metafísica abierta a innumerables desarrollos, desde enfoques y perspectivas originales, sin negar la solidez del propio sistema metafísico y noológico zubiriano. De todos modos, conviene puntualizar que la cuestión del *Ego* Trascendental ha sido objeto de numerosas polémicas por parte de pensadores como Gustavo Bueno, Urbina, etc., desde análisis materialistas y fenomenológicos. Lo trascendental también puede entenderse complementariamente a lo desarrollado por Zubiri y otros filósofos, como escribe Silverio Sánchez Corredera en este sentido: «El conjunto de esta red de elementos que permite a los seres humanos entrar en contacto consistente que va de las relaciones intersubjetivas a las sociales y de estirpe es lo que podemos

considerar el constitutivo trascendental a todos los sujetos humanos»²⁰⁸. Y este no está demasiado lejos de lo que afirma el realismo trascendental zubiriano que el ámbito antropológico podría aceptar, en mi opinión, este fundamento constitutivo trascendental común a todos los hombres.

De este modo, la cuestión del sujeto trascendental propuesta por la teoría del conocimiento de Kant se revela como una construcción muy ingeniosa y meritoria, pero desprovista de valor de realidad, ya que es en el fondo una construcción conceptual que da soporte argumentativo a su epistemología y a su apriorismo o idealismo trascendental. Que la trascendentalidad es el carácter de realidad lo afirma explícitamente Zubiri con un sentido original, ya que el orden trascendental no se dilucida con conceptos sino que depende de la realidad física, aunque sea entendible de modo formal, o lo que es lo mismo, lo que da su carácter más radical y propio, ya que cada nota es una forma de realidad como afirma Zubiri. La disposición de Zubiri por seguir una línea trascendental le permite la unión o vinculación del todo unitario y primario de lo real con la investigación sobre lo que es la intelección, que se plasmará en la intelección sentiente en la que está instalada la consideración trascendental del mundo y la realidad. Que lo trascendental es contenido sentido, entre otras posibles definiciones, debido a su amplitud de matices semánticos se complejiza si se considera que, como dice Pintor Ramos, la diferencia entre la descripción de lo dado y las elaboraciones reales no coincide en absoluto, con la diferencia zubiriana entre lo “talitativo” y lo “trascendental”. De este modo lo talitativo incorpora una considerable actividad de la razón algo que es coherente, si se tiene presente algo indudable en el sistema zubiriano, ya que lo trascendental está dado en toda actualización intelectual. La cuestión de los transcendentales concretos tratada por Zubiri, que fue objeto de diversas elaboraciones racionales, como cualquier construcción conceptual, está sujeta a posibles discusiones argumentativas algo que pone de manifiesto Pintor Ramos en su libro *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Es muy significativo, a mi juicio, que Zubiri insista en que la diafanidad de lo trascendental determina la inteligencia, ya que como él mismo reconoce acertadamente, la diafanidad trascendental es lo más problemático de la metafísica y, por tanto, de la filosofía, en buena medida porque lo diáfano no posee para Zubiri un contenido conceptual claro, y la utiliza más bien como recurso estilístico de la metáfora filosófica por excelencia que es: inteligencia=luz, ya que se apoya o fundamenta en lo trascendental, que si posee una articulación escolástica ya clásica y, por tanto, bien afirmada como referencia argumentativa, y que por obra de Zubiri, adquiere una significación diferente como impresión de realidad. De hecho, el mismo Zubiri critica, que la metafísica escolástica en realidad no ha analizado el planteamiento de la diafanidad trascendental, ni se ha cuestionado o planteado en toda su radicalidad, en qué consiste la trascendentalidad misma.

²⁰⁸ SÁNCHEZ CORREDERA, S., *Consideraciones sobre el Ego Trascendental de Urbina*, Revista Eikasía de Filosofía, año III, 19, (Julio 2008), Oviedo, pág. 230.

La consideración del ente como trascendental y sus cinco propiedades parece según Zubiri algo hecho y que no es discutible, aunque desde una perspectiva racional y sobre todo desde un enfoque realista, la categorización del ente y en general de lo que se entiende por trascendental, puede ser objeto de numerosas críticas, porque se puede crear una nueva ontología realista, como lo es, la representada por la metafísica de Zubiri. La identificación entre el cañamazo interno de la trascendentalidad y la Historia de la Filosofía es posible, en cuanto que se puede analizar el orden trascendental expresado en la obras de los grandes filósofos. Por tanto, la metafísica puede considerarse de modo plenamente coherente como saber de trascendentalidad, pero desde una perspectiva basada en el reísmo o realismo afirmado por Zubiri. El carácter de objetualidad del pensar está presente de modo claro en la teoría del conocimiento de Kant, ya que como dice Zubiri, pensar es hacerme objeto de algo a través de un juicio, porque es evidente que un objeto ininteligible es una especie de imposible trascendental para Kant, puesto que el propio sujeto o yo trascendental facilita la captación inteligible del objeto de acuerdo con las condiciones específicas del entendimiento o de la inteligencia humana. Por tanto, es perfectamente entendible que la aprioridad de lo trascendente en el sistema kantiano se vea modificada en cierto y limitado sentido, por la inteligibilidad convertida por medio de la objetualidad, como afirma Zubiri, en el primer y radical carácter trascendental. En efecto, lo que se deduce de esto, es que la aprehensión del objeto o su percepción, es lo trascendental porque es inteligible, y si se entiende el idealismo trascendental kantiano considerando que el espacio, el tiempo y las categorías son condiciones de posibilidad de la experiencia y sobre todo que el sujeto construye en parte el objeto, esto no concuerda con los planteamientos epistemológicos zubirianos, ya que no plantean un sistema categorial que determine las modalidades del conocimiento de forma artificial. Además, la noología de Zubiri es desarrollada con nuevos conceptos para la explicación de nuestro acceso a la realidad objetiva, pero desde una base que se fundamenta en la captación sensible y sentiente de lo cósmico con rasgos algo parecidos, a mi juicio, con el sensismo y el empirismo y en todo caso diferentes del idealismo y del racionalismo. Como acertadamente indica Alejandro Llano: «la filosofía kantiana no se “preocupa” del conocimiento inmediato de cosas, en cuanto reales, sino de la mediación operada por las condiciones que hacen posible el conocimiento»²⁰⁹. Y este es uno de los aspectos decisivos en los que la filosofía zubiriana supera el idealismo kantiano, ya que las condiciones que posibilitan el conocimiento están incardinadas o integradas en la propia aprehensión inmediata de la realidad y, por tanto, no es necesario crear una estructura explicativa artificial para explicitarlas como hace el gran filósofo alemán. Otra cuestión diferente es que como escribe Ramírez Voss argumentando sobre la lógica: «Que la lógica sea trascendental es una concepción que comparte Zubiri al

²⁰⁹ LLANO, A., *Fenómeno y transcendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 2002, pág. 49.

menos con Kant, con Husserl y con el primer Wittgenstein»²¹⁰. Si bien, con la distinción de los diferentes modos de interpretar esa trascendentalidad lógica en cada uno de los pensadores como reitera Ramírez Voss en su escrito. Algo por otra parte plenamente comprensible, si se considera el ambiente ilustrado y el contexto filosófico y cultural en el que estuvo inmerso Kant, influido a través de Wolff por el racionalismo de Leibniz y también por el empirismo de Hume y por las obras de otros pensadores coetáneos y del pasado. De todos modos, conviene matizar como Kant era plenamente consciente del problematismo de la relación entre el mundo sensible y el moral, ya que como escribe Carrillo Castillo: «El problema central de la *Crítica de la facultad de juzgar* era mostrar cómo naturaleza y libertad son asuntos que están vinculados entre sí, lo que significaba hacer ver cómo en los seres humanos, dada la naturaleza de su propia condición, está la disposición para tal unidad. Por eso, el objeto propio de una crítica de la facultad de juzgar no podía ser la reflexión teleológica, sino más bien la reflexión estética, en tanto comprensión de las fuentes de nuestra propia perplejidad»²¹¹. A diferencia de lo que sucede con el modo de filosofar zubiriano, que precisamente se fundamenta en la aprehensión inmediata de la realidad por medio de la inteligencia sentiente.

La trascendentalidad posee múltiples significaciones y aspectos, porque está en función de su aplicación metafísica y gnoseológica también. De este modo, dentro del orden transcendental, por ejemplo, se puede pensar como se pregunta Kant que existen el *verum transcendentale* de Dios y el *verum transcendentale* de las cosas como dimensiones distintas. Pues bien, para Kant lo transcendental divino y cósmico son lo mismo, porque están unificados desde un análisis metafísico y desde la perspectiva de la inteligibilidad. En el planteamiento zubiriano, Dios es ante todo realidad absolutamente absoluta, que es posibilitante para el hombre entre otras posibles definiciones de lo que es la divinidad que están plasmadas a lo largo de los escritos de Zubiri, como, por ejemplo, su libro *Hombre y Dios*. Las múltiples matizaciones sobre la divinidad, por parte de Zubiri, construyen una discursividad compleja porque si bien se aleja del panteísmo, como reitera también Ferraz Fayos, es claro que Dios es transcendente a la realidad, si bien de un modo muy especial o específico, ya que logra que las cosas sean realidades distintas a la naturaleza divina, pero a la vez fundamentando su existencia de un modo que, a mi juicio, no queda explicitado en los escritos de Zubiri y que yo entiendo que quizá pudiera entenderse como una relación enigmática entre hombre y Dios, ya que la propia realidad humana que en cierto sentido está en relación con lo divino, es intrínsecamente enigmática, fundamentalmente por su temporalidad y por las circunstancias vitales como diría Ortega y Gasset desde su raciovitalismo.

Como dice Zubiri, en relación con la implicación formal entre esencia y trascendentalidad: «Y hemos visto ante todo que la esencia tiene un *carácter*

²¹⁰ RAMÍREZ VOSS, J., Notas para una Lógica Transcendental. Ponencia para el Seminario de Investigación de la Fundación Zubiri, Madrid, 2012, pág. 1.

²¹¹ CARRILLO CASTILLO, L., *Tiempo y mundo de lo estético. Sobre los conceptos kantianos de mundo, tiempo, belleza y arte*, Editorial Universidad de Antioquía, Colombia, 2002, págs. 371, 372.

trascendental. Trascendentalidad es el carácter de realidad en cuanto tal, a saber: el «de suyo». Y la esencia es lo constitutivo de lo real en función trascendental, esto es, en orden al «de suyo»²¹². Ciertamente considero, que es conveniente destacar un aspecto que adquiere una gran importancia en el sistema zubiriano clarificando, a mi juicio, la relación entre trascendentalidad y esencia. Se trata de lo que se puede denominar el momento de formalidad de realidad aprehendida sentientemente en la impresión, junto con la captación de la cualidad sentida de la cosa aprehendida. El de suyo, es de este modo, el nexos que determina la vinculación entre la esencia de las cosas de la realidad y la estructura trascendental de ésta. Además, es cierto, que existen otros vínculos sistémicos que conforman desde la perspectiva de la aprehensión sentiente de la realidad, la integración formal ente esencia y trascendentalidad. De todos modos, considero que existe una cuestión que, a mi juicio, puede ser objeto de discusión y crítica: estimo impreciso pensar que existe una impresión de formalidad de las cualidades sentidas de las cosas. Entiendo que la formalidad de realidad, no debe depender de características específicas propias de las notas de lo aprehendido. Me parece más precisa la consideración de la realidad en abstracto, como dimensión propia de la percepción humana del mundo.

§18. Consideraciones críticas sobre el carácter principal de la esencia.

La división de tipos de principios desarrollada por Aristóteles es uno de los puntos de partida de la clarificación de lo que es el denominado principio de realidad que es identificado con la esencia por Zubiri. Aunque es necesario no olvidar que ser y realidad no son equivalentes porque a diferencia de lo que sucedía en la filosofía griega antigua la prioridad y primordialidad de lo real no formaba parte de las formas de reflexión de la antigüedad por lo menos en el sentido o en la línea realista que desarrolla la filosofía zubiriana. Que la realidad haya sido históricamente entendida de muy diversas maneras como escribe Zubiri, pone de manifiesto la complejidad de la cuestión, que está sujeta a una considerable multiplicidad de interpretaciones, especulaciones, abstracciones, etc. Se podría pensar por tanto, que la propia reflexión zubiriana sobre lo real es algo histórico, y que en consecuencia, entra de lleno en esa diversidad reconocida en clara relación con la historicidad de los sistemas metafísicos, aunque en cualquier caso, la potencia explicativa del realismo zubiriano es grande, y puede convivir con otras corrientes filosóficas complementarias, además de enriquecedoras, como el materialismo filosófico de Gustavo Bueno, que llega a proponer, por ejemplo, un ateísmo cristiano con lo que, a mi juicio, se ponen de relieve las posibilidades hermenéuticas de las transformaciones semánticas y definicionales posibles en filosofía. En este sentido, lo que propone Bueno me parece muy interesante, porque supone la afirmación de una relativización del exclusivismo de los

²¹² [SE, 507-508]

planteamientos religiosos y la extensión de los mismos de un modo general a la totalidad de los hombres, como una característica metafísica, que es propia de la capacidad interrogativa humana ante los misterios del universo y de la existencia y ante las cuestiones sobre las que la ciencia no tiene respuesta segura. Además, si bien Zubiri afirma un cristianismo y un enfoque religioso claro y original en su sistema filosófico realista, en mi opinión, se acerca mucho más que otros grandes filósofos a una perspectiva religiosa con numerosos matices diferenciales. Concretamente y sobre todo o especialmente en la importancia de las grandes y últimas cuestiones acerca del sentido de la vida y de la muerte, que prácticamente de modo inevitable por la cultura cristiana de Europa, son punto de partida de cualquier consideración profunda sobre estos temas de orden metafísico. Que el animismo de los primeros pensadores presocráticos presupone la idea de poder como afirma Zubiri considero que no es algo esencialmente decisivo, porque se fundamenta en cierto sentido en una interpretación mágico religiosa o mítica de la realidad que convivía, como es sabido, con una cada vez mayor racionalidad científica y filosófica plasmable o representable por el *logos*, como entre otras cosas, actividad discursiva y reflexiva destinada u orientada a la explicación coherente y justificada de lo que es la realidad. Otro sentido de realidad explorado por Zubiri es la fuerza de las cosas, aunque en un sentido coloquial o cotidiano no se entienda como es natural con la *vis* o fuerza propuesta por Leibniz o con la fuerza definida por la física newtoniana. Que la unión de los caracteres propuestos por Zubiri: poder, fuerza y nuda realidad sea lo que expresó Anaximandro en su célebre *arjé* puede ser objeto de numerosas disquisiciones metafísicas. Porque si se piensa que el principio o *ápeiron* es lo indefinido e infinito, indeterminado, tal como se deduce claramente de los fragmentos conservados de Anaximandro de Mileto, la eternidad del *ápeiron* y su indestructibilidad supera las limitaciones de los primeros elementos materiales de los primeros filósofos presocráticos, con un ciclo de surgimiento y desaparición de las cosas y del mundo que deriva de ese principio abstracto no empírico. En cierto modo, y estableciendo una relación comparativa con lo planteado por Zubiri al citar el *ápeiron* como principio unificador de los caracteres de la realidad anteriormente mencionados, me parece que la formalidad del *ápeiron* si se puede expresar de esta manera, es algo similar con muchas matizaciones al de suyo, y a la trascendentalidad de la realidad y, también a lo transcendental del mundo y de la transcendencia divina, tal como es entendida por Zubiri. Ya que como él mismo escribe principio significa, pues, el “de dónde” de algo en el sentido de “de suyo”.

La posición de Zubiri se centra sobre todo en resaltar la estructuración de los momentos esenciales, como lo auténticamente determinante de lo que es la esencia, ya que la supuesta *vis* o fuerza propuesta por Leibniz, es la estructura de cohesión de las notas constitutivas o en el fondo para el pensamiento zubiriano, la auténtica fuerza o energía de la esencia. Las discrepancias respecto a Aristóteles parten del planteamiento zubiriano consistente en la afirmación de que la esencia no es un momento de la sustancia sino de la sustantividad, ya que la realidad no aparece en

su sistema metafísico como objeto ni como sustancia, sino como notas sentidas en su realidad sustantiva. La negación del hilemorfismo aristotélico por Zubiri es coherente con sus convicciones ontológicas y gnoseológicas, considerando también los conocimientos científicos ya existentes a comienzos de los años 60 del pasado siglo sobre los aspectos físicos, químicos, biológicos, etc., en relación a la materia, el universo, la naturaleza y los fenómenos vitales. Por tanto, se comprende que partiendo de estas evidencias incontestables, la teoría hilemórfica ya no tenga validez aunque posea una significación en cierta medida metafórica o simbólica digna de estudio y reflexión, como una de las etapas fundamentales en la actividad teórica e investigadora del ser humano. En efecto, como muy bien argumenta Zubiri el alma y el cuerpo como momentos esenciales del hombre se co-determinan mutuamente, y la forma no es lo determinante respecto a la materia como pensaba el Estagirita. La sustancia primera propuesta por éste es lo que Zubiri denomina sustantividad, ya que, por ejemplo, es algo obvio que un organismo vivo posee muchas sustancias y su sustantividad es siempre la misma, ya que posee una identidad individual estructurada aunque cambie a lo largo del tiempo. Aunque, a mi juicio, el vocablo sustantividad posee menos arraigo en español frente al término esencia que, aunque en el uso metafísico posee matices es más claro respecto a su sentido general, si bien es entendible que para una mejor diferenciación ontológica o metafísica Zubiri defina el sentido de sustantividad, en mi opinión, este vocablo complejiza más las cosas. Considero que el simple vocablo esencia utilizado en un sentido realista o cósmico es suficientemente explicativo, descriptivo y claro sin perjuicio de las matizaciones aportadas con el concepto de sustantividad elaborado por la filosofía o metafísica zubiriana. Sucede, a mi juicio, que Aristóteles a la altura del tiempo que le correspondió vivir no disponía quizá de los elementos conceptuales que le permitieran una distinción o diferenciación entre sustancia y sustantividad, aunque también se puede pensar que probablemente él mismo Aristóteles ni siquiera se planteaba la necesidad de estas divisiones semánticas tan sutiles respecto al hilemorfismo y sus consecuencias, para una comprensión profunda y racional de la realidad. A diferencia de lo que pensaba Aristóteles con su distinción entre sustancia y accidente Zubiri considera que el fundamento de la sustancialidad es la sustantividad, siendo lo accidental lo insustantivo, o bien las notas adventicias adquiridas, ya que la esencia es la estructuración constitutiva de la talidad de las notas, y como dice Zubiri, tanto talitativa como trascendentalmente es estructura. El reísmo zubiriano se diferencia muy claramente del aristotélico, entre otras cosas, por su diferente sistematismo, y también por una terminología que parte de principios esenciales distintos. La teoría de la potencia y el acto aristotélica que supone la superación de Parménides y también la generalización de la teoría hilemórfica como explicación del devenir del ser es transformada desde la nueva metafísica construida por Zubiri, ya que la actualización de las notas posibles de las cosas depende de la conexión con otras realidades. Frente al carácter intermedio del movimiento que para Aristóteles ni es acto ni es potencia sino que es un acto incompleto. El planteamiento de Zubiri da un carácter más consistente al movimiento al ser la

expresión de una actualización de lo potencial en la realidad. Y existe un ámbito que es el humano en el que las posibilidades de actos potenciales son mayores, porque están en función de la libertad. Que el carácter de hecho sea propio de la esencia cerrada que corresponde a lo cósmico y en cambio la esencia abierta humana se manifiesta en la posibilidad del producir actividades, acciones, comportamientos, creaciones, etc., es algo claramente destacable. Que una esencia abierta como argumenta Zubiri como principio estructural, no es sólo *res naturalis* sino que es *res eventualis*, se deduce inequívocamente de la consideración de las posibilidades y limitaciones de la existencia humana en toda su complejidad. Indudablemente, la esencia abierta desde mi perspectiva si tiene una cierta historicidad por lo menos a escala individual, aunque esto es compatible con la afirmación zubiriana de que no todo suceso tiene carácter rigurosamente histórico ya que es social.

He tratado y desarrollado ciertos aspectos fundamentales, a mi juicio, en relación con la esencia y lo trascendental y su conexión o integración con el denominable realismo radical de Zubiri, si consideramos la valoración estimativa de Ferraz Fayos que está argumentada con enorme profundidad y rigor, pero también son posibles otras interpretaciones no menos racionales y justificadas, como la del realismo fenomenológico de Diego Gracia, todo depende del énfasis que se ponga en aspectos específicos de la filosofía zubiriana. En todo caso como también argumenta Sáez Cruz, no todo son evidencias en la filosofía de Zubiri, ni todo está ya pensado y aclarado. En efecto soy de la misma opinión, y una de las tareas más importantes es la profundización en muchos puntos como, por ejemplo, como escribe Sáez Cruz en: «la identidad del “fondo” último y radical de las cosas»²¹³ que para Zubiri es Dios porque el fondo de las cosas posee carácter de realidad divina. Y es que como indica Jesús Sáez Cruz: «el término formal de la intelección o lo trascendental no es el “es” sino la realidad»²¹⁴. En lo relativo a la conciencia, su sustantivación en la filosofía moderna está basada en la consideración de las funciones mentales o intelectivas como actividad consciente en sí misma, sin un correlato esencial fundamentado en el carácter de los actos conscientes que son los conformadores en realidad de los pensamientos y reflexiones humanas.

§19. Crítica de la consideración trascendental de la esencia.

La distinción de dos órdenes respecto a la esencia es determinante para una adecuada clarificación y delimitación conceptual sobre todo, de la pertenencia al orden trascendental de la misma. Por tanto, la talificación como tipificación de la diversidad de cosas reales no representa el orden trascendental, porque

²¹³ SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, pág. 313.

²¹⁴ *Ibidem*, págs. 63, 64.

presupone como algo formalmente primario y previo aquello que como escribe Zubiri sólo según lo cual, la cosa es algo real, algo parecido usando libremente su terminología a la reidad formal, si es que esto es conceptualizable o realidad en sí misma. Como la esencia que para Zubiri es fundamentalmente talidad, que está conformada o constituida físicamente, aunque lo transcendental de lo esenciado es su realidad, independientemente de la consideración de su especificidad talitativa respecto a la concreta cosa real. Como el de suyo es para Zubiri el carácter transcendental de todo contenido determinado se puede comprender de forma muy clara, que la interpretación de la transcendencia en un sentido reísta o realista, coloca a la metafísica y epistemología zubiriana en un contexto argumentativo y metodológico radicalmente diferente de la planteado por el racionalismo e idealismo, aunque con conexiones muy sutiles con la transcendencia divina respecto al mundo y al hombre. Que la estimulidad no pueda tener carácter transcendental por su especificidad es algo coherente, si se considera que la inespecificidad o generalidad de la formalidad de realidad, es lo que permite que sea entendida como momento transcendental de la presentación de las cosas. Y el propio Zubiri se encarga de subrayar que la esencia transcendentalmente es lo *simpliciter* de suyo, o lo que es lo mismo, esencia es absolutamente idéntico a realidad. Esta afirmación es desde mi análisis correcta y está perfectamente justificada en la trama conceptual de su sistema metafísico, pero, además, es corroborada o confirmada en su racionalidad y sistematicidad argumentativa por Jesús Sáez Cruz que señala que: «en la filosofía clásica, lo transcendental es conceptualizado como ser o como objeto, desde una inteligencia concipiente. Zubiri, por el contrario, conceptúa lo transcendental como realidad objeto formal de la inteligencia sentiente»²¹⁵. Incluso esto se ve potenciado desde otro ámbito de consideración, ya que en efecto está claro que lo campal como expresa la realidad *simpliciter* o la realidad en sí, utilizando una descripción más clásica el mundo como dice Zubiri es la transcendentalidad sentida del campo. La doble forma de entender la esencia como momento de la realidad y como realidad formal o en sí, amplía la multiplicidad de distinciones y matizaciones posibles, dentro de la compleja construcción terminológica presente en la filosofía de Zubiri. Puesto que como dice también Enzo Solari esta posición según la cual no toda realidad cósmica es material aunque existe, brota y actúa en función de la materia, es lo que Zubiri llama materismo. Los cambios de la realidad son referidos al de suyo de cada cosa que, por tanto, tiene una indudable caducidad, como consecuencia de los efectos del curso del tiempo, por tanto, es natural que para Zubiri esta caducidad temporal sea aplicable en principio a las realidades intramundanas, porque lo divino requiere otro tipo de consideración más sutil y compleja precisamente por su naturaleza especial. Y es que la realidad es para Zubiri *prius* y fundamento del ser, y no es un concepto sino la física formalidad del de suyo, además, la esencia no se afirma unívocamente de Dios y de las cosas intramundanas. Aunque desde mi

²¹⁵ SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, pág. 181.

análisis, si bien la realidad puede ser considerada como fundamento del ser, esto no excluye que el vocablo realidad, sea también una relación conceptual como se deduce de su aplicación semántica en el curso de las disquisiciones filosóficas. La sustantividad plenaria atribuida por Zubiri a la realidad extramundana de Dios delimita claramente la diferente dimensión de los ámbitos intramundano y extramundano, aunque también es cierto que el cristianismo o la religiosidad de Zubiri aflora en cierto modo cuando escribe que Dios está formalmente presente en el mundo, y este es “donación personal” de Dios. En este sentido se observa, a mi juicio, una interpretación muy positiva de lo divino que potencia lo humano y es también el punto clave de referencia comparativa para el progreso de los seres humanos, ya que proporciona de alguna forma los ideales éticos que propician una convivencia y una sociedad más justa y solidaria. Algo que puede ser perfectamente aceptado y compartido por cualquier persona independientemente de sus creencias religiosas o no. La caducidad de la talidad que es reconocida explícitamente en *Sobre la esencia* por Zubiri plantea, a mi juicio, la adecuada estimación de los posibles cambios o transformaciones de la diversidad de talidades que componen las cosas del mundo, y también como es obvio la posible redefinición de las propias talidades específicas, en relación con los cambios culturales, lingüísticos, epistemológicos, científicos, sociales y de cosmovisión del mundo en su decurso temporal a lo largo de decenios, siglos, etc. Lo que sí es cierto, es que la caducidad de las cosas intramundanas puede interpretarse o entenderse como una limitación trascendental de de suyo de las cosa reales como afirma Zubiri. Ya que en efecto la subsistencia de lo real está limitada en su duración porque la sucesividad de las impresiones de realidad no es infinita y, por tanto, lo trascendental tampoco porque forma parte de la formalidad presencial de lo fenoménico o como escribe Zubiri lo real es “realmente limitado”. La contraposición conceptual entre la limitación trascendental de la realidad y la suficiencia plenaria atribuida a la realidad extramundana divina, le permite a Zubiri dejar constancia de la intrínseca relación entre la realidad lo trascendental y el de suyo en la esencia entendida como autosuficiencia talitativa en función trascendental. Que la alterabilidad física sea la caducidad talitativa de la esencia plantea interrogantes, ya que sin considerar la desaparición completa de las cosas por el simple paso del tiempo, existen alteraciones físicas parciales o totales de las esencias parece deducirse que las sustancias o esencias individuales son de suyo variables, aunque como dice Zubiri: «sólo en orden al de suyo aparece la esencia como algo meramente existente»²¹⁶. La caracterización definitoria de lo rato es muy clarificadora en la terminología metafísica zubiriana ya que al ser como una matización conceptual de la esencia es definida como la talidad concebida trascendentalmente en cuanto limitada y, por tanto, desde mi análisis, se identifica más con lo esencial que con la existencial, algo por otra parte que se deduce de lo expuesto por Zubiri en estas páginas de *Sobre la esencia*. Que el existir de la esencia no sea de ningún modo contenido predicativo de lo rato integra la

²¹⁶ [SE, 465]

existencia con el de suyo. Considero que existe una cierta similitud entre la esencia meramente y, por tanto, de suyo, y las formas platónicas y formas sustanciales aristotélicas al menos en el sentido de definición paradigmática de la talidad característica de cada cosa. La distinción efectuada en relación a la causalidad respecto de lo real que enlaza o está en clara relación con la cuestión de la caducidad de lo real es discutible porque, a mi juicio, es algo ambigua, ya que la causalidad también está operando en la aprehensión de lo real en sí mismo, aunque aparentemente en un primer análisis, no exista una conexión causal determinante como en el ejemplo que pone Zubiri de ver una casa que se va derrumbando porque alguien la deshace frente a otra casa que en sí misma se está desmoronando. El desconocimiento en principio de los elementos causales de la casa que se cae por sí misma no determina que no existan causas objetivables, o un principio de razón suficiente usando la terminología leibniziana de su desmoronamiento. Aunque desde el nivel del propio sistema zubiriano y considerando la significación tan decisiva de la caducidad de lo real la argumentación de Zubiri sobre la causalidad mantiene su coherencia desde la perspectiva sistemática de su metafísica. Que la experiencia acumulada por la intelección sentiente nos proporciona con claridad la limitación o caducidad de la realidad es algo evidenciable desde cualquier movimiento filosófico y, lógicamente desde el radical realismo fenomenológico de Zubiri, esto se define o expresa con una gran contundencia argumentativa y con un gran rigor conceptual. Por otra parte Zubiri sabe, que en una primera presentación de un contenido de la realidad, hace falta una reflexión conceptiva para sentir formal y expresamente la cosa como caduca. La modelización de la impresión de realidad se manifiesta también en la captación aprehensiva de una realidad caduca, aunque es cierto que el *logos* como explícitamente reconoce Zubiri, puede realizar una afirmación partiendo desde la intelección de una cosa desde otras en un campo de realidad, sin que esto suponga una logificación de la inteligencia. Ciertamente la función de este *logos* en el sistema metafísico y noológico de Zubiri ha sido muy discutido por los estudiosos del pensamiento zubiriano si bien es necesario tener presente que la inteligencia concipiente es la que se caracteriza por la facultad lógica de juzgar subordinada al juicio predicativo, y Zubiri en ningún momento se propone la construcción de una metafísica conceptiva al estilo hegeliano, por ejemplo. Ciertamente, a mi juicio, el *logos* puede entenderse de múltiples formas. Desde un enfoque fenomenológico el *logos* probablemente posea una función más descriptiva y en un segundo término afirmativa. Incluso desde la perspectiva fenomenológica la discusión acerca de la interpretación de cómo se puede aplicar el *logos* al conocimiento de la realidad tanto empírica como humana es constante, ya que es una cuestión que depende de numerosos matices semánticos de índole subjetivo lo que enriquece la polémica. En definitiva, que la forma de aplicar el *logos* es un asunto abierto al debate crítico. Desde mi punto de vista, el *logos* es la capacidad interpretativa y especulativa personal orientada a un mejor conocimiento y comprensión de lo real en sus múltiples aspectos y dimensiones. No obstante la significación de la semántica de un pensador da la auténtica medida de sus tesis filosóficas. En este sentido está

claro que el objeto primario de la inteligencia debe ser lo inteligible, y esto ya se percibe en *Sobre la esencia*, en el desarrollo argumentativo de todo el libro y que será explicitado con más amplitud y profundidad en las mil páginas de su trilogía sobre la *inteligencia sentiente*. Que no exista distinción física entre esencia y existencia es fundamental para un planteamiento ontológico unitario de la aprehensión de las cosas reales, y también lo es en el sentido noológico por similares razones. Es pensable que el lenguaje de suyo no pueda expresar de modo absoluto y total, lo que es la formalidad de realidad, aunque esta si es explicada con variadas matizaciones y apostillas clarificadoras sobre su significación. Zubiri desde su admiración por el pensamiento aristotélico no quiere caer en la logolalia de ciertos desarrollos de la propia filosofía aristotélica ya que en realidad lo físico da de sí la esencia.

La limitación fenoménica de la realidad a pesar de su inmensidad, si se considera como mundo, no justifica para Zubiri que sea indispensable para entender mejor la composición de lo mundano, la multiplicación sin necesidad de los entes reiterando lo afirmado por Ockham. Indudablemente, se reafirma en la exposición argumentativa zubiriana el carácter transcendental de la esencia, y sobre todo la equivalencia aproximada, a mi juicio, entre la determinación de ciertas notas que no forman parte de la esencia como talidad estricta y los accidentes de la sustancia en sentido aristotélico como algo también inesencial, como también asevera Zubiri, respecto a la determinación entendida como el contenido de notas inesenciales aunque constitutivas y con función de concreción de la esencia. Por tanto, es perfectamente coherente que Zubiri escriba que la esencia no es todo lo que la cosa es *hic et nunc*, aunque considero que a diferencia de lo que él sostiene, pienso que la esencia no pierde su radical carácter metafísico por reducirse tan sólo a lo esencial de algo, ya que en ambos planteamientos se está definiendo o determinando lo que es la realidad, si bien es cierto que, por ejemplo, la concepción de la sustancia de la metafísica aristotélica es lo que puede entenderse desde mi interpretación como el radical carácter metafísico, que es superado por la reducción a lo esencial de algo afirmada por Zubiri. Lo que tiene esencia desde el punto de vista transcendental es explicitado de forma pormenorizada por Zubiri primero a través del análisis de la esencia como estricta talidad, y posteriormente a través de la definición precisa de lo que es la estructura transcendental. Ciertamente, en relación con la esencia, sus notas y su unidad coherencial primaria la conforman o constituyen con constructividad intrínseca, lo que supone una gran novedad, porque es la primera vez que se define a la esencia de esta forma estructural o con un simbolismo organizativo puramente abstracto, por lo menos en una de sus caracterizaciones explicativas. Ciertamente como afirma Zubiri: «La esencia es la unidad coherencial primaria de lo real»²¹⁷. Este asunto es de primer orden, porque es aquí donde Zubiri establece su explicitación más profunda sobre lo que es realmente la esencia, desde un enfoque metafísico claramente realista e intramundano. Podría decirse interpretando a Zubiri

²¹⁷ [SE, 321]

contextualmente, que la esencia así entendida, abre una vía de investigación segura, en tanto que vía de investigación segura y de penetración en lo real, hacia sus reales articulaciones; pero problemática por principio en sus resultados concretos. Para Zubiri, el concepto radical de esencia es el sistema de notas físicas necesarias y suficientes, para que una realidad sustantiva tenga todas sus demás propiedades. La esencia física es en alguna forma quiddidad, especie; mejor dicho, puede serlo, pero no todo individuo pertenece a una especie. El problema de fondo está en ver la posibilidad de “especiar” a los individuos. ¿Es especiable toda sustantividad individual? Para Zubiri el dominio de lo específico es más restringido que el área de las cosas, aún ateniéndose a las cosas realidades. Si bien, para que una esencia constitutiva sea especiable es necesario que implique una unidad física de multiplicación. Esto supone una acción causal, por la que partiendo de una sustantividad individual se producen otras. Lo que es discutible es el alcance de la unidad física de multiplicación porque son interpretables, desde distintos enfoques clasificatorios más o menos precisos. En relación a la mismidad de la sustantividad, y su vinculación y articulación con todas las notas de una sustantividad, no es sencilla la determinación de cuáles son las notas inesenciales, porque la alteración de las mismas no cambia la mismidad de la esencia. Y esto está relacionado con la unidad coherencial primaria de la esencia, puesto que como escribe Zubiri en *Sobre la esencia*: «Coherencia es un carácter metafísico, esto es, un carácter físico de la realidad en cuanto tal. No se trata del correlato real de un concepto objetivo. En este sentido la esencia sería aquello en que la cosa «consiste» a diferencia de aquello que la cosa meramente «es» sin consistir en ello. Así, por ejemplo, este papel «es» blanco, pero no «consiste» en ser blanco. En cambio, el hombre no sólo es corpóreo, sino que por lo menos parcialmente, «consiste» en corporeidad»²¹⁸. Desde mi reflexión, es un problema respecto a los diversos niveles de análisis de las características de las cosas reales, y de qué forma se distinguen las cualidades y notas de lo real. Como argumenta Zubiri: «La coherencia es la condición, nada más que la condición, para que haya cohesión, y no al revés como si la cohesión fuera el único tipo de coherencia. La cohesión no es sino la forma macromaterial de la coherencia. En definitiva, la coherencia es un carácter físico de la realidad, pero en cuanto realidad. Y esta coherencia per se es el carácter y la razón formal de la unidad esencial»²¹⁹. Y en este punto se alcanza lo crucial de la unidad coherencia primaria de la esencia, porque considero que la formalidad esencial de la unidad primera de una realidad física, es algo construido conceptualmente y, por tanto, aunque puede ser razonable la categorización de la unidad formal de la esencia, es algo inobjetivo, porque está en función de los conceptos metafísicos utilizados por cada filósofo, lo que no resta coherencia a un sistema filosófico como el zubiriano. Argumenta Zubiri de este modo en relación con esto último: «La unidad esencial, en efecto, es la unidad de coherencia per se de la esencia constitutiva. Su carácter primario es su índole física: toda unidad

²¹⁸ Ibidem, pág. 298.

²¹⁹ Ibidem, pág. 299.

esencial constitutiva es física. Pero la recíproca no es cierta: no basta con que la unidad primaria de una realidad sea física para que esta unidad sea, sin más, formalmente esencial. Es necesario, pues, esclarecer algo más la índole física de la unidad de la esencia constitutiva *qua* esencia»²²⁰. Por tanto, aunque la elaboración acerca de la unidad coherencial me parece válida y positiva porque está muy bien razonada y justificada, pienso que son posibles otras estructuraciones también de lo que es realmente la unidad esencial, en función de la utilización de criterios formales distintos a los propios de Zubiri o matizados de modo diferente lo que lleva a elaboraciones metafísicas diversas acerca de la esencia. Como escribe Zubiri: «Tomemos una realidad sustantiva cualquiera. Cada una de las notas que hemos llamado constitutivas suyas sería como la «manifestación» física de una virtud o fuerza propia, de un principio activo intrínseco a aquella realidad: *cada nota*, en y por sí misma, sería como nota, mera manifestación de un principio activo de ella, principio que sería la verdadera nota, mejor dicho, lo verdaderamente constitutivo en ella. Nota constitutiva, pues, sería esta virtud o principio activo»²²¹. Ciertamente, a mi juicio, volver como hace Zubiri al principio activo como base fundamentante de lo que es la nota constitutiva, aunque aceptable desde un punto de vista sistemático en su metafísica, plantea posibles diferencias de interpretación, en lo relativo a que se entiende por principio activo, que tiene resonancias más bien espiritualistas, racionalistas o idealistas, en un sentido similar al racionalismo o a la metafísica de Leibniz. De hecho Zubiri insiste en este dinamismo en una línea parecida a la propia de la *vis* o fuerza leibniziana, puesto que escribe en *Sobre la esencia*: «Pues bien, concentremos todas estas virtudes o principios activos en una misma realidad, en un mismo «elemento». Este elemento que concentra en sí todas las virtudes dinámicas o principios activos cuya «manifestación» son las notas «formales», sería unitariamente «el» principio activo de la cosa entera, su esencia. Su unidad sería unidad de «concentración». Esta esencia no es una abstracción, sino una realidad física tangible y separable...»²²². Ciertamente, las distinciones de razón son debatibles y discutibles, con lo que se muestra que también la estructuración de la unidad coherencial primaria de la esencia, tal como la delimita el gran pensador español, es una más de las posibles y, por tanto, lo decisivo probablemente, en mi opinión, es que abre un campo semántico nuevo respecto a lo que es la esencia, imbricado en un realismo trascendental y radical que atraviesa su metafísica y noología. Indudablemente la complejidad de la unidad de la esencia se explica por la red conceptual que justifica razonadamente los nexos que conforman lo que es realmente la unidad coherencial. Porque como escribe acertadamente Zubiri: «Entre la unidad filética de la esencia *quidditativa* y la unidad física coherencial de la esencia constitutiva hay una mera distinción de razón, porque el esquema constitutivo no forma un sistema completo sino que es tan sólo el momento diferenciando, desgajado como tal dentro del único sistema

²²⁰ Ibidem, pág. 299.

²²¹ Ibidem, pág. 300.

²²² Ibidem, págs. 300-301.

completo, de la esencia constitutiva»²²³. Que exista, como afirma Zubiri un subsistema generador, que pertenece física y formalmente a la esencia constitutiva, le sirve para el establecimiento de la equivalencia grosso modo de la unidad filética respecto al momento de la unidad coherencial primaria, lo que proporciona mayor rigor y sistematismo, y clarifica mejor cuales son las notas de la esencia. Además, la cuestión de la unidad de las notas de la esencia es decisiva, porque la función analizadora de las notas en la constitución de la unidad esencial no es lo determinante, porque en la metafísica zubiriana la unidad se vincula a lo más general y a la vez más identificable de modo real. Con una justificación argumentativa que considero perfecta. Porque escribe: «Al decir que la unidad esencial es unidad primaria, lo que queremos dar a entender es que la unidad misma es *en algún modo* «anterior» (*proteron*) a las notas, que son unas, de suerte que lo primario no es que éstas sean «componentes» de la unidad, sino por el contrario, que sean «analizadoras» de la unidad misma. Esto es: las notas no fundan la unidad, sino que la unidad funda las notas. Es lo que expresaba alguna vez al decir que no se es hombre porque se es animal o racional, sino que se es animal y racional porque se es hombre»²²⁴. Ciertamente, esta explicitación parece convincente y coherente, aunque supone la determinación de la justificación de criterios elegidos en la fijación de lo primario y primero en la esencia de la realidad, lo que es siempre matizable, pudiendo ser objeto de discusión y análisis crítico. Como afirma Zubiri: «Esto es, todas las notas de una esencia, en cuanto notas esenciales existen físicamente tan solo como «notas-de», en estado no absoluto sino constructor. Y, por tanto, cada nota tiene físicamente que ver con todas las demás; esto es, sólo su estado constructor constituye, en cada nota, su realidad esencial en cuanto tal. De aquí se sigue que lo que hace la unidad coherencial no es el contenido propio de cada nota esencial en su estado absoluto»²²⁵. Esto plantea, a mi juicio, que la unidad coherencial es histórica y subjetiva en cierto modo, porque lo constructivo en el ámbito metafísico también está inmerso en la historicidad de la realidad, y en las diversas interpretaciones y reflexiones sobre qué es lo esencial y lo inesencial. Incluso la autosuficiencia de lo absoluto no es inmutable, porque está en función de los desarrollos conceptuales y argumentativos de los distintos sistemas metafísicos. De todas formas, considero que la elaboración zubiriana acerca de la unidad coherencial primaria de la esencia responde a un estado de la filosofía realista en el siglo XX que es enormemente profunda, y que abre el campo de la trascendentalidad y lo transcendental otorgándoles nuevos sentidos. En relación con la cuestión de la unidad coherencial Zubiri en *Sobre la esencia* explicita que: «Lo que hace la unidad coherencial, es decir, el término de la unidad coherencial como momento primario de la esencia, es precisa y formalmente, la realidad esencial de cada nota, su «ser-esencial», su esencialidad. Tal es la primariedad de la unidad esencial. Primariedad es la

²²³ Ibidem, pág. 315.

²²⁴ Ibidem, pág. 322.

²²⁵ Ibidem, pág. 334.

prioridad según la cual la unidad determina exigencialmente la realidad esencial en cuanto esencial»²²⁶. Que la unidad realice la esenciación, como se deduce claramente de esto último, supone que la clausura de las notas de cada esencia es algo que es determinable de un modo en principio fijo, pero que admite matices interpretativos, ya que no es cualificable y cuantificable de modo absolutamente riguroso. Lo que evidentemente no quiere decir, que no exista un rigor coherencial en la unidad esencial, tal como la elabora Zubiri.

La significación y trascendencia de las notas de las esencias en la metafísica zubiriana la dota de un gran sistematismo porque como dice Zubiri: «Por razón de las notas, la esencia es la realidad de su intrínseca exigencia; es, añadía, lo sido de su propio ser; ahora decimos, finalmente, es la actualización entitativa de su unidad coherencial. Las tres fórmulas son equivalentes, y juntas expresan la primariedad de la unidad esencial: por su razón formal es unidad coherencial, y por su rango entitativo es una unidad primaria»²²⁷. Aunque Zubiri ha rechazado la entificación de la realidad y también el formalismo sustancial aristotélico, utiliza alguna expresión que posee connotaciones escolásticas, si bien es cierto que clarifican del mejor modo, lo que desea delimitar en su exposición de lo que es la unidad esencial. Una de las cuestiones primordiales es desde mi reflexión la forma de coherencia que se utiliza respecto a las notas de la esencia, algo que Zubiri plantea de un modo preciso: «La unidad exigencial *qua* exigencial deja a las notas en esa unidad formal que hemos llamado «co-herencia». Por tanto, el problema de qué sea el «todo» en el orden de la talidad no es sino el problema de cuál sea la forma de coherencia que la exigencia «talitativa» impone a las notas»²²⁸. En efecto, lo talitativo es definible con distintos grados de exigencia, si bien está claro que, como es natural, Zubiri eligió rigurosamente la exigencia talitativa que impuso a las notas, para dotar de completud al orden de la talidad. Por tanto, el todo respecto a la talidad es la unidad formal o coherencia, lo que pone de relieve que Zubiri fundamenta su metafísica realista en categorías clasificatorias conceptuales que, aunque están plenamente justificadas, con una absoluta racionalidad argumentativa, conforman un sistema, que probablemente no es el último de la Historia de la Filosofía, aún siendo decisivo y muy importante, por lo clarificado y por las vías filosóficas que abre.

Otra cuestión que es fundamental, para la discusión y análisis de la pertinencia de la unidad coherencial primaria de la esencia en la metafísica zubiriana, es precisamente la clausura de cada nota esencial. Como escribe Zubiri en *Sobre la esencia*: «Y como unidad de notas físicas, la esencia es una totalidad limitada en sus notas. Esta limitación de notas imprime una forma concreta a la talidad de ellas: cada una es lo que es por una «co-limitación» de la talidad es esa forma de coherencia que llamamos *clausura*. Clausura no significa que no hay más notas (un momento negativo), sino que significa positivamente, que cada nota es

²²⁶ Ibidem, pág. 334.

²²⁷ Ibidem, pág. 342.

²²⁸ Ibidem, pág. 366.

«tal» realidad de un modo completo y pleno sólo porque la determinación de la talidad es limitada. La clausura es, pues, la forma talitativa de la unidad coherencial primaria»²²⁹. Lo que se plantea de este modo es precisamente, si se puede establecer de modo plenamente objetivo la limitación de la determinación de la talidad y, por tanto, de la clausura. Considero que la solución de Zubiri a esta cuestión es indudablemente magnífica por su profundidad y rigurosidad, pero que es resoluble también con otra terminología metafísica y con otros conceptos. En mi opinión, no es alcanzable un consenso sobre una potencial objetividad, en la delimitación de la clausura de la talidad. La interrelación de propiedades materiales y cualificaciones de índole metafísica, en relación con la unidad de las notas esenciales por Zubiri, hace más difícil el logro de una precisa clarificación, de algunos aspectos de lo que es la unidad de la esencia. De todos modos, Zubiri detalla y delimita de forma inequívoca, la relación o el nexo entre la unidad de las notas esenciales y lo real: «La unidad de las notas esenciales es, decía, una unidad de «coherencia». Pues bien, la unidad de las notas inesenciales con la esencia es una unidad de «adherencia». No se trata, naturalmente, de una propiedad material. Tampoco significa «yuxtapuesto-a», sino que el prefijo *ad* tiene el sentido preciso de «en dirección hacia». Todas las notas inesenciales son notas que hacen de la cosa no realidad *simpliciter*, sino realidad «en cierto respecto» (*ad*). Lo real es, pues, siempre «uno», pero su unidad es compleja: es una unidad de coherencia que funda una unidad de adherencia. El fundamento metafísico de la adherencia es la coherencia. En este sentido hay en la cosa real una profunda diferencia entre las notas coherentes y las adherentes, entre lo esencial y lo inesencial»²³⁰. En este sentido, considero muy pertinente y apropiada esta distinción entre las notas, porque define de un modo extraordinariamente claro, lo que es la esencia real en toda su profundidad. Quizá la determinación de lo inesencial, plantea menos dificultades interpretativas y conceptuales, que la específica delimitación de la sustantividad o de la esencialidad real. Conviene remarcar la coimplicación constructiva de las notas de la esencia y la unidad coherencial primaria de la talidad porque escribe Zubiri: «Esta esencia tiene dos momentos: las notas esenciales y su unidad. Estos dos momentos se pertenecen intrínsecamente. Las notas talifican la unidad, y la unidad está presente «en» las notas haciendo de ellas «notas de» (unidad coherencial primaria): es la constructividad intrínseca de la esencia»²³¹. Lo realmente fundamental desde mi reflexión, es precisamente la constructividad, porque engloba todo lo relativo a la unidad coherencial primaria de la esencia, lo que abre una gran cantidad de posibilidades, en lo relativo a la creación de sistemas esenciales diversos según como se delimite lo que es la coherencia en relación con la esenciación y la propia realidad aprehendida y formalizada. En lo concerniente a la unidad de lo real Zubiri considera que existen unos nexos estructurales muy profundos entre la unidad coherencial primaria de la

²²⁹ Ibidem, pág. 367.

²³⁰ Ibidem, págs. 478-479.

²³¹ Ibidem, pág. 482.

esencia y la conformación trascendental de la talidad y el de suyo. Porque argumenta Zubiri: «La constitución, hemos dicho, es el modo como lo real mismo es uno. Pero hay otro aspecto: la unidad talitativa de la esencia como unidad coherencial primaria no sólo incluye las notas, sino que está «en» ellas justo en cuanto primaria. Y este carácter talitativo determina en función trascendental otro carácter estructural, también trascendental. No se trata simplemente de que la constitución sea una inclusión de las notas en la unidad y de que ahora tomemos esta «relación» a la inversa. Esto sería verdad en el orden talitativo. Aquí, en cambio, nos referimos al constructor metafísico entero como estructura del «de suyo» mismo»²³². En conclusión, considero que aunque Zubiri se lo jugó todo respecto a la determinación de lo que es la esencia, con la elaboración de la unidad coherencial primaria de la esencia y de sus notas, estimo que acertó en su descripción, porque se ajustó a la realidad de las cosas entendidas y comprendidas desde su realismo radical y trascendental, con extraordinaria sistematicidad y gran originalidad.

Es deducible que la esencia extramundana de Dios sea esencialmente simple, porque no es procesual o gradualmente construible como formalidad fundamentante de realidad. Lo que reafirma, a mi juicio, que la fundamentación formal de lo real, no es únicamente pensable desde una perspectiva religiosa y teológica, sino que también es definible y describible desde planteamientos lógicos puesto que como también escribe Ramírez Voss²³³ en relación con la trascendentalidad de la formalidad de realidad y lo sentiente: «Esto es decisivo. La condición de posibilidad de una lógica trascendental, para la inteligencia sentiente es que, frente a la formalización lógica, contamos con una formalidad de realidad; frente a los conceptos de la *lógica de los razonamientos*, la realidad de una lógica sentiente». En relación con la esencia, no es extraño que existan notas inesenciales en las cosas reales. De todos modos, la talidad de la esencia posee una función fundamental ya que integra dentro de sí como de suyo un carácter trascendentalmente constructor, que es la consecuencia coherente de la doble dimensionalidad trascendental de la esencia. Zubiri observa o es consciente de que en el orden trascendental se unifica la esencia, porque el constructo entero de la cosa es el de suyo. La distinción entre cosa y nota queda precisamente determinada, por la función reificadora de la cosa como constructo trascendental unitario. Así se comprende que Zubiri afirme, que el *de suyo* es la constructividad entera en su aspecto trascendental o carácter común a la unidad de la esencia y sus notas. Ciertamente de todo esto, se deriva una consideración de la esencia como un constructo de realidad que se integra y modula absolutamente con el entendimiento de lo trascendental como impresión de realidad, ya que los distintos contenidos de las cosas reales determinan en función trascendental distintas formas de realidad, ya que, además, la trascendentalidad es el momento

²³² Ibidem, pág. 491.

²³³ RAMÍREZ VOSS, J., *Notas para una Lógica Trascendental*, Ponencia para el Seminario de Investigación de la Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2012, pág. 9.

de tener forma y modo de realidad, escribe Zubiri. Por tanto, no es innecesaria, a mi juicio, la insistencia con la que la reflexión zubiriana reitera que esencia es sinónimo de realidad, porque esta aseveración taxativa y firme, pone de manifiesto la gran originalidad de sus planteamientos metafísicos respecto a la tradición escolástica y neoescolástica que él mismo, tan extraordinariamente bien conoció. Puesto que frente al periodo medieval que se fundamentaba en elaboraciones metafísicas que desarrollaban la tradición platónica y aristotélica como es el caso de Agustín, Tomás de Aquino y otros teólogos, a partir de los siglos XVI y XVII se abrió paso con Francisco Suárez una interpretación de la realidad como lo que debía ser la base de todo desarrollo ontológico y metafísico, algo que comprendió magníficamente Zubiri en su propia construcción filosófica. En lo relativo a las notas inesenciales de la esencia, su adherencia a las notas esenciales es como una complementaria dirección hacia la cosa o esencia. Ahora bien, independientemente de un análisis más profundo de la diferenciación ente las notas esenciales e inesenciales que sería muy prolijo para desarrollarlo en el curso de esta exposición, como la esencia con palabras de Zubiri es un momento de la sustantividad, aquel momento según el cual la cosa es *res*, la cosificación o mejor reificación de la cosa es el resultado de la esenciación reificadora de la realidad de las cosas. El rechazo claro e inequívoco por parte de Zubiri de la identificación de la esencia como sustancia primera o segunda en sentido aristotélico es a esta altura de *Sobre la esencia* más entendible, porque lo constitutivo de la esencia sustituye a la *quiddificable* característico de la sustancia segunda y, además, el sistema de notas que es la sustantividad de la esencia no es equivalente a las sustancias primeras de la metafísica peripatética. De todas formas, el realismo o reísmo zubiriano que en está en una línea no demasiado alejada del realismo aristotélico se expresa, por ejemplo, en el de suyo que al ser lo real en sí mismo es la trascendentalidad. En lo relativo a la estructura transcendental de la esencia, la diferenciación de distintos aspectos de la respectividad transcendental interna de la realidad clarifica una nueva concepción o entendimiento de lo que es la esencia en sí misma. Ya que en el orden transcendental, la función constitutiva de la estructura transcendental es la individualización implícita en el *de suyo*, ya que como escribe Zubiri, la esencia individualiza de suyo, ya que lo individual queda constitutivamente transcendentalizado por su unicidad real o, en expresión de Zubiri, la esencia, lo real, lo de suyo, tiene su momento estructural propio: es transcendentalmente constitución con carácter de individuo.

Respecto a la dimensionalidad de la esencia, los planteamientos zubirianos de la proyección de las características o notas de las cosas es actualización anticipada de las cualidades materiales de lo cósmico. Que la esencia tenga carácter de sistema, ya que son notas sentidas en su realidad, se entiende si se considera que lo real es la exteriorización de lo interior según plantea Zubiri aunque a mi esta distinción me parece discutible, ya que también escribe que la esencia o lo real, es algo, si se me permite la expresión "auto-plasmado". Desde mi interpretación fenomenológica, no existen elementos de juicio que permitan la afirmación de la

auto-plasmación o mostración autónoma de las propias cosas, porque sería dotarlas de un suficiencia constituida en el orden de la exteriorización que no posee, y sería como una especie de recaída en un idealismo auto-constructivo creado por el sujeto cognoscente en su conocimiento de la realidad. Aunque se entiende la necesidad sistemática de la diferenciación entre la interioridad y la exterioridad, ya que dimensión es para Zubiri un carácter estrictamente trascendental; es el *in* en el *ex* como momento del de suyo mismo. No cabe duda, de que todo este entramado conceptual utilizado por Zubiri en la explicación de los múltiples aspectos que posee la esencia desde una perspectiva reísta se contraponen claramente a la metafísica desarrollada por Aristóteles, Hegel y otros grandes metafísicos. Es natural que Zubiri destaque la gran diferencia entre su consideración de lo real, ya que Aristóteles piensa que las notas de lo real solo existen incorporadas a un sujeto sustancial, pero en realidad la individualización de las notas depende de transformaciones de la materia, ya que las notas en su mismidad profunda o en su constitución interna, ya existen de forma genuina, como cualidades físicas y químicas o elementos básicos de la realidad. Que la esencia para Zubiri no tiene notas que sean de un sujeto es algo claramente coherente, con un análisis más objetivo de lo que es la realidad de las cosas valorando adecuadamente los conocimientos científicos contemporáneos de lo que es el mundo y la naturaleza con una gran profundidad y extensión, algo que no era posible en la época de Aristóteles. Ciertamente este afirmó en sus obras, y negó explícitamente como se sabe, que las Ideas platónicas sean causantes de la realidad de las cosas, algo que reitera también Corazón González comentando la obra de Polo: «Conocer principios no es conocer la *quiddidad* o la forma sustancial; los principios, en el caso de la esencia, son las causas predicamentales, las cuales no pueden «objetivarse» porque en ese momento dejarían de ser causas: como ya dijera Aristóteles, las Ideas platónicas no causan nada. Por eso añade Polo: «el conocimiento de la idea de caballo es impropriamente *quidditativo*, puesto que su forma en la realidad no es una forma separada, sino una concausa. Como ya recordé en otro lugar [Tomás de Aquino] que en una mosca hay más realidad que en la mente de todos los filósofos»²³⁴. Aparentemente si la esencia es una interioridad primaria que desde sí misma está ya plasmada (*ex*) en su propia exterioridad esencia como argumenta Zubiri, se justifica la dimensionalidad exteriorizante de la interioridad esencial. Aunque de este modo se consagra o delimita una cierta dicotomía, que recuerda levemente ciertos dualismos idealistas y racionalistas en el ámbito ontológico y epistemológico.

La función trascendental comprende y abarca la pluridimensionalidad talitativa de lo real en su más pura esencialidad en su sentido más propio, original o de suyo: riqueza, solidez y estar siendo que son dimensiones talitativas, que expresan lo trascendental de la realidad. La riqueza de lo real se manifiesta en la perfección que en contra de lo que *a priori* se pudiera suponer no consiste en poseer

²³⁴ CORAZÓN GONZÁLEZ, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Editorial Rialp, Madrid, 2011, pág. 88.

la cosa una gran cantidad de notas, sino en poseer pocas o una que, sería como dice Zubiri, la suma perfección de una esencia, algo que desde mi análisis es perfectamente coherente, puesto que la simplicidad es más propia del mayor nivel de perfección, si se parte de un razonamiento o argumentación puramente teórica, aplicada a la realidad desde premisas parecidas a las que se utilizan en la caracterización de los atributos divinos y de la riqueza de la perfección divina. Y que las cosas son más o menos perfectas es algo evidente que no necesita mayor explicación o justificación, porque es observable empírica y analíticamente en el mundo. La solidez que transcendentamente se manifiesta en la mayor o menor estabilidad en lo de suyo de lo real como concepto o categorización contrapuesta a la pura nada, afirma el planteamiento reísta o realista zubiriano. Aunque es cierto, que está plenamente justificado pensar que existen diversas clases de estabilidad en sentido científico, mundano, puramente ontológico, que es claramente diferente de la inmovilidad o quiescencia del ser de lo real en sentido hegeliano como afirma Zubiri. En efecto, la inestabilidad absoluta y continua es incompatible con la esencialidad real con el mundo de las cosas, porque las convertiría en irreales o se en inexistentes fácticamente para los seres humanos. El *estar siendo* es la tercera dimensión que plantea explicativamente Zubiri, pero no en relación con la concepción escolástica del ser, sino en función de la realidad, porque efectivamente es indiscutible que la realidad es de suyo duradera independientemente de su duración en el tiempo mayor o menor o incluso de su atemporalidad, extratemporalidad o eternidad en el caso de la supuesta existencia de la divinidad. Y es indudable, que la persistencia en el tiempo de las cosas que componen el mundo es la plasmación de la función trascendental del estar siendo en el tiempo o del ser duradero de suyo de las cosas.

Se comprende con claridad que Zubiri argumente que los grados de realidad no deben entenderse en un sentido pura y exclusivamente cuantitativo y tiene razón en su justificación explicativa porque considero que, si bien es cierto que como escribe Zubiri, hay cosas más o menos calientes, más o menos desarrolladas, etc., lo trascendental de la pluridimensionalidad de lo real no es cuestión de gradación cuantificable, porque la realidad es el de suyo que no es divisible por grados. Que la diversidad formalmente talitativa haga posible y factible, la construcción o la determinación de una clasificación o catálogo de esencias desde el punto de vista trascendental no es lo decisivo. La diferenciación entre esencias abiertas y cerradas establecida por Zubiri hace posible la comprensión de la especificidad de las esencias abiertas o intelectivas que aprehenden la realidad de modo volitivo e inteligente, porque son propias o características de la apertura humana al mundo. De esta forma, la contraposición argumentativa respecto a las esencias cerradas es clara porque éstas no son intelectivas. Por tanto, se confirma que la metafísica intramundana determina la existencia de una diferencia trascendental entre lo intelectivo y lo que no lo es, ya que es la realidad material captable o aprehensible o percibida por los sentidos humanos con la inteligencia sentiente. La integración de la esencia cerrada en el

ámbito sobre todo, en el de suyo de la simple individuación, es algo que establece la diferencia primordial entre lo exclusivamente material y estímulo y la capacidad humana de interpretar sentiente y realmente lo que aprehende, dándole realidad con lo que se accede a un enfoque antropológico de la esencia abierta humana por parte de Zubiri, que es en el orden constitutivo trascendental personación. La consideración de la esencia intelectual como persona se deduce claramente de la capacidad de reflexión y abstracción característicos de la especie humana, que son la base o fundamento de su capacidad sentiente y volente y que se concretan en la denominada personación o forma individual de expresión del ser persona como de suyo de la esencia abierta, previo a la especificidad subjetiva de cada personalidad humana. La explícita negación por Zubiri de la prioridad de la existencia sobre la esencia, ya que el de suyo de la esencia humana es abrirse a la realidad trascendentalmente, que es la base material del existir humano, independientemente de lo afirmado por la metafísica escolástica respecto a la primacía del existir y el ser respecto a la realidad. La apertura a lo real propia del hombre, es la manifestación de la talidad intelectual del intelecto humano, que en unidad de cuerpo y mente, es una esencia abierta dirigida sentientemente a lo trascendental de la realidad. En estas últimas páginas de *Sobre la esencia* se nota de modo incipiente la presencia de aspectos, que son el fundamento de posteriores desarrollos especulativos que irán progresivamente explicitándose en sus tratados sobre la inteligencia sentiente. El que Zubiri asevere tajantemente que la apertura de esta esencia intelectual que es el hombre, no es primariamente comprensión, supone un cambio radical en teoría del conocimiento respecto a las teorizaciones gnoseológicas clásicas, si se exceptúan aunque con matices el sensismo y el empirismo lockeano y humeano. Ya que pensar que la propia estructura de la inteligencia no es puramente racional o lógica sino sentiente fusionando inteligir y sentir es algo tremendamente novedoso, porque, además, a grandes rasgos esto se puede entender reflexionando analíticamente, pero plantea también problemas como la función del *logos* en la intelección que, quizá por lo que se deduce de los análisis de su sistema noológico y lo que afirman prestigiosos estudiosos de las obras de Zubiri, no ha sido suficientemente desarrollada en su trilogía noológica tal vez por la extrema dificultad que le podía plantear a Zubiri la invención de una funcionalidad propositiva creadora de ideas en la dinamicidad intelectual del *logos*, algo que podía ser objeto de numerosas discusiones precisamente en el intento o deseo reiterado de justificar su coherencia epistemológica. Como escribe Jesús Conill acerca del sistema noológico zubiriano: «La publicación de este estudio noológico representa para Zubiri la demostración de que «el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad»²³⁵ y, por lo tanto, el fracaso de la pretensión criticista moderna. Por otra parte, Zubiri matiza que el criticismo moderno no sólo yerra en el aspecto anteriormente contemplado, sino que, además, se equivoca al instaurarse como Crítica del conocimiento, a menudo denominada epistemología;

²³⁵ CONILL, J., *El sentido de la noología, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Editorial Comares, Granada, 2004, págs. 124, 125.

porque considera el conocimiento como si fuera algo primario que reposa sobre sí mismo. Cuando «lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección». Pero entonces, la crítica del conocimiento y la epistemología presuponen una «noología» que no debe confundirse -según Zubiri- «con una psicología de la inteligencia, ni con una lógica, sino que trata de la estructura formal del inteligir»²³⁶. De todos modos, la apertura representada por la dinamicidad de la actividad del *logos* tal como la entiende Zubiri, puede servir como plataforma para el desarrollo de enfoques quizá más detallados de su función propositiva, en relación con los diversos movimientos filosóficos existentes y con la diversidad de actitudes filosóficas concretas de los pensadores. Aunque es cierto que probablemente, sea en la fenomenología y en la metafísica descriptiva y racionalista, así como en la de orientación cristiana en las que más se está discutiendo y proponiendo argumentaciones acerca de la funcionalidad del *logos*. La afirmación zubiriana de que es posible el sentir sin intelección, aunque no se contemple que la intelección no sea sentiente es entendible desde una comprensión profunda de las diferentes formas o condiciones del sentir estímulo. Frente a la definición aristotélica del hombre como animal racional, razonador y social Zubiri insiste más en que el ser humano es sobre todo animal de realidades y animal personal. La esencia, por tanto, para Zubiri es innegable que tiene un carácter trascendental, ya que el carácter más propio o fundamental de la realidad es el de suyo, que expresa la constructividad talitativa del sistema metafísico como determinación de lo más genuino de lo que es formalmente la realidad o de la impresión de ésta conceptualizada como trascendental.

§20. Contraposición entre las ideas de lo trans en Zubiri y Millán Puelles

Indudablemente, la idea del trans tiene una decisiva significación en la filosofía zubiriana. En cambio en Millán-Puelles, se parte de lo que él denomina: *La lógica de los conceptos metafísicos*, título de uno de sus libros y en el que explica la articulación lógica de los conceptos trascendentales y la de los conceptos extracategoriales. Como escribe Millán-Puelles: «Pero la trascendentalidad predicativa del significado de un vocablo es una condición tan necesaria como carente de suficiencia, para que ese vocablo signifique una propiedad de todo ente sin excepción alguna. Para poder designar una propiedad de este linaje es preciso, además, que el vocablo en cuestión no sea sinónimo de la palabra «ente», ya que no cabe que lo convertible con lo que esta palabra significa -y toda propiedad ha de ser convertible con su sujeto- lo sea el ente mismo. Así, pues, para poder admitir que el sentido trascendental de «cosa» -o, en forma idéntica, el de «res»- tiene el valor de una propiedad del ente en cuanto tal, es necesario que ese sentido difiera

²³⁶ [IRE, 11]

conceptualmente de lo que con la voz «ente» se designa»²³⁷. Este enfoque de lo trascendental, como se puede ver es radicalmente diferente del propio de Zubiri que rechaza el sentido predicativo de lo trascendente, y rechaza o niega la justificación de una concepción entitativa al estilo clásico o escolástico de la realidad. También es cierto que ambos pensadores realizan análisis muy precisos y rigurosos de lo trascendental en los más eminentes pensadores escolásticos, pero desde perspectivas diferentes.

Ciertamente lo que más se aproxima a la idea del trans zubiriana, es quizá la existencia como transobjetualidad («*sistere extra cogitationem*») o realidad que desarrolla Millán-Puelles en su libro *Teoría del Objeto Puro* en el que escribe: «Como tales sabores, olores, etc., son intrasubjetivos, pero, a la vez, si están teniendo una presencia irreductible a la meramente intencional en la memoria o en la imaginación o en un mero pensar abstracto, son transobjetuales, vale decir, cuentan con un ser que no se agota en *ninguna* objetualidad, ni siquiera en la connatural o sineidética, aunque sin ella no podría existir»²³⁸. Se percibe una cierta similitud con la concepción de lo trans por parte de Zubiri, puesto que la referencia a la realidad o a la objetualidad no puede ser eliminada, aunque la radicalidad del reísmo zubiriano es lo que más le diferencia de Millán-Puelles. Como dice Zubiri: «Y es, además, verdaderamente problemático que exista un concepto de total universalidad. Sea de ello lo que fuere, la trascendentalidad no es de carácter conceptivo, sino de carácter físico. Es un momento físico de las cosas reales en cuanto sentidas en impresión de realidad. No es algo físico al modo como lo es su contenido, pero es, sin embargo, algo físico: es lo físico de la formalidad, esto es, la física del trans en cuanto tal»²³⁹.

Indudablemente Zubiri tiene muy claro que: «Es la formalidad misma de realidad lo que es trascendental en sí misma»²⁴⁰, lo que se contrapone a la concepción sobre lo transobjetual de Millán-Puelles que parte de elaboraciones argumentativas y conceptuales claramente diferentes a las zubirianas, aunque reconozca las originales aportaciones zubirianas a la cuestión de lo trans o de la trascendentalidad. Como indica Millán-Puelles: «En este aspecto lo que aquí se afirma coincide, bien que sólo parcialmente, con la doctrina de Zubiri acerca de las cualidades sensibles en general (cf. en *Inteligencia sentiente*, además del apéndice 5 «Realidad y cualidades sensibles», también los parágrafos 2 y 3 del cap. V). La coincidencia es solamente parcial por dos razones: a) porque para Zubiri todas las cualidades sensibles - incluidas, por tanto, el color y el sonido- son reales en la percepción, pero únicamente en ella, mientras que aquí se sostiene que el color y el sonido, considerados formalmente – no sólo en su fundamento – son también reales «allende» la percepción (así pues, transobjetuales y transubjetivos), salvo

²³⁷ MILLÁN-PUELLES, A., *La lógica de los conceptos metafísicos, Tomo I, La lógica de los conceptos trascendentales*, Ediciones Rialp, Madrid, 2002, págs. 261, 262.

²³⁸ MILLÁN-PUELLES, A., *Teoría del Objeto Puro*, Ediciones Rialp, Madrid, 1990, pág. 389.

²³⁹ [IRE, 123]

²⁴⁰ *Ibidem*, pág. 118.

en los casos de errónea apreciación sensorial; b) porque la realidad como transobjetualidad o existencia no es por completo equivalente a lo que Zubiri entiende por «realidad»...Sin embargo, la diferencia entre la concepción, aquí mantenida, de la realidad como transobjetualidad y lo que por realidad Zubiri entiende se echa de ver en otras fórmulas descriptivas que él emplea, *v. gr.*: «Es aquella formalidad según lo cual lo aprehendido sentientemente se me presenta no como efecto de algo que estuviera allende lo aprehendido, sino que se nos presenta como siendo en sí mismo algo “en propio”, algo “de suyo” esto es, por ejemplo, no sólo calentando, sino siendo caliente (op. cit., pp. 172-173)»²⁴¹. Por tanto, conviene poner de relieve, que transobjetualidad tal como es definida por Millán-Puelles y realidad en el sentido que le da Zubiri son equiparables, algo reconocido por el autor de la *Teoría del Objeto Puro*. De todos modos, e independientemente de las críticas de Millán-Puelles, respecto a la insuficiente descripción de la realidad por parte de Zubiri, a mi juicio, son discutibles porque el planteamiento metafísico zubiriano es más general, y no desciende excesivamente a los detalles de las cualidades sensibles, etc. Escribe Antonio Millán-Puelles: «Sostener que algo es real porque real y efectivamente es de suyo lo que es no proporciona ningún esclarecimiento, sino simplemente una reiteración o una inmediata *petitio principii*»²⁴². Lo que supone, una interpretación parcial de la inmensa complejidad de los matices semánticos de la terminología zubiriana que construyen un sistema metafísico y noológico muy preciso y riguroso. De hecho Zubiri, relaciona el trans con el en propio y el de suyo de un modo perfectamente coherente: «Trans significa aquí algo completamente distinto. Significa por lo pronto que se trata de un carácter de la formalidad de alteridad y no de un carácter, transcendente o no, del contenido mismo. Es un carácter que es interno a lo aprehendido. No nos saca de lo aprehendido, sino que nos sumerge en su realidad misma: es el carácter del «en propio», del «de suyo». Y es esta realidad la que, de una manera que habría que precisar inmediatamente, rebasa el contenido, pero dentro de la formalidad misma de alteridad. Este «rebasar» intra-aprehensivo es justo la trascendentalidad»²⁴³. La cuestión clave, en mi opinión, es precisamente que es el más de la trascendentalidad. En lo que coinciden las cosas al ser realidad es lo trans. El gran problema surge porque tanto en la filosofía clásica, y en pensadores como, por ejemplo, Millán-Puelles que formulan conceptos abstractos acerca de lo transcendente, y lo categorizan o definen desde planteamientos clasificatorios de índole universalizante. Al respecto escribe Zubiri: «El trans mismo no es un carácter conceptivo de las cosas reales. No se trata, repito una vez más, del concepto de máxima universalidad»²⁴⁴. Ciertamente, la actitud de Millán-Puelles me parece más próxima al carácter conceptivo del trans y en general de lo transcendental. En cambio, Zubiri muestra

²⁴¹ MILLÁN-PUELLES, A., *Teoría del Objeto Puro*, Ediciones Rialp, Madrid, 1990, pág. 390.

²⁴² *Ibidem*, pág. 391.

²⁴³ [IRE, 115]

²⁴⁴ *Ibidem*, pág. 123.

en la articulación de su metafísica y noología una atención mayor a las cosas reales y a la formalidad de realidad, de un modo más concreto, aunque la cuestión es indudable que requiere numerosas matizaciones de sentido, que están conexionadas, a mi juicio, con los nexos terminológicos propios del sistema zubiriano. Como, por ejemplo, respectividad, aprehensión, notas, sustantividad, formalidad, inteligencia sentiente, impresión, etc.

§21. La trascendentalidad en la filosofía moderna y clásica.

Ciertamente, la comprensión de lo que es la trascendentalidad requiere indudablemente el conocimiento histórico del tema de los transcendentales tanto en el desarrollo escolástico medieval, como ya en la modernidad con Descartes y Kant que es un ilustrado y otros grandes filósofos racionalistas de los siglos XVII y XVIII y los pensadores contemporáneos del XIX fundamentalmente. La descripción clásica del ente se entiende como unidad de esencia y existencia, o lo que es lo mismo los transcendentales como modos generales del ente. Ya desde la Escolástica, el repertorio tradicional de las nociones transcendentales se extiende a siete: *ens, res, unum, aliquid* o algo, *rerum, bonum* y *pulchrum* o bello. Quizá no se ha explorado e investigado suficientemente, a mi juicio, la cantidad enorme de posibilidades que ofrece una consideración intuitiva y reflexiva de la noción trascendental de lo bello, como base de un transcendentalismo estético realista, que potencia la creatividad humana en todos los sentidos, y facilita una concepción más lúdica del pensar con una mayor valoración de los aspectos éticos presentes en la realidad humana que está en una línea que concuerda, por ejemplo, con la razón cordial de Adela Cortina, con otras corrientes filosóficas que se mueven en un ámbito estético, metafísico antropológico y ético. De hecho, como escribe José Manuel López García: «La moral zubiriana es abiertamente eudemonista en posición diametral a la kantiana, en la que moralidad y felicidad están totalmente dissociadas»²⁴⁵. Al menos desde mi perspectiva interpretativa, teniendo en consideración el formalismo ético kantiano, que es un tanto rígido ante la casuística de la realidad empírica en relación con las conductas humanas. Zubiri que era una gran conocedor de la Escolástica 1: aunque considero que le interesaban especialmente las obras metafísicas de Santo Tomás y de Francisco Suárez ya que eran las más coincidentes con la tradición metafísica hispánica y porque, además, la actitud realista del pensador jesuita estaba en una línea de pensamiento que era parecida a la que estaba elaborando Zubiri, y 2: con un tratamiento ontológico más coordinable o integrable en los postulados o planteamientos realistas ya existentes en *Sobre la esencia*, además, es evidente la gran importancia que tuvo la obra de Suárez porque dice Zubiri en el texto de la presentación del *De Anima*: «La importancia de la obra de Suárez es excepcional. Influye decisivamente en el curso de la filosofía moderna. Su innegable aristotelismo se halla sin embargo muy

²⁴⁵ LÓPEZ GARCÍA, J. M., *José Gaos y la filosofía coetánea*, Ediciones Eikasía, Oviedo, 2007, pág. 111.

matizado en puntos esenciales, por ejemplo, en la mayor autonomía de lo biológico en el hombre: para Suárez el alma informa al cuerpo, pero es un cuerpo previamente organizado. Dentro de lo anímico, Suárez subraya el carácter de actividad propia del entendimiento frente a otras concepciones más pasivas de él. Lo mismo acontece en el problema de la libertad. No es necesario insistir más largamente en ello. Esta importancia ha sido reconocida en las últimas décadas. Los neokantianos de Marburg, Cohen y Natorp, insistían en la importancia decisiva del *De Anima* de Suárez e invitaban a su estudio. Y todavía yo he podido escuchar de Heidegger que Suárez es el gozne sobre el que la filosofía medieval da su giro decisivo hacia la moderna: *Der ist der Mann* ("éste es el hombre"), solía decir»²⁴⁶.

El estudio de lo que son los conceptos trascendentales ha sido abordado por numerosos filósofos a lo largo de la historia, aunque en el período contemporáneo español el filósofo Antonio Millán Puelles en su libro *La lógica de los conceptos metafísicos* plantea que cada uno de los trascendentales comprende realidades posibles que, como es natural, están al alcance del entendimiento humano. El propio Millán Puelles siguiendo la estela y la influencia de su admirado Zubiri afirma claramente que el realismo ejercido en la actitud natural, no le impide ser propiamente intelectual, y es evidente que la explicación o elucidación de lo irreal tanto por parte de Zubiri como por Millán Puelles en su obra *Teoría del Objeto Puro* que, aunque es diferente de la elaborada por A. Meinong es plenamente coherente con la diferenciación entre lo real y lo irreal, como punto de comparación y análisis del realismo, frente a un idealismo al que se niega su validez o justificación ontológica. La afirmación de una metafísica realista por Millán Puelles no cabe duda que está influida en cierto grado por su lectura de *Sobre la esencia* y otras obras de Zubiri, independientemente de su reconocida originalidad doctrinal como pensador. Existe en la filosofía de Millán Puelles una crítica radical al inmanentismo idealista que considera a la reflexión pura como creadora de la realidad o del mundo, aunque sí es cierto que los objetos irreales sí pueden ser considerados como puros objetos de conciencia en un sentido no muy distante de lo desarrollado sobre lo irreal por el propio Zubiri. De hecho, el realismo teórico de Millán Puelles que está en similar o parecido ámbito conceptual al realismo o reísmo zubiriano, aunque éste insiste y profundiza más en la clarificación del término realidad o realidad que es la formalidad con que quedan las cosas en la aprehensión, evitando así confundir la realidad con una zona de cosas extramentales, ya que la realidad está integrada en el modo estructural de la aprehensión y no es sólo la simple captación perceptiva del objeto real externo.

La equivocidad de lo que se entiende por trascendental -si se compara la filosofía moderna con la medieval- es evidente porque ambas filosofías parten de conceptualizaciones diferentes, sobre lo que es la trascendentalidad, de tal forma que es perfectamente entendible que Zubiri piense que la filosofía moderna desde

²⁴⁶ SUÁREZ, F., *De Anima*, tomo I, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1978, pág. VII.

Kant hasta Husserl ha sido en buena medida un idealismo trascendental. Precisamente lo que pretende Zubiri es la clarificación y determinación de lo que es realmente el orden trascendental comenzando por la filosofía moderna. De todos modos, e independientemente de mis propios análisis que ponen de manifiesto, a mi juicio, lo deseable de una mayor insistencia en la significación de la realidad como el trascendental principal. Indudablemente el propio Zubiri como es ampliamente reconocido no se separó suficientemente de los planteamientos escolásticos acerca del orden trascendental. Desde mi análisis, tengo claro que Zubiri podría haber estructurado un sistema trascendental de la realidad sin una relación directa con las distinciones trascendentales escolásticas, lo que habría dado más originalidad a su realismo radical. Además, habría posibilitado la apertura de una vía de desarrollo de nuevas ideas acerca de lo que la realidad como trascendental. Sobre cómo entiende el orden trascendental Zubiri es conveniente, poner de manifiesto o destacar la dificultad del tema, ya que como dice Pintor Ramos el orden trascendental tal como está explicado en *Sobre la esencia*: «significó un obstáculo insalvable para muchos»²⁴⁷. Quizá, porque lo trascendental para Zubiri no es definible o no se alcanza a través de un fatigoso esfuerzo de conceptualización siendo algo que es más bien intuitivo de forma intelectual, dando o proporcionando significación extra a lo aprehendido sentientemente, aunque es cierto que lo sentido como realidad supera los contenidos concretos aprehendidos, ya que al ser la formalidad realidad, lo trascendental también es real. La estructura trascendental propuesta por Zubiri se fundamenta en dos trascendentales primeros: realidad y mundo lo que plantea que las características relativas a la realidad sean trascendentales, y que la metafísica sólo pueda ser intramundana y “de la realidad mundanal en cuanto tal”. En este sentido, es curiosa la comparación que se puede realizar, a mi juicio, con el sentido práctico de la cultura romana antigua que también se fijaba especialmente en lo mundano, más que en lo exclusivamente espiritual y abstracto. Ya que el mundo romano no se ocupó de modo especial de las cuestiones metafísicas, como si había hecho la cultura y filosofía de Grecia. Considero que la filosofía se orientó en su desarrollo histórico más hacia una especulación abstracta como resultado del planteamiento especulativo del platonismo. Lo que provocó que fuese más difícil el surgimiento de una actitud radicalmente realista como la zubiriana, que intenta explicar la estructura de lo real desde una perspectiva nueva, que toma como base sustentadora la impresión de realidad. En este orden de cosas es significativo que un pensador como Hegel en su juventud, destaque la dimensión práctica del pensamiento filosófico como escribe Rocco Lozano: «A la lectura de Cicerón por parte del joven Hegel se debe uno de los rasgos fundamentales de su pensamiento, sobre todo (pero no exclusivamente) en la época de juventud, esto es, la dimensión eminentemente práctica de las reflexiones filosóficas, y su profunda conexión con los problemas concretos de los seres humanos, a los que debe intentar ofrecer

²⁴⁷ PINTOR RAMOS, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Zubiri, 2006, pág. 223.

respuestas»²⁴⁸. De hecho, como es observable en su producción filosófica los aspectos antropológicos, sociales, éticos, etc., son analizados y reflexionados de un modo clarificador y original con la utilización de abundantes ejemplos, como los relativos a la voluntad y la fruición con observaciones muy detalladas y precisas. De todos modos, desde mi interpretación, es comprensible que Zubiri se pregunte por la estructura sistemática de los transcendentales ya que tiene formación escolástica y, por tanto, en la construcción de este sistematismo transcendental como escribe Pintor Ramos: «entró en cerrada discusión con la escolástica»²⁴⁹, algo natural, ya que el deseo de explicitación y articulación de su terminología, potenciaba de alguna forma que Zubiri complejizase su elaboración discursiva con constantes referencias a nociones escolásticas clásicas. Es cierto también, que podía haber optado por un desarrollo sistemático de la estructura transcendental desvinculándose de las nociones tradicionales, y creando un sistema transcendental que no estuviese condicionado por su comparación y contraposición a los transcendentales medievales. Esto se observa especialmente, en la distinción zubiriana entre transcendentales simples (*res y unum*), y los transcendentales complejos bien disyuntos (mundo) bien conjuntos (*aliquid, verum, bonum*) de los cuales éstos se fundan en los disyuntos. La interpretación por Zubiri de los transcendentales complejos como conjuntos afirma que el *aliquid*, el *verum* y el *bonum* poseen una conexión o integración directa con lo intramundano o con la propia realidad en sí misma. Que el transcendental simple sea para Zubiri la realidad y el complejo el mundo se explica, desde mi análisis, porque entre otras cosas la diferenciación entre diversos tipos de mundo es algo determinante para la complejización del concepto de mundo, tal como está desarrollado en su sistema metafísico. De este modo, se mundifica la trascendentalidad, ya que es expresión en cierto sentido de la formalidad de realidad, por la cual todo contenido aprehendido es un momento del mundo con la significación de modo de quedar en la aprehensión, ya que la cosa real está abierta a sus propios contenidos como respectividad constituyente y a la realidad como respectividad remitente.

La elaboración racional de lo que es la diferencia transcendental, por ejemplo, determina las clases de esencias como cerradas o abiertas según Pintor Ramos, aunque desde mi análisis personal, es algo que puede ser objeto de revisión en función del propio desarrollo histórico de la filosofía. Si bien es cierto, como dice Pintor Ramos que: «si el sistema de notas constitutivas que determinan una esencia aparece por obra de una elaboración racional problemática, parece claro que la diferencia entre esencias cerradas y abiertas (incluso el que haya tales esencias) dependerá de una elaboración racional de la estructura transcendental»²⁵⁰. Esto no impide, a mi juicio, la justificación de las brillantes y originales clasificaciones

²⁴⁸ ROCCO LOZANO, V., *La vieja Roma en el joven Hegel, Apéndice, Cuatro textos de Hegel inéditos en español*, Ediciones Maia, Madrid, 2011, págs. 17, 18.

²⁴⁹ PINTOR RAMOS, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, pág. 224.

²⁵⁰ *Ibidem*, pág. 224.

metafísicas y ontológicas acerca de lo trascendental y lo esencial elaboradas en *Sobre la esencia* y en su obra en general. Desde mi punto de vista, la supuesta contaminación escolástica no existe en un sentido profundo, y es definible claramente el vigor y la fuerza original del nuevo enfoque realista de Zubiri que se plasma de modo inequívoco en sus conceptualizaciones metafísicas. Además, la posibilidad de que en *Sobre la esencia* estuvieran presentes dos fuentes metafísicas básicas, como sostiene J. Bañón en el artículo *Metafísica y Noología en Zubiri* publicado en la Universidad Pontificia de Salamanca en 1999 es al menos discutible, si se considera que Zubiri utilizaba una amplia variedad de fuentes bibliográficas tanto filosóficas como científicas que tuvo a su disposición durante su vida, algo que también reafirma Pintor Ramos, observando el conjunto de la evolución intelectual de Zubiri. La cuestión de lo trascendental entendido dentro del orden de las cosas reales como algo de suyo es carácter disyunto del mundo, aunque lo más interesante es como la disyunción limita ese orden trascendental afirmado en la metafísica por Zubiri, ya que como indica Pintor Ramos esa disyunción, entendida como limitación de los trascendentales conjuntos (*bonum, rerum* y ahora también *pulchrum*) aparece todavía en 1975, lo que manifiesta que el carácter disyunto del mundo remite a la desaparición de la dualidad clásica entre lo inteligible y lo sensible en el ámbito de la teoría del conocimiento, y que posee su expresión más clara e inequívoca en la trilogía sobre la inteligencia sentiente en la que se produce, como es sabido, una fusión entre lo sentido y lo inteligido, evitando también como dice Pintor Ramos en su libro *Nudos en la filosofía de Zubiri* que la metafísica intramundana no se cierre sobre sí misma, dando la apariencia de un absoluto de lo inteligido. Ya que no se debe absolutizar lo inteligido como algo separado de lo aprehensible en la realidad sentiente e intelectivamente a la vez. Ciertamente, la dimensión de su curso *Sobre la realidad* de 1966 que es una prolongación natural de lo expuesto en *Sobre la esencia* y que clarifica precisamente la cuestión de la estructuración racional de los trascendentales subordinándolos a la propia definición elaborada por Zubiri acerca del orden trascendental, como algo abierto desde un planteamiento realista, ya que es evidente desde cualquier interpretación, que la clasificación escolástica de los trascendentales no abarca la amplitud ontológica del mundo real que Zubiri describe minuciosamente y como él mismo dice: «hay que ir alumbrando penosamente esto de qué pueda ser un orden trascendental. Que en estos balbuceos mi intento carezca de razón y sea fallido, eso no tiene importancia»²⁵¹. Esta afirmación de Zubiri me parece muy valiosa por numerosas razones. En primer lugar, porque abre la posibilidad de enfoque muy diversos sobre lo que puede ser exactamente el orden trascendental, en relación con el punto de partida de cada pensador. Además, la función interpretativa y hermenéutica de la actividad filosófica se muestra de modo patente, lo que indudablemente alienta los esfuerzos especulativos y descriptivos de los filósofos. Que sea penoso saber cómo es el orden trascendental de la realidad es, en mi opinión, algo inevitable ya que la subjetividad de cada pensador

²⁵¹ [SR, 156-157]

es un factor o elemento de una importancia crucial en los derroteros que tomarán sus reflexiones sobre la delimitación de la estructura de lo real. Lo que quiere decir Zubiri es que lo más esencial es atreverse a intentar la delimitación del orden trascendental de la realidad, procurando al menos que su definición sea coherente. Que el orden trascendental abierto que está dado en la propia realidad como describe Zubiri quizá fue objeto de excesiva estructuración racional tanto en *Sobre la esencia* como en el libro *Sobre la realidad*, unos pocos años después como sostiene Pintor Ramos, en parte influido por el modelo de lo trascendental de la escolástica, no resta significación e importancia a su contribución original, vinculando de modo directo a la trascendentalidad con la talidad de lo real, ya que la filosofía es verdad de la unidad trascendental de lo real y es lo físico de la formalidad entre otras definiciones posibles.

Después de esta breve introducción a la cuestión de lo trascendental, es coherente pensar que una confrontación o comparación conceptual con otros filósofos como Descartes, Kant, etc., es muy clarificadora para la delimitación de lo que es realmente la trascendentalidad, desde una perspectiva más objetiva y vinculada a la aprehensión y a la inteligencia sentiente. Algo que también afirma Jesús Ramírez Voss en su escrito *Notas para una Lógica Trascendental*, aunque como es entendible desde un enfoque lógico, pero que es extensivo a toda la filosofía zubiriana en conjunto. En el idealismo se ha afirmado la trascendentalidad como un carácter del yo, pero esto supone una concepción filosófica subjetivista y solipsista que es precisamente una de las valoraciones más reiteradas del racionalismo cartesiano. Es cierto tal como escribe Zubiri, que no es suficiente la contraposición empírico-puro para obtener el concepto de lo trascendental, ya que de esta forma se afirma un desdoblamiento artificioso del sujeto cognoscente o un dualismo epistémico que no tiene razón de ser, ya que la intelección está en el sentir mismo como afirma la noología zubiriana. Y, a mi juicio, el orden trascendental no puede depender o estar subordinado al ámbito de una posible verdad que está en función del yo puro que superando el yo empírico alcance la posible verdad de los objetos, como pretende el idealismo, algo en lo que insiste también Zubiri. El trascender hacia los objetos en el kantismo y en el idealismo en general, no se fundamenta en lo visualizable o en lo aprehendido empíricamente, sino que se basa en un movimiento de la mente hacia el *no yo* usando la terminología fichteana, construyendo o haciendo el objeto como supuesto primero *apriórico* en el sentido de un universal presente en todos los objetos, que desde la perspectiva idealista puede denominarse objetualidad, y que es una creación innecesaria desde el planteamiento epistemológico de un realismo gnoseológico. La trascendentalidad no puede ser como plantea el idealismo trascendental la objetualidad y determinación universal de lo que son los objetos en su mismidad o forma convirtiendo el ser en lo objetual, algo puesto rechazando el entendimiento del trascender como un ver, que es lo que propone Zubiri. Me parece muy apropiado que se entienda el trascender más como un ver y sentir, que sólo desde la actividad pensante, ya que lo que muestra la Escolástica, por ejemplo, es un

predominio prácticamente total o absoluto de la pura especulación abstracta y terminológica, frente a un acercamiento más empírico, si cabe expresarlo de este modo, a la propia realidad mundana y humana. Aunque es cierto, que lo más difícil es encontrar el equilibrio entre las disquisiciones puramente terminológicas, y el enfoque aplicado objetivamente a la realidad que se pretende conocer del modo más completo y profundo posible. El punto clave en la revolución copernicana establecida por Kant consiste en pensar que los objetos se tienen que adaptar y conformar a las características del entendimiento humano, cuando en realidad lo que sucede es lo contrario, como bien sabe Zubiri, y es que lo trascendental no es la intelección en abstracto, sino la realidad en impresión. Y esto es aplicable también a la lógica, ya que como escribe Ramírez Voss: «la necesidad lógica no es ningún tipo de clara visión de la inteligencia sino que, de ser visión es visión claramente aprehensiva, que no la justifica la fuerza argumentativa de la relación formal entre premisas y conclusión sino «la fuerza impositiva de la impresión de realidad»²⁵². [IL, 221]».

Ciertamente, si se analiza la filosofía medieval se ve que se ha ocupado del orden del ente o de lo existente con categorizaciones y definiciones abstractas, pero sin fundamentar lo trascendental en la pura idealidad como hace el kantismo, así se comprende que Zubiri afirme que la distinción entre el yo empírico y el puro no está suficientemente aclarada por el idealismo, ya que “aunque no son dos yos numéricamente distintos, no son idénticos”. La purificación o eliminación de la talidad del yo empírico por el idealismo es un artificialismo que, desde el punto de vista filosófico, es para Zubiri incoherente como se deduce de toda la elaboración metafísica y ontológica que realiza en *Sobre la esencia* y en otras obras. El yo trascendental es el yo como pura realidad algo que no concuerda o no es armonizable con una consideración realista y en cierto sentido empirista y objetivista de la realidad, y sobre todo de su aprehensión sensible o sentiente que lo es de lo suscitante del proceso de sentir, y que es la aprehensión que designa en el acto intelectual la proximidad física especialmente entre la cosa y el sujeto sentiente. La cuestión del yo es determinante en relación al conocimiento y a la propia ontología, ya que como acertadamente critica Zubiri, el yo no es la realidad del sujeto sino justamente al revés y, por tanto, no es coherente pensar desde una perspectiva consecuente con el realismo afirmado por nuestro filósofo que el yo sea un momento entitativo, ya que lo es ya que lo fundamental es la actualización de las notas y la talidad en la inteligencia, y no el ir formalmente desde una pureza trascendental hipotética al no yo creado por el idealismo alemán.

La negación de la conciencia como acto, algo presente en diversos escritos zubirianos y que es objeto de reiteradas argumentaciones, en relación con el planteamiento conciencialista de Husserl y en general de la Fenomenología, es otra razón más que fundamenta una vinculación más directa y no mediada con presupuestos categoriales y aprióricos artificiales que desvirtúen el conocimiento

²⁵² RAMÍREZ VOSS, J., *Notas para una Lógica Transcendental*, Ponencia para el Seminario de Investigación de la Fundación Zubiri, Madrid, 2012, pág. 1.

impresivo inmediato de las cosas, aunque en efecto, sea algo deseable la caracterización de ciertas articulaciones conceptuales que expliquen el proceso de aprehensión de estimulidad, la formalidad de realidad, etc., como realiza de modo progresivo Zubiri en sus cursos y libros, a lo largo de su trayectoria filosófica. Por tanto, de lo expuesto anteriormente se concluye que Zubiri está plenamente convencido de que tiene que haber un cambio radical en la consideración del yo trascendental en el sentido idealista, porque el yo se inscribe dentro del orden de lo real y en consecuencia lo primordial son las referencias sensibles, o si se quiere la datidad de lo real, que se refiere desde mi análisis, a los datos de la realidad y no al análisis de la intencionalidad a través de los actos de conciencia o modos de datidad de los objetos de conciencia, como sucede en la fenomenología husserliana. En un sentido heideggeriano puede decirse que la datidad es el ente. Que la realidad no puede sustancializarse como verdad, porque lo real no es una entidad subjetiva es algo en lo que insiste Zubiri frente al racionalismo cartesiano, que no valora suficientemente la transcendencia del mismo orden de realidad que es anterior e independiente respecto al yo y a la verdad, tal como las entiende y determina el racionalismo de Descartes. De este modo como argumenta Zubiri, el momento de realidad se presenta en la intelección no sólo como independiente del acto intelectual, sino como anterior a él, como un *prius*. Como si fuese lo anterior, lo previo de lo que hay que partir y esto es evidente porque la intelección no puede o en cualquier caso no debe construir artificialmente o medialmente el momento de realidad. Un filósofo y teólogo medieval como Pedro Auréolo, escribe Jorge Uscatescu Barrón: «afirma la inmediatez del conocimiento sensible y su capacidad de captar lo individual, sin mediación alguna»²⁵³ algo que coincide con determinados matices del realismo de Zubiri y con su noología. Incluso Auréolo en una clara línea nominalista afirma la mayor perfección de la existencia y, por tanto, también de lo real en comparación con lo universal como certeramente indica Uscatescu ya que: «lo universal sólo tiene un modo de ser limitado al ser ente de razón»²⁵⁴. Y esta afirmación de Auréolo es clarificadora porque es la expresión de una actitud que surge paulatinamente en el siglo XIV con más pensadores nominalistas y que es, a mi juicio, enormemente importante porque propicia una nueva orientación de la filosofía que está más en la línea de un acercamiento más directo a la realidad, y consecuentemente en una aproximación mayor a la ciencia, manteniendo la especificidad de la reflexividad filosófica como crítica del saber y de la metodología científica, además de cómo especulación metafísica. La relevancia que adquiere la captación de lo individual a través del conocimiento sensible como afirma el nominalismo es esencial para un desarrollo coherente de lo que puede definirse, como un realismo coherente que es el propuesto por Zubiri.

La crítica al idealismo trascendental kantiano se sustenta en el firme y convencido rechazo de la estructura objetiva que según el filósofo alemán nos

²⁵³ USCATESCU BARRÓN, J., *La teoría del bien trascendental en el contexto de su filosofía*, Dialnet, 31 marzo 2011, Revista Faventia, Número 26, Fasc. 1, 2004, pág. 5.

²⁵⁴ *Ibidem*, pág. 6.

permite que las cosas nos sean dadas como fenómenos, ya que como dice Zubiri, la realidad se nos impone con una cierta fuerza de imposición que es la característica de la nota presente en la afección que se impone al sujeto sentiente, y que suscita el proceso de sentir y, por tanto, es indispensable la eliminación del objetualismo kantiano, ya que cosa no es objeto, a diferencia de lo que pensaba Kant, ya que la simple realidad es lo primero en todos los sentidos sobre lo que se aplica la intelección sentiente. En definitiva, lo que plantea Zubiri es la necesidad de tener presente que el orden trascendental es el de la simple realidad. La doctrina escolástica medieval afirma que la cosa en cuanto que es, es justo lo que se llama ente, pero Zubiri se pregunta acerca de lo que es realmente ser, ya que esto precisamente es una de las cuestiones que más se discute en la propia ontología. El término ente que proviene del griego y de latín con la significación de lo que o existe, ya que como escribe Millán Puelles²⁵⁵: «hay que tener alguna esencia, algún modo de consistir para estar dotado de existencia», por tanto, puede considerarse que lo ente es lo existente. En la diferenciación de tipos de ser o de ente que desarrolla Zubiri comentando la ontología escolástica para delimitar su propia posición metafísica, en referencia a las distinciones entitativas escolásticas, es consciente de la gran importancia del *esse reale* o ser real, que además de estar en el alma o pensamiento está también *extra animam* en la realidad y, por tanto, como ser real y no como simple ente de razón, ente irreal o ente imaginario, ya que en efecto, las quimeras y las fantasías existen como concebidas abstractamente en la razón, pero no de una forma efectiva como entidades observables en la realidad. Ya que es evidente, que la existencia externa es constatable empíricamente de modo intersubjetivo, y posee propiedades efectivas definibles materialmente a diferencia del ente de razón o irreal que pueden ser considerados equivalentes, aunque con un análisis profundo, son diferenciables en diversos tipos. Que la existencia del ente real es actuar produciendo efectos en la realidad es uno de los muchos argumentos que Zubiri utiliza en la construcción de su sistema metafísico, noológico, antropológico, etc. Como es sabido, y señala Blanca Castilla y Cortázar: «Aristóteles afirmaba que el ente no es un género, porque en él caben todas las diferencias y sobre todo descubrió el carácter trascendental de la inteligencia al afirmar que “el alma es en cierto modo todas las cosas” (Aristóteles *De Anima* III, 8, 431b 21)»²⁵⁶. Esta frase puede ser objeto de numerosas matizaciones interpretativas, aunque si se pone en relación con la metafísica intramundana zubiriana y también con su noología resulta, en mi opinión, que existen ciertas similitudes con la importancia y transcendencia concedida por Zubiri al poder de lo real y a la imposición de la realidad al sujeto sentiente, que a través del *logos* afirma y construye sus ideas. Entendiendo que el alma tal como la piensa Aristóteles podría ser algo parecido al *logos* que propone Zubiri. Ciertamente desde mi análisis, el alma entendida como pensamiento y también como energía vital según el

²⁵⁵ MILLAN-PUELLES, A., *Léxico Filosófico*, RIALP, Madrid, 2002, pág. 238.

²⁵⁶ CASTILLA Y CORTÁZAR, B., *Consideraciones en torno a la diferencia en el orden trascendental*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. N^o Extra 1, 1996, Dialnet, 1 abril 2011, pág. 1.

Estagirita afirma y apoya un enfoque realista del ente en contra del planteamiento idealista platónico dando prioridad y preeminencia a la aprehensión sensible, sobre la función exclusivamente idealizante y creativa de la imaginación en el proceso cognoscitivo, que es lo más característico del idealismo. Además, la negación de la duplicidad de mundos afirmada por Aristóteles, le hace evitar representacionismos innecesarios en sus explicaciones ontológicas centrándose en la específica observación del mundo natural y humano. Que Platón considerase el Bien como idea suprema supuso que la entendiase como el trascendental por antonomasia, pero de una manera, a mi juicio, escasamente convincente excepto en un sentido exclusivamente ético y antropológico, ya que en el ámbito epistémico y ontológico su concepción no es aplicable porque es un representacionismo abstracto inverificable, porque no posee un correlato real demostrable matemáticamente y es la plasmación de un dualismo inventado de modo apriorístico. El ser en cuanto ser es lo que en la tradición ha recibido el nombre de trascendental, como también dice Zubiri en *Cinco lecciones de filosofía*: «se llama trascendental aquello que constituye la “propiedad “en que todo coincide por el mero hecho de ser»²⁵⁷. Esta definición zubiriana establece un nexo o enlace con lo explicitado por el doctor Angélico, aunque con un sentido claramente diferente, en tanto que señala la propiedad de lo que es o existe frente al conocimiento de lo que es plasmación de una intención más intelectualista por parte de la Escolástica y más concretamente de Santo Tomás. De hecho, el propio Tomás de Aquino establece o afirma que el conocimiento del ser puede entenderse como acto trascendental. En este sentido, esto se aproxima un poco aunque sea de modo indirecto a la aprehensión primordial afirmada por Zubiri, y de modo más general y amplio a la aprehensión impresiva y sentiente de la realidad. De todas formas, en relación con la cuestión del ente tan analizada por Zubiri, otro pensador como es Leonardo Polo que está en una línea de pensamiento que, a mi juicio, deriva en parte de la filosofía zubiriana plantea dudas muy serias acerca del ente como realidad primera de lo que se aprehende. Ya que como escribe Rafael Corazón González explicando el pensamiento de Polo: «Si el ente es lo primero que cae bajo la aprehensión del intelecto, más que al ente nos referimos al ente concebido»²⁵⁸. Y considero que el planteamiento de Zubiri es concordante con esta proposición poliana.

La función trascendental es la base fundamentadora en el pensamiento desarrollado por Zubiri de una realidad metafísica, no sólo de realidades diversas de orden material, sino también de la realidad personal, como también concluye Castilla y Cortázar comentando y valorando la parte última de *Sobre la esencia*. En consecuencia, de los planteamientos ontológicos zubirianos se deriva una valoración especial de la esencia real como base de su metafísica y no del ente de razón, porque este no posee realidad empírica o existencial. Como señala Zubiri ya que estos tres momentos del *esse* (el *esse existentiae*, el *esse essentiae* y el *esse logicum*)

²⁵⁷ [CLF, 219]

²⁵⁸ CORAZÓN GONZÁLEZ, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Madrid, 2011, pág. 156.

entran de alguna manera en todo acto intelectual, resulta comprensible que la Escolástica post-clásica haya terminado afirmando que la inteligencia es la facultad del ser. Lo que sucede es que la esencia nominal y la formal son actos designativos de las formas de predicación del lenguaje, pero tienen menos repercusión gnoseológica que la propia existencialidad o existencia real de la esencia, que es en lo que se sustentan las elaboraciones metafísicas realistas de Zubiri. Que Escoto no esté de acuerdo con la posición más extendida y general en la Escolástica que afirma el *esse reale* aunque sea nominalmente considerado como trascendental es significativo, ya que manifiesta la clara intención de Escoto de tratar la estructura metafísica del ente haciendo que la esencia se presente antes que la existencia al contrario de lo que defiende con buenos argumentos el tomismo, como también sostiene Gilson y ciertamente Zubiri con sus argumentaciones. Este es consciente de que la talidad en sí misma considerada o determinadamente entendida, no entra formalmente en el concepto del ente ya que la talidad es el contenido de lo aprehendido de suyo y, por tanto, no se conservaría la inmaterialidad abstracta del ser o ente comprendido como lo que existe sin más determinaciones. De esta forma, se entiende perfectamente que el ente se pueda diversificar convirtiéndose de este modo los entes en talidades, ya que existen y no son no-entes o nada, ya que como escribe Zubiri, las talidades justo en cuanto diferentes, son también entes. Así se logra que las diferencias entitativas sean en realidad inmediatos modos de ser, como argumenta Zubiri, y esto tiene consecuencias importantes a nivel ontológico y consecuentemente metafísico, ya que se trascendentaliza el concepto de ente y desaparece su universalidad porque existe una clara vinculación con las diversas y múltiples talidades de la realidad empírica. De todos modos, es conveniente saber que como afirma Leonardo Polo: «la situación del tema del ser en la Edad Media depende en buena medida de la determinación aristotélica del ser como hallazgo del acto»²⁵⁹ y también es constatable que la realidad como para Zubiri tiene una profunda significación y dignidad, ya que se concreta en la denominada por el pensamiento medieval existencia trascendental. Aunque Zubiri afirma que con Cayetano las diferentes talidades entran en el concepto de ente confusamente, el escolástico cardenal renacentista defiende un plano trascendental que tiene una cierta similitud formal con el sistema ontológico materialista de Gustavo Bueno y, además, es necesaria una valoración de la relevancia semántica para las argumentaciones metafísicas de la analogía que fue estudiada por Zubiri y que considero que también puede aplicarse a la ontología actual, y más específicamente a las disquisiciones sobre la esencia y lo trascendental, ya que la analogía puede definirse como también afirma Hevia Echevarría como: «un término medio que participa simultáneamente de dos términos contrarios, univocidad y equivocidad»²⁶⁰ y esto es aplicable, desde mi interpretación, no sólo a las elaboraciones metafísicas en general a lo largo de la

²⁵⁹ POLO, L., *El acceso al ser*, Eunsa. Pamplona, 2004, pág. 285.

²⁶⁰ HEVIA ECHEVARRÍA, J. A., *Introducción al libro de Cayetano, Tratado sobre la analogía de los nombres. Tratado sobre el concepto de ente*, Ediciones Pentalfa, Oviedo, pág. 37.

historia, sino también a la propia labor zubiriana de construcción de una metafísica realista e intramundana, ya que los matices conceptuales utilizados por Zubiri en relación con los conceptos de trascendentalidad, esencia, talidad, notas, etc., son enormemente ricos y variados y responden, también según mi opinión, a un claro deseo de claridad, profundidad y de equilibrio conceptual algo que es propósito compartido, a mi juicio, por otros pensadores como Cayetano, Gustavo Bueno, etc.

La consideración de lo que es la realidad de Zubiri se fundamenta en parte en un análisis de algunos conceptos de la propia metafísica Escolástica como el de *extra animam*, ya que en efecto, lo concebido por la inteligencia es interno a la propia alma y, por tanto, no es algo real como la materia externa o lo corpóreo perceptible empíricamente y, además, la filosofía escolástica afirma a inexistencia de lo anímico entendido como irreal, ya que no es localizable espacialmente de un modo determinado y específicamente verificable y esto es perfectamente integrable con la metafísica intramundana y realista de Zubiri. Y como sostiene éste, lo existente tiene efectos efectuados sobre las cosas y esto en principio es cierto, este planteamiento gnoseológico se fundamenta en una idea equivocada de que el acto propio y formal de la inteligencia es concebir algo que es incompatible, con una comprensión de las diferentes formas de aprehensión de las cosas que es el sentir que es aprehender lo real en impresión, que no es lo mismo que la sentiscencia o grado mínimo de autonomización estímulo, y que se diferencia del puro sentir que es lo aprehendido en formalidad de estimulidad. Por tanto, la forma primaria de captación intelectual de las cosas es un proceso de aprehensión sentiente y no una pura intelección concipiente, como consideraba la metafísica escolástica. Como indica Zubiri, lo primero que el hombre entiende es la realidad estimulante y esto que es cierto es la base fundamentadora del proceso cognitivo humano. Aunque la cuestión es más compleja, ya que la formalidad real que está en la aprehensión misma no es simplemente sensibilidad, algo que Zubiri irá delimitando en otros escritos posteriores a *Sobre la esencia*, distinguiendo en su noología entre tres tipos de estructura estímulo: susceptibilidad, sentiscencia y sensibilidad. Una de las cuestiones fundamentales es que del puro sentir que es algo estímulo, no se extrae o deriva la realidad de la cosa. lo que supone la negación del dualismo entre lo concebido u objetivo o intra-anímico y lo extra-objetivo o extra-anímico que debe ser reemplazado, como afirma acertadamente Zubiri, por la diferenciación dicotómica entre estímulo-realidad o puro sentir-inteligencia sentiente, con lo que se desplaza coherentemente el foco de atención de la extra-animidad como concepción puramente escolástica, a una intelección realista y no logicista ni exclusivamente formalista de la inteligencia, como corresponde por otra parte a lo que se puede saber y deducir de las investigaciones y conocimientos de la psicología y de la antropología contemporáneas, y que ya en vida de Zubiri, había estructurado un *corpus* de conocimientos teóricos y experimentales muy amplio y riguroso y que es indudable que sirvió de apoyo y fundamento científico a los desarrollos argumentativos zubirianos. Es ciertamente curioso, que lo estímulo sea algo arreal para Zubiri, ya que no posee una persistencia independiente de las

respuestas psico-biológicas. Considero a diferencia de Zubiri, que lo estímulo posee una realidad que en efecto es transitoria y episódica en mayor grado, que otras respuestas psicobiológicas más estables y que duran más desde el punto de vista psíquico, orgánico y biológico. Que existen distintos sentidos de lo que se entiende por formalización es evidente, porque depende de su contexto de aplicación dentro de su sistema metafísico, ya que, por ejemplo, si se refiere a lo afectante en las cosas estímulo, en el proceso perceptivo la formalización es descrita como unidad y relativa estabilidad perceptivas, poseyendo otras diversas significaciones según las diversas clases de formalidad descritas por el genial filósofo vasco. El *prius* o la prioridad proporciona al sujeto de conocimiento, según Zubiri, la captación de la índole de la cosa tal como es antes de su aprehensión, aunque es evidente que la presencia estímulo y en general lo estímulo no nos ofrece la auténtica realidad, porque falta la mediación interpretativa y semántica humana. Existe una clara vinculación entre el *prius* entendido por Zubiri como la formal remisión a lo que es la cosa antes de la presentación, y la presencia intelectual de la cosa actualizada como siendo “de suyo” antes de estarnos presente si bien considero que la relación entre el *prius* y el de suyo no está suficientemente articulado y explicitado por Zubiri, ya que el de suyo parece ser un paradigma o modelo de algo, por tanto, de una cosa determinada como una especie de formas reales o materiales identificables por el individuo, como algo que conforma o constituye la esencia de la realidad, aunque ciertamente el de suyo es definible en la más genuina significación que le confiere Zubiri, como un momento radical y formal de la realidad de algo. De este modo, el momento de la intelección y el momento de la cosa constituyen para Zubiri la articulación del *prius* del de suyo. Quizá pueda entenderse el *prius* como la anterioridad de lo real antes de ser aprehendido por el sujeto sentiente, ya que la operatividad de este término zubiriano, a mi juicio, se circunscribe a la explícita diferenciación de la realidad, respecto de su activa aprehensión por la intelección humana. Es indudable que la realidad con este planteamiento es explicada en correlación con la aprehensión y percepción de las cosas, y no desde un enfoque conceptualista de la realidad. De hecho, los mismos filósofos presocráticos consideraron las cosas y las sustancias elementales o primarias de forma radical y también esencial como siendo los fundamentos físicos de la naturaleza o *fisis* algo que Zubiri indica, aunque matiza la cuestión con la afirmación de que es necesario enfrentarse aprehensivamente con las cosas según la formalidad de realidad. Las cosas tienen muchas formas de ser de suyo, aunque la personidad entendida como modo de ser “de suyo” por Zubiri no es algo puramente material o cósmico, sino que tiene dimensiones psicológicas y antropológicas irreductibles a un valoración o consideración exclusivamente empiricista o materialista. Y esta dimensión antropológica del de suyo es conexional con lo trascendental de la propia realidad, lo que de alguna manera enriquece la significación de la trascendentalidad para los seres humanos, abriendo una multiplicidad de análisis posibles de lo real vinculados a las distintas interpretaciones posibles de lo que es la realidad humana en sus aspectos más positivos y humanizantes. Además, la naturaleza queda para Zubiri subsumida

como un momento del ser “de suyo” lo que es algo original y novedoso en relación con la tradición filosófica. Es fundamental darse cuenta de que la apertura del ámbito trascendental se basa desde el estar como “de suyo” de cada cosa en la aprehensión. Lo trascendental ha sido tratado por numerosos filósofos con otros enfoques diferentes al de Zubiri, como, por ejemplo, en el caso de Gustavo Bueno, que introduce la idea de materialidad trascendental, a la que se llegará dialécticamente por regresión a través de las contradicciones entre las partes del mundo, de este modo se observa, que es posible afirmar cierta analogía de proporcionalidad o similitudes entre las consideraciones sobre la realidad del sistema ontológico de Cayetano y la ontología materialista de Gustavo Bueno ya que, a mi juicio, ambas como la ontología zubiriana son claros exponentes de una ontología crítica por los argumentados análisis y las nuevas ideas que elaboran y construyen. Ciertamente, a mi juicio, la ontología zubiriana y la buenista son dos ejemplos extraordinarios de una aplicación del análisis filosófico a la clasificación y descripción de la realidad con procedimientos conceptuales que son diferentes, porque parten de una elaboración terminológica claramente diversa en los dos pensadores. Aunque desde mi punto de vista, el sistema zubiriano es más intuitivo y quizá menos artificial que el propio del materialismo filosófico, aun considerando la enorme relevancia de pensamiento de Bueno y su utilidad analítica en la actividad filosófica. En cualquier caso me parece esencial reafirmar la justificación de una actitud investigadora de encuentro con un planteamiento ecléctico en cierto sentido, que tenga en cuenta los logros sistémicos y explicativos de las diversas corrientes filosóficas. Si bien esto no supone, como es natural, que no esté justificado inclinarse más por un sistema filosófico que por otros. Existen ciertas similitudes entre la metafísica de Francisco Suárez y la de Zubiri ya que la investigación ontológica se ocupa del ente en cuanto ente real. Incluso la consideración de la trascendencia del ente en Suárez entendida como superación interna o íntima de cualquier modo de exterioridad o emanación, ya que como indica Ángel Poncela González esta intimidad de la trascendencia del ente: «reside en la formalidad del ente»²⁶¹ algo que posee una similitud con lo que es propiamente la cosa real o con la determinación formal de algo que delimita su carácter más radical o propio, tal como Zubiri define lo formal. Y el concepto formal de ente entendido en Suárez como semejanza entre las cosas al ser es comparable con la formalidad de realidad o de alteridad, ya que no sólo se aprehende algo otro, sino que se aprehende en tanto que otro en tanto que ser en su forma de quedar en la aprehensión. Es indudable que ciertos conceptos metafísicos de Suárez y en general de la Escolástica fueron muy reelaborados por Zubiri, pero con una base de fundamentación común, que se puede concretar en que lo primero es lo real o como dice Ángel Poncela en sus análisis acerca del bien trascendental al bien material y del concepto de bondad en la teoría metafísica de

²⁶¹ PONCELA GONZÁLEZ, A., *Del bien trascendental al bien material, Análisis del concepto de bondad en la teoría metafísica de Suárez*, Cauriensia revista anual de Ciencias Eclesiásticas nº 2, 2007, Cáceres, Dialnet, 5 abril 2011.

Suárez, ya que para éste primero acontece el que una cosa sea lo que es; después que tal cosa lo sea actualmente. Aquí aparece el concepto de actualidad que fue desarrollado, redefinido y matizado por Zubiri con una serie de distinciones semánticas que aumentan su aplicabilidad en el contexto de su sistema tanto a nivel ontológico, como gnoseológico y noológico. Es constatable que el concepto objetivo de ente posee una significación intrínseca de concepto formal, es decir la formalidad, la esencia como también afirma Poncela, comentando ciertos textos de las *Disputaciones Metafísicas* suarecianas algo que es claramente coincidente con algunos aspectos de las argumentaciones de Zubiri acerca de la esencia. Otro punto en común entre Suárez y Zubiri es la pugna mantenida por ambos en todo su *opus metafísico*, contra toda forma de mentalismo (Poncela 1986. p. 3. Dialnet). De todos modos, también conviene poner de relieve que Hegel y otros pensadores idealistas consideraron la aportación del pensamiento suareciano a la metafísica como algo de una enorme significación y, por tanto, decisivo para la conformación de la filosofía moderna. En el planteamiento metafísico de Suárez lo mismo que en la obra zubiriana lo trascendental es un medio para el conocimiento de los entes reales. Y también es destacable la insistencia del doctor eximio en que la Metafísica estudia las propiedades transcendentales del ente o de lo que existe o es en la realidad, y no se dedica a investigar simples conceptos mentales. En este orden de cosas, afirma Suárez que “aún cuando la mente no piense nada respecto de las cosas, el oro es verdadero oro y es una determinada realidad distinta de las demás” (DM III, s, 1, a, 10,461) y como es evidente esto demuestra que Suárez al igual que Zubiri lucha fuertemente contra el logicismo y la pura inteligencia concipiente, como base fundamentadora de las elaboraciones metafísicas, algo que también es afirmado por Ángel Poncela. Recuperando después de esta digresión sobre las similitudes en la concepción de la metafísica entre Zubiri y Suárez el hilo discursivo del análisis acerca de la idea de lo trascendental en *Sobre la esencia*, y que se concreta en la existencia de los entes y que a diferencia de la existencia abstracta, teórica y puramente intelectual del ente de razón el existir auténticamente real es lo que Zubiri denomina tener existencia “de suyo” y la diferenciación entre existencia apariencial y existencia de suyo, como lo más propio de cada tipo de realidad o cosa es sutil pero, a mi juicio, discutible porque plantea muchos problemas de discriminación de realidades diversas que generalmente no representan casos puros, porque precisamente la determinación de lo que es de suyo considero que no es claramente objetivable y especificable, aunque sea en principio un momento radical y formal de la realidad de algo, ya que esto puede entenderse de diferentes modos. Puesto que lo más propio de cada cosa es definible con ciertos matices interpretativos que pueden no ser concordantes en los diversos pensadores, aunque en lo más característico de cada cosa o realidad exista acuerdo o posibilidad de coincidencia valorativa o definitoria. La distinción de Parménides entre la vía de la verdad y la de la opinión, y su afirmación de que el Ser es algo corpóreo siendo la realidad o el mundo es un punto en común con la concepción del de suyo de Zubiri que es anterior a esencia y existencia, ya que el ente es de suyo ser y no es apariencial, ya que ninguna cosa

puede ser pura apariencia o espectro porque se basa en algo real. Es indudable que los mundos espectrales derivados de distintas mentalidades primitivas y de diversas religiones, aunque representan un hecho o configuración cultural que no tiene realidad empírica constatable, es un mundo representacional simbólico sin existencia real y esto también lo subraya claramente Zubiri. Los caracteres esenciales de algo determinado connotan la existencia porque constituyen lo que la cosa es de suyo, o el conjunto de notas de un ente o cosa específica. Y es cierto que de suyo se opone a lo meramente estimulante como aduce Zubiri, ya que los aspectos estímílicos son cambiantes y no determinan en modo alguno, lo esencial de un ser humano o de un animal, puesto que los rasgos esenciales no son categorizables ni definibles de forma estímílica o de acuerdo con parámetros de estimulidad. Que la realidad es algo previo a la existencia y a la esencia como sostiene Zubiri supone, a mi juicio, un punto de inflexión notable es sus argumentaciones ontológicas porque aunque lo primero y primario sea la existencia, también es cierto que la realidad es ese modo de “de suyo” según el cual la cosa es existente y está esenciada y, por tanto, la similitud conceptual entre esencia y existencia en cuanto referidas a la realidad pueden ponerse en relación con la distinción aristotélica entre acto y potencia, ya que como afirma Zubiri realidad es entonces siempre y sólo existencia, o bien actual, o bien potencial o bien actitudinal. Una cuestión decisiva que clarifica en gran medida parte de lo que estoy desarrollando y explicitando es que la realidad es tanto existencia como esencia, que si bien pueden diferenciarse con análisis muy precisos incluyendo en la formalidad que es lo que la cosa es “de suyo”, o bien la realidad *qua* realidad, esto no imposibilita la distinción especulativa y efectiva también de lo que es esencia y existencia, con el uso de diferentes argumentaciones de índole más bien terminológico, que delimiten formal y teóricamente ambos momentos, lo esencial y lo existencial. Tanto en el ámbito ontológico como en el gnoseológico y noológico es evidente que la intelección se fundamenta en las impresiones de realidad, o dicho de otra forma, la realidad de la cosa pertenece de modo intrínseco a la integridad de la intelección, esto reafirma claramente que la referencia o fundamento primero y básico de los juicios y afirmaciones copulativas se apoya en la realidad, y no en entidades abstractas entendidas como seres sustantivos al modo puramente escolástico como escribe Zubiri. La compleción real es aquello sobre lo que el juicio recae. Sobre el realismo de Zubiri se pueden plantear muchas interpretaciones. Según Diego Gracia elaboró una fenomenología de la aprehensión siendo un fenomenólogo heterodoxo, (*Conversaciones sobre Xavier Zubiri*. 2008 p. 232, 233) algo que Gracia considera que se puede denominar realismo fenomenológico frente a un realismo ingenuo que no se deriva de las argumentaciones zubirianas. En mi opinión, uno de los aspectos más originales de la filosofía zubiriana es precisamente que elabora y desarrolla algo que parece en un primer análisis contradictorio, pero que no lo es si se profundiza suficientemente, en cómo entiende la actividad metafísica Zubiri. Y es que frente a la deriva idealista de la fenomenología husserliana es posible la utilización de enfoques más caracterizados por un acercamiento aprehensor a la realidad de un

modo comprensivo, como es el caso de la metafísica intramundana zubiriana y también de su noología. Que son posibles diversas formas de realismo fenomenológico para mí no ofrece duda alguna, ya que todo depende de los términos de los que se parta en la construcción fenomenológica y del sentido preciso que se les dé. Lo que pone de manifiesto la significación de la combinación conceptual subjetiva en la elaboración de las diversas filosofías que pueden surgir en el presente y en el futuro, y que tienen un precedente eminente en las grandes cosmovisiones filosóficas del pasado. Ciertamente el tipo de realismo que construyó con su filosofía que es calificado por Ferraz Fayos como radical, a mi juicio, es perfectamente compatible con lo planteado por Gracia, ya que Zubiri en el fondo pretendía una máxima profundización en la captación de lo real, tanto desde la metafísica como desde la gnoseología y la noología. Además, es adecuado poner de relieve como escribe Diego Gracia que con la publicación de su última obra que es *Inteligencia sentiente* deja muy claro que: «más que abandonar la fenomenología lo que intenta es superarla»²⁶² ya que, en efecto, es cierto que para Zubiri es más fundamental la cosa realidad que la cosa sentido, con lo cual está enfocando la cuestión de la intuición primaria de un modo diferente a Husserl, puesto que el planteamiento zubiriano es más empiricista o, expresado de otro modo, rechaza el intelectualismo idealizante en la descripción del proceso sensorial perceptivo humano o sentiente intelectualivo usando la terminología zubiriana. Que el giro hermenéutico está desarrollado por Zubiri en el nivel del *logos* como sostiene Gracia se deduce claramente de una lectura atenta de su trilogía noológica, puesto que en la aprehensión primordial de realidad los recursos del lenguaje están clara e inevitablemente limitados por el propio proceso sensitivo y perceptivo. Y es que la razón como afirma explícitamente Zubiri, no agota todos los sentidos descubribles en la realidad, en consecuencia, es natural pensar que las interpretaciones de la razón son inacabables por la multiformidad, historicidad e incommensurable complejidad del mundo de la realidad, lo que implica una superación por parte de Zubiri, como también afirma Gracia, del racionalismo. Y esta superación del racionalismo, a mi juicio, no ha sido suficientemente resaltada, quizá debido al desarrollo por Zubiri de una metafísica apoyada en un lenguaje con connotaciones terminológicas de índole escolástica, o al menos similares a la misma, en lo relativo a su detalle y complejidad con la incorporación de nuevos vocablos y elaboraciones conceptuales que conforman un rico sistema de pensamiento. Como es sabido, quizás una de las influencias más fuertes en Zubiri respecto a la cuestión de su interpretación reísta es el realismo inmediato del profesor León Noël en Lovaina. En su periodo de juventud le abrió nuevas posibilidades más allá de la pura ortodoxia fenomenológica, y posteriormente le sirvieron de base para la creación de un sistema filosófico que fue progresivamente separándose de ciertos aspectos de la fenomenología discordantes con su planteamiento reísta. Por tanto, conviene poner de manifiesto que es la formalidad

²⁶² GRACIA, D., "Cuestionó su pensamiento hasta el último momento", Libro, *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, Editorial PPC, Madrid, 2008, pág. 234.

como quedan las cosas en la aprehensión lo fundamental, considerando también como escribe Zubiri que la realidad es la índole estructural de la aprehensión y no solamente su objeto. Con esta aseveración se separa del realismo ingenuo y del crítico. Incluso afirmo que el realismo metafísico suareciano tiene ciertas similitudes con el de Zubiri y aunque Hellín no veía que fuera una continuación del suarismo es evidente que la obra del gran pensador vasco tiene algunos contactos con él, y también sostengo analizando los textos de *Sobre la esencia* que se notan desarrollos terminológicos, que son enlazables más con el pensamiento suareciano que con el tomista, algo afirmado por Javier Monserrat y que se deriva de una comparación de las argumentaciones y el estilo filosófico de Zubiri y Francisco Suárez.

Por tanto, se entiende que en *Sobre la esencia* afirme Zubiri que realidad es el carácter de las cosas como un de suyo, y la sensibilidad es la vía primaria de acceso a las cosas destacando de este modo su rechazo de la pura especulación idealista que crea el mundo desde la propia inteligencia, aunque indudablemente admira las profundas elaboraciones conceptuales de Hegel y de otros grandes pensadores racionalistas e idealistas está dispuesto a crear un sistema filosófico fundamentado en lo aprehensible sentientemente, con modalizaciones intelectivas que se sustentan en lo sentido y no en lo puramente imaginado. De hecho, en mi opinión, la función de la imaginación ya está sobradamente presente en la creación y articulación terminológica de la metafísica zubiriana, porque la invención de vocablos filosóficos nuevos o de una jerga original, ya es una prueba clara de la aplicación de la imaginación a la descripción de la estructura de la realidad natural y humana, que tienen como base sustentadora lo aprehendido por la sensibilidad de cada sujeto aprehensor o perceptor. Además, Zubiri no tiene ningún reparo en expresar de modo claro, que los seres humanos tenemos más aspectos en común con los animales, a diferencia de lo que pensaba Descartes de modo apriorístico y abstracto, con su consideración de los animales máquina con un conocimiento deficiente de lo que son la fisiología humana y animal en el siglo XVII, puesto que la sustancia pensante propuesta por Descartes que es espíritu para él es, en realidad, está fundado o basado desde un análisis objetivo en bases de funcionamiento orgánico, físico-químico y, por tanto, material. Que la *aistesis* o contemplación perceptiva, según Aristóteles, posea a veces caracteres noéticos como destaca Zubiri no significa que los sentidos sean un conocimiento sensible como muy finamente argumenta. El problema es más complejo, porque lo noético o lo intelectual está en la propia inteligencia humana aplicada a la interpretación de lo que se le presenta fenoménicamente, si bien es cierto que la capacidad interpretativa del logos humano potencia la capacidad judicativa, analítica y cognitiva de la mente o intelecto consciente e inconsciente. Zubiri se centra sobre todo en una afirmación primordial que fundamenta el proceso de conocimiento humano en una estructura aprehensiva metafísicamente una, ya que el acto aprehensivo es único: la aprehensión sentiente de lo real. La unicidad del acto aprehensivo es algo verificable y observable sin necesidad de una investigación

psicológica experimental que lo corrobore o lo demuestre, porque en la aprehensión están operando o funcionando simultáneamente una gran multiplicidad de mecanismos orgánicos, volitivos, fisiológicos, químicos, biológicos, etc., siendo indispensable de todo punto, que se armonicen e integren en el concreto acto aprehensivo de la realidad. La valoración por Zubiri de la impresión no como la designación de un objeto sentido sino como la del modo como algo es sentido es tremendamente importante, a mi juicio, porque esto supone la negación de la subjetividad de las impresiones, o lo que es lo mismo la consideración de que lo sentido mismo, que es captable por los sujetos perceptores no se identifica con el objeto sentido, sino con la disposición de sentir la realidad del ser humano por medio de la intelección, ya que lo sentido deriva de lo cósmico en la mente humana que está inevitablemente abierta a la realidad.

La dilucidación de lo que son las cualidades estimulantes “reales” considero que no está especialmente desarrollada por Zubiri, aunque se puede entender vinculando lo estimulativo con la formalidad de realidad como algo de la cosa sentida, y ciertamente la definición de las cualidades como impresiones sensibles es adecuada en el sistema zubiriano, porque diferencia modos de aprehensión y de captación de la realidad empírica. El carácter inespecífico de la impresión de realidad entendida como formalidad posibilita la contemplación abierta de las cosas realidad utilizando la terminología de Zubiri y, por tanto, a la aprehensión o impresión de cualquier cosa, con lo cual lo trascendental ya no es identificable con el idealismo trascendental kantiano porque está referido a lo fenoménico, y no a lo nouménico, apriórico o categorial de la inteligencia. Esto plantea la necesidad de reconocimiento de que la gnoseología o epistemología y noología contemporánea debe circunscribirse a un sentir intelectual, que como escribe Zubiri siente ya la cosa como real. Con este planteamiento se pone de relieve la unicidad del proceso cognitivo, que no es separable en inteligencia sensitiva o sensible e inteligencia concipiente al modo clásico del racionalismo e idealismo, ya que el proceso por medio de la intelección sentiente es simultáneo e indiscernible, aunque se puedan realizar análisis *a posteriori* del proceso, pero partiendo de su unidad constitutiva primordial. Una de las grandes novedades que plantea Zubiri en su libro *Sobre la esencia* es la sustitución del término ente por el de realidad, aunque es cierto que éste es un vocablo polisémico y muy matizable en la terminología zubiriana, aunque posea una base de significado general claramente reconocible. De todas formas, considero que la virtualidad del vocablo realidad frente al de ente consiste fundamentalmente en que es más entendible, lo que facilita que la metafísica sea más accesible a la generalidad de las personas que se interesen por la filosofía. Y existe otra razón fundamental, en mi opinión, para dar una gran importancia al término realidad. y es que en comparación con la época antigua y medieval en que lo real no cambiaba de modo sustancial respecto a los seres humanos en la actualidad con unos cambios culturales sociales y tecnológicos tan extraordinariamente acelerados en el tiempo está claro que la multiplicidad de dimensiones de lo que es la realidad, adquiere una significación mucho más

amplia y extensa, en relación con lo que supone la consideración de lo entitativo propio de la tradición filosófica clásica. Es evidente que la facultad del ser de la Escolástica es un concepto menos adaptable a los intereses epistemológicos del realismo fenomenológico o radical desarrollado por Zubiri y, por tanto, es desplazado por la denominada facultad de realidad que representa de modo más preciso y genuino el reísmo afirmado que plantea que la realidad es, ante todo, lo primario de las cosas en y por sí mismas y no puede confundirse con la presencia de las cosas en la propia inteligencia, que es analizable desde una perspectiva noológica y gnoseológica diferente. Un pensador como Leonardo Polo señala la problematicidad y las dificultades del realismo clásico, ya que como escribe Rafael Corazón González: «Descartes en su *Discurso del método*, y después de él otros muchos, reprocha a la filosofía escolástica que en ella todo es objeto de discusión, sin que se llegue nunca a nada seguro. La escolástica dividida fundamentalmente en tomistas, escotistas y nominalistas, había llegado a un callejón sin salida. Esto no invalidaba sus muchos aciertos pero hacía difícil avanzar»²⁶³. Lo real es lo primero o el *prius* como destaca Zubiri al decir que el *prius* es un momento intrínseco de la presentación misma de las cosas, ya que lo primordial es la pura materialidad de lo empírico, como fundamento de la actividad de la intelección sentiente humana y de la capacidad de recepción de estímulos en el ámbito animal aunque, a mi juicio, si bien es cierto que si no hubiera intelección porque no existieran los seres humanos, la realidad seguiría existiendo, el de suyo que le aplica Zubiri es una conceptualización definitoria *a posteriori*, que es una forma de designación de lo característico de la realidad en y por sí misma y, por tanto, es menos primario que la propia realidad que es algo quizá similar, en cierto sentido limitado, a la materia próxima propuesta por Aristóteles o bien a la materia o realidad empírica en general, en una interpretación más amplia y omnicomprensiva y englobante.

Existen, a mi juicio, ciertas similitudes entre el desarrollo interpretativo de lo que es lo trascendental entre Schopenhauer y Zubiri, ya que el filósofo alemán a través de una consideración realista del proceso de construcción de la experiencia con una metodología empírico-fisiológica, rechaza contundentemente el análisis trascendental kantiano, aunque también es observable una cierta coincidencia conceptual, ya que tanto Zubiri como Schopenhauer, consideran que la metafísica tiene que ver con el mundo o la realidad ya que este dice: «la metafísica tiene que ver con el mundo, con las cosas concretas»²⁶⁴. Y esto se expresa o manifiesta como algo independiente de su conexión con el sujeto cognoscente, con la diferencia de que el pensador germano se mueve en el ámbito de los entes determinados, y en cambio Zubiri prefiere las cosas realidad y está claramente en desacuerdo con la entificación de lo real como ya he indicado anteriormente. También es destacable que el intelecto sea considerado por Schopenhauer como algo real y, por tanto, se deduce que la esfera de aplicación o el alcance cognoscitivo de la inteligencia no

²⁶³ CORAZÓN GONZÁLEZ, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Editorial Rialp, Madrid, 2011, pág. 30.

²⁶⁴ SPIERLING, V., *Arthur Schopenhauer*, Editorial Herder, Barcelona, 2010, pág. 183.

supera el campo fenoménico, algo que intensifica la sensación de que a pesar de las limitaciones científicas de la ciencia y de la psicología en la época de Schopenhauer, si la comparamos con la actualidad su progreso impulsaba claramente en una dirección fisiologicista, biologicista y empiricista respecto a la explicación y comprensión de los procesos cognitivos. Como escribe Juan Ignacio Guarino: «Schopenhauer por su parte, presenta el análisis fisiológico de la construcción de la experiencia realizada por el cerebro y el sistema nervioso, mostrando que existen elementos propios al cerebro que posibilitan la experiencia, ya que el mero dato de la sensibilidad no alcanzará para la construcción del mundo objetivo»²⁶⁵. Que el intelecto pertenece a la naturaleza como sostiene Schopenhauer en sus obras filosóficas es evidente por sí mismo, pero en el idealismo se había obviado en buena medida y se desarrolló una interpretación imaginativa de la capacidad simbólica y combinatoria del intelecto humano que producía o daba origen a la realidad de un modo artificioso y puramente lingüístico y conceptual. La consideración por parte de Schopenhauer de las limitaciones de la sensibilidad humana por muy potente que sea, le inclinaron a un análisis fisiológico del sistema nervioso y del cerebro que son la base de la construcción semántica e interpretativa y, por tanto, del mundo objetivo construible por la inteligencia. Zubiri es mucho más consciente de la relevancia de esto, ya que la científicidad alcanzada por la psicología del siglo XX hizo posible que considerase en sus escritos filosóficos, la enorme importancia de un análisis y reflexión rigurosa acerca de los procesos sensorio-perceptivos en toda su complejidad, y con todas sus implicaciones para el proceso de la intelección sentiente.

§22. La posibilidad de una antropología trascendental.

Ciertamente conviene poner de relieve que, a mi juicio, es posible hablar de una antropología trascendental en Zubiri. Si bien es evidente que su tratado *Sobre el hombre* es indudablemente un libro de antropología, el carácter trascendental de su contenido es definible desde varias perspectivas conceptuales, que aparecen también en *Sobre el sentimiento y la volición*. Como escribe Zubiri: «El hombre es la vida trascendiendo en el organismo a lo meramente orgánico. Trascender tiene así dos momentos: primero, es trascender no de la animalidad, sino trascender *en* la animalidad; la psique, en efecto, no es algo añadido al organismo, sino un constructo estructural con él. Por tanto, trascender no es salirse del organismo, sino un quedarse *en* el organismo, en la animalidad. Y, segundo, es trascender *en* la animalidad a su propia realidad. La unidad de estos dos momentos es justo lo que significa la definición del hombre: animal de realidades»²⁶⁶. Por tanto, es pensable que al estar abierta la realidad a la intervención y el progreso humano, existe una

²⁶⁵ GUARINO, J. I., *Schopenhauer y la interpretación empírica de la doctrina trascendental pura kantiana*, Revista de Filosofía Eikasía, nº 29, 2009, Oviedo, pág. 51.

²⁶⁶ [SH, 60]

constante apropiación de posibilidades por parte de los seres humanos en el mundo. Además, está claro, que como tanto la impresión, la aprehensión, la sensación y percepción, etc., son realidad, poseen un carácter transcendental. Por otra parte, en relación con la voluntad y la libertad del hombre, es indudable que son facultades o potencias del ser humano que afrontan los problemas de la realidad y las decisiones vitales, desde un planteamiento también basado en la formalidad de realidad, o si se quiere de un modo más preciso desde la propia realidad que conforma el mundo humano y desde la perspectiva de las limitaciones de la realidad física. Como establece Zubiri: «La realidad es transcendental no sólo como aprehensible y como determinable, sino también como atemperante». Y esto es lo que proporciona una base argumentativa a la deseable aplicación de lo transcendental al amplísimo ámbito del sentimiento y de lo volitivo. De esta forma, se confirma, a mi juicio, la existencia de una antropología entendida como estudio e investigación de las costumbres y de la realidad de lo humano, desde un enfoque claramente transcendental, porque se parte de lo real y de la formalidad de la realidad, en toda su amplitud y profundidad.

En relación con la intelección también es definible la pertinencia de la posibilidad de una antropología transcendental, porque en el sistema zubiriano están absolutamente conexas lo impresivo y lo transcendental. Si consideramos que lo volitivo y los sentimientos comprenden multitud de aspectos, que en buena medida, provienen de las afecciones que causan las impresiones que provienen de la realidad, se entiende perfectamente que lo humano es plenamente transcendental. En este sentido, escribe Zubiri en *Sobre el hombre*: « Inteligencia sentiente: he aquí la habitud radical propiamente humana en su enfrentamiento con las cosas. La formalidad en que quedan las cosas en esta habitud, es decir, la formalidad en que quedan las cosas en la intelección sentiente es la realidad. La unidad del acto de esta inteligencia sentiente es la aprehensión impresiva de lo real. Esta aprehensión tiene un contenido específico y un momento inespecífico de realidad. Por este momento, es por lo que la aprehensión de lo real nos instala *inmediatamente* en el campo transcendental de lo real como tal. Y recíprocamente de forma radical, primaria y primigenia de la transcendentalidad en impresión. La transcendentalidad es así un momento físico y no conceptivo de la impresión»²⁶⁷. De este modo, Zubiri afirma claramente que lo transcendental lo abarca todo, y no se circunscribe a determinados aspectos de la realidad. Incluso en el ámbito más puramente metafísico, el trascender está completamente integrado en la aprehensión de lo real. Como también argumenta Zubiri: «Ser «de suyo» significa que al «quedar» en la aprehensión, queda en ella por lo que «en propio» es en la aprehensión, aunque su realidad se desvaneciera al cesar la aprehensión. Realidad, transcendencia, no es un «extra», no es un «fuera» de la aprehensión, no es un «allende-la-aprehensión», sino ser «de suyo» lo que es en la aprehensión misma. Trascender no es trascender «de» la aprehensión, sino trascender «en» la

²⁶⁷ Ibidem, 37.

aprehensión misma. Si se quiere hablar, absurdamente, de un «dentro» de la aprehensión misma. La verdad es que no se trata ni de un «fuera» ni de un «dentro», sino de un «en» la aprehensión»²⁶⁸. Y esto se aplica también al ámbito de la voluntad y de los sentimientos, porque es evidente que se sustentan en lo aprehensivo aunque las modulaciones del intelecto den forma determinada a las distintas voliciones y emociones humanas.

Como argumenta Zubiri: «La voluntad tendente, y sólo ella, es facultad. El hombre determina tendentemente la realidad que quiere. En su virtud, en esta volición no queremos sólo aquello a que tendemos, sino que más bien tendemos a aquello que queremos ser en realidad. Es una transcendencia desde la tendencia a la realidad. Este momento de realidad es inespecífico: al querer algo no queremos tan sólo tal cosa, sino que queremos lo «querible», a saber, la realidad. Por esto, en la volición no sólo trascendemos de lo tendible a su realidad, sino que trascendemos «a una» de la realidad apetecible al campo entero de lo real. La realidad es trascendentalmente no sólo el campo de lo aprehensible como real, sino también *eo ipso*, el campo de lo determinable como real. Es justo el ámbito de la opción». Consecuentemente, la tendencia del querer es transcendental, lo que hace posible la apertura de un campo inagotable para la investigación antropológica y ética. La libertad de los actos humanos es transcendental, porque es la expresión más clara de la tendencia humana a lograr la realidad apetecible o deseada en el entero campo de lo real. Ciertamente el enfrentamiento con la realidad por parte del ser humano, se debe fundamentalmente a la misma problematicidad intrínseca del mundo, por causa de la temporalidad y las limitaciones asociadas inevitablemente a la finitud. Como dice Zubiri: «Mejor dicho, el enfrentamiento con las cosas como realidad es lo que hace que la mera tendencia se torne en volición, y que la afección se torne en sentimiento. Volición no es apetición, sino determinación de lo que realmente quiero hacer y ser»²⁶⁹. Desde este planteamiento se observa muy claramente, que es perfectamente posible la elaboración de una antropología transcendental siguiendo esta vía abierta por Zubiri. Es necesaria la creación de una nueva terminología específica, que proporcione solidez argumentativa y rigor, al contenido de la misma. Incluso es pensable, el posible desarrollo de una antropología transcendental orientada desde una perspectiva estética. Aunque considero que la investigación antropológica de la trascendentalidad es lo decisivo, de cara a la constitución de un enfoque amplio y omnicomprensivo, respecto a las cuestiones humanas en su imbricación en la realidad.

Lo relativo a la cuestión de lo que se entiende por persona, personidad y personalidad, que es analizado profundamente en varias obras zubirianas, es determinable también su nexa con la transcendental de la realidad y, por tanto, con el campo antropológico, en el nuevo sentido que estoy explicitando. Como afirma Zubiri: «Cuando preguntamos qué es ser persona en sentido estructural, hay que

²⁶⁸ Ibidem, pág. 25.

²⁶⁹ Ibidem, pág. 37.

referirse a la sustantividad humana y no a las presuntas sustancias que la componen. Se trata de la sustantividad de aquello que confiere estructuralmente al hombre un lugar singular en el universo, que como independiente en su realidad respecto de todas las demás realidades, le permite controlar dentro de lo posible – por lo menos en principio- todas las demás realidades, y le otorga en su virtud una estructura en vista de la cual decimos que es su propia realidad. Todo eso se predica y se dice de la sustantividad»²⁷⁰. Y la conformación de la realidad de cada ser humano, es una tarea en parte aprehensora que se proyecta sobre el campo intramundano y social. Por tanto, la existencia es un objeto de estudio e investigación fundamental en una antropología trascendental profundamente orientada a la realidad de las cosas y de los hombres. Qué el hombre es un ser social algo patente para Zubiri, abre un espacio de análisis trascendental acerca de la realidad del mundo social humano en toda su complejidad, considerando también los cambios sociales, culturales, etc. Afirma Zubiri: «La vida de cada cual es radicalmente inalienable. Vivir es poseerse. Lo que ocurre es, en primer lugar, que la realidad de cada hombre por el hecho de su versión a los demás, imprime a cada uno de esos hombres un carácter formal, en virtud del cual cada hombre es cada cual». Indudablemente esto es una cuestión más que refuerza la importancia de una antropología trascendental social que responda de modo crítico y sobre todo constructivo y positivo, a los grandes retos de la sociedad contemporánea y futura. Además, como indica Ellacuría en la *Presentación de Sobre el hombre*: «Los capítulos de la personeidad como forma de realidad y de la personalidad como modo de ser, responden precisamente a lo que es la realidad humana en su trascendentalidad»²⁷¹. Esta es una afirmación que avala la posibilidad efectiva de una antropología trascendental, que puede ser elaborada desde un realismo fenomenológico radical. Las consideraciones precedentes son un esbozo, que configura las razones que justifican plausiblemente, a mi juicio, la creación de una antropología trascendental muy unida a la realidad, y que no se desvía tratando aspectos exclusivamente conceptuales y terminológicos. En realidad, el sentido último de la misma, es la potenciación de la totalidad de las posibilidades humanas en el enfrentamiento con las cosas de la realidad.

§23. El problema de la libertad y la trascendentalidad en Zubiri.

Evidentemente esta cuestión es amplia y profunda, intentaré explicitar los rasgos fundamentales, de la trascendentalidad en relación con los actos y conductas humanas en su ámbito ético y antropológico. Zubiri en *Sobre el sentimiento y la volición* elabora un enfoque trascendental que está presente en toda la realidad: «La realidad en cuanto tal no está constituida de una vez para todas sino que está justamente abierta. ¿En qué forma? Pues no lo sabemos, lo

²⁷⁰ Ibidem, pág. 114.

²⁷¹ Ibidem, pág. XVI.

vamos averiguando progresivamente. La historia real y terminativa del espíritu del hombre, es justamente el proceso mismo de la constitución de los transcendentales. La realidad en cuanto tal es abierta, está abierta dinámicamente; es sistema transcendental»²⁷². Por tanto, la actividad humana como apropiación de posibilidades y autorrealización, es un proceso constructivo de una realidad más plena para el sujeto. La plenificación de la vida individual es posible, aunque sea progresiva y limitada por el tiempo. Porque lo transcendental también es el ámbito o campo de la opción como indica Zubiri en *Sobre el hombre* [SH 38]. La libertad es la plasmación de la diversidad de opciones posibles en las decisiones, si bien es cierto, que está limitada o condicionada por factores empíricos. Como asevera Zubiri: «Con la libertad tocamos a una nueva condición metafísica. Lo libre es ciertamente contingente; pero esto no constituye sino la índole negativa de la libertad: no es necesario. Positivamente, lo libre está por encima de lo necesario y de lo contingente: es el modo de ser del dominio del acto, la «dominación» como modo de ser, el modo de ser de un acto de «posición absoluta», del acto de amor fructuoso en lo real como tal. Necesidad, contingencia (en sus diversos modos) y libertad, son tres condiciones metafísicas de lo real»²⁷³. Si bien desde mi análisis, el dominio del acto desde la libertad no es absoluta, porque la dominación de determinados aspectos de lo real por el hombre, es en muchos casos relativa. Comprendo la fruición en la realidad que tiene el ser humano, ya que es un ser de realidades y, por tanto, el gozo con el carácter de lo real como tal, es perfectamente entendible.

La libertad es una de las características esenciales de los seres humanos que le posibilita ir construyendo una existencia cada vez más plenificada. Escribe Zubiri: «Libertad no sólo no es espontaneidad, sino que es un determinarse por sí mismo y no por otro. Lo cual parece que es carecer de razón suficiente. La libertad sería puramente el arbitrio sin razón ninguna. Lo cual atacaría a algo que, con razón o sin ella, se ha dicho que forma parte esencial de la estructura de la realidad y de toda filosofía que la respeta, que es el principio de razón suficiente»²⁷⁴. Lo que reafirma que como la libertad forma parte de la realidad y de su estructura, y es explicitable también desde la perspectiva del principio de razón suficiente, su vinculación con lo transcendental que es apertura de la realidad, momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo (IRE 114), se evidencia de modo claro. Además, la relación o el nexo entre la libertad y la causalidad es una cuestión que ocupa a Zubiri: «La libertad, como libertad de un acto, no consiste en que dada una causa no se produzca el efecto, sino que consiste justamente al revés: el que, por mi acto de voluntad, yo dé a algo –y ahí está la libertad- el rango de causa»²⁷⁵. Por tanto, parece que Zubiri con este planteamiento se desmarca del determinismo, y reitera que en la conformación de la causalidad poseen una

²⁷² [SSV, 389]

²⁷³ *Ibidem*, págs. 203, 204.

²⁷⁴ *Ibidem*, pág. 106.

²⁷⁵ *Ibidem*, pág. 108.

función primordial las libres decisiones humanas. El campo de la libertad humana se expresa a través de la trascendencia de los actos de las personas. La inserción en el mundo es fundamental para entender completamente el nexo entre libertad y trascendencia. Como escribe Zubiri: «La trascendencia en el estímulo tiene, pues dos dimensiones. Una, la dimensión según la cual en la realidad estimulante se trasciende de lo estimulante de esta realidad a su realidad estimulante propia. Otra, la trascendencia desde la realidad del estímulo al campo entero de lo real. Al quedar aprehendido algo como estímulo real quedamos, pues, instalados en la realidad de todo lo que es real, en el campo entero de la realidad, sea o no estimulante. A este campo de la realidad es justo a lo que he llamado *mundo*»²⁷⁶. Y en el mundo el hombre, a diferencia de los animales, se enfrenta con las cosas como realidad por medio de la inteligencia y la voluntad. Por tanto, la libertad humana se ejerce a través del intelecto y de la conducta. La actividad del intelecto es una de las expresiones de nuestra capacidad para ser libres en la realidad de un modo trascendental. Como indica Zubiri: «En su virtud, el animal humano está instalado no sólo «entre» realidades, sino «en» la realidad, en lo trascendental. Lo trascendental es la unidad intrínseca y formal de aprehensibilidad, determinabilidad y atemperancia. Lo real es unitariamente aprehensible, determinable y atemperante. En la realidad humana se actualiza esta unidad trascendental. He aquí la realidad humana en el orden de lo habitual. A toda acción, a todo comportamiento, subyace una habilidad, un enfrentamiento, el enfrentamiento con las cosas como reales. El respecto formal en que estas cosas quedan es realidad»²⁷⁷. Y la libertad que se ejerce con decisiones y actos voluntarios ocupa un espacio muy grande en la vida humana. Lo que, a mi juicio, reitera la significación de la habilidad y del enfrentamiento con las cosas de la realidad. Esto último se puede analizar y valorar de múltiples modos, pero siempre dentro del ámbito de la realidad.

De todas formas, es necesario poner de manifiesto que la trascendencia del hombre en la realidad supera lo orgánico y lo estímulo y alcanza el campo de la libertad. Al respecto argumenta Zubiri: «Por tanto, podemos decir que el hombre es el animal que animalmente trasciende de su pura animalidad, de sus meras estructuras orgánicas. Es la vida trascendiéndose a sí misma, pero animalmente, viviendo orgánicamente sus estructuras orgánicas. El hombre es la vida trascendiendo *en* el organismo a lo meramente orgánico. Trascender es ir de la estimulidad a la realidad. Este trascender tiene así dos momentos: primero, es trascender no de la animalidad, sino trascender *en* la animalidad; la psique, en efecto, no es algo añadido al organismo, sino un constructor estructural con él. Por tanto, trascender no es salirse del organismo, sino un quedarse en el organismo, en la animalidad. Y, segundo, es trascender en la animalidad *a* su propia realidad»²⁷⁸. Lo que confirma que el problema de la libertad está dentro de lo trascendental,

²⁷⁶ [SH, 26]

²⁷⁷ Ibidem, pág. 40.

²⁷⁸ Ibidem, págs. 59, 60.

porque la riqueza de lo real y su diversidad es el campo en el que expresa su libertad el ser humano aunque sea en numerosas ocasiones de modo problemático. Algo inevitable si se reflexiona sobre la gran complejidad de las relaciones sociales, y la inmensidad de factores a considerar en la volición humana como base fundamentante de la libertad. La cuestión del determinismo en relación con la disposición a la libertad propia del hombre, es pensable desde la indeterminación primaria de la capacidad volitiva. Como escribe Zubiri: «Se parte del supuesto según el cual la libertad es indeterminación. La libertad sería aquella facultad según la cual, puestas todas las circunstancias y prerequisites para obrar, el hombre puede obrar o no, obrar de esta forma o de otra. Ya este supuesto tiene sus quiebras, porque al tomar una decisión entre las condiciones y prerequisites está la propia determinación de mi voluntad, con lo que la cuestión queda resuelta, puesto que con la propia decisión ya no se puede obrar de otra manera. Es que la indeterminación es la situación de la libertad, pero no es la libertad. La libertad no está en la indeterminación sino en la manera en que yo me determino. Es determinación, aunque determinación libre»²⁷⁹. En este sentido, si se puede afirmar que Zubiri sostiene un determinismo, pero relativo a la actitud y a las decisiones individuales y que, a mi juicio, no es férreo porque se basa en la voluntariedad del sujeto que elige su conducta. No existe algo similar al destino estoico, que supondría que la vida está escrita o determinada negando la libertad humana. El problematismo de la libertad humana deriva, de que existen infinidad de maneras, con las que cada sujeto construye su ser y su vida. Lo que está en relación también con su realidad o trascendentalidad, como persona intelectivamente sentiente en lo real. Además, la libertad es evidente que posee contenidos concretos, no es algo abstracto y exclusivamente teórico, sino que se manifiesta en los actos y conductas humanas. Se comprende que escriba Zubiri: «La libertad por la libertad es el idealismo de la libertad, no tiene realidad. La libertad como decisión emerge de una naturaleza para reconvertirla. El decurso de la vida humana es un decurso al unísono natural y liberal. Por lo que tiene de natural es una conformación de estructuras psicofísicas desde las más bajas a las más altas; por lo que tiene de liberal es creación. Debiera decirse que la vida en su decurso es una sola cosa: creación natural de la mismidad. En resumen: el hombre, como agente de los actos que ejecuta, está dotado de una naturaleza, de la que emergen radical y básicamente esos actos. Pero como autor de decisiones que son suyas, el hombre es libertad»²⁸⁰. El temperamento y la estructura psíquica del ser humano está claro, que son la base en la que se sustenta el ejercicio de la libertad en la realidad. La existencia de una indudable problematicidad en los actos y conductas de los hombres, es algo consustancial a lo intramundano. Al respecto argumenta Zubiri: «El hombre tiene que incorporar su decisión al juego de sus tendencias, y con ello, rehacer *a radice* su propia estructura temperamental y psíquica hasta dónde sea posible. Esta incorporación es una incorporación psicofísica y no meramente

²⁷⁹ Ibidem, pág. 601, 602.

²⁸⁰ Ibidem, pág. 606.

intencional. Se trata de una incorporación real toda la estructura psicofísica del hombre, que está entre los dos polos de autoposesión o de colapso de la libertad, que en el caso límite sería el retroceso a la propia naturaleza». De todos modos, considero que predomina la libre apropiación de posibilidades, a través del ejercicio de la voluntad y la inteligencia, con el componente transcendental implícito en todo comportamiento consciente. Y es que el hombre como expresa Zubiri: «Con sus sistemas de decisiones va creando sistemas de posibilidades. Lo propio y característico de la voluntad y de la decisión está no sólo en querer una realidad, sino en crear por propia decisión las posibilidades del acto de decisión. Por ello la libertad es un acto de cuasi-creación»²⁸¹. Aunque es cierto que el fundamento de la conducta y sobre todo de las decisiones está en las tendencias de la propia naturaleza humana, si bien es verdad que considerando los condicionamientos y limitaciones de la existencia, el desarrollo autocreativo del sujeto es una expresión clara de su libertad, aunque no sea absoluta. La reflexión sobre los actos no imposibilita que se plasmen de modo libre en la realidad, a pesar de la resistencia o problematización, que está presente en lo intramundano o en lo real. Como señala Zubiri: «Bergson, por su parte, piensa que el hombre elabora sus decisiones modulando en profundidad sus propios motivos, con lo cual la decisión es libre en cuanto que responde a mi propia realidad. Y con lo cual, aquí también se elude el problema mismo de la libertad»²⁸². Porque este comprende una gran cantidad de factores y elementos como los deseos, creencias, pensamientos, junto con las tendencias subjetivas derivadas de nuestra idiosincrasia personal. Que se puede contemplar la posibilidad de definir una libertad negativa y otra positiva también lo reconoce el propio Zubiri: «Y en este sentido, el modo de querer debe llamarse libertad en el sentido de ser libre de algo que inexorablemente le impone una acción. Pero en la medida en que el hombre tiene que elegir un sistema de posibilidades, no solamente tiene libertad de, sino también una libertad para. De ahí que la interna articulación de la libertad en sentido negativo *-libertad de-* y la libertad en sentido positivo *-libertad para-* confiere una figura concreta y finita a la libertad de cada hombre en cada momento de su existencia»²⁸³. Este campo tan amplio de la libertad es lo que potencia la autocreación del hombre en el ámbito de la trascendencia de la realidad, aunque sea problemática en sí misma, por las limitaciones que impone a los deseos y a la voluntad. Aunque también es cierto, que las posibilidades de apropiación de la realidad en la autorrealización humana son inmensas. Por tanto, se puede afirmar que el problema de la libertad y la trascendencia, se convierte en algo positivo, porque es la expresión de la plenificación humana en la realidad, que se realiza transcendentemente. Conviene señalar que también es pensable la existencia de una libertad transcendental que en el ser humano se apoya en el poder de lo real, que tiene como fundamento a la divinidad. Como escribe Corazón González comentando la filosofía de Leonardo

²⁸¹ Ibidem, pág. 604.

²⁸² Ibidem, pág. 601.

²⁸³ Ibidem, pág. 145.

Polo: «Entonces, con su libertad, el hombre no solamente se *autoes*, sino que se trasciende a sí mismo... La libertad es, en último término, no ya la capacidad de autohacerse, sino de autotrascenderse. Y este autotrascenderse sólo es posible, cuando uno prefiere ser desde Dios, a ser desde sí. Ese *preferir* es parte radical en el fondo infinito de la libertad»²⁸⁴.

§24. La sustancia y los trascendentales: Spinoza y Zubiri.

Ciertamente las nociones de sustancia, esencia, y la de los trascendentales manejadas por Spinoza y Zubiri son claramente diferenciables. El modo de entender la sustancialidad o sustantividad por Zubiri difiere del propio de Spinoza, porque parten de sistemas metafísicos diferentes y de un contexto filosófico que, aunque influido por la Escolástica, es claramente distinto, nuestro pensador español afirma que: «Spinoza, desterrado de la sinagoga por razones metafísicas, había conservado intacta su religiosidad individual»²⁸⁵. De hecho, determinados conceptos spinozianos parece que poseen una relativa similitud con el punto de partida que fundamenta la metafísica zubiriana, ya que escribe el filósofo español: «La metafísica medieval no ha desconocido la dificultad que Spinoza descubre para la creación, a saber, una causa trascendente necesita algo donde pasar, y *fuera* de Dios este algo *es nada*. Sin Dios no hay un fuera a donde pasar. La metafísica medieval da una respuesta a la pregunta sobre el ser diciendo que las cosas no son entes *sin* la Divinidad»²⁸⁶. Ciertamente el planteamiento acerca de la sustancia entendida como sustantividad es claramente diferente del *Deus sive natura* spinoziano, que implica o supone un panteísmo con el que Zubiri no está de acuerdo, si se analiza su metafísica intramundana. Además, Spinoza no distingue algunas cuestiones metafísicas que poseen relevancia, por ejemplo, como escribe Zubiri: «Los escolásticos entendían por esta capacidad, la aptitud que una sustancia tiene por sí misma para tener existencia propia. Es la *perseitas*, bien diferente de la *aseitas*, porque no es igual tener por sí mismo capacidad para existir (perseidad) que tener existencia por sí mismo (aseidad). Confundir ambas cosas fue, como es sabido, el grave error de Spinoza en este punto. Como los escolásticos jamás distinguieron entre sustancialidad y sustantividad pero afirmaban que la razón formal de la sustancialidad es su perseidad, resulta que fácilmente podría pensarse que lo que he llamado sustantividad sería justamente idéntico a esta perseidad escolástica, es decir, que sustantividad sería la suficiencia que algo posee para existencia propia»²⁸⁷. Si bien puede pensarse que no habría diferencia entre la aseidad y la perseidad, dado que ambas son desde sí mismo y, por tanto, no habría ningún obstáculo para pasar de la posibilidad a la realidad identificándose ambas.

²⁸⁴ CORAZÓN GONZÁLEZ, R., El pensamiento de Leonardo Polo, Editorial Rialp, Madrid, 2012, pág. 210.

²⁸⁵ [CU2, 277-278]

²⁸⁶ [CU2, 181]

²⁸⁷ [SE, 155]

Considero que la aseidad se identifica con la realidad absoluta o divina porque es la auténtica realidad y la *perseitas* es la posibilidad en el ámbito de la realidad humana. Y si lo divino existe por sí mismo, la capacidad para existir procede directamente de la divinidad a través de algo asimismo creado por Dios. Ya que la criatura por sí misma no tiene la capacidad para existir o *perseitas*. De hecho como dice Zubiri: «El panteísmo de Spinoza ha sido motivado por haber recibido cada ente sustantivo el momento de “perseidad”»²⁸⁸, ciertamente a diferencia de Zubiri, que aunque es un pensador que afirma la idea de Dios no la entiende de una manera similar a Spinoza, ya que la vincula al poder de la realidad. Por tanto, en la filosofía zubiriana la noción de Dios no se identifica con la sustancia en un sentido parecido al spinoziano, algo que considero natural y coherente. En *Estructura dinámica de la realidad* Zubiri establece su diferenciación respecto al panteísmo spinoziano y hegeliano, puesto que escribe: «Porque puede pensarse que yo esté apelando a una especie de idea de gran Todo, que va teniendo sus vicisitudes dinámicas, un poco al modo como Spinoza pretendía hacer con su sustancia única, o como lo pretende Hegel con su espíritu absoluto»²⁸⁹. Que el todo tenga forma divina, a mi juicio, es comprendido por Spinoza de una forma que está excesivamente fundamentada en categorías escolásticas rígidas, y en un orden geométrico que no permite una interpretación más abierta, como la que realiza Zubiri en su teología y en su consideración de lo que denomina realidad absoluta. Porque desde mi perspectiva y reflexión considero que no es demostrable, porque son simples intuiciones de Spinoza que no son verificables y que se fundamentan en un orden supuesto de la realidad que no se comprueba de un modo efectivo en la misma realidad. En este sentido, escribe Zubiri: «Estamos habituados al panteísmo que he llamado de tipo europeo, en el que efectivamente se entiende que la totalidad de lo real tiene carácter divino. Encuentra su expresión suprema en la metafísica de Spinoza. Hay otros panteísmos»²⁹⁰. El planteamiento zubiriano se aleja de esta perspectiva spinoziana, y se vincula con la realidad desde su metafísica intramundana realista y trascendental, apoyándose en las distintas categorías terminológicas, como son, por ejemplo: formalidad, de suyo, aprehensión, impresión, intelección sentiente, *logos*, razón, etc. La cuestión de la suficiencia de la sustancialidad o sustantividad no es desarrollada por Spinoza de un modo preciso, porque como bien argumenta Zubiri: Las cosas se oponen aquí ante todo, a la nada, y se llamará entonces sustancias a las que pueden recibir existencia directa de Dios, sin necesidad de que Dios la produzca o *concrete* en un sujeto anterior. La idea aristotélica de «suficiencia», aun conservada en toda su integridad, adquiere un sentido distinto a la luz de la nueva *ratio entis*: es una suficiencia en orden a la inhesión, pero puramente aptitudinal. (La confusión de estos dos puntos de vista se manifiesta en la ontología de Spinoza y le lleva al

²⁸⁸ [CU 2, 136]

²⁸⁹ [EDR, 314]

²⁹⁰ [HR, 145]

panteísmo)»²⁹¹. Porque es indudable que lo aptitudinal especificaría la inhesión y no deben fundirse de modo panteísta respecto a la realidad, desde una perspectiva ontológica como hace Spinoza. Porque como escribe Zubiri: «En primer lugar, aptitud no significa aquí carencia de existencia; porque lo que entonces tendríamos es el ser en potencia, el ser potencial. No se trata de esto. Aquí, aptitud no significa carencia, sino precisividad, esto es que el ente es lo que es apto para tener existencia, prescindiendo, no negando, de que la tenga o no la tenga de hecho. En ambos casos tiene aptitud aunque en el primero sea ente actual y en el segundo potencial»²⁹². En lo relativo a la inhesión Zubiri considera que es la expresión de los modos a través de las notas de las cosas reales (SE, 125-126). Esto se está en relación con la estructura ontológica de lo real. De hecho Zubiri evitó el panteísmo con su filosofía integrando la realidad en Dios y viceversa de una forma armónica y conceptualmente muy bien fundamentada y argumentada, abriéndose de esta forma a una concepción más flexible y enriquecedora de lo que es la realidad, el ser humano y Dios. Porque la metafísica zubiriana separa muy claramente el poder de Dios de la propia realidad. Incluso la realidad humana depende de la divinidad. Además, en la filosofía zubiriana la fusión entre lo humano y lo divino es la expresión de la dimensión divina de lo real, lo que no significa que exista un panteísmo porque la realidad absoluta de Dios y la realidad son ontológicamente diferentes. En relación con la idea de sustancia Zubiri pretende sustituir esta idea por la de sustantividad, y no está simplemente corrigiendo un término de la filosofía clásica, como, por ejemplo, la de Spinoza. Desde el punto de vista zubiriano, la filosofía occidental en su conjunto ha pensado en términos sustanciales, también en la filosofía moderna y contemporánea. En cambio como escribe Rábade Romeo respecto a la metafísica spinoziana: «Sustancia: la sustancia única es definida por dos caracteres: la subsistencia en sí misma (inseidad) y la autonomía en el modo de ser concebida, es decir, que su concepto o definición no depende de ningún otro concepto o definición»²⁹³. Frente a la función omniabarcante que concede a la sustancia Spinoza, Zubiri prefiere usar el término esencia y sustantividad, que define de modo más preciso y profundo cómo entiende la realidad en toda la multiplicidad de sus sentidos. Porque como escribe Zubiri: «Esta cosa en cuanto sustantiva es el sistema mismo; no es «otra cosa» oculta tras él. Las notas no son sino «momentos» reales suyos, y lo que está físicamente actualizado en las notas es el sistema mismo en cuanto unidad primaria de ellas, es decir, la sustantividad. Las dimensiones de la cosa real no son sino dimensiones o respectos formales de la actualidad de la sustantividad en sus notas: en la riqueza, en la solidez y en el estar siendo, lo que se actualiza es la realidad simpliciter de algo, esto es la realidad sustantiva. La realidad esenciada es, pues, la realidad sustantiva.» Y esta cita de Zubiri estimo que explica suficientemente la mayor precisión y profundidad del sistema metafísico

²⁹¹ [NHD, 443]

²⁹² [SE, 385]

²⁹³ RÁBADE ROMEO, S., *Espinosa: razón y felicidad*, Editorial Cincel, Madrid, 1987, pág. 266.

intramundano de Zubiri en comparación con el monismo spinoziano. Para Spinoza, como escribe Rábade Romeo: «Toda la realidad, todas las cosas que existen, se distribuyen en dos grandes ámbitos: o son en sí o son en otro. Y henos frente a la sustancia. Porque el axioma afirma, con terminología de Espinosa, que todas las cosas o son sustancia o son modificaciones de la sustancia»²⁹⁴. Aunque también es necesario poner de relieve que en la cuestión de los trascendentales existe una relativa similitud de la crítica spinozista a la misma y los análisis zubirianos respecto a la interpretación escolástica de los mismos.

Como escribe Boris Eremiev Toro en *La crítica de Spinoza a los trascendentales*: «En el fondo para Spinoza, los entes de razón son conceptos entendidos al modo nominalista que surgen del encuentro con las cosas reales, pero a las que en sentido propio no corresponden. Todos estos desarrollos son importantes, porque la crítica de Spinoza se basa en afirmar que los conceptos trascendentales surgen al confundir los entes reales con los entes de razón. Con estos elementos a la vista podemos pasar a ver lo que dice el filósofo flamenco en C. M. VI. Spinoza analiza los trascendentales por separado»²⁹⁵. En este orden de cosas la reflexión de Zubiri se mueve en una línea similar de modo claramente acertado. Escribe Zubiri en *Sobre la esencia*: «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 e irrealidad se halla más bien en el modo, digámoslo así, de existir que en el mero existir. Y así es efectivamente»²⁹⁶. La mayor diferencia en cuanto al análisis de los trascendentales de la Escolástica proviene, desde mi análisis, de la carencia por parte de Spinoza de una sistematización de la realidad y del mundo como la elaborada por Zubiri, lo que le permite una crítica más profunda y detallada de los trascendentales. Por ejemplo, respecto al primer transcendental clásico que es el uno escribe Boris Eremiev Toro, analizando el pensamiento de Spinoza: «El primero de ellos es el *unum*. Para nuestro filósofo, los escolásticos dicen que este término significa algo real fuera del intelecto, pero no pueden explicar qué es eso añadido, lo cual demuestra que confunden los entes de razón con los entes reales. No obstante, para Spinoza, la unidad no se distingue de la cosa misma, o no añade nada al ser sino que es sólo un modo del pensamiento por medio del cual separamos la cosa de otra que le es semejante o que concuerda con ella de algún modo»²⁹⁷. Para Zubiri, lo transcendental tampoco lo es por coincidir bajo un género o un concepto supremo. Lo transcendental es tal porque la realidad misma, en cuanto formalidad es abierta. Spinoza sí critica directamente el concepto

²⁹⁴ Ibidem, pág. 169.

²⁹⁵ TORO, B. E., *La crítica de Spinoza a los trascendentales*, Revista *Conatus -Filosofía de Spinoza-*, Vol. 2, Nº 4, UECE, Brasil, 2008, pág. 57.

²⁹⁶ [SE, 396]

²⁹⁷ TORO, B. E., *La crítica de Spinoza a los trascendentales*, Revista *Conatus -Filosofía de Spinoza-*, Vol. 2, Nº 4, UECE, Brasil, 2008, pág. 57.

escolástico de trascendental diciendo que apuntan a cosas no reales. Pero Zubiri da un significado diferente a lo trascendental, lo cual ni critica ni apoya a los escolásticos, sino que va por otro lado, apunta en otra dirección. Si bien para Aristóteles «ser» no es género sino un supremo concepto universal transgenérico, esto se siguió pensando en la Escolástica medieval, algo que no es coherente tanto para Spinoza como para Zubiri.

En relación con el segundo trascendental que es lo verdadero, el planteamiento de Spinoza me parece matizable, aunque es entendible que lo defina como escribe Boris Eremiev Toro: «Para él lo verdadero y lo falso son denominaciones extrínsecas a las cosas»²⁹⁸. En cambio Zubiri considera lo *verum* como trascendental complejo conjunto, porque las cosas de la realidad son muy diversas y consecuentemente complejas porque dice Zubiri: «Y digo que mundo es el primer trascendental complejo, el trascendental fundante de todos los demás transcendentales complejos: *aliquid*, *verum*, *bonum*. Los tres son complejos; expresan, en efecto, lo que es intrínsecamente el 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. Sólo porque una res en cuanto res es respectiva a las demás, puede ser y es un *aliud* respecto de ellas. Lo mismo sucede con el *verum* y el *bonum*: envuelven una respectividad de la realidad inteligente y volente a la realidad inteligida y querida. Sólo porque la cosa real inteligente y volente está en el mundo de las demás cosas reales, sólo por esto es posible que haya intelección y volición y, por tanto, *verum* y *bonum* transcendentales»²⁹⁹. La diferencia conceptual entre Spinoza y Zubiri se ve de modo más claro si se considera que el monismo sustancialista de Spinoza puede interpretarse también como idealismo objetivo, en comparación con el realismo radical y trascendental zubiriano. En *Sobre la esencia* escribe Zubiri: «La posible multitud de los cosmos no obsta a la unidad trascendental del mundo, como no obsta la multitud, incluso esencial, de inteligencias y voluntades para la unidad trascendental del *verum* y del *bonum*. Esto supuesto, decimos, la respectividad llamada mundo es trascendental; más aún, es el primer trascendental «complejo» de la realidad en cuanto realidad»³⁰⁰. Evidentemente, los sistemas filosóficos de Spinoza y Zubiri están separados temporalmente por varios siglos, lo que como es lógico establece más diferencias de orden cosmovisional y también de enfoque, además de las propias del talante y planteamiento reflexivo de ambos, respecto a estas cuestiones de la sustancia y los transcendentales. Como escribe Boris Eremiev Toro en *La crítica de Spinoza a los transcendentales*: «En cuanto al *bonum*, según Spinoza, una cosa considerada en sí misma, no es buena ni mala, sólo se dice así con relación a otra cosa, según que le resulte útil o no para lograr algo que se ama. Spinoza es tan radical en esto que

²⁹⁸ Ibidem, pág. 57.

²⁹⁹ [SE, 429-430]

³⁰⁰ [SE, 429]

llega a afirmar que Dios no es bueno antes de la creación de las cosas».³⁰¹ Spinoza niega el concepto de “creación”; en él todo el mundo es “expresión” de la substancia, no creación. En Spinoza la substancia o Dios no tienen voluntad ni inteligencia, sólo los modos los tienen.

Ciertamente respecto a lo bueno y lo malo desde la perspectiva moral escribe Zubiri: «De ahí que lo que caracteriza primariamente al hombre no es la presencia de un *bonum morale*, sino al revés: lo que caracteriza al hombre como realidad moral es la necesidad de aceptar o rechazar posibilidades. Sólo es posible un *bonum morale* en la medida en que siendo el hombre previamente una realidad moral, me indica ese bonum cuáles son las posibilidades que he de elegir. La posibilidad del *bonum morale*, en tanto que bonum, se apoya precisamente en la previa realidad moral del hombre. El hombre no es moral porque hay un bien moral, sino que el bien moral existe porque el hombre es *a radice* una realidad moral. El bien moral consiste entonces, de una manera más precisa, en la conformidad de las posibilidades elegidas con el *bonum morale* de mi realidad. El mal consiste en la disconformidad.³⁰²» Este planteamiento zubiriano pone de manifiesto, a mi juicio, que la ética está más en relación con una estimación apropiada de la realidad y no tanto con principios o normas éticas razonadas o pensadas de modo abstracto. Como escribe Rábade Romeo respecto a la concepción del bien y el mal en Spinoza: «Y esto así tiene que ser, porque la mente no «considera como útil para sí más que aquello que la lleva a entender», cosa que sólo sucede cuando está en posesión de ideas adecuadas. Por consiguiente, *nada sabemos con certeza que es bueno a no ser aquello que nos lleva a entender verdaderamente; y, por el contrario, sabemos que es malo aquello que puede impedirnos que lleguemos a entender.* (E, IV, pr. 27, dem)³⁰³. Escribe Zubiri en *Sobre la esencia*: «Precisamente, para elaborar una teoría de la realidad que no identifique sin más realidad y subjetualidad, es por lo que he introducido una distinción hasta terminológica: a la estructura radical de toda realidad, aunque envuelva ésta un momento de subjetualidad, he llamado sustantividad a diferencia de la sustancialidad, propia tan sólo de la realidad en cuanto subjetual. La sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa. La prioridad de rango en orden a la realidad en cuanto tal, no está en la sustancialidad sino en la sustantividad. Sustantividad y subjetualidad son dos momentos irreductibles de la realidad y de ellos el momento de sustantividad es anterior al de subjetualidad»³⁰⁴. Además, se podría pensar que Spinoza, al confundir la aseidad y la perseidad en relación con la inhesión y la disposición aptitudinal, está en una línea de pensamiento que lo aleja de la metafísica intramundana realista zubiriana. Porque como dice Zubiri: «La sustantividad no tiene carácter de sujeto, sino de sistema, y su razón formal es la suficiencia constitucional. Ahora bien, la esencia es

³⁰¹ TORO, B. E., *La crítica de Spinoza a los trascendentales*, Revista Conatus,-Filosofía de Spinoza- Vol. 2, Nº 4 UECE, Brasil, 2008, pág. 58.

³⁰² [SSV, 267]

³⁰³ RABADE ROMEO, S, *Espinosa: razón y felicidad*, Editorial Cincel, Madrid, 1987, pág. 240

³⁰⁴ [SE, 87]

formalmente un momento de la sustantividad, y como tal, sus notas constitutivas tienen también, según vimos, carácter de sistema: es el subsistema o sistema fundamental. La esencia no es un momento de la perseidad de una sustancia, sino un momento de la suficiencia constitucional de un sistema. No está dicho en ninguna parte que el tipo supremo de unidad *per se* sea la unidad sustancial. Hay unidades sistemáticas que son superiores a la unidad sustancial. Tal es el caso de todos los seres vivos y sobre todo del hombre». Por tanto, como se puede ver, el ámbito metafísico que elabora Zubiri, si bien también matiza desde un punto de vista realista los trascendentales de la Escolástica, en cierto sentido, de forma similar a Spinoza, en lo relativo a la concepción tradicional de la sustancia y la esencia, se distancia radicalmente del monismo sustancialista y panteísta de Spinoza. De este modo, supera las insuficiencias del geometrismo metodológico spinoziano, y desarrolla un realismo trascendentalista de índole fenomenológica más práctico y útil para una comprensión más profunda del mundo y de la realidad natural y humana. El geometrismo de Spinoza que tiene unas limitaciones en su aplicación a la realidad ya que como escribe Rábade Romeo: «Lo razonable, entonces, puede ser reconocer que Espinosa puso en práctica el método geométrico en la génesis y exposición de su filosofía sin conseguir, de hecho, una perfección que él mismo creía inalcanzable. Por eso su geometrismo tiene quiebras y limitaciones, de las que no resulta especialmente difícil señalar algunos ejemplos. Una observación fundamental que sitúa el geometrismo de Espinosa, tal como se nos presenta en la *Ética*, es la negación del carácter lineal de tal geometrismo. Sería lineal si todo el desarrollo de la *Ética*, en sus diversas partes, se siguiera, con consecuencia geométrica, de las ocho definiciones y siete axiomas que encabezan la primera parte;»³⁰⁵. En lo relativo a la utilidad del trascendentalismo realista y fenomenológico zubiriano estoy convencido que posibilita infinidad de análisis e interpretaciones acerca de lo real, y también abre nuevas vías de investigación para la elaboración de distintos tipos de realismo fenomenológico. En comparación con esto, el geometrismo me parece un enfoque valioso pero menos práctico para la comprensión de lo real.

§25. Similitudes en la concepción de la metafísica entre Zubiri y Suárez.

Indudablemente la obra de Francisco Suárez es la propia de un jesuita y teólogo escolástico, y ha influido grandemente en el desarrollo de la filosofía posterior a su muerte. Suárez a diferencia de Zubiri no creó un sistema filosófico nuevo, porque no estaba en el campo de sus intereses. Lo que no resta originalidad a sus comentarios y disquisiciones en su abundante obra escrita. Como también escribe Sergio Rábade Romeo: «Suárez no es, en sentido riguroso, un filósofo independiente como tampoco es un innovador en el sentido estricto de haber creado *ex novo un sistema de filosofía*. La lectura de su obra filosófica descubre que

³⁰⁵ RÁBADE ROMEO, S, *Espinosa: razón y felicidad*, Editorial Cincel, Madrid, 1987, pág. 117.

este propósito no estuvo nunca en su designio. Es un filósofo escolástico y se considera como tal»³⁰⁶. Aunque conviene poner de manifiesto, que el deseo de analizar los problemas reales es una constante en el pensamiento de Zubiri y Suárez. Como es sabido, el interés de Zubiri por la teología y filosofía suareciana se expresó en estudios e investigaciones sobre la misma. Lo que impulsó de un modo más intenso su elaboración filosófica. También indica Rábade explicando la filosofía de Suárez que: «Y precisamente por alejarse de la dialéctica, él se enfrenta a los problemas, pero a problemas reales -«el examen de las cosas mismas»-. Aunque, desde este momento, conviene advertir que su concepto de «realidad» va a tener como centro primordial de gravitación la posibilidad, por más que la posibilidad, según veremos, sólo pueda entenderse cabalmente en referencia a la realidad existencial. También es verdad, que llama la atención la frecuencia con la que un metafísico se acoge el valor de la experiencia en los más diversos temas»³⁰⁷. En este sentido, existe una convergencia y similitud de este planteamiento suareciano con la actitud zubiriana, que también concede un gran valor a lo experiencial y a la realidad, aunque con otros desarrollos explicativos y terminológicos que superan la Escolástica.

Como escribe Rábade explicitando el procedimiento argumentativo de Suárez: «De ahí que el procedimiento que se plantea sea enormemente exigente: comienza siempre con un análisis conceptual riguroso del problema en cuestión; sigue la discusión razonada de las opiniones principales sobre cada aspecto importante del problema; y, por fin, propone su opinión, siempre debidamente argumentada. Todo ello expuesto con estilo claro, aunque no siempre conciso, ya que en ocasiones no está exento de un cierto exceso barroco, peligro difícilmente evitable en el momento en que redacta su gran obra. El resultado de este esfuerzo le conduce a la construcción de un saber metafísico con sólida armadura sistemática e incluso armónica. En definitiva, estamos ante el último gran sistema metafísico de corte escolástico, pero ante un sistema en que apuntan ya temas que van a ser familiares al pensamiento moderno»³⁰⁸. La solidez y la armonía también son atributos o características del sistema metafísico zubiriano, aunque desde una perspectiva descriptiva y fenomenológica. Es cierto que Zubiri se interesó profundamente por el pensamiento suareciano, como se constata en su labor traductora, y en general en sus obras. La pretensión zubiriana de lograr un orden discursivo coherente y muy riguroso, fundamentado en argumentaciones muy sutiles, es algo que comparte con Suárez. Aunque el estilo de argumentación zubiriano, como es natural, es diferente al propio de Suárez por la distancia temporal y por otras causas, se percibe un parecido en la participación por parte de ambos grandes filósofos, en una tradición escolástica común.

En lo relativo a la esencia, se descubre que la esencia tanto en Suárez como en Zubiri, una clara especificación de la realidad de lo esencial, o si se quiere, de la

³⁰⁶ RÁBADE ROMEO, S., *Suárez*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997, pág. 12.

³⁰⁷ *Ibidem*, pág. 18.

³⁰⁸ *Ibidem*, págs. 18, 19.

esencia real. En relación con esto, escribe Rábade comentando la concepción del ente de Suárez: «No se puede avanzar sin preguntarse qué entiende por esencia real. Pues bien, por esencia real se entiende toda esencia que es «apta para existir». Obviamente, cuando se habla de «aptitud para existir», no se excluyen los entes realmente existentes, ya que la existencia real no elimina, sino que ejerce esa aptitud para existir. Lo importante es subrayar que esta esencia real posible contiene, en su posibilidad, toda la entidad de cada cosa, sin que la existencia le pueda añadir nada realmente distinto»³⁰⁹. Ciertamente es un paso decisivo, a mi juicio, el realizado por Suárez porque se separa de planteamientos formalistas, respecto a lo que es la esencia, que eran los predominantes en la Escolástica que él conocía. En *Sobre la esencia* escribe Zubiri: «Algunos escolásticos, por ejemplo, Suárez, reconocen que además de sus notas específicas hay en todo individuo notas -en número casi infinito- que le son esenciales. Pero nuestra ciencia ha de limitarse, no dice, a lo específico; conocer exhaustivamente al individuo en todas sus notas esenciales sería propio tan sólo del intelecto angélico o del divino. Ahora bien, en esta concepción no se nos dice para qué son formalmente necesarias o requeridas esas innumerables notas dentro del individuo real. Para nosotros, ya lo hemos visto, son notas formalmente necesarias para la «constitución». Era menester haber intentado trazar una teoría de la esencia física individual y no haberse limitado a reconocer su mera existencia»³¹⁰. Indudablemente, la afirmación de la realidad física de la esencia está presente en Zubiri y en un sentido parcial y limitado por Suárez, está más bien atisbada de modo amplio. De todos modos, existen más similitudes del doctor eximio con el pensamiento zubiriano. En relación con la importancia atribuida por Suárez a la posibilidad, se manifiesta un nexo conceptual que comparte con Zubiri. Escribe Rábade: «Salta a la vista que estamos ante una potenciación de la posibilidad en la línea que va a seguir Leibniz y puede llegar hasta Kant. Pero no se trata de una posibilidad vacua y fingida que se pueda concebir a la margen de la existencia, sino que sólo merece el calificativo de «esencia real» por su inevitable referencia a la existencia. Si intentamos concebir una esencia que no pueda existir, ésa no es una esencia real. Más bien, estaríamos ante un ente de razón»³¹¹. La consideración de la esencia y la existencia es en la metafísica zubiriana muy compleja porque posee muchos aspectos y dimensiones. Además, aunque es cierto que la posibilidad, tanto en el campo metafísico como en el antropológico y ético, posee un gran valor para Zubiri, como apoderamiento de lo real y apropiación de posibilidades, su análisis de la existencia posee muchos matices conceptuales. Dice Zubiri: «La existencia sólo es incomunicable en cuanto compete a la cosa como algo que es «suyo». El «de suyo» está allende la esencia y la existencia clásicas. Y es este «de suyo» el que, por ser «suyo», es por su propia razón formal incomunicable; y sólo por serlo es por lo que tanto la esencia como existencia clásicas son incomunicables. En este respecto, pues, la función

³⁰⁹ Ibidem, pág. 21.

³¹⁰ [SE, 185]

³¹¹ RÁBADE ROMEO, S., *Suárez*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997, pág. 22.

trascendental de la esencia es instaurar lo real como algo que «de suyo» es «suyo». La unidad trascendental es ante todo esa unidad en que consiste en ser «suyo». No se trata de un fastidioso juego de palabras. «De suyo» es el carácter de realidad de lo real qua real; y «suyo» es el momento de pertenencia a sí mismo de lo real»³¹².

En relación con el problema de la individuación, considero que Suárez está en la línea de Zubiri, porque afirma el carácter individual de la esencia o de la entidad singular. Como indica Rábade: «En el mismo primer bloque de temas al que nos estamos refiriendo, aparece el problema del individuo, al tratar del atributo o propiedad de la unidad del ente. Es el viejo problema de la individuación en la tradición escolástica. Le dedica la amplia *Disp. V*. Se opone con fuerte batería de argumentos, frente a la tradición tomista e incluso frente a otras corrientes, a la admisión de cualquier principio de individuación distinto de la entidad individual misma, ya se diga que ese principio es la materia, ya se diga que es la forma, o la formalidad escotista de *haecitas*. El se alinea claramente con la tesis de los nominalistas (Ockham), tesis que afirma que toda entidad singular se individúa por su propia entidad sin recurso a nada ajeno a ella»³¹³. En este sentido, Zubiri afirma acertadamente que la contracción de la especie a los individuos no es tal, con lo que establece un planteamiento que es parecido en algunos aspectos al suareciano. Escribe en *Sobre la esencia*: «La individualización es un momento que se refiere a la realidad sustantiva considerada en sí misma, de suerte que es *dentro* de esta realidad, y no fuera de ella o anteriormente a ella, donde hay que averiguar si, además del momento de individualidad, hay en la cosa algún momento que precisivamente considerado sea susceptible de multiplicación en otros individuos. Es decir, el problema no está en el individuo dentro de la especie, sino en la especie misma como algo fuera o cuando menos como algo por encima del individuo en cuestión. No hay individuación de la especie sino especiación del individuo»³¹⁴.

En cuanto a las distinciones propias de toda metafísica, en el caso de Suárez, aporta novedades respecto a la clasificación de los modos. Zubiri elabora en su metafísica intramundana y en su noología numerosísimas diferenciaciones originales. Ciertamente, Zubiri afirma la distinción real como hace también Suárez, por ejemplo, en relación con la composición hilemórfica de las cosas. También existe semejanza, respecto a las distinciones de razón con fundamento en la realidad en ambos filósofos. Comenta Rábade acerca de los modos en la metafísica de Suárez: «La novedad está en la distinción modal, consecuente con la teoría suareciana de los modos. Estamos ante una distinción real, porque los modos son algo real, pero no es una distinción real estricta entre cosa y cosa o entre elementos separables, ya que los modos no son separables de la cosa a la que modifican. Hablar de separarlos es hablar de destruirlos»³¹⁵. También Zubiri utiliza el término

³¹² Ibidem, págs. 484, 485.

³¹³ RÁBADE ROMEO, S., *Suárez*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997, pág. 23.

³¹⁴ ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Editorial Alianza, Madrid, 1985, págs. 165, 166.

³¹⁵ RÁBADE ROMEO, S., *Suárez*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997, pág. 39.

modo en distintos sentidos a lo largo de su metafísica, si bien se distancia de la consideración escolástica de los modos, explicitando otras modulaciones de la modalidad. Escribe Zubiri: «El primer aspecto de la cosa es el orden de la «talidad»; el segundo es el orden «trascendental», el orden de la realidad en cuanto realidad. Estos dos órdenes son distintos, pero no son dos órdenes yuxtapuestos, pues «realidad» es un carácter que trasciende a todos los momentos, modos y diferencias de la talidad de lo real»³¹⁶. Por tanto, los modos de lo talidad son también fundamentales en el conocimiento de la realidad y son trascendentales. Y, además, los modos son comprendidos por ambos pensadores como forma especial matizada de los accidentes, en el caso de Zubiri por la inhesión. De esta forma Zubiri da un nuevo sentido a los modos, que están insertos en su sistema metafísico intramundano con una significación diferente, aunque no opuesta a la propia de la filosofía suareciana. Conviene matizar que en *Sobre la esencia*, la significación de los modos para Zubiri es amplia, y posee varios sentidos en función de las partes que se consideren en su sistema filosófico: «La razón formal del accidente consiste, en efecto, en ser actual o aptitudinalmente inherente a la sustancia, y los distintos accidentes son categorialmente los distintos modos de inherir»³¹⁷. Los denominados modos de inhesión son una forma de explicitar las dimensiones de la realidad en la metafísica zubiriana.

En el ámbito teológico, la similitud entre Zubiri y Suárez es relativa, aunque es indudable que son dos pensadores, que dedican una gran parte de su obra a reflexionar sobre lo divino. Es cierto que aunque Suárez afirma que es armonizable la libertad humana con la causalidad divina, considera que el ser humano puede realizar actos libres. Como expone Rábade: «La solución vendrá de admitir que el concurso de Dios en los actos libres es un concurso «indiferente», que por ser tal, deja al agente libre la decisión de actuar o no actuar, de hacer una cosa o su opuesta. Así debe ser, ya que si la moción o concurso divino «no dejase expedita a la potencia, quitaría el libre uso porque la determinaría a una sola cosa» (*Disp. XIX, sec. IV, 14*)»³¹⁸. Lo que está en consonancia con lo afirmado por Zubiri en su pensamiento teológico, y también en lo relacionado con la libertad humana y Dios. Para Zubiri la transcendencia significa: presencia de Dios en el mundo, pero inserción de éste en Dios. De manera, que si bien es cierto que Dios y el mundo no son uno, tampoco son dos realidades yuxtapuestas y adicionales. Transcendencia significa que Dios es el fundamento causal directo de la materia o de un estado inicial, del cual no se desentiende pero en el que no interviene forzosamente como causa próxima, sino que es sólo fundamento de la causalidad de las causas intramundanas. Este planteamiento zubiriano considero que no se opone a la teología suareciana y a su concepción de la libertad. Ciertamente la filosofía de la religión zubiriana, aunque es diferente a la propia de Suárez se parece en determinados aspectos, y sobre todo en su análisis de la religión del hombre a la

³¹⁶ ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Editorial Alianza, Madrid, 1985, págs. 424, 425.

³¹⁷ *Ibidem*, págs. 293, 294.

³¹⁸ RÁBADE ROMEO, S., *Suárez*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997, pág. 27.

divinidad. Desde el enfoque zubiriano, todos los objetos tienen dimensión de realidad, aunque lo que se concibe como religioso es resultado de un apoderamiento de lo real, que es una ligadura que Zubiri llama religación. Y como afecta a la realidad personal también incluye lo sagrado que es perfectamente objetivo, intangible y venerable. La configuración de la realidad para Zubiri es sagrada porque manifiesta un poder, una organización. El ámbito de las reflexiones teológicas de Suárez y Zubiri aunque alejadas en el tiempo está en una línea, que posee cierto parecido, respecto a los problemas tratados, que en parte son de índole escolástica.

§26. Similitudes entre Zubiri y Leonardo Polo.

Desde mi análisis, el realismo que propone tanto Zubiri como Leonardo Polo tiene algunos aspectos que son similares, aunque con muchos matices como es lógico. Concretamente como escribe Rafael Corazón analizando la filosofía poliana: «La tesis de Polo, es que, sin abandonar el límite mental, se puede «pensar» la realidad y, desde ahí, hacer «teorías» o hipótesis sobre ella, pero no se la puede «conocer». Dicho de un modo drástico, aunque serían precisas muchas matizaciones, la filosofía clásica y medieval está planteada del mismo modo que la ciencia moderna: mediante hipótesis; y ello no por un desacierto o un error, sino porque el pensar objetivo piensa de esa manera. Evidentemente hay «teorías» más perfectas que otras, y las hay también erróneas, pero no por acertadas dejan de ser teorías. ¿Cabe abandonar las teorías y acceder a la realidad? Polo cree que sí, y que de este modo es posible proseguir el realismo y, en concreto, el tomismo. Y eso es lo que propone»³¹⁹. Zubiri considero que afirma un realismo, que no sigue la senda del tomismo, porque está fundamentado en nuevas elaboraciones y categorizaciones, que pretenden describir la estructura de lo real y su dinamismo en todos los órdenes. También Leonardo Polo critica ciertas cuestiones del tomismo que le parece que no están bien interpretadas. Por ejemplo, escribe Corazón González expresando el planteamiento poliano: «El ser veritativo no es el ser real. El tomismo habla, para referirse al objeto pensado, de idea o especie, intencional y, por tanto, no real. Por eso, «pretender que la suposición significa realidad, o ficción de realidad equivale a interpretar la suposición como una nota y a admitir que el objeto está constituido por el pensar; esto es idealismo, o voluntarismo, doctrinas para las que el objeto es un efecto. Pero si el objeto no es efecto, no cabe plantear la cuestión de su realidad. No: el objeto está favorecido por el pensarlo, siendo la suposición exclusivamente ese favor; el favor preciso para que haya 'objeto'». Dicho de otro modo: el conocimiento no puede entenderse como causación: el objeto no es causado ni por la realidad ni por el intelecto; hablar de causa eficiente, causa formal o causa final, en el conocimiento intelectual, no tiene sentido, porque

³¹⁹ CORAZÓN, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Ediciones Rialp. Madrid, 2011, pág. 33.

el objeto no es constituido o construido»³²⁰. A mi juicio, esta argumentación de Leonardo Polo es armonizable, con los desarrollos y elaboraciones de Zubiri sobre estas cuestiones del realismo, y el conocimiento de las cosas. Puesto que el conocer humano parte de la existencia del objeto y no de la suposición de la misma.

Ciertamente Leonardo Polo elaboró una antropología o una investigación sobre el hombre que es trascendental, pero no en el mismo sentido de Zubiri. Polo considera lo trascendental como transcategorial, como algo que supera las categorías de la realidad. En este sentido la actitud zubiriana es diferente, entiende lo trascendental como formalidad de realidad o carácter de lo real. Como escribe Corazón González comentando a Polo: «Según el esquema de las categorías, todo lo que no es sustancia es accidente, y no cabe que algo quede excluido de esta clasificación; siendo los modos supremos de ser, las categorías abarcan toda la realidad; sólo lo trascendental -lo transcategorial- queda al margen de ellas por situarse por encima. Ahora bien, como ente, según Aristóteles, se dice propiamente de la sustancia, no queda claro si esta es también trascendental o no»³²¹. Considero que el planteamiento de la trascendentalidad zubiriano sobrepasa estas imprecisiones, y clarifica de un modo completo lo que es la trascendencia de lo real, y su significación para el ser humano. Existe una similitud entre ambos filósofos respecto a que la persona está abierta a la realidad a través de la aprehensión y del conocimiento. También es común la relevancia que conceden, a la presencia de lo real o de las cosas reales, como el auténtico objeto al que ha de aplicarse el intelecto. En relación con esto escribe Corazón González comentando la metafísica polaina: «Otro modo de no lograr el abandono del límite es lo que Polo llama «actitud de atención» al objeto. Descartes, y con él buena parte de la filosofía moderna, se detienen en el objeto pensado, al que consideran como lo conocido, lo único conocido, si bien luego, por otros procedimientos no racionales, intentan alcanzar la realidad»³²². En todo caso, estimo que lo decisivo es la atención a las cosas reales, que es uno de los principios fundamentales de la metafísica intramundana zubiriana. Otro aspecto en el que, a mi juicio, existe una similitud entre los planteamientos de Zubiri y Polo es en el relacionado con la descripción del objeto pensado, y su mismidad como tal. Como escribe Corazón González: «Al describir el objeto pensado Polo insiste en que en él no hay un «dentro», que no es posible profundizar en su conocimiento puesto que se conoce *ya*. Por eso dice de él que es mismidad, porque no cabe conocerlo «en sí», al margen de su «contenido» el objeto es lo mismo que el objeto. La objetualidad del objeto es la *unicidad*»³²³. Una argumentación similar es elaborada por Zubiri en su metafísica y también está presente desde el principio de su actividad filosófica.

Respecto a la cuestión de lo trascendental, existen ciertos aspectos semejantes en el enfoque metafísico del mismo entre Polo y Zubiri. Explica

³²⁰ Ibidem, págs. 35, 36.

³²¹ Ibidem, pág. 50.

³²² Ibidem, pág. 79.

³²³ Ibidem, pág. 82.

Corazón González: «De entrada, dice Polo, «sostener que el ente es el primer trascendental ofrece algunas dificultades, porque no podemos hablar del ente sino en cuanto lo entendemos. Ahora bien, entonces parece que solo se aprecia en términos de verdad. Si el ente es lo primero que cae bajo la aprehensión del intelecto, más que al ente nos referimos al ente concebido. Asimismo, al describir el ente como 'lo que es' se emplea una fórmula predicativa. Aunque se diga que la verdad añade algo al trascendental ente, se considera al ente en tanto que entendido. ¿Cómo se ha intentado resolver esta cuestión? Por un procedimiento que no parece convincente, que consiste en decir que el ente, como trascendental absoluto, está fuera de la mente, la cual se relaciona con él, y así aparece la verdad como trascendental. Esta solución carece de solidez, porque se dice que el ente es previo a su conocimiento, en tanto que conocido no lo es»³²⁴. La crítica a la logificación del ente y a la entificación de la realidad por Zubiri está en una línea similar a lo planteado por Polo. El reconocimiento de la intelección y la verdad como trascendentales en la filosofía poliana, es coincidente, a mi juicio, con lo afirmado por Zubiri en su metafísica y noología, en el sentido de ser actos dirigidos o proyectados a la realidad, sin mediaciones conceptuales innecesarias, son actualizaciones de lo real. Además, el nexo entre la trascendentalidad y la realidad es reconocido explícitamente por Leonardo Polo, lo que le acerca al planteamiento zubiriano sobre lo trascendental. Como escribe Corazón González comentando a Polo: «No se puede decir que el concepto de ente es trascendental y, al mismo tiempo, afirmar que el ser y la verdad solo se conocen en el juicio: la trascendentalidad del concepto queda en entredicho si con él no se conoce la realidad. Hay más dificultades en la doctrina tradicional, porque «trascendental significa de entrada transcategorial, pero transcategorial no equivale a universalísimo, porque la superioridad de los trascendentales respecto de los géneros supremos, no puede entenderse como lo máximamente universal sin incurrir en cierta inercia teórica. Por otra parte, los trascendentales son también superiores a la esencia (y no solo a las categorías)». La distinción entre los diversos actos de ser es más acorde con la trascendentalidad de estos y, además, los jerarquiza»³²⁵. Ciertamente lo fundamental, es la afirmación de la vinculación de lo trascendental con el conocimiento de la realidad. Si bien en Zubiri la trascendentalidad posee una significación más esencial como formalidad de lo real, y no como saber concreto de las cosas de la realidad. Esto último parece ser el enfoque poliano, que considero insuficiente porque sería una especie de reificación empiricista de lo trascendental. Estimo más acertada la orientación zubiriana acerca de esta cuestión, porque, además, supera las clasificaciones escolásticas de los trascendentales, e inicia un nuevo desarrollo metafísico fundamentado en la aprehensión sentiente y el de suyo, así como en la formalidad de realidad.

En relación a la cuestión del carácter perfectible del ser humano, considero que las reflexiones de ambos filósofos concuerdan en lo fundamental, aunque estén

³²⁴ Ibidem, pág. 156.

³²⁵ Ibidem, pág. 166.

expresadas con sus respectivas terminologías específicas. En el libro *La esencia del hombre* escribe Leonardo Polo: «De todas maneras, la esencia del hombre está vinculada con la naturaleza del hombre de una manera distinta de cómo está el universo como esencia respecto de las naturalezas intracósmicas. Como es claro, no se puede decir que la unidad de orden sea la unidad abarcante. A mi modo de ver, la esencia del hombre es sencillamente la capacidad que tiene de autoperfección. Así como la perfección del universo es la unidad de orden, pero ésta se distingue de lo que ordena y no es una autoperfección, sino que es una unidad de orden, en el caso del hombre cabe un autoperfeccionamiento de su naturaleza y también de su sustancia. Sí, porque a su modo la sustancia humana es potencial, tiene que serlo, puesto que se distingue realmente de su acto de ser. La sustancia y la esencia tienen que ser potenciales a su manera, no igual que en el universo»³²⁶. Zubiri desarrolla lo relativo a la perfección humana desde una perspectiva más explícita y clara, a mi juicio, que la propia de Polo, aunque los dos parten de un planteamiento de fondo semejante. Respecto a la posible plenitud del ser humano en su vida escribe Zubiri en *Sobre el hombre*: «La situación le puede estar creada al hombre desde fuera, pero en cuanto situación, su solución en principio es algo que depende de él. El hombre inexorablemente tiene que resolver esa situación en una u otra forma, y al resolverla perfila la figura de lo que él es o de lo que va a ser en realidad. Y precisamente ese perfil y esa figura es indeterminada antes de la decisión del hombre y, por tanto, lo que el hombre hace es determinar, no el ser hombre sino el cómo ser efectivamente hombre. Es lo que etimológicamente significa la palabra *perfacere-perficere*. El hombre determina una *perfectio*. Y justo la *perfectio* del hombre es en su figura la forma plenaria de realidad humana. Es el punto de vista desde el cual el hombre resuelve todas las situaciones de su vida, y es la condición en que el hombre queda proyectado por sí mismo en la forma de una plenitud de sí mismo, en el orden de la *perfectio*»³²⁷. Por tanto, la determinación para la creación de la propia forma de ser persona, procede de la voluntad y de la inteligencia sentiente para ir construyendo trascendentalmente, la progresiva plenificación de cada ser humano en la realidad vital.

En relación con la cuestión del yo las argumentaciones de Polo y Zubiri aunque parten de un similar reconocimiento de la interacción cuerpo y mente, considero que la posición de Leonardo Polo es más espiritualista, y en cambio la del creador de la noología, es la afirmación de una especie de planteamiento psicofísico. Escribe Polo: «Si el yo se interpreta en cuanto que el hombre ordena, hay que decir que tiene alma racional. El hombre introduce un orden que el universo no se puede dar a sí mismo...Es evidente que tiene sentido hablar del yo corpóreo. El yo corpóreo es aquella unidad humana que se asienta y es posibilitada por el orden corpóreo humano. El animal no tiene yo, porque no tiene un cuerpo ordenado de esa peculiar manera, como está ordenado el cuerpo humano. El yo corpóreo es un yo psíquico, digamos, un yo anímico, y eso quiere decir que es

³²⁶ POLO, L., *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2011, pág. 127.

³²⁷ [SH, 390]

capaz de ordenar»³²⁸. Desde este análisis poliano, parece que se reduce el idealismo y espiritualismo en la concepción del yo. De todas formas, lo que no está suficientemente claro, es en qué consiste la capacidad de ordenar del yo corpóreo como psíquico. Desde mi análisis, es la inteligencia la real y efectiva función ordenadora del psiquismo, mediada por la fisiología orgánica del cerebro y del cuerpo. En relación al yo, escribe Zubiri: «Si bien es verdad que son las cosas las que crean la situación, es también verdad, y una verdad anterior, que *sólo la crean a aquél que tiene estructuras* capaces de que la situación le sea creada. Esas estructuras han de pertenecer al yo de un modo intrínseco, pero, además, de un modo formal; es decir, no sólo ha de poseerlas el yo, sino que *han de ser* estructuras constitutivas de lo que es el yo. Porque si esas estructuras no son momentos formalmente constitutivos del yo, uno se pregunta *con qué y de qué* va a sacar el yo sus proyectos y a ejecutar sus acciones»³²⁹. Lo que pone de manifiesto, que la naturaleza del ser humano en su significación física y orgánica, es transcendida por la disposición personal, volitiva e intelectual de cada individuo. Indudablemente existen similitudes entre la filosofía zubiriana y la de Leonardo Polo, las que he expuesto como muestra. Me he centrado en aspectos que me parecen más relevantes, en relación fundamentalmente con la esencia y la trascendentalidad y sus diversos sentidos en el campo de la metafísica y la antropología.

Que el orden en lo transcendental en la Escolástica sea denominado como “modos generales de ser” es significativo, porque indudablemente acentúa la existencia del ente de lo que es en la realidad y Zubiri quiere partir de una serie de reflexiones clarificadoras sobre la justificación de tales distinciones, algo que le servirá de base para la elaboración de sus propias argumentaciones sobre la trascendentalidad que se apartan inequívocamente de la perspectiva escolástica clásica. Ciertamente Zubiri se plantea si los seis transcendentales de la Escolástica reflejan o manifiestan una estructura de lo real como real. Incluso creo que se puede hablar de una antropología transcendental desde una perspectiva zubiriana, algo que también afirma Leonardo Polo puesto que Corazón González escribe analizando el pensar poliano que: «Una antropología transcendental será según esto, aquella que considere el acto de ser del hombre como un acto de ser distinto del ser del universo material ya al que le convienen unas propiedades distintas también de las del ser extramental. Cuando Polo propone una antropología transcendental está afirmando que el hombre, por ser persona, es una segunda creación no asimilable a la creación del mundo material»³³⁰. Considero que la argumentación zubiriana es coherente y acertada, porque es cierto que “ser” se funda en la realidad que es lo auténticamente primero. La determinación de la unidad del ente es conceptuada por Zubiri como función transcendental, porque es verdad que delimita o determina la unidad o el *unum* como propiedad de uno de los transcendentales. De esta forma, se puede observar la precisión analítica la riqueza conceptual de lo

³²⁸ POLO, L., La esencia del hombre, Eunsa, Pamplona, 2011, págs. 228, 229.

³²⁹ [SH, 108-109]

³³⁰ Ibidem, pág. 157

trascendental para Zubiri, ya que, además de ser impresión de realidad, posee una capacidad de aplicación fundamentante incluso en los transcendentales escolásticos interpretados desde la metafísica realista zubiriana con una dimensión positiva, ya que la negación como dice Zubiri no se da en el ente mismo como algo real sino en el modo de considerar el ente en su concepto objetivo, aunque la razón fundamental de esto es que el *unum* o la unidad como transcendental, aunque tiene como condición la negatividad de la indivisión del ente desde la perspectiva de un análisis dialéctico es en realidad el fundamento positivo de la existencia efectiva y real de cada entidad o ente.

En lo relativo a otro de los transcendentales clásico como es el *aliquid* o algo Zubiri explica que suele decirse que *aliquid* sería *non nihil*, lo que desde mi planteamiento realista es insuficiente y claramente erróneo, como también afirma este gran metafísico español, ya que hacer de la nada algo supone sin duda una simple conceptualización logicista. En cierto sentido es evidente, a mi juicio, que independientemente del problematismo y de la imprecisión del *aliquid* o algo como transcendental de la Escolástica es necesario pensar que la multiplicidad de las cosas de la realidad, de los entes o de lo múltiple en general, posee una función transcendental, ya que fundamenta como escribe Zubiri la posibilidad de una propiedad transcendental de un ente específicamente considerado, aunque la alteridad sea algo negativo y no pueda basarse en la nada, ya que ésta no existe ni siquiera como término que se distingue y opone a la realidad con una sustantividad o sustancialidad propia.

Los transcendentales característicos de la Escolástica *verum* y *bonum* han sido objeto de numerosas valoraciones e interpretaciones a lo largo de la historia de la metafísica, lo que manifiesta la complejidad de su definición y delimitación rigurosa, ya que como dice Zubiri la trascendentalidad del *rerum* y el *bonum* es en la Escolástica misma oscura y espinosa. Como se sabe la palabra trascendentales no es utilizada frecuentemente por el Aquinate como indica Corazón González: «Así, Gilson escribió: la palabra ‘trascendentales’ no pertenece al léxico usual de Tomás de Aquino. Fue acuñada en fecha posterior (según se cree), para significar el grupo de propiedades que pertenecen al ser en cuanto ser; es decir, uno, verdadero, bueno, etc. Estas mismas nociones, no obstante, fueron familiares para Tomás de Aquino y encontró lugar para ellas en las dos principales exposiciones de su teología la *Summa Contra Gentiles* y la *Summa Theologiae*. Hoy son inseparables de la noción de Dios»³³¹. Evidentemente la propia argumentación de Tomás de Aquino al respecto, mencionada y explicitada por Zubiri, justificando y probando que la verdad y la bondad como transcendentales dependen del acto de creación divina con la presuposición de un Creador inteligente y volente que da origen a la multiplicidad inmensa de entes es como mínimo, a mi juicio, discutible porque es un recurso simplemente retórico y dialéctico la suposición o hipótesis de que la divinidad en la concepción cristiana, no posee los atributos más fundamentales

³³¹ CORAZÓN GONZÁLEZ, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Editorial Rialp, Madrid, 2012, pág. 154.

como son la omnisciencia y la voluntad. Este planteamiento es confirmado y corroborado de alguna forma por el mismo Zubiri, ya que señala que algunos pensadores sostienen que la verdad y la bondad como transcendentales pertenecen intrínsecamente al ente en cuanto tal, independientemente de su referencia a un Dios que, por tanto, no es la fuente de la que surgen para el ser humano, la razón de verdad ni de bondad de las cosas de la realidad. La determinación de la *res* o cosa como lo transcendental mismo, está relacionada indudablemente con la cuestión del carácter transcendental de la esencia, como también remarca Zubiri, algo que es señalado por Jesús Sáez Cruz: «porque el análisis de las funciones talificante y transcendental nos lleva, allende la impresión, a conceptualizar las mismas funciones, no solamente en el orden de lo inmediatamente dado en impresión, sino también en el orden de la esencia en cuanto tal»³³². Ya que como afirma Zubiri, la función transcendental es la función del contenido “en” la realidad con lo que significa que la función transcendental para definirla de modo más preciso es en palabras de Zubiri la ordenación de todo lo real o de toda esencia al de suyo. Y ciertamente en mi opinión, la tremenda dificultad de ordenar lo real al de suyo propuesto por Zubiri proviene de que la comprensión de la realidad en su sentido más propio y original, plantea la necesidad de delimitar si existe una interpretación única de cómo es el orden real de las cosas o su estructuración real, o si más bien existen distintas formas posibles de elaborar la ordenación de las esencias en función del pensamiento de cada filósofo. Desde mi análisis fenomenológico, considero que el criterio principal para la admisión o aceptación de distintos modos de ordenación estructural de la realidad es la coherencia y el rigor conceptual y descriptivo. Aunque estimo que la ordenación de lo real por Zubiri es perfectamente válida, lo que no supone que no puedan surgir en el presente y en el futuro de la filosofía nuevos sistemas ordenativos de lo transcendental y lo real. La interrelación por tanto, entre talidad y las propiedades transcendentales de la realidad consiste en la expresión o manifestación de la realidad como transcendental y, por tanto, también como impresión de realidad. La doble vinculación de la estructura transcendental de cada cosa real en sí misma y en relación con las demás cosas establece en el fondo, como es notorio y como dice Zubiri, la cuestión o el problema de esencia y realidad en relación con el análisis de la mismidad y la naturaleza de la cosa en sí misma. Ahora bien, es fundamental destacar que las cosas reales forman un sistema, una totalidad sistemática o un mundo en clara y directa relación con la cuestión de la formalidad de cada cosa real, que está en función de las demás cosas que componen la realidad. En efecto, es indudable que la conexión de las cosas en el mundo está condicionada, determinada o delimitada en cierto grado o forma por el carácter constitutivo como dice Zubiri que coordina e integra los distintos elementos físicos o cosas que conforman la realidad, en este sentido es muy gráfico y clarificador el ejemplo utilizado por Zubiri relativo al engranaje de un reloj que depende de la perfecta

³³² SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, pág. 53.

combinación de sus múltiples piezas. Aquí surge en *Sobre la esencia* la alusión a la respectividad, que no identifica de un modo aproblemático con la relación que existe entre la cosas, sino que hace depender acertadamente de lo que las cosas son en su talidad, o si se quiere en su de suyo, porque lo talitativo es lo que las cosas son en realidad y, por tanto, es natural pensar que la respectividad es de algún modo el fundamento ontológico o constitutivo de la conexión relacional de las cosas. De esta manera, se entiende muy bien que Zubiri establezca que en el orden de la realidad la respectividad es el mundo. Algo que, a mi juicio, es absolutamente pertinente ya que la respectividad es pura apertura de la formalidad de realidad, por lo tanto es trascendental, porque es la realidad en impresión lo que se aprehende a través de la formalidad de un modo general y de la respectividad de un modo más específico. Lo que plantea la necesidad de tener en cuenta, que las cosas reales están abiertas respecto a su propio contenido y a la realidad. No estoy convencido de que la respectividad no sea relación por la supuesta exigencia de un orden referencial de una cosa a otra, ya que la relación y su sentido preciso puede aplicarse de múltiples formas a la estructura de lo real, todo depende de la significación exacta que se dé al vocablo. La distinción fijada por Zubiri entre diversos tipos de mundo, desde la consideración de Heidegger que lo entiende como referido a la existencia humana y, por tanto, en un sentido vital, y mundo pensado como respectividad de lo real en su formalidad de realidad abre distintas interpretaciones posibles, que en cierto sentido se concreta en la realidad mundanal característica del ser humano precisamente porque puede hacer suyo el mundo con lo cual se está reconociendo, que la respectividad posee connotaciones claramente antropológicas, morales y éticas de vinculación entre las personas en su desarrollo individual y social en la convivencia cívica, y en la autorrealización como sujetos libres, pero con una sociabilidad que en un sentido amplio, comparativo y hasta cierto punto metafórico, puede entenderse como respectividad socializadora o socializante.

Que la mundanidad sea una nota de la realidad como dice Zubiri, y que, además, sea el primer trascendental complejo es coherente porque es cierto que es la base fundamentadora y sustentadora de los demás transcendentales complejos de la Escolástica tradicional como son *aliquid, rerum, bonum* aunque se plantea el problema de la diferenciación entre los dos complejidades, la elaborada por Zubiri respecto al mundo, y la atribuible a los tres transcendentales clásicos citados, aunque es cierto que el mundo como trascendental complejo es más omniabarcante o amplio respecto a la realidad que el algo, lo verdadero y lo bueno que se refieren a la real también, pero de modo más específico desde la realidad de cada cosa en relación con su referencia respectiva a la multiplicidad de las cosas. La delimitación o definición por Zubiri de los transcendentales simples que son *res* y *unum* como expresión de la realidad en sí misma sin respectividad definida de interrelación mundana es el punto de contraposición dialéctica perfecto frente a los transcendentales complejos, pero no están explicitados ejemplos concretos que configuren su especificidad en el sistema ontológico zubiriano. La respectividad es

aplicable según Zubiri, a los transcendentales clásicos aunque, a mi juicio, la caracterización de la cosa real como inteligente y volente como forma de incluirla en el mundo me parece innecesaria para la justificación de la posibilidad de que haya intelección y volición y, por tanto, *verum* y *bonum* transcendentales, porque considero que la cosa real por sí misma no es inteligente y volente, ya que son cualidades atribuidas por el sujeto cognoscente. Esto no impide en modo alguno, que el planteamiento zubiriano sea válido, ya que es cierto que la referencia a la realidad siempre está implícita y presente en el conocimiento de la realidad y también desde una consideración ontológica del mundo existente.

La realidad de Dios que es formalmente extramundanal, no le impide a Zubiri pensar que aunque la potencia de la divinidad haya creado realidades cósmicas diferentes en su naturaleza material tendrían en común precisamente su caracterización o determinación unificadora en ser distintos modos de realidad, o lo que es lo mismo dispondrían de unidad de mundo. Si se aplica la respectividad como elemento clave de lo transcendental a la realidad de Dios valorando o teniendo en cuenta los diferentes matices de este vocablo para Zubiri, entendiendo mundo en un sentido formal como el carácter de una zona de realidad, se comprende que como Dios no está en efecto en la realidad del mundo, este no puede considerarse en un sentido riguroso como un transcendental aunque desde mi perspectiva sí lo es en un sentido más amplio como potencial impresión de realidad para el ser humano.

§27. La metafísica zubiriana frente al pensamiento heideggeriano.

Los análisis que elabora Zubiri sobre las matizaciones conceptuales que construye Heidegger sobre el ser y el *Dasein* le confrontan y separan de la tesis heideggeriana acerca del ente y del ser. La identificación por Heidegger de las cosas con lo óntico establece una diferencia sustancial con el ser, ya que su ámbito es lo ontológico entendido como dualidad entre el puro ser y la nada, o como indica Zubiri es la diferencia ontológica, aunque conviene recordar que, como indica Jean Greisch en su libro sobre la invención de la diferencia ontológica apoyándose en Jean Luc Marion: «el hilo conductor para acceder a la diferencia ontológica tal como ella se trabaja en *Ser y Tiempo*, encuentra su origen en Husserl»³³³. Lo que desarrolla Heidegger es una reflexión metafísica sobre las diferencias ente esencia y tipos de ser como también sostiene J. L. Marion. Realmente la construcción ternaria elaborada por Heidegger entre ser, esencia y existencia como plasmación explícita de la diferencia ontológica son contundentes, a mi juicio, y proteiformes, ya que la diferencia óntica de la conciencia y de la realidad ya pensada por Husserl, las diferencias entre modos de ser y la diferencia entre el ser y el ente, crea una multiplicidad de diferencias difícilmente definibles

³³³GREISCH, J., *La invención de la diferencia ontológica, Heidegger después de Ser y Tiempo*, Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2010, pág. 103.

con una categorización conceptual clara, algo de lo que Zubiri, que era un gran conocedor de la filosofía heideggeriana, era consciente y que intenta corregir con su propia ontología realista, como se deduce de sus argumentaciones en *Sobre la esencia* y en el resto de sus obras. Ya que el filósofo alemán afirma la denominada diferencia transcendental u ontológica en sentido estricto, además de la diferencia ontológica en sentido amplio o diferencia del ente y del ser. Zubiri elabora en su filosofía madura unas clasificaciones metafísicas claramente diferentes de las de Heidegger, y partiendo de unas caracterizaciones o conceptualizaciones terminológicas troncales para a partir de las mismas, ir progresivamente articulando e hilando de forma sistemática matices englobantes y determinantes nuevos y originales con argumentaciones fundamentadoras más cercanas a la tradición filosófica clásica que las de Heidegger, que creó un lenguaje filosófico peculiar sobre todo en *Ser y Tiempo*. De todos modos es indudable que este gran pensador alemán, como señala también Franco Volpi, ha sido: «el inspirador de algunos de los estudios más importantes dedicados al examen de la estructura de la metafísica y del análisis de sus momentos principales»³³⁴ a pesar de su reivindicación de una cierta “superación” de la metafísica.

Que el *Dasein* sea en la interpretación zubiriana de Heidegger la presencia, en cierto modo “óntico-ontológica”, del ser mismo en su pureza, a diferencia de todo ente se explica, desde mi reflexión, porque el *Dasein* es comprensión, no es cosa fáctica, y carece de mismidad atemporal según Heidegger. Que Zubiri reconozca explícitamente que Heidegger tiene el mérito de haberse hecho cuestión del ser mismo aparte del ente es algo perfectamente entendible, ya que se puede considerar que es posible la elaboración de una teoría del conocimiento ontológico, porque la forma de captar y comprender el ser posee obvias connotaciones teóricas y gnoseológicas que cada filósofo puede sistematizar de un modo argumentado y original y, por tanto, que Heidegger sitúe el problema del ser en la línea de la comprensión partiendo de la afirmación de que “el ser se da en la comprensión del ser” como indica Zubiri, es un factor que añade cuestiones no sólo relativas a la ontología sino especialmente a la teoría del conocimiento y a la noología usando la terminología zubiriana, que si bien es construida y sistematizada en la última parte de su vida, ya arranca de modo incipiente como raíces de su gran árbol del conocimiento y de la realidad en las páginas de *Sobre la esencia* y en otras grandes obras de su madurez. Respecto a los planteamientos sobre el ser añade Zubiri: «Si Heidegger nos dice que el ser no sólo se muestra, sino que hay que completar la idea diciendo que es un darse que hace que la inteligencia sea lo mismo que lo inteligido, *in casu* lo mismo que el ser. Y, recíprocamente, en la aprehensión de algo, este algo no sólo se *está mostrando*, sino que *está siendo*. Pero como se ve, esto no es exclusivo del ser; acontece con toda cosa y toda nota reales. La peculiaridad del ser nada tiene que ver con este darse, sino que habrá que buscarla en la índole de lo dado. A menos, naturalmente, que esta índole consista precisamente en que

³³⁴ VOLPI, F., *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, Edición de Valerio Rocco Lozano, Epílogo de Félix Duque, Ediciones Maia, 2010, Madrid, págs. 70, 71

mientras en el ente su realidad es distinta de su actualidad en el darse, tratándose del ser, su índole no sea sino su puro darse.³³⁵» Como se sabe para Zubiri la noología es una especie de filosofía primera, porque distingue en la aprehensión o intelección de realidades tres momentos que son: momento de afección, de alteridad y de imposición o noergia. Ciertamente, la noología zubiriana, como escribe Jesús Conill, es: «No un mero concepto general, por vía intelectual, sino que lo que busca es la índole constitutiva, esencial y “física” de la intelección. Por eso el análisis ha de llevarnos hasta el modo primario de aprehensión intelectual, que es la “aprehensión impresiva”, para luego determinar los tipos de intelección como “modos” (modalizaciones) de la aprehensión primaria. Los modos ulteriores de la intelección serán el logos y la razón».³³⁶ Esto se contrapone a la concepción de la metafísica por parte de Heidegger porque como también escribe Rodríguez García comentando la obra del gran filósofo alemán: «*El final de la metafísica es preparado por la filosofía moderna de la subjetividad, filosóficamente expresada en el pensamiento de Nietzsche y plenamente realizado en la civilización técnica de nuestros días. Al intentar hacernos cargo de él, comprendemos no sólo la esencia del mundo que nos ha tocado vivir, el final de la «modernidad», sino que simultáneamente percibimos la continuidad interna de la metafísica*». Es claro que Zubiri no sigue esta vía en su metafísica intramundana. Lo que es evidente es que Zubiri no siguió a Heidegger por el camino del llamado giro hermenéutico, como también sostiene Diego Molina García en el artículo titulado *Realidad y ser: una lectura comparada de Zubiri y Heidegger* (Pdf, *Thémata*, pág. 153). Aunque considero que el puro y simple sentir privilegiado por Zubiri frente a la comprensión del ser afirmada por Heidegger es lo que determina o establece clara, rotunda y contundentemente la nueva orientación epistemológica y ontológica del pensador español frente al alemán. Y es que el ser no sólo es, como piensa Heidegger en el *Da* de la comprensión, sino que es un momento de la realidad. Para Zubiri la gran aportación de Heidegger radica en haber superado la idea de conciencia mediante la idea de comprensión, y la idea del darse mediante la idea del aparecer. Considero que la comprensión es uno de los términos clave de la filosofía contemporánea, ya que es aplicable tanto a las cuestiones gnoseológicas o noológicas como a las antropológicas, morales, metafísicas, estéticas, etc. y, además, está más vinculada con la realidad en un sentido más pragmático que la idea de conciencia tal como es analizada en la fenomenología husserliana. Y no me cabe duda de que es en el nivel ontológico donde se establece un diálogo crítico con el filósofo germano de consecuencias decisivas para el futuro del pensamiento de Zubiri, ya que la realidad no es un tipo de ser, un *esse reale* como cree Heidegger, sino justo lo contrario. De todos modos se revela claramente de lo escrito por Heidegger, que el sentido del ser no se reduce a lo categorial discursivo sino que se muestra por medio de una disposición emotiva caracterizable o definible ontológicamente que es la angustia, algo que es

³³⁵ [SE, 445]

³³⁶ CONILL, J., *El sentido de la noología, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 122.

absolutamente distinto a lo que plantea Zubiri en una ontología realista, que tiene una base justificadora en las aportaciones de la ciencia, aunque también se conforme con una extraordinaria sutileza discursiva en sus complejas matizaciones terminológicas que aumentan la profundidad y el rigor expositivo de la metafísica zubiriana. Como es sabido, el fracaso de la gramática y del lenguaje de la metafísica en *Ser y Tiempo* que el mismo Heidegger reconoce en su *Carta sobre el "humanismo"* le mueve o impulsa como dice Volpi a: «explotar la etimología como vía de acceso para abordar las cuestiones filosóficas»³³⁷.

A diferencia de lo que pensaba Heidegger, el darse del ser es más que ser simple término de la comprensión, porque este planteamiento resulta vago e insuficiente para la completa explicitación de lo que es realmente el acto cognoscitivo o de comprensión de las cosas reales. En este sentido se entiende que Zubiri desarrolle, al hilo de su crítica a la indeterminación e inconcreción de ciertos desarrollos metafísicos heideggerianos en relación con la cuestión del ser, sus propias precisiones argumentativas que fundamentan una ontología realista nueva. Zubiri vincula la aclaración de la significación del captar o aprehender la realidad desde una perspectiva claramente diferente a la de Heidegger, porque se fija en el acto de la aprehensión, que es una de las claves de bóveda de todo su sistema metafísico y noológico que están imbricados fuertemente. Ciertamente la actualidad de lo aprehendido es entre otras cosas la plasmación de la especificidad de lo concreto de cada acto perceptivo, algo que Zubiri tiene claro, pero que para dar más fuerza y consistencia a su argumentación cita a Aristóteles, que ya decía en (*De anima*, 430 a, 20) que el conocimiento en acto es idéntico a la cosa conocida, lo que avala que Zubiri afirme que aprehender no es sólo captar desde fuera, sino ser como lo aprehendido, aunque desde mi análisis habría que realizar una matización importante, puesto que, aunque es cierto que la sonidad del acto auditivo es una cualidad más del acto mismo de oír como acto, también es una especie de universal abstracto desde un planteamiento conceptualista o concipiente que Zubiri evita o rechaza acertadamente. Como es natural Zubiri se aleja de cualquier interpretación ingenua del acto de aprehensión, como el enfoque característico de las imágenes, simulacros o *éidola* que desprenden los cuerpos y se introducen en los sentidos, como afirmaba el atomismo y antiguo, ya que escribe que, al concebir un cuadrado, yo no soy cuadrado "físicamente", pero lo soy de una manera no física, puesto que es la intención como forma de inteligir lo que se actualiza en la aprehensión y en general en la captación de la realidad. Zubiri da la razón a Aristóteles que escribe que de lo sentido y del sentir su ser no es el mismo (*De anima*, 425 b, 26), algo que se deduce de lo que anteriormente he explicado. En general, la influencia de Aristóteles en el desarrollo de la filosofía de Zubiri estimo que es considerable por múltiples motivos, por ejemplo, recurre al igual que Heidegger a la verdad que también representa el sentido más propio del ser para Aristóteles, y también utiliza el pensador vasco la metáfora de la luz ya usada por el Estagirita y Heidegger. Zubiri sostiene que el gran pensador heleno no clarificó de modo suficiente el

³³⁷ Ibidem, pág. 93

problema de la analogía, etc. No cabe duda que Aristóteles le sirve a Zubiri para ir más allá de Heidegger y de la Fenomenología husserliana, lo que ya es mucho, a mi juicio, pero esto no convierte a Zubiri en un aristotélico, aunque indudablemente existe una innegable influencia en su pensamiento de la metafísica aristotélica, pero como punto de partida y comparación, para la elaboración de su propia metafísica intramundana y de su noología. El pensar propio es el procedimiento esencial del filósofo tal como entendía su actividad Zubiri y también yo mismo. Y en un sentido similar escribe Corazón González explicando la filosofía poliana: «Polo habla con frecuencia de “pararse a pensar”, indicando que así es como se hace filosofía; la filosofía, decía ya Aristóteles, no es una ciencia práctica sino libre, que requiere dejar de lado las preocupaciones de la vida: es la teoría. En cambio, la vida requiere la «detención cognoscitiva», dejar de pensar, no porque sea irracional, sino porque la toma de decisiones, decían ya los clásicos, exige detener la deliberación, la cual seguiría al infinito si la voluntad no la detuviera»³³⁸.

Que el modo de ser no físico sea lo intencional, como asevera y define Zubiri, (SE 445) pone de manifiesto que la inteligencia humana sea intencionalmente lo que la cosa es como actualidad, lo que supera el sentido correlacional de la fenomenología de Husserl, asumiendo lo intencional un sentido o significación formal más integrado en una concepción intramundana, realista y trascendental de la metafísica, apartándose de este modo de las connotaciones idealistas y racionalistas del periodo fundacional del método fenomenológico en el primer tercio aproximadamente del pasado siglo XX. La crítica de Zubiri al entendimiento del ser como elemento primero del acto de comprensión según Heidegger es evidente, ya que la realidad es previa al ser. Este se sustenta en un primer momento en la estimulidad. Como indica Zubiri, ser es algo fundado en la realidad, y es especialmente significativo que al aprehender la realidad el ser humano está temporalmente en la misma trascendentalmente, o bien como escribe Zubiri, el hombre reasume por la trascendentalidad el tiempo como condición suya, a diferencia de lo planteado por Heidegger acerca de la perceptividad que, como escribe Greisch, para él es sinónimo de descubrimiento del ser y dice que: «el trascender es un descubrir. El *Dasein* existe como aquel que descubre»³³⁹. En cierto sentido para el pensador alemán, los comportamientos intencionales constituyen por sí mismos la trascendencia. Algo que se contrapone a una interpretación realista como la que desarrolla y afirma Zubiri y que, además, está en consonancia con un planteamiento no idealizante, conceptualista o intelectualista. Ciertamente, como también afirma Espinoza Lolas, queda claro que el ser no es la realidad, sino que la realidad necesariamente es, o como escribe Zubiri, el ser no es la realidad, pero la realidad necesariamente es: es realitas *in essendo*. Diría que el ámbito de trabajo filosófico de Heidegger se mueve y expresa

³³⁸ CORAZÓN GONZÁLEZ, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Editorial Rialp, Madrid, pág. 272.

³³⁹ GREISCH, J., *La invención de la diferencia ontológica, Heidegger después de Ser y Tiempo*, Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2010, pág. 74.

más en relación con cuestiones hermenéuticas, pero con unas categorías lingüísticas peculiares que, por ejemplo, rechazan la justificación y coherencia del realismo teórico-gnoseológico de Nicolai Hartmann, pero con una argumentación que desde mi punto de vista es acertada y dirige contra este la exigencia de captar o recibir los fenómenos tal como ellos se dan, algo que en principio me parece válido. Es cierto que pueden existir distintas interpretaciones, acerca de lo que es el realismo y diferentes clases del mismo como, por ejemplo, realismo crítico, ingenuo, radical como el de Zubiri según la opinión o clasificación de Ferraz Fayos que puede adjetivarse o definirse si se desea como fenomenológico, como plantea Diego Gracia al escribir sobre el realismo fenomenológico del gran pensador español.

Si bien Heidegger utiliza la metáfora de la luz o de la luminosidad para decir lo que es el ser, y esto es una aclaración puramente poética que tiene connotaciones teológicas porque habría que identificar cuál es la fuente de la luz del ser, algo que es transformado muy ingeniosa y hábilmente en la exposición de Zubiri, al decir entre otras cosas, que la realidad como de suyo (brillo) es el fundamento de la realidad como iluminadora (luz), ya que la actualidad de la realidad es brillante e iluminadora de suyo, con lo que se desmorona la idea heideggeriana de que el ser mismo es claridad o luz.

El ente es algo óntico, mientras que el ser tiene que ver con lo ontológico, lo óntico es cosa o nota de cosa justamente. Desde mi análisis se entiende si se piensa que el ser es como una especie de propiedad, que se aplica a la realidad de un modo muy general e inespecífico, dando integración existencial a los objetos y seres fenoménicos o a las cosas reales. Que Zubiri afirme: «el ser es un momento transcendental de la cosa misma»³⁴⁰ es pensable desde una muy profunda modificación de los posibles sentidos y significados del vocablo *ser* adaptado e integrado *ad hoc* en el sistema metafísico zubiriano, que es el *nous* considerado por Zubiri como respectividad especial, como una especie de *deus ex maquina* que considero innecesario para la argumentación del ser como momento transcendental de la cosa misma, en el sentido de que posee una significación que trasciende de sí misma. Forma parte aunque sea como una especie de *prius* o aprioridad de la impresión de realidad o de la apertura de realidad en una interpretación más amplia, o bien en una definición propia de Zubiri sobre la trascendentalidad como momento de tener forma y modo de realidad. A diferencia de lo que sostiene Heidegger afirmando que el hombre es el ente a cuyo ser pertenece la comprensión del ser, el cambio de giro realizado por la metafísica de Zubiri reitera que la realidad es la base fundamentadora de lo humano, sin que esto suponga una interpretación antropologizante de la misma. Como escribe Zubiri, lo que formalmente caracteriza al hombre no es la comprensión del ser, sino el modo de aprehensión de las cosas, de este modo se manifiesta la significación transcendental de la aprehensión de realidad, que ciertamente desplaza y sustituye

³⁴⁰ [SE, 449]

el problema de la comprensión del ser, porque lo engloba en la capacidad de aprehender en sus diferenciables modulaciones o modalizaciones. No obstante, a mi juicio, es inevitable poner de manifiesto que la aprehensión comprensiva, expresión propia de Zubiri, es muy clara y efectiva, porque explícita de un modo excelente lo característico de toda actividad perceptiva o aprehensora por parte del ser humano. De esta forma se facilita también la diversidad de interpretaciones respecto a la realidad percibida, algo concordante con la subjetividad de todo proceso sentiente, aunque existan también datos básicos que son captados con una cierta objetividad intersubjetiva. Además, es necesario tener presente que la vinculación de ser con la realidad supera la simple aprehensión estímulo quedando unida a la reelaboración cognoscitiva humana y no animal o, lo que es lo mismo, circunscrita al ámbito de la inteligencia o intelección sentiente de los sujetos de la especie humana. La mezcla o la interconexión del sentir con la intelección tal como la propone Zubiri desdibuja la referencia al ser defendida por Heidegger, porque, como bien argumenta el *primum cognitum*, el primer inteligible no es el ser, sino la realidad, ya que en efecto las cosas reales, al ser por sí mismas, no precisan de una duplicación artificial en su consideración ontológica referida al *Dasein*. Evidentemente es novedoso el nuevo enfoque zubiriano que sostiene que el inteligir es la "activación" impresiva de la presentación de las cosas reales o, dicho citando a Zubiri, el inteligir es lo que presenta las cosas reales como reales que se contraponen a los planteamientos metafísicos y gnoseológicos de Heidegger que, aunque se derivan de la fenomenología como Zubiri, siguen vinculados a un relativo existencialismo hermenéutico si se puede denominar de esta forma, ya que Heidegger superó indudablemente el concienzalismo husserliano o, por lo menos, el de las elaboraciones fenomenológicas de las primeras etapas de las reflexiones husserlianas, y lo sustituyó en cierto sentido por la comprensión y el aparecer, de lo que también deja constancia el propio Zubiri de un modo inequívoco. Se puede argumentar que Heidegger con su caracterización del aparecer como mostración del ser al hombre está afirmando un cierto subjetivismo epistemológico. Heidegger evita toda referencia al sujeto, aunque él, en su segunda etapa, también percibió cierto subjetivismo en el planteamiento de *Ser y tiempo*. Lo teórico es para Heidegger algo secundario. Lo primero es la comprensión existencial, que tiene connotaciones pragmáticas y prácticas, en detrimento de una visión y entendimiento más amplio y complejo de lo que es la realidad, en su innumerable multiplicidad de aspectos que están al menos potencialmente a plena disposición de la inteligencia humana, ya que, como argumenta Zubiri, la función primaria del hombre no es comprender el ser sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas. Este sí que es un planteamiento que da más primariedad al acercamiento teórico a la realidad. Además, es pertinente y apropiado otorgar una significación decisiva a la delimitación conceptual de lo que es el ser por parte de Zubiri, frente a otras concepciones de otros filósofos y teólogos al considerar que la actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el "ser", con lo que el es de algo lo podemos definir como ser en función respectiva de las restantes cosas reales, ya que, es cierto, el uso lingüístico habitual establece una distinción clara entre ser y

realidad, aunque desde mi punto de vista la diferenciación que establece Zubiri entre brote o nacimiento como una especie de surgimiento de realidad, en comparación con venir al mundo que sería llegar a ser, aunque es aguda e ingeniosa, la considero artificial y deducida de la metáfora de la luz, una imagen más bien estilística que conceptual y que recuerda, en cierto sentido, a la idea de lo diáfano respecto a la aprehensión sentiente de la noología zubiriana, un vocablo que sigue siendo muy analizado desde diferentes perspectivas y que, a mi juicio, está cargado de misterio. Porque, tal como está formulado en la obra de Zubiri, en principio no da más de sí, desde un desarrollo racionalizador o argumentativo. Que el ser presuponga la realidad, como afirma Zubiri, es un planteamiento extremadamente novedoso en la historia del pensamiento filosófico, porque, además, es digno de énfasis que el vocablo ser queda adscrito en cierta manera, desde mi análisis, a una consideración de tipo puramente relacional, o lo que es igual con una respectividad en vinculación con las cosas de la realidad. Por tanto, se puede afirmar que la perspectiva de análisis respecto al ser por Zubiri está más en consonancia con la antropología y las ciencias sociales actuales que los planteamientos heideggerianos, más circunscritos a su propia elaboración hermenéutica que posee características especiales, si se piensa en su lenguaje filosófico. De todas formas conviene poner de relieve que también Heidegger se revela como un filósofo crítico con ciertas interpretaciones del ser en un sentido parecido al zubiriano, ya que escribe Ramón Rodríguez García comentando el pensamiento del pensador alemán: «Cuando Heidegger señala que el defecto fundamental de Descartes consiste en no haber aclarado el «sentido de ser» que el sum del cogito posee, se refiere justamente a que ha dejado en el penumbra el tipo de ser pre-pensado al decir «soy», entendiéndolo sin más como sustancia. Lo mismo cabe decir de la crítica de Husserl, que ya conocemos, por haber descuidado el «sentido de ser» de la intencionalidad»³⁴¹. En este sentido, es destacable el enfoque práctico o pragmático que define o caracteriza la antropología zubiriana, ya que es evidente que aparece en cierta manera un claro vitalismo realista respecto al hombre que sigue una línea similar a la orteguiana, aunque con su especificidad propia. Tiene la particularidad de que la función de la comprensión y la razón es precisamente potenciar la vida humana para mejorarla, aumentarla y plenificarla en la medida de lo posible. Incluso el mismo Heidegger que es sabido ha influido de modo considerable en el pensamiento zubiriano, en la cuestión del ser, en el periodo de formación en Alemania de Zubiri. En relación con esto escribe Rodríguez García acerca de Heidegger: «Repetir, recordar la historia de la metafísica en la dirección de lo no pensado por ella es su verdadera superación y a la par “experiencia” del ser mismo. Por ello la interpretación de la historia de la metafísica no es un apéndice al proyecto sistemático de elaborar la cuestión del ser; es su propio centro»³⁴². La funcionalidad respectiva del ser en el sistema metafísico

³⁴¹ RODRÍGUEZ GARCÍA, R, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Cincel, Madrid, 1987, pág. 64

³⁴² *Ibidem*, pág. 163.

de Zubiri está integrada no tanto en la propia comprensión subjetiva como en referencia a la totalidad de la realidad. En relación con la influencia recibida por Zubiri de la obra de Heidegger conviene explicitar varias cuestiones. Para corregir a Husserl es necesario radicalizar su pensamiento por la vía que le muestra Heidegger y para este nuevo periodo, ya no le sirven a Zubiri ni Brentano ni Ortega. Nuestro filósofo español se ha entusiasmado con la lectura de *Ser y Tiempo*. La expresión ser sentido tiene influencia de Heidegger. En el nivel ontológico se percibe un diálogo crítico decisivo para Zubiri. Heidegger supera la idea de conciencia mediante la idea de la comprensión y la del darse por medio del aparecer.

Respecto a las diferencias que se advierten desde el principio entre Heidegger y Zubiri es claro que son profundas. El gran pensador español no siguió al filósofo germano por el camino del giro hermenéutico, como ya he mencionado anteriormente. El lugar primigenio de la intelección no es la comprensión del ser como en Heidegger sino el puro y simple sentir. No hay realidad porque haya ser sino que hay ser porque hay realidad escribe Zubiri. La crítica de nuestro filósofo se refiere especialmente al darse del ser en Heidegger. El ser, no sólo es, como piensa Heidegger en el Da de la comprensión, en el Da del darse, sino que es un momento de la realidad. La realidad no es un tipo de ser, un esse reale como cree Heidegger, sino justo lo contrario.

En relación con la cuestión del ser respecto a la realidad Zubiri no está de acuerdo con los planteamientos heideggerianos. Lo que pone de manifiesto también Diego Molina García que escribe: «Veamos las razones que aduce Zubiri: Como la realidad es previa al ser, sólo se dará el ser de algo si ese algo está ya previamente dado como realidad. Esto significa que: 1) Sólo lo aprehendido como real puede 'estar siendo' o 'dejar que sea' esto o lo otro. La realidad no es un tipo de ser sino a la inversa, el ser se la da al dejar a la cosa real en su realidad. 2) El ser es, por tanto, un momento formalmente ulterior fundado en la aprehensión primordial de realidad»³⁴³. Con todos estos desarrollos argumentativos ha sido puesto de manifiesto según la cosa misma, que el orden transcendental es el orden de la propia realidad en sí misma, aunque referida al ser humano que la conoce talitativamente usando la terminología zubiriana, o lo que es lo mismo, se da cuenta o considera que la realidad tiene una serie de características o propiedades determinadas por las notas o cualidades de lo cósmico o de la talidad de lo real que, como es sabido, es un aspecto de la realidad inseparable de su trascendentalidad.

§28. Comparación entre el realismo de Hartmann y el de Zubiri.

Ciertamente es evidente que la filosofía de Nicolai Hartmann está un tanto olvidada. Para contribuir modestamente a una mayor presencia de su pensamiento

³⁴³ MOLINA GARCÍA, D., *Realidad y ser: una lectura comparada de Zubiri y Heidegger*, Thémata, Núm. 36, Universidad de Sevilla, 2006, pág. 163.

en el ámbito académico conviene discutirlo y matizarlo críticamente. El mismo Zubiri se vio influido de modo directo en su juventud en Alemania como es sabido. El escuchar sus lecciones en Berlín le sirvió al filósofo español para delimitar de modo más preciso su propio planteamiento metafísico.

Como indica Carlos Gurméndez: «Hartmann rechazó la filosofía de la vida, el existencialismo y el ontologismo de Heidegger, y se condenó al aislamiento y al olvido. Su obra adquiere de nuevo actualidad por dos razones. La primera porque Lukacs, en *Ontología del Ser social*, reivindica la concepción crítica y realista de la Ontología como análisis de la complejidad del mundo objetivo: "Todo análisis de la realidad", dice Lukacs, "debe partir del pensamiento de Hartmann". La segunda porque se anticipó a la problemática actual al descubrir los nexos entre la filosofía y las ciencias positivas. La filosofía, por sí misma, es un conjunto de especulaciones ideales o hipótesis teóricas que necesitan una verificación práctica. El destino de la filosofía es, pues, llegar a la generalización de los distintos resultados de las ciencias experimentales»³⁴⁴. De todos modos es necesario señalar que Hartmann está influido considerablemente por el neokantismo de la Escuela de Marburgo.

El tema de la realidad le interesó a Hartmann ya desde el principio de su actividad filosófica. También Zubiri consideró que la cuestión de la realidad en su vertiente ontológica y noológica era una de las cuestiones clave de su reflexión. No es extraño que Hartmann se interesara por la teoría de las ideas platónica, como expresión de un dualismo ontológico y epistemológico que establece una de las bases de discusión de la metafísica. Incluso como también afirma Arteaga Lorena el propio Hartmann está convencido que la realidad es anterior al proceso reflexivo. Algo que concuerda perfectamente con lo planteado por la metafísica de Zubiri.

En este sentido es evidente que el interés investigador de Hartmann con sus profundas investigaciones sobre el idealismo y en general sobre la historia de la filosofía occidental fue muy positivo para su filosofía. Porque le permitió a través de la crítica continua de diversos problemas filosóficos hallar soluciones o planteamientos rigurosos. Actitud también similar a la desarrollada a lo largo de su trayectoria intelectual por Zubiri. Que el conocimiento es solo una parte de la realidad según plantea Hartmann y se deduce de su producción filosófica es coincidente con lo afirmado por el propio Zubiri a lo largo de sus obras.

La filosofía de Hartmann ha sido clasificada de diversas formas: realismo ingenuo, realismo crítico, idealismo, etc. Considero que está claro que era un pensador realista a pesar de matices espiritualistas e idealistas que son definibles en su obra *El problema del ser espiritual*, en parte consecuencia de sus análisis del hegelianismo o de ciertos esquemas dialécticos y argumentativos del mismo. De hecho Franceso Lamendola en un artículo titulado: *La objetualidad del mundo y el rol de la persona en el «realismo crítico» de Nicolai Hartmann* explicita su actitud metodológica y filosófica realista. De todas formas es evidente la complejidad del

³⁴⁴ GURMÉNDEZ, C., *Nicolai Hartmann: cien años de un realista ingenuo*, Artículo en El País, Madrid, 1982, pág. 1.

pensamiento de Hartmann que, a mi juicio, influyó de modo considerable sobre todo en la primera etapa de formación de Zubiri, sobre todo en el periodo de sus primeros escritos de juventud. Quizá la idea de la construcción de una metafísica del conocimiento que está presente en Hartmann haya influido en el ámbito fenomenológico en el que se encontraba Zubiri. En relación con esto escribe el propio Zubiri: «Todo esto trae consigo un renacimiento de la Metafísica, que se va apoderando progresivamente de los espíritus con fuerza tal, que nos permite contemplar sin asombro a un neokantiano de profesión, N. Hartmann, escribir un libro sobre *«Metafísica del conocimiento»* en que pretende elaborar, según testimonio literario del autor, no una metafísica cuyo fundamento fuera la teoría del conocimiento, sino todo lo contrario, una teoría del conocimiento cuyo fundamento fuera la metafísica; y un discípulo predilecto de Cohen, Heimsoeth emprende la obra más inverosímil para un neokantiano: la vinculación de la obra kantiana a la metafísica medieval»³⁴⁵. Considero que es pensable una relación entre la afirmación de la metafísica como base de todo el sistema de conocimiento del realismo radical zubiriano, y el planteamiento hartmanniano. También es definible en la ética zubiriana una coincidencia de propósito o una similitud respecto a la significación de la voluntad y ciertos planteamientos en el campo de la psicología. Como escribe Zubiri: «Todavía en la gran última gran psicología sistemática que ha habido -lamentamos que no haya otra tan sistemática como la de Wundt- se nos decía que la voluntariedad, la voluntad, es la esencia del espíritu humano. Ahí se confunde voluntad con actividad. Toda actividad, todo activismo sería voluntarismo y tendencia. En una dimensión distinta, antes que él, con Hartmann, se establecerá la metafísica del voluntarismo, en la que no tenemos por qué entrar»³⁴⁶.

Existen claras similitudes en los planteamientos generales acerca del ámbito de la conciencia frente al reduccionismo fenomenológico husserliano por parte de Zubiri y Hartmann. De hecho otro aspecto central del pensamiento de Hartmann como es el conocimiento como trascendencia parece prefigurar vagamente algunos matices de lo trascendental, tal como lo define Zubiri. En relación con lo explicitado por Hartmann escribe Abbagnano: «Aun cuando considerar la *fenomenología* únicamente como el primer estadio de la investigación filosófica (al cual seguirá el de la aporética, que alumbra los problemas que nacen de los fenómenos mismos y, finalmente el de la *teoría* del decir, el de la solución de las aporías), Hartmann saca de la fenomenología el concepto básico de su gnoseología: el *conocimiento como trascendencia*. El conocimiento no cae en el ámbito de la conciencia y no es, por tanto, un puro fenómeno suyo: es una *relación trascendente* que supera la conciencia. Es la relación entre un sujeto y un objeto o, mejor, entre la representación que el sujeto tiene del objeto y el objeto mismo en cuanto existe independientemente de ella. La representación puede aprehender o no el objeto; si lo aprehende es verdadera; si no es falsa. Esto implica que el objeto del conocimiento no se reduce a un ser objeto y no está determinado esencialmente por

³⁴⁵ [PE, 351]

³⁴⁶ [SSV, 151]

la relación cognoscitiva en que se encuentra»³⁴⁷. En este sentido considero que Hartmann está más próximo a una interpretación de lo transcendental parecida a como la entiende Zubiri: realidad en impresión, y no tanto a la trascendentalidad como momento de tener forma y modo de realidad. Además, es evidente la similitud entre Hartmann y Zubiri en la investigación del problematismo de lo real, y en la búsqueda de posibles soluciones a las aporías de la realidad a través de sus reflexiones y sistemas filosóficos. La diferencia esencial es que Zubiri sigue con un procedimiento fenomenológico de análisis y Hartmann se enfrasca, a mi juicio, en un realismo menos sólido comparado con el zubiriano, y más dependiente del espiritualismo o idealismo.

Las grandes cuestiones de la contraposición entre realidad y conocimiento interesan a ambos filósofos a lo largo de su trayectoria intelectual. Como escribe Abbagnano: «La realidad queda siempre *más allá* de la conciencia, incluso cuando es obyectada a la conciencia. El conocimiento trasciende incesantemente hacia la realidad independiente que constituye su objeto. Pero esto significa también que el conocimiento no rechaza nunca el completo dominio de su objeto. Más allá de lo que comprende de él, queda siempre un residuo incognoscible (*transobjetivo*, en cuanto está más allá de lo que de la misma realidad es obyectado). El límite de cognoscibilidad se puede alejar indefinidamente; pero no desaparece. Este límite está cada vez más cerca del ser a medida que se pasa de la realidad más baja (la materia) a las realidades más elevadas, cuales son la vida orgánica y la vida espiritual del hombre»³⁴⁸. Esta distinción elaborada por Hartmann respecto a los niveles de realidad en Zubiri es superada de un modo más sutil. Porque la diferenciación entre realidad absoluta que es la divina y la realidad mundana no son algo radicalmente contrapuesto en la metafísica zubiriana. Puesto que como también argumenta Jesús Sáez Cruz: «Pero la mundanidad de Dios no coincide formalmente con el momento de «la» pura realidad sin más (mundanidad de cada cosa real). Porque «realidad» es en Dios (realidad suprema), por elevación, un «de suyo» absolutamente «suyo», en y por sí misma plenaria y absoluta realidad en cuanto realidad»³⁴⁹.

En relación con la entificación de la realidad es cierto que Hartmann no sobrepasa el ser y lo sustituye por la realidad como base ontológica primera de la metafísica. Lo que posee una parcial similitud con la actitud heideggeriana respecto al ser. Como indica Abbagnano comentando la ontología hartmanniana: «En el reconocimiento de este residuo transobjetivo está la originalidad de la nueva ontología con respecto a la antigua, que pretendía ser una “lógica del ser” y así identificaba la esfera del pensamiento con la del ser real y no admitía los límites que la investigación ontológica encuentra en los problemas insolubles. Según Hartmann, la ontología crítica debe distinguir entre las dos esferas del ser, admitir

³⁴⁷ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía*, Vol. 3, Editorial Hora, Barcelona, 1982, pág. 708.

³⁴⁸ *Ibidem*, pág. 708.

³⁴⁹ SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, pág. 307.

que la esfera del pensamiento es una reflexión de la esfera del ser, y admitir también otra esfera del ser, la del ser ideal que está constituida por las estructuras de los contenidos cognoscitivos que se encuentran en el sujeto, pero que sin embargo no son estructuras del sujeto»³⁵⁰.

Indudablemente Hartmann como Zubiri en los años veinte y treinta del siglo XX reciben múltiples influencias de diversas corrientes filosóficas, especialmente de la fenomenología husserliana y también de Scheler y Heidegger principalmente. El tema de lo trascendente está presente por su gran tradición filosófica y por medio de la *Lógica formal y Lógica trascendental* de Husserl. De hecho como afirma respecto a la filosofía de Nicolai Hartmann un pensador de la talla de Abbagnano: «Pero en la *Fundación de la ontología* (1935) reemprende el examen de esta esfera con el fin de mostrar el carácter trascendental de los mismos actos emocionales o fantásticos. En esta obra es evidente la influencia de los análisis de Scheler y de Heidegger, al mismo tiempo que la polémica contra ellos. Los actos no cognoscitivos son los que se refieren al sujeto del sentir, del querer, y del obrar. Ellos trascienden hacia un ser en sí que no es el ser de la esfera ideal, sino el de la realidad (*Realität*); y poner en contacto al sujeto con aquel aspecto por el cual la realidad suscita temor, esperanza, reacciones emotivas diversas, y por el cual ella requiere del sujeto decisión, lucha y empeño. Los actos emocionales trascendentes se dividen en tres categorías: receptivos, anticipadores, y espontáneos»³⁵¹. En cambio Zubiri a lo largo de su producción filosófica afirma de otro modo los profundos nexos entre lo real y lo irreal, y también de un modo, a mi juicio, más sistemático lo que es la estructura trascendental de la realidad, la trascendentalidad y lo trascendental en su metafísica intramundana y realista, y en su noología.

Respecto a la consideración de la filosofía de Nicolai Hartmann como un materialismo trascendental creo que es necesario matizarla, porque el origen idealista de los planteamientos de este pensador alemán es algo definible en sus obras. En este orden de cosas relativas a la causalidad, la realidad, etc., es clarificadora la perspectiva de Abbagnano: «En Hegel, la preeminencia de la realidad efectiva estaba justificada por la intrínseca racionalidad de la misma; en Hartmann, la realidad efectiva no se justifica, sino que se pone como es y como no puede dejar de ser por su completo y absolutamente determinado condicionamiento fáctico. Este condicionamiento no es, literalmente hablando, la causalidad necesaria de la física del siglo XX, porque tal causalidad es, según Hartmann, la forma que el condicionamiento adquiere en el dominio particular de la realidad física. No obstante, es evidente que el concepto de condicionamiento completo, como única justificación posible de la realidad efectiva, toma como modelo precisamente la causalidad necesaria de la física decimonónica; y por esto el ser de la ontología de Hartmann se modela, como él, por otra parte, explícitamente reconoce, sobre el concepto de materia propio de esa física. Si la

³⁵⁰ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía*, Vol. 3, Editorial Hora, Barcelona, 1982, pág. 708.

³⁵¹ *Ibidem*, pág. 709.

fenomenología, en las manos de Husserl, se ha convertido en un *espiritualismo trascendente*, en las manos de Hartmann se convierte en un materialismo trascendental»³⁵².

Zubiri desarrolla otro tipo de realismo metafísico porque se desprende de la idea de ser como fundamento material de la estructuración del orden trascendental de la realidad, y consecuentemente de su metafísica realista radical. Lo real es anterior al ser de las cosas. Lo que plantea la necesidad de establecer planos de análisis de lo real pero tomando como fundamento primordial lo real que engloba la materialidad de las cosas desde otra perspectiva metodológica y conceptual. Algo que es positivo para una consideración más amplia y rigurosa del de suyo de lo real y de la formalidad de realidad. Para Hartmann como escribe Abbagnano lo real es explicitable de otro modo: «Se ha visto que, para Hartmann la realidad efectiva se caracteriza esencialmente por una completa, absoluta y necesaria determinación. Descubrir las formas y las leyes de esta determinación es la tarea de los *análisis categoriales del mundo real* (1940). Las categorías son, en efecto, entendidas por Hartmann en un sentido resueltamente antiidealista y antisubjetivista, como principios inmanentes en el mundo y formas de su determinación necesaria. El supuesto del análisis categorial es la estratificación del mundo en una serie de *planos*. Tal estructuración es, según Hartmann, un hecho evidente»³⁵³. Si bien desde el planteamiento zubiriano, esto se podría englobar en la estructuración de un orden trascendental de la realidad en su dinamismo ontológico y procesual, como aparece descrito y explicitado en su obra *Estructura dinámica de la realidad*. De todos modos me parece altamente relevante la amplitud de la especulación de Hartmann que es en este sentido similar a la desarrollada por Zubiri. En relación con los intereses teoréticos hartmannianos escribe Abbagnano: «La especulación de Hartmann es rica en exigencias, temas y análisis que la vinculan a la parte más viva de la filosofía contemporánea. La polémica radical contra el idealismo gnoseológico, el concepto de conocimiento y, en general, de toda actividad como transcendencia, el intento de reivindicar para el hombre una libertad finita (esto es, condicionada y limitada) constituyen los aspectos más interesantes de su especulación. Sin embargo, estas exigencias toman cuerpo en un sistema pesado y artificial, que se apoya en el reconocimiento del carácter macizo y predominante de la realidad de los hechos: es decir, un sistema en el que aquellas exigencias aparecen fuera de lugar e insatisfacibles»³⁵⁴. Indudablemente Zubiri también rechaza el idealismo, y el racionalismo desarrollando una metafísica realista, y una noología que acaba con la primacía de lo intelectual sobre el sentir. Por otra parte el gran pensador español se interesa prácticamente por todos los ámbitos de la ciencia y la filosofía, consciente de los nexos interdisciplinares en el saber.

³⁵² Ibidem, págs. 712-713.

³⁵³ Ibidem, pág. 713.

³⁵⁴ Ibidem, pág. 715.

En lo concerniente a la cuestión de la dilucidación de lo que es auténticamente la realidad, los análisis de Hartmann están elaborados sobre aspectos similares a los que investigó y reflexionó el propio Zubiri. Como dice el filósofo alemán: «Pero es imposible dar una definición de lo que es realidad. Equiparar la realidad con la efectividad es incorrecto, equiparación que se encuentra a menudo. Antes bien, hay tanta posibilidad real, necesidad real como realidad efectiva, y por cierto ambas en contraposición a la mera posibilidad esencial y a la mera necesidad esencial. Tampoco puede entenderse la realidad como lo dado, pues lo dado no es ningún modo ontológico, sino sólo un modo de la objetividad, es decir, el ser objeto para un sujeto. Todavía un error más corriente que estos dos es un tercero: que la realidad sea materialidad. Al término realidad parece favorecerlo su sentido literal, pues el término ha sido tomado a partir de *res*. Pero ya la Edad Media ha roto esta etimología con su realismo conceptual. Así el término se ha generalizado y se ha mantenido en esta ampliación»³⁵⁵. Estos problemas fueron brillantemente resueltos y superados por Zubiri en sus obras. Algo que es explicitado por Germán Marquínez Argote al escribir: «En metafísica lo absoluto parece ser siempre y en todas partes la necesidad que el hombre experimenta de abrirse a la totalidad de las cosas, apertura que constituye el acontecimiento metafísico. En cambio, las formas de apalabrar dicha apertura a la totalidad serán siempre históricas y relativas, por muy logradas que sean. Desde los griegos hasta nuestros días la palabra clave que ha expresado el orden trascendental ha sido el verbo *éinai, esse, ser*. Hoy gracias a Zubiri podemos expresar dicho orden con la palabra realidad»³⁵⁶. En efecto, el reísmo zubiriano no confunde la realidad con una zona de cosas extramentales. De hecho la realidad o reidad es la formalidad con la que quedan las cosas en la aprehensión. Lo que supone un planteamiento acertado porque Zubiri niega la justificación del realismo ingenuo que hace de las cualidades sensibles propiedades de las cosas fuera de la percepción (IRA, 178) y también niega la validez epistemológica del denominado realismo crítico conceptualizado como subjetivismo ingenuo que, en palabras de Zubiri, declara a las cosas en la aprehensión como subjetivas y considera que tienen una “correspondencia” con las cosas reales allende la aprehensión (IRE, 177). Respecto a las posibilidades reales del ser humano Zubiri profundiza más que Hartmann, porque utiliza una perspectiva de análisis y reflexión fenomenológica unida a una consideración crítica de la ciencia de su tiempo. Como escribe Marquínez Argote en relación con la filosofía de la realidad zubiriana: «Por otra parte, insiste en que no se deben confundir las posibilidades con los meros posibles. Posible es todo lo que en abstracto podría existir, por no entrañar contradicción. En este sentido es posible todo lo que no es imposible, y puesto que lo posible no tiene otra frontera que la imposibilidad absoluta, que no sabemos dónde empieza, los posibles son infinitos.

³⁵⁵ HARTMANN, N., *El problema del ser espiritual*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2007, pág. 135.

³⁵⁶ MARQUÍNEZ ARGOTE, G., *Historia de la palabra realidad desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*, Editorial El Búho, Bogotá, 2006.

Las posibilidades, en cambio, son siempre finitas y concretas; si se quiere, son posibles al alcance de la mano en un determinado lugar y tiempo»³⁵⁷.

Desde determinadas interpretaciones se considera que la filosofía de Nicolai Hartmann es definible como fenomenología. Algo que no discuto si se entiende en un sentido amplio que es desvinculable de la estructura u ortodoxia husserliana de la fenomenología. El concepto de real que elabora Hartmann es similar en ciertos sentidos a lo que afirma Zubiri respecto a la realidad. Al respecto escribe Hartmann: «Es un error creer que sólo lo espacio-temporal es lo real. Todo lo temporal es real, incluso lo carente de espacio; y todo lo real es temporal; lo que naturalmente no significa que realidad y temporalidad sean lo mismo. Ellas coinciden sólo según la extensión. Lo mismo vale para la temporalidad y la individualidad, la temporalidad y la existencia. Las esencias son carentes de tiempo. Pero las esencias no tienen ni individualidad ni existencia»³⁵⁸. Puesto que para Zubiri el tiempo y el espacio son un despliegue campal de la impresión de realidad, se manifiesta por tanto, que existe un campo de realidad. De hecho este es el ambiente que generan las cosas, la mera respectividad de las cosas reales por su carácter de realidad. Es una trascendentalidad sentida, una dimensión de la actualidad de lo real. Algo que pone de relieve que quizá la extensión sea el aspecto común que como excedencia en la terminología zubiriana señala la significación de lo extensivo tanto en Hartmann como en Zubiri desde una perspectiva interpretativa amplia. La excedencia para Zubiri es la expansión campal y mundanal del carácter de realidad de cada cosa aprehendida (IRA, 286).

En relación con la cuestión del mundo Hartmann engloba la diversidad de lo real en la unidad óptica del tiempo de los mundos. Escribe Hartmann: «La diversidad de mundos espirituales individuales es ópticamente secundaria. Nadie disputará la existencia de ellos, pero no existen en sí mismos. Cada uno de estos mundos tiene su peso significativo en su estar referido al único mundo real, al cual todos ellos pertenecen y del cual ellos son imágenes parciales desfiguradas. En esta referencia unitaria descansa la posibilidad del referirse unos a otros, la posibilidad de la identificación parcial de los mismos. Y de esto pende toda comprensión y toda comunidad espiritual. Pues sólo los que están despiertos tienen-según las palabras de Heráclito- sólo un mundo»³⁵⁹. Para Zubiri mundo es la unidad de las cosas reales en virtud de la apertura de la formalidad de realidad. Sólo puede haber un mundo. Y se puede describir también como respectividad constitutivamente abierta que no puede ser totalidad. Además, Zubiri afirma acertadamente que la razón mundifica. El mundo es un sistema de principios tópicos que posibilita las intelecciones propias del logos. Lo que pone de manifiesto, a mi juicio, un relativo parecido en los puntos de partida de ambos pensadores.

³⁵⁷ MARQUÍNEZ ARGOTE, G., *Realidad, posibilidad, religión: Historia de tres palabras*, Editado por Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2012, pág. 88.

³⁵⁸ HARTMANN, N., *El problema del ser espiritual*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2007, pág. 141.

³⁵⁹ *Ibidem*, pág. 157.

En relación con el conocimiento tanto Zubiri como Hartmann elaboran una fenomenología metafísica relativa al conocer, que le sirve al pensador español para ir fijando planteamientos que irá desarrollando paulatinamente a lo largo de su evolución filosófica. Ciertamente como dice Ferrater Mora respecto a Hartmann: «En lo que toca a la teoría del conocimiento- o metafísica del conocimiento-, Hartmann comienza con una fenomenología. Sin embargo, ésta es considerada sólo como la primera parte del análisis del problema del conocimiento (la fenomenología del conocimiento sirve para plantearse el problema gnoseológico sin comenzar con supuestos que determinen su solución)»³⁶⁰. En este sentido es evidente que los problemas gnoseológicos y judicativos ya están presentes en los primeros escritos zubirianos, por ejemplo, en su tesis doctoral desde una perspectiva claramente fenomenológica. Si bien Zubiri va creando su propia actitud descriptiva de la realidad en toda su amplitud. Elabora lo que puede denominarse un realismo metafísico fenomenológico sistemático y transcendental.

Respecto a la estructura del mundo Hartmann a diferencia de Zubiri no señala la primacía de la realidad sobre el ser. Además, el filósofo español no categoriza lo real ya que su sistema metafísico, y su noología superan cualquier intento de categorización en un sentido similar al aristotélico o al propio de la tradición filosófica. Acerca del sistema categorial de Hartmann escribe Ferrater Mora: «En cuanto al sistema mismo de las categorías, Hartmann ha descrito y analizado en detalle no sólo las categorías comunes a todos los reinos del ser, sino también las categorías especiales de diversos mundos: el mundo ideal y el real principalmente. En lo que toca al mundo real, Hartmann ha dedicado gran atención al examen de tres tipos de categorías: las categorías dimensionales, las cosmológicas y las organológicas»³⁶¹.

Ciertamente el realismo de Hartmann en el campo ético no está influido por lo divino o por la deiformación que propone Zubiri en *El hombre y Dios*. Como indica Aurelio Fernández Fernández respecto a la ética hartmanniana: «Por este motivo, junto a tantos aspectos positivos, la libertad humana queda en la filosofía de Hartmann delimitada y circunscrita al campo puramente ético. Pero una ética que no cuenta con Dios, es una pura moral natural, donde el hombre apenas logra salvarse *quasi per ignem*, tan distinta de la dignidad del hombre en la “libertad de los Hijos de Dios”. Hartmann no ha podido oír el grito de San Pablo: “vosotros hermanos, habéis sido llamados a la libertad”. (Gal. 5, 13)³⁶²». En cambio desde el planteamiento zubiriano la moral es un tipo de realidad, una estructura física, un estar sobre sí (SH, 421), un *ergon* antes que una vivencia o cualquier tipo de intencionalidad o conciencia reflexiva. El hombre es indudablemente un animal moral, y consecuentemente posee un dinamismo de apropiación de posibilidades

³⁶⁰ FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Tomo II, Editorial Ariel, pág. 1564.

³⁶¹ *Ibidem*, pág. 1565.

³⁶² FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, A., *Las antinomias de la libertad en N. Hartmann*, Anuario Filosófico, Vol. 7, Nº 1, 1974, Universidad de Navarra, pág. 121.

en la realidad. Si bien Zubiri reconoce que la moral concreta es un sistema de posibilidades de cada sociedad (SH, 420 ss).

En relación con la ética realista de Zubiri escribe Jordi Corominas: «Felicidad, bien y perfección en su sentido más elemental no juegan en Zubiri como opuestos de imperfección, mal o infelicidad. Zubiri somete todos los términos del discurso moral a una operación parecida. Y es que no puede ser de otra manera desde el momento en que todos los términos son pensados desde una originaria formalidad de realidad y no desde una hipotética sustancia humana o teoría metafísica antropológica determinada. Contra empiristas e idealistas Zubiri afirmará que no cabe contraponer en el hombre el ser y el deber ser. Los deberes no son una imposición externa (SH, 411). En este sentido, el partir de la impresión de realidad es no la solución de la falacia naturalista, sino su disolución. El planteamiento de la falacia naturalista obedece a unas hipótesis metafísicas que contrastan con el hecho radical de la aprehensión de realidad. El hombre está constitutivamente ligado a la felicidad, a resolver situaciones, y en la medida en que está ligado a esta posibilidad está obligado respecto a las demás posibilidades (SH, 410). El deber no se contrapone a la realidad, ni a la felicidad en el sentido anterior. Porque el hombre está lanzado a ser feliz, a realizar la figura humana, es que tiene deberes. La responsabilidad moral no se mide por los ideales morales, o por la rectitud intelectual y volitiva que cada hombre acaricia, sino por un arte moral consistente en plasmar una figura moral viable para cada individuo»³⁶³.

Desde la perspectiva estética tanto en Zubiri como en Hartmann se observa una especie de fondo metafísico. Como escribe Pérez Cornejo: «El hecho de que la contemplación estética de la realidad implique una *concepción global del mundo*, significa que la visión estética no es nunca neutral, sino que va acompañada siempre de un “trasfondo metafísico” (*metaphysischen Hintergrund*), es decir, de una interpretación filosófica de todo lo existente, incluyendo el hombre y su puesto en el cosmos, que determina el modo en que el sujeto percibe estéticamente la realidad»³⁶⁴. Lo que, a mi juicio, supone una clara afirmación de un inequívoco realismo, puesto que establece la necesidad de abarcar el ámbito antropológico y fenoménico. Aunque Hartmann es consciente de los peligros de no aplicar unos supuesto interpretativos de orden metafísico, que sean plenamente coherentes a la realidad percibida. Como reitera Pérez Cornejo comentando la estética de Hartmann: «Ahora bien, si toda interpretación metafísica de lo real supone deformaciones intolerables de los fenómenos, como sostiene Hartmann, cabe suponer que también la visión estética, desde el momento en que a veces contiene presupuestos metafísicos injustificados, puede contemplar al hombre y al mundo de modo sesgado o deformado, destacando de manera exagerada algunos valores

³⁶³ COROMINAS, J., *La ética de Xavier Zubiri*, Guía Comares de Zubiri, Edición de Juan Antonio Nicolás, Granada, 2011, págs. 399-400.

³⁶⁴ PÉREZ CORNEJO, M., *Arte y estética en N. Hartmann*, Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 1993, pág. 334.

estéticos sobre otros»³⁶⁵. De todos modos, de forma similar a Zubiri, se puede decir que en la filosofía de Hartmann la estética alcanza una función decisiva como culminación del pensar acerca de la realidad. En relación con esto escribe Pérez Cornejo: «Cada vez se nos fue haciendo más y más evidente que el ámbito de la estética y del arte no se limitaba a ser una parte más dentro del conjunto de la obra de Hartmann, sino que constituía el sector más importante de la misma y el que da sentido a los demás; nos parecía efectivamente, que su ontología, su ética y su filosofía del espíritu desembocaban, en última instancia, en el dominio estético, donde alcanzaban su punto culminante y su justificación»³⁶⁶.

Indudablemente en el caso de Nicolai Hartmann el carácter no teológico de su pensamiento y su rechazo de la metafísica tradicional, le separan de los planteamientos zubirianos. Sobre todo en lo referente a la teología, y no tanto respecto a su metafísica realista intramundana. En cualquier caso es cierto como escribe Carlos Pose Varela que respecto a la estética zubiriana : «El curso sobre la estética se ocupa fundamentalmente del momento trascendental de la belleza, pero Zubiri avanza la estructura del sentimiento según los otros modos de actualizar la belleza de las cosas. Una cosa es la belleza que afecta a las cosas «en cuanto realidad», y otra la belleza que afecta a las cosas «por ser reales» y «en su realidad». El primer momento de actualización es de carácter formal y trascendental, mientras que los otros dos son de carácter talitativo. Dicho de otro modo, la actualización de las cosas en cuanto realidad es lo que constituye la fruición formal y primaria de realidad, es decir, el pensamiento estético; en cambio, la actualización de las cosas según sus cualidades concretas es lo que constituye la innumerable diversidad de sentimientos o fruiciones que nos producen las cosas reales»³⁶⁷.

A diferencia de Zubiri el realismo de Hartmann que puede ser clasificado como fenomenológico, aunque con una significación claramente distinguible del realismo radical zubiriano, acepta la supuesta muerte de Dios. Como indica Pérez Cornejo respecto a la filosofía hartmanniana: «En este trabajo se trata de demostrar que Hartmann no sólo es un filósofo que asume con plena consciencia el pensamiento de la “muerte de Dios”, sino que trata también de establecer la posición en que queda situado el hombre tras un evento tan trascendental; a juicio de Hartmann, esta posición no puede ser otra que la de aparecer como el único ente creador de valores que existe en el mundo real. Nuestro propósito, por tanto, ha sido probar que, más allá del pensamiento teológico tradicional, Hartmann desarrolla una teoría de la creatividad inspirada en el pensamiento de Nietzsche, en la que compete al hombre la abrumadora tarea de ocupar el puesto de la Divinidad y conferir sentido a un mundo que carece de él. Nos atrevemos a afirmar, incluso, que toda la filosofía hartmanniana culmina en su Antropología, a

³⁶⁵ Ibidem, pág. 334

³⁶⁶ Ibidem, pág. II

³⁶⁷ POSE VARELA, C, *La estética de Zubiri*, Guía de Comares, Edición de Juan Antonio Nicolás, Granada, 2011, pág. 497

la que Hartmann concibe, como se verá, como una Antropodicea, es decir, como una defensa del importante papel creador que ejerce el hombre en la realidad y en la historia, y del que la actividad poética no es sino la más elevada expresión. Este puesto privilegiado le ha sido arrebatado al hombre por el pensamiento teleológico tradicional, propio de la metafísica o la religión, y es necesario, según Hartmann, recuperarlo a cualquier precio, ya que sólo en él estriba la esperanza de una futura elevación y ennoblecimiento del ser humano»³⁶⁸. En este sentido Zubiri no acepta la muerte de Dios afirmada por Nietzsche. De hecho la metafísica del pensador español integra la realidad absoluta o divina en lo mundano de un modo muy sutil.

De todas formas, existe una similitud en la actitud estética de ambos filósofos al resaltar la función del sentimiento tanto en el ámbito estético como en el intelectual. En relación con esto escribe Pérez Cornejo: «Hay un aspecto importante en la filosofía hartmanniana del arte del que no tenemos noticia que haya sido destacado hasta el momento y que, sin embargo, nos parece de enorme interés: a nuestro entender, en esta filosofía se establece una estrecha relación entre la experiencia estética y el arte, por un lado, y el concepto de lo irracional, por otro, cuyo acceso se encuentra vedado para el conocimiento, pero no para la intuición y el sentimiento. Basándonos en este supuesto, nos parece haber probado suficientemente que en Hartmann la percepción estética y el arte, gracias precisamente a su carácter irracional, facilitan al espíritu la penetración en un sector del ente que queda fuera del alcance del pensamiento conceptual-discursivo; dicho con otras palabras: en la filosofía hartmanniana, el arte permite al espíritu participar plenamente en el núcleo metafísico del Ser y del valor, aunque hay que subrayar que tal participación no tiene lugar a nivel conceptual o teórico, sino únicamente a nivel sentimental o afectivo, por lo que no aumenta en ningún caso el nivel de conocimientos que tenemos respecto al sector del Ser que se encuentra afectado por la irracionalidad»³⁶⁹. Ciertamente Zubiri también considera al sentimiento estético como expresión de lo real en toda su amplitud. En *Sobre el sentimiento y la volición* escribe Zubiri: «Por tanto, junto al sentimiento estético, hay la intelección veritativa y la volición optativa. Como la filosofía siempre ha sobreentendido lo veritativo y lo optativo tratándose de la intelección y la volición, se habla siempre de intelección y de volición a secas... Ni es un sentimiento especial ni tiene prerrogativa sobre todos los demás sentimientos, es la fruición de lo real como real en todo sentimiento»³⁷⁰.

Ciertamente desde mi interpretación a diferencia de Heidegger que poseía una especie de prejuicio contra la ciencia y la técnica, Hartmann de un modo relativamente similar a Zubiri pretende extraer pensamiento o filosofía de toda formulación científica. Esto, a mi juicio, manifiesta una actitud realista alejada de

³⁶⁸ PÉREZ CORNEJO, M., *Arte y estética en N. Hartmann*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1993, págs. V-VI.

³⁶⁹ *Ibidem*, pág. XI.

³⁷⁰ [SSV, 348-349]

un excesivo espiritualismo. De hecho como escribe Abbagnano respecto a la filosofía de Hartmann: «Por ejemplo, las estructuras matemáticas penetran en la realidad, pero no cambian por esto en su esencia. Hartmann toma aquí la postura opuesta a la del platonismo: el ser ideal no es superior al ser real, sino al revés: el ser real es superior al ser ideal. El ser ideal por sí mismo es solamente la universalidad; no alcanza nunca la concreción y la efectividad de la realidad individual; es un ser sutil sostenido en alto carente de sustancia, casi solo un medio ser, al que falta aún el peso entero del ser (*Grundlegung der Ontologie*, p. 317)»³⁷¹. Considero que frente al realismo radical zubiriano, el realismo crítico o ingenuo de Hartmann presupone un planteamiento menos preciso y riguroso que el propuesto por la metafísica realista intramundana y la noología de Zubiri. Porque la metafísica teórica de Hartmann se dedica fundamentalmente a la descripción de las estructuras del ser de la realidad. En cambio Zubiri sitúa en primer plano la propia realidad y no el ser. Como escribe Antonio Ferraz comentando el realismo zubiriano: «La realidad está abierta hacia algo más que la realidad individualmente considerada. La realidad no se aprehende impresivamente más que en sus momentos individuales, pero no está encerrada en y por éstos. Es la formalidad de realidad la que «envuelve» invariante la multiplicidad de las cosas. Este carácter «envolvente» es apertura desde cada cosa ahí presente hacia algo más que ella. No es sólo la apertura de una cosa real, y por ser real, a otras cosas reales...a toda otra cosa real. Es decir, toda cosa real excede de sí misma, trasciende desde sí misma hacia las demás cosas reales»³⁷². Por tanto, se puede decir que el realismo zubiriano parte de unos planteamientos metafísicos de fondo más desarrollados que los de Hartmann. El realismo crítico hartmanniano no elabora una estructura metafísica de lo real, de una magnitud y amplitud que iguale la propia de la filosofía zubiriana. Desde mi reflexión considero que a diferencia del realismo crítico afirmado por Hartmann, el conocimiento es aprehendido impresivamente por la inteligencia sentiente, tal como afirma Zubiri. Si bien es cierto que el sentir intelectual y el *logos* como intelección de una cosa desde otras en un campo de realidad, es la expresión clara del nuevo enfoque del realismo fenomenológico radical zubiriano.

Por otra parte conviene tener en cuenta que el pensamiento de Hartmann también ha sido caracterizado como hermenéutico. En cambio Zubiri desarrolla una filosofía que sigue más bien la senda de una fenomenología realista y metafísica, desvinculada de la ortodoxia hermenéutica de Gadamer. Porque como escribe Ricardo Maliandi: «Si dejamos a un lado las cuestiones terminológicas, no resulta aventurado afirmar que justamente este libro, *El problema del ser espiritual*, es un libro de hermenéutica. Hartmann lo presenta como una serie de investigaciones sobre la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu (que hoy preferimos llamar *ciencias sociales*). Su tema es el de aquellas cosas que, como decía Dilthey, no se pueden explicar pero sí comprender: la historia, la

³⁷¹ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía*, Editorial Hora, Vol. 3, Barcelona, 1982, pág. 709.

³⁷² FERRAZ, A., *Zubiri: el realismo radical*, Editorial Cincel, Madrid, 1988, pág. 45.

religión, la actividad científica, el arte. Quizá particularmente la obra de arte»³⁷³. Lo que pone de relieve que el realismo de Hartmann podría considerarse que es hermenéutico a diferencia del de Zubiri. En cualquier caso esto supone que se podría enlazar la actitud hermenéutica hartmanniana con la de Gadamer, quizá como uno de los antecesores o precursores de la interpretación o hermenéutica dialéctica tal como la desarrolló este último pensador alemán. Además, como escribe Rivera de Rosales: «La misma afirmación hermenéutica de que todos interpretamos desde nuestra situación concreta quiere hablar del asunto mismo del comprender en general y, por tanto, pretende ser válida para todas las épocas y situaciones históricas, y califica de erróneas o de malos prejuicios las afirmaciones contrarias hechas desde cualquier situación hermenéutica»³⁷⁴.

De todos modos en este párrafo he contribuido a perfilar un acercamiento al realismo crítico o quizás hermenéutico de Nicolai Hartmann, pensador que debe estar más presente en el ámbito filosófico, y Zubiri que es más fenomenológico, por causa de su metodología de investigación y análisis de la realidad desde una perspectiva metafísica y noológica. Como acertadamente escribe Ricardo Maliandi refiriéndose a Hartmann: «Que una tal rehabilitación no es superflua ni arbitraria puede mostrarse señalando la abundancia de impactos e influencias que ese pensamiento ejerció de hecho en muchas expresiones sobresalientes de lo que podríamos denominar el “espíritu” del siglo XX. Mateo Dalmaso, uno de los traductores y, además, incansable investigador del pensamiento hartmanniano, me ha proporcionado en tal sentido una serie de datos que paso a transcribir. Xavier Zubiri, uno de los mayores filósofos de ese siglo, fue alumno de Hartmann en Berlín en 1931, y muestra su influencia, por ejemplo, en su crítica a la noción aristotélica de sustancia sobre la base de los nuevos conceptos introducidos por la física atómica, o en la crítica que hace a Heidegger en el problema de la relación entre sentido y realidad, o entre el sentido y el ser»³⁷⁵.

³⁷³ MALIANDI, R., *Consideraciones preliminares para la presente traducción sobre el libro El problema del ser espiritual* de Nicolai Hartmann, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2007, pág. 25.

³⁷⁴ RIVERA DE ROSALES, J., *Pensar la historia. Gadamer y la Hermenéutica* en el libro *Acontecer y comprender, La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*, Editorial Dykinson, Madrid, 2012, pág. 287.

³⁷⁵ MALIANDI, R., *Consideraciones preliminares para la presente traducción sobre el libro El problema del ser espiritual* de Nicolai Hartmann, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2007, pág. 37.

PARTE II

LO TRANSCENDENTAL Y LA REALIDAD

§29. Comparación crítica de la actitud trascendental zubiriana con la propia de Husserl.

Ciertamente es necesaria la delimitación y clarificación de los enfoques, tanto de la metafísica trascendental zubiriana como de la lógica trascendental de Husserl, y en general de sus planteamientos respecto a lo trascendental para una mejor dilucidación de las aportaciones de Zubiri al tema de lo trascendental. Y probablemente, una de las mejores maneras de realizar esta comparación acerca de los propósitos de ambos filósofos, sea comenzar con una serie de reflexiones de lo que Zubiri pensó de la fenomenología husserliana en la lección quinta de sus *Cinco lecciones de filosofía*. Esta es una obra que al ser de 1963, está muy cercana a su gran tratado *Sobre la esencia* y refleja ya la solidez de un pensamiento maduro. La asimilación de la metodología fenomenológica, como es sabido, fue alcanzada ya muy pronto en su juventud y si bien considero que le fue útil en el desarrollo de su pensamiento, también es cierto que progresivamente fue separándose de los procedimientos fenomenológicos husserlianos, adoptando otros más descriptivos y menos complejos, a mi juicio. Y esto que se observa en Zubiri ya sobre todo a partir de principios de los años treinta del siglo XX, es el indicio más claro de su acercamiento a una actitud más realista en el ámbito del conocimiento y también en general en su actitud filosófica. Además, existía otra cuestión, el problematismo propio de la reflexión, y que podía encontrar unas formas de expresión más profundas y adecuadas con una nueva terminología, que explicitase de forma más amplia y precisa, un nuevo planteamiento del pensar, que profundizase en lo que es la realidad verdaderamente a través de unas nuevas formas de descripción fenomenológica.

Como indica Zubiri respecto a la concepción husserliana del *eidós*: «lo dicho basta para dar a entender que la reducción fenomenológica es ante todo una reducción eidética; una reducción de lo fáctico a lo *eidético*»³⁷⁶. Pero esto no es lo que se afirma con un realismo radical, como el que defiende Zubiri. Ya que lo fundamental es que la realidad sea aprehendida, algo que con la reducción fenomenológica que propone Husserl desaparece, centrándose la atención en las cualidades eidéticas de las cosas lo que a, mi juicio, no es suficiente, porque como también argumenta Zubiri³⁷⁷: «La fenomenología no explica nada por la sencilla razón de que toda explicación es interna al mundo, y la fenomenología trasciende el mundo entero no para salir de él, sino justamente al revés, para quedarse en él, pero de otra manera viendo cómo se nos manifiesta». En efecto, el logro de evidencias acerca de lo que es la realidad de las cosas es algo progresivo, y es en lo que consiste la experiencia fenomenológica. Si bien es verdad, que como afirma

³⁷⁶ [CLF, 199]

³⁷⁷ *Ibidem*, pág. 202.

Lucy Carrillo Castillo³⁷⁸ en relación con la fenomenología de Husserl: «las perspectivas y escorzos en que la cosa aparece en virtud de impresiones sensibles tampoco son producto de una recepción pasiva». Algo que pone de manifiesto la actividad constructiva de la mente tan reafirmada por Zubiri a lo largo de su filosofía. En este sentido, la afirmación zubiriana de que la filosofía es fundamentalmente evidenciación intuitiva de la realidad, es la clara negación de una explicación puramente logicista del mundo en un sentido similar al hegeliano, algo que considero acertado. Una de las cuestiones más relevantes que desarrolla Zubiri es precisamente la de la constitución del mundo para el hombre, y la función de la intuición en el ámbito del conocimiento que tienen su origen en la fenomenología de Husserl, pero que son reformuladas en clave realista y vivencial por Zubiri, lo que posibilita el desarrollo de una ontología y noología proyectadas al mundo empírico. Ya que como escribe Zubiri: «Junto a la lógica ya constituida hay una lógica genética. Sólo por ella tengo un mundo. Mundo es el correlato intencional constituido por el logos constituyente que es mi sistema de vivencias. Y por esto es por lo que la génesis es una génesis trascendental»³⁷⁹. Y esto es la revelación de una nueva concepción del *logos*, que es descripción y afirmación de lo que son las cosas realmente. Precisamente lo que Husserl no elaboró fue un sistema descriptivo de la estructura de la realidad, porque entre otros motivos, estaba inmerso en un idealismo con influencia cartesiana, que condicionó o determinó en buena medida, sus esfuerzos filosóficos. En cambio Zubiri respecto al *ego* trascendental y la intersubjetividad trascendental los superó, y afirmó una génesis trascendental más unida a la descripción y afirmación intuitiva de lo que son las cosas de suyo, a través de un logos entendido de un modo afirmativo y enunciativo, que es verdad que es objeto de numerosas matizaciones y discusiones, porque no es algo que posea una objetividad claramente universalizable, en su aplicación al conocimiento de lo real. Y que el sistema de las vivencias subjetivas o personales, sea lo determinante en el realismo trascendental zubiriano, si bien me parece válido, porque se aleja de planteamientos puramente especulativos, apriorísticos e idealistas, abre un campo nuevo y original a la interpretación de lo trascendental basado fundamentalmente, en la aprehensión de la realidad de modo impresivo y sentiente. Y si bien es verdad, que esto no soluciona de repente, todos los problemas ontológicos y epistemológicos de la filosofía y del saber acerca de la realidad en que consiste la reflexión humana, hace posibles numerosas formas nuevas de comprensión del mundo. En este periodo de madurez, Zubiri dice que: «el sistema de vivencias determinado por evidencia es lo que Husserl llama Razón»³⁸⁰. De este modo, lo que se pone de manifiesto es que muy hábilmente Zubiri rechazando el conciencialismo, reafirma la justificación de una razón que está fundamentada en evidencias vivenciales, y no en la pura razón

³⁷⁸ CARRILLO CASTILLO, L., *El punto cero de toda orientación. Husserl y el problema mente-cuerpo*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2009, pág. 504.

³⁷⁹ *Ibidem*, pág. 222.

³⁸⁰ *Ibidem*, pág. 222.

abstracta y especulativa, algo que tiene consecuencias filosóficas radicales y que, en mi opinión, es claramente positivo para el surgimiento no sólo del trascendentalismo realista zubiriano, sino también para la creación de nuevos modos de trascendentalismo como, por ejemplo, el estético. En sus cursos universitarios de los años treinta, sigue apareciendo el mismo interés por una dilucidación de diversos aspectos de la fenomenología que ya estaban presentes en su tesis doctoral, ya que como escribe Zubiri: «Al intento de salirse del mundo llama Husserl transcendencia. No consiste en partir de algo en mí para llegar a algo fuera de mí: las cosas. Transcendencia es salirnos de la realidad de una cosa para ir a su fenómeno, mirar el mundo a través de la auténtica fenomenalidad»³⁸¹. De este modo, lo que pretende alcanzar Husserl es un mundo de esencias *eidéticas* irreales, porque no están en contacto directo con lo real, algo con lo que Zubiri no está de acuerdo, ya que el yo de la fenomenología husserliana no vive, porque no depende de las cosas mundanas. En cambio para Zubiri, la fenomenología requiere una mayor concreción, no sólo la descripción minuciosa de la conciencia *eidética*. Considero que la fundamentación de la reflexión en la percepción que afirma Zubiri ya en los años treinta es una de las claves de su pensamiento. Ya que es cierto que como dice Zubiri: «Lo que diga el objeto en cuanto objeto lo dice fundado en mi percepción. Esto es el carácter transcendental de mi reflexión»³⁸². Ciertamente este es un planteamiento que supera lo propio de la conciencia, ya que para Zubiri es pura transparencia, y no tiene realidad psíquica, ya que lo más esencial precisamente es lo consciente. Considero que si bien la actitud *eidética* de Husserl no es la más apropiada para la descripción de lo empírico y del mundo en general, es definible una cierta existencia de lo psíquico en la mente, aunque posea una función intencional o puramente ideal y no sea comparable con la impresión de la realidad, que es el fundamento de cualquier realismo gnoseológico.

Afirma Zubiri que: «Descartes traspone al plano del pensamiento humano lo que había estado en el divino. Husserl afianza esta corriente»³⁸³. En este sentido, se observa que el carácter absoluto de la conciencia no concuerda bien con una aprehensión de la realidad que debe estar basada en la captación directa de las cosas, y no en la constitución del objeto en la conciencia que, a mi juicio, es investigable también, aunque lo prioritario es precisamente la percepción o aprehensión de lo fenoménico. Y ciertamente de lo que se trata es de basar la teoría del conocimiento en premisas que no sean exclusivamente abstractas o simbólicas, sino más bien en hechos entendidos e interpretados por la inteligencia. Y es que la descripción de las formas de aparición de las cosas reales a los sentidos son diversas y, aunque son legítimos los intentos de indicar de que formas se dan a la mente, esta no es la única tarea de la filosofía. De hecho, una de las intenciones principales de Zubiri fue la creación y elaboración de una fenomenología del conocimiento, ya desde su *Teoría fenomenológica del juicio*, que al fundamentarse en

³⁸¹ [CU1, 539]

³⁸² *Ibidem*, pág. 539.

³⁸³ *Ibidem*, pág. 549.

la intuición aprehensiva de lo que verdaderamente son las cosas reales, alcanzase un rigor mayor que cualquier explicación previa. Y me parece que este procedimiento es el más adecuado, porque lo logrado ya por la fenomenología de Husserl, no debía ser repetido o matizado sin unos resultados que aportasen algo nuevo a un realismo filosófico a la altura de la modernidad. Además, Zubiri se posiciona en contra de una idea de la conciencia que engloba o envuelve a sus objetos, ya que lo consciente es lo que posee la verdadera significación, y lo que es la materia del conocimiento. No cabe duda que la influencia de Meignon está presente en el objetivismo zubiriano. Ya que como es natural, la intencionalidad del acto consciente está profundamente unida a la vida, con lo que se pone de manifiesto, que la desvinculación de la *epojé* respecto a la existencia, no es lo más coherente para un realismo como el que pretende desarrollar Zubiri, que posee una base vitalista indudable. Porque es verdad que la conciencia del objeto está en función del puro vivir, como afirma Zubiri al principio de su producción filosófica. En este sentido, la evidencia que es uno de los conceptos fundamentales de la fenomenología es un ideal cognoscitivo del que Zubiri presenta un desarrollo en su obra, que evita la tendencia a ciertas rigideces dogmáticas de algunos fenomenólogos. Lo que Zubiri recibe de la fenomenología es la plasmación de un nivel descriptivo que sirve como instrumento del análisis filosófico, ya que se trazó una meta que fue la elaboración en principio de una filosofía de la objetividad pura de base fenomenológica, que evolucionó hacia un realismo fenomenológico radical. Uno de los objetivos que se propuso con su filosofía fue precisamente la demarcación del ámbito propio de la filosofía, tal fue para Zubiri el logro genial de Husserl. Ciertamente los planteamientos husserlianos fueron cambiando a lo largo de su evolución filosófica. De este modo es relevante destacar que ya en su última etapa con su libro *Lógica formal y trascendental*, realiza una tarea muy meritoria de creación de una lógica trascendental que le permite o posibilita abrirse más a las ciencias y a la propia realidad, y en la que incide en una consideración de la metafísica como una ciencia, y no como la expresión de pensamientos oscuros. Esto último está en armonía con la pretensión de Zubiri de dar forma a una ontología intramundana y consecuentemente realista, y también con la construcción de una noología fundamentada en la aprehensión directa de lo real. En este amplio contexto la lógica formal, como también afirma Jesús Ramírez Voss posee valor y utilidad: «se trata por parte de Zubiri, de fundarla intelectivamente en una concepción anterior, primaria, que Zubiri comenzó denominando en los años cuarenta como *lógica de la realidad* y que en su madurez de los años ochenta sustituye por una *lógica de la intelección afirmativa de lo real* o, más sencillamente *Lógica de la afirmación*»³⁸⁴.

De hecho como escribe Husserl: «En esta obra hemos intentado trazar el camino que va de la lógica tradicional a la lógica trascendental: lógica

³⁸⁴ RAMÍREZ VOSS, J., *La concepción de la lógica en el pensamiento de Xavier Zubiri*, UNED, Madrid, Libro: Guía Comares de Zubiri, Edición: Juan Antonio Nicolás, Editorial Comares, Granada, 2011, pág. 312.

trascendental que no es una segunda lógica, sino tan sólo la lógica misma, concreta y radical, desarrollada con el método fenomenológico»³⁸⁵. El sentido que le da Husserl es el de una especie de teoría de la ciencia que se ocupe de los principios de todas las ciencias. De hecho, Jesús Ramírez Voss afirma que es posible una lógica trascendental en Zubiri ya que desde el planteamiento de Husserl: «Su *lógica trascendental* debía abarcar toda materia de conocimiento y, en especial, problemas como la posibilidad de un conocimiento de la realidad o la conformación de las verdades al mundo real. En el caso de Zubiri no se ha investigado el logos sentiente y que recibe el término de ámbito trascendental (cf. IL, 31)»³⁸⁶. Que sea posible la construcción de un sistema de principios trascendentales que otorgue autenticidad a las ciencias es algo logroable según Husserl. Aunque, a mi juicio, lo más esencial, es que la lógica trascendental husserliana posibilita el reconocimiento de la irracionalidad, ya que no todo es racionalizable como de alguna forma pensaba la filosofía antigua. Y que como también argumenta Husserl refiriéndose a la irracionalidad: «únicamente por ella comprendemos que, por medio de un mero enlace sistemático de todas las ciencias singulares, nunca podrá generarse un conocimiento universal del ser, en el sentido supremo, tal como se esforzó en lograrlo la filosofía antigua»³⁸⁷. Este planteamiento me parece acertado, porque pone de relieve la amplitud de las formas de saber y pone en cuestión la validez absoluta de una consideración exclusivamente racional de las cosas, ya que esta misma en algunas ocasiones puede ser puesta en tela de juicio, como en el caso de ciertos aspectos de la mecánica cuántica. De todos modos, este enfoque husserliano ya es más abierto que el propio de sus obras anteriores y concuerda de mejor forma con los intereses de la filosofía zubiriana, que está también dirigida a una comprensión de todos los aspectos de la realidad tanto racionales como irracionales.

Una de las cuestiones que más analizó Zubiri fue la capacidad judicativa de la inteligencia humana, y esto es algo que le sirvió, entre otras cosas, para sostener que no era suficiente para la elaboración de una teoría del conocimiento, delimitar distintos niveles de reflexión, lo esencial es la captación aprehensiva de lo percibido en la realidad. Y esta actitud zubiriana está influida por los análisis propios de la fenomenología de Husserl este dice, por ejemplo, que: «En efecto, todo juzgar puede variarse esencialmente en un juzgar de segundo nivel, en el cual ya no se pone lo que era juzgado directamente -esto es, la objetividad existente para el sujeto juzgante- sino que se pone, en una reflexión, lo juzgado en cuanto tal»³⁸⁸. Y esto es algo que abre un nuevo campo de posibilidades interpretativas respecto a la naturaleza del juicio, que Zubiri aprovechará como un elemento más a tener en cuenta en la construcción de su nueva ontología realista, y también como

³⁸⁵ HUSSERL, E., *Lógica formal y trascendental*, julio 2011, (Internet) pág. 301.

³⁸⁶ RAMÍREZ VOSS, J., *La concepción de la lógica en el pensamiento de Zubiri*, Libro: *Guía Comares de Zubiri*, Edición: Juan Antonio Nicolás, Editorial Comares, Granada, 2011, pág. 322.

³⁸⁷ *Ibidem*, pág. 20.

³⁸⁸ *Ibidem*, pág. 137.

es natural en su noología. Y la apertura de la relación judicativa a lo probable, lo bello, lo bueno, etc., es la muestra más clara de que la modelización de los juicios en su aplicación a la realidad es posible, y es una vía de desarrollo que deja abierta la *Lógica formal y transcendental* de Husserl, y que Zubiri desarrollará, si bien de un modo muy original y con vocablos nuevos, lo que le separa de la escuela fenomenológica husserliana. La dirección filosófica que inicia Zubiri si bien es fenomenológica lo es un sentido descriptivo de la realidad, pero de una forma más directa y no tan verbalista, porque existe una referencia continua a la realidad a través de la aprehensión y de la impresión, cosa que no sucede en la fenomenología de Husserl que se dedica más a distinciones conceptuales vinculadas a definiciones previamente establecidas de modo abstracto que, a mi juicio, son matizables y discutibles. Y en el fondo, de lo que se trata es de conocer la realidad del mundo y la del ser humano.

Está claro que como dice Tirado San Juan «Lo que gusta a Zubiri de las *Investigaciones Lógicas* es lo que denomina su “objetivismo”. Por tal entiende una filosofía capaz de volver a entroncar con la Escolástica fundamentando la objetividad del conocimiento y escapando así al carácter subjetivista (relativista y escéptico) de la modernidad»³⁸⁹. Frente al conciencialismo, la filosofía primera que construye Zubiri si bien se apoya en la fenomenología, rechaza su deriva idealista, y se propone la descripción de los hechos de la realidad, tal y como se da en la aprehensión. Y en este orden de cosas, es evidente que una de las cuestiones esenciales era precisamente para la mayor parte de los pensadores, el logro de un sistema filosófico que describiese de modo adecuado y completo, lo que es realmente el mundo de las cosas. Y para esta tarea, que es enorme no servían, a mi juicio, las sutilísimas distinciones de la fenomenología clásica, eran necesarios nuevos términos que fueran útiles para la estructuración de unas nuevas formas de elaborar filosofía. Por tanto, es conveniente destacar, que como también indica Tirado San Juan: «No es extraño que, después de muchos años, cuando el pensador español, se disponga a escribir lo más granado de su obra en la trilogía, Husserl vuelva a ser de nuevo, a mi juicio, el interlocutor principal»³⁹⁰. Lo que es muy significativo y pone de relieve, en mi opinión, que desea marcar una distancia considerable entre su realismo transcendental, que está basado en la impresión de realidad, y su afirmación de lo que es y supone la inteligencia sentiente en todos los ámbitos de la filosofía. Aunque, también es necesario el reconocimiento de que existen aspectos a desarrollar en el campo de la lógica trascendental, tal como la explicitó Husserl, que son re-elaborables desde una perspectiva que no contradice los planteamientos zubirianos acerca de estas cuestiones. Pero, en cualquier caso, lo que está claro es que no es lo más apropiado en el contexto del ambiente filosófico que rodeó a Zubiri, seguir fielmente los postulados de la escuela husserliana. Ya que reconociendo la inmensa labor realizada por el creador de la fenomenología,

³⁸⁹ TIRADO SAN JUAN, V. M., *Zubiri y Husserl*, Libro *Balance*, Editorial Comares, Granada, 2004, págs. 405, 406.

³⁹⁰ *Ibidem*, pág. 414.

esto no justifica que no deban surgir, al lado de sus discípulos y de los pensadores que deseen seguir su método, otros numerosos filósofos que pretenden realizar una actividad o tarea descriptiva e interpretativa de la realidad que puede considerarse plenamente fenomenológica, pero sin una aplicación de la terminología canónica de escuela.

Como argumenta Tirado San Juan: «No se trata, en principio, como en el ampuloso libro de Ingarden de demostrar la existencia del mundo “exterior” sino de combatir los excesos del idealismo que absolutiza la inteligencia humana por encima de la realidad»³⁹¹. Y esto es la confirmación de que la actualización de lo que es la realidad por parte del trascendentalismo realista zubiriano, que plantea que el intelecto no está aislado de la realidad, sino que al contrario, la inteligencia es relacional con lo que no es el yo, con lo que se puede denominar como la alteridad de lo otro o del mundo empírico. De todos modos, si bien la inspiración en la fenomenología está abundantemente demostrada por los propios escritos de Zubiri, conviene exponer que ya en sus obras de juventud como también argumenta Diego Gracia refiriéndose a Husserl que: «“Pero va a llevar demasiado lejos el carácter autónomo de la intencionalidad, con lo que la fenomenología deriva hacia un cierto idealismo”». De nuevo se advierte el recelo de Zubiri ante la Fenomenología trascendental»³⁹². Porque entendida con todas sus consecuencias, era una clara afirmación de una actitud de corte idealista, ya que Zubiri piensa que es posible ir más allá de ella como camino hacia un pensamiento claramente objetivo y realista, rechazando de esta manera el subjetivismo moderno. Como escribe Zubiri: «Las esencias son las verdaderas condiciones a priori para la posibilidad de un mundo empírico en general. Pero guardémonos de atribuir a las esencias ninguna existencia, ni en sí (ontologismo) ni en mí (innatismo). Las esencias no tienen ninguna existencia. Todo su ser se reduce a eso, a ser pura esencia»³⁹³. Y esto plantea numerosos problemas, si se pretende dar un enfoque auténticamente objetivista y realista a la ontología y a la gnoseología que es lo que desea Zubiri. El de suyo de las cosas de la realidad es el verdadero soporte de las esencias en su diversidad y multiplicidad, y ya no es necesario un soporte apriorista de esencias ideales, aunque se puedan estudiar y analizar, desde un análisis basado en cómo son las esencias del mundo fáctico.

Estas cuestiones acerca de la trascendencia plantean problemas que, a mi juicio, fueron resueltos de un modo muy coherente por Zubiri con su realismo trascendental. En cambio en la fenomenología husserliana, la abundancia de matizaciones argumentativas en relación con varios niveles de consideración, convierte en más compleja la construcción de una ontología y gnoseología que no esté fundamentada básicamente en valoraciones acerca de la teoría de la ciencia, aunque esto también sea necesario. Como argumenta W. Szilasi: «El problema de la trascendencia se formula, por tanto, así: ¿Cómo posibilitan las acciones y

³⁹¹ Ibidem, pág. 418.

³⁹² GRACIA, D., *Voluntad de verdad*, Editorial Triacastela, Madrid, 2007, pág. 42.

³⁹³ ZUBIRI, X., *Teoría fenomenológica del juicio*, Editorial Alianza, Madrid, 1999, pág. 127.

potencialidades trascendentales de la conciencia el conocimiento de lo trascendente en su realidad objetiva? Husserl mismo caracteriza su filosofía trascendental, de acuerdo con esto, como “teoría trascendental del conocimiento trascendente”³⁹⁴. Realmente, que lo que se aparece a la conciencia es lo que depende de la actitud espontánea de la misma, es algo que se concilia muy bien, con un planteamiento como el zubiriano. Considero que Zubiri de modo acertado se centra más en la captación aprehensiva de lo real como impresión de realidad, que es lo que supera una concepción trascendental concienzialista como la propuesta por Husserl.

Ciertamente, uno de los puntos decisivos, es precisamente la cuestión de la contemplación de lo externo, de lo real. Como también explica Szilasi: «Esta receptividad trascendental designa la posibilidad experiencial de la configuración trascendente del conocimiento, en tanto ella es inmanentemente aprehensible en las relaciones trascendentales de la capacidad cognitiva misma»³⁹⁵. Y es que las relaciones trascendentales de la cognición se evidencian en la capacidad impresiva del intelecto, que tanto considera Zubiri, como uno de los puntos esenciales en que ha de basarse cualquier clase de teoría del conocer. Si bien sucede que, en mi opinión, la conciencia no tiene una actividad de purificación cognitiva de lo recibido por los sentidos, algo que también se deriva de la argumentación zubiriana. Y es que estoy convencido, que el proceso sensorial perceptivo es más directo y, por tanto, no es necesaria una labor purificadora o reductora de la mente ante lo ofrecido por los sentidos. En este sentido, me parece al menos discutible el positivismo trascendental de Husserl, ya que supone decir como argumenta Szilasi que: «la filosofía se refiere a algo positivo, pero no algo puesto de modo ingenuo, sino a lo positivo obtenido en las reducciones, o sea al objeto trascendente que la conciencia ha purificado y convertido así en algo enfrentado receptible»³⁹⁶. La afirmación del *ego* puro como algo que precede al mundo constituido por Husserl, me parece claramente innecesario, porque entre otras cosas superpone varios planos o niveles en la contemplación de la realidad que suponen, a mi juicio, una muestra más de una deriva idealista indeseable en principio.

De todos modos, también existen indicios en la filosofía husserliana que independientemente de su afinidad con la monadología de Leibniz, parece que abren un amplio campo a unas formas de entender la evidencia, que son más acordes con los desarrollos de la actitud realista de Zubiri, y en general con su trascendentalismo radical de origen fenomenológico. Ya que como también afirma Szilasi: «Husserl, no admite la validez de la distinción habitual según la cual solo la *ratio* puede efectuar la evidencia clara e inteligible; no admite que ella logre más evidencia que la intuición, que renuncia a demostraciones. Por el contrario: él localiza la fuente de toda evidencia en la simple contemplación»³⁹⁷. Efectivamente, esto es la reafirmación de otro modo de construir filosofía, que si bien el propio

³⁹⁴ SZILASI, W., *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrortu ediciones, pág. 148.

³⁹⁵ SZILASI, W., *Ibidem*, pág. 149.

³⁹⁶ *Ibidem*, pág. 150.

³⁹⁷ *Ibidem*, pág. 152.

Husserl y sus discípulos no siguieron, por distintas razones y motivos, que son entendibles, hubo pensadores como es el caso de Zubiri que se atrevieron a internarse en los problematismos de una perspectiva realista acerca del mundo. Y es que la actitud de este, considero que fue la más adecuada, porque seguir con una serie de ampliaciones y profundizaciones acerca de los escorzos, y de otras cuestiones sobre la naturaleza de los actos de la conciencia era algo que aunque importante, no era lo esencial.

De todas maneras, es cierto que existen aspectos positivos de la fenomenología trascendental husserliana que Zubiri desarrolló de acuerdo a su talento filosófico, y que son susceptibles de nuevas elaboraciones originales por parte de otros filósofos posteriores en el tiempo a él. No es extraño, que un pensador que ocupó después de Heidegger la cátedra de Husserl, como es Szilasi escriba que: «A este respecto, hay que decir que la fenomenología trascendental, en su esclarecimiento de la estructura de la experiencia o de la conciencia, muestra cada paso como el resultado necesario del anterior»³⁹⁸. Zubiri, procede de un modo similar, pero con otra orientación argumentativa y conceptual fenomenológica, pero diferente a la husserliana. Ya que como es evidente, se puede considerar como afirma también Diego Gracia, que la intelección es el momento *noético* de la aprehensión humana o que la realidad es simplemente el momento *noemático*. Lo que está claro, es que el intento de Husserl que se constituye en buena medida, en una fundamentación de las ciencias, siguiendo la línea filosófica que ya elaboraron pensadores como Descartes, Leibniz y Kant, es algo que también está presente en toda la actividad filosófica zubiriana ya desde su comienzo. El propósito husserliano de lograr una ciencia primera, es continuado también por Szilasi y en Zubiri, en mi opinión, adopta la forma de una metafísica y noología realista. Aunque conviene poner de manifiesto, que existen concordancias entre la investigación acerca de las cuestiones epistemológicas por parte de Husserl, con lo que hace Zubiri investigando también de un modo muy activo en los procedimientos de las ciencias y en sus descubrimientos y conocimientos, algo que como se sabe, también es uno de los intereses principales también de Szilasi.

En cualquier caso, es conveniente la insistencia, en lo decisivo de la valoración fenomenológica y reflexiva de lo que se puede denominar, como estructuras *a priori* de las diversas ciencias, algo realizado tanto por Husserl como por Szilasi. También Zubiri siguió esta línea, de un modo que me atrevería a considerar, como más extenso y profundo que los dos filósofos citados. Y me baso, en los datos objetivos presentes en las obras zubirianas y en lo que se sabe de su existencia, que siempre estuvo orientada a la filosofía y a la ciencia y a las relaciones y conexiones existentes entre las mismas. Lo que reforzó de modo muy notable sus reflexiones metafísicas y noológicas dotándolas de una mayor consistencia. Y esto lo logró, construyendo su filosofía sobre el fundamento de datos y teorías científicas que sustentaban su discursividad argumentativa, para que no estuviese creada desde el

³⁹⁸ Ibidem, pág 178.

vacío. De esta forma, la fenomenología zubiriana, como descripción de la realidad y reflexión sobre la misma, construye su terminología valorando las aportaciones de las ciencias de su tiempo que es el siglo XX.

Ciertamente, uno de los mayores logros de Zubiri, en mi opinión, es su definición de unos nuevos términos metafísicos como, por ejemplo, *aprehensión*, *logos*, *actualización*, *imposición*, etc., con los que delimitó en cierta forma la actividad cognitiva o intelectivamente sentiente de la inteligencia humana. En realidad, como escribe Patocka: «De todas formas, entre lo que dice Hegel y lo que dice Husserl se da una analogía de largo alcance. Sólo que lo que dice Hegel se vigoriza a partir de lo que después propone Husserl -una clara diferenciación entre objeto y sentido objetivo, intención y verificación, etc.- una distinción netamente delimitada entre el sentido claramente comprensible y el sentido repetible»³⁹⁹. Todas estas distinciones elaboradas por Husserl fueron valoradas por Zubiri, pero le sirvieron como contraste con su nuevo entendimiento de lo que es la razón, la verdad, el logos, y sobre todo la realidad que dan origen a un nuevo enfoque trascendental, que insiste en el trans como lo que supera lo meramente empírico, y nos conduce a lo que es la formalidad de realidad y al de suyo de las cosas reales, que dan una nueva interpretación de lo que es lo real y el mundo. Actitud hermenéutica y fenomenológica por parte de Zubiri, que como es natural no considera que acaba el avance de la reflexión filosófica, ya que como es bien conocido, él no deseaba una filosofía conservadora y pensaba que como es lógico, los pensadores que le sucedieran, construirían nuevos sistemas de pensamiento, dentro de una tarea o actividad interminable. Las explicaciones y matizaciones de Zubiri respecto a cuestiones como la verdad o la verificación son, en mi opinión, más completas que las de Husserl, porque también es necesario considerar que la filosofía de la ciencia y del lenguaje avanzó mucho a lo largo del siglo XX y que el inmenso talento filosófico de Zubiri tuvo en cuenta numerosas teorías y datos que por razones obvias no conoció Husserl, aun reconociendo también su gran talento como pensador. Zubiri aún dando mucha importancia al lenguaje, pretende supeditarlo a la propia descripción de la realidad, en cambio Husserl, a mi juicio, subordina la realidad a las explicaciones puramente semánticas. Algo que también señala Patocka: «El análisis husserliano se mueve dentro de la abstracción, trabaja en la capa fundadora sobre la que se fundamenta el aparato abstracto posterior y luego la abandona para ocuparse de la impleción categorial y de la mención lingüística»⁴⁰⁰. El nivel en el que está Husserl es el de los actos de pensamiento, pero Zubiri considera que es necesario ir más allá. En todo caso, lo que es cierto, es después de los minuciosos análisis husserlianos de la conciencia y de sus actos, la filosofía ya debía interesarse por la propia *aprehensión* o *percepción* de la realidad, de un modo nuevo y más objetivo, o lo que es lo mismo más unido a lo que son las impresiones de la realidad y no tanto a las sutiles diferenciaciones de los actos mentales internos. Ciertamente Zubiri elabora una teoría de la reflexión o de la

³⁹⁹ PATOCKA, J., *Introducción a la fenomenología*, Editorial Herder, Barcelona, 2005, pág. 78.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, pág. 99.

inteligencia desde una posición fenomenológica, y también una teoría de lo que es el sujeto humano desde la perspectiva antropológica y ética, cosa que no realizó Husserl. Ya que como también argumenta Patocka comentando la fenomenología husserliana: «Hace falta una aclaración de qué es la subjetividad del sujeto, qué forma de ser tiene el sujeto, el ser humano, qué forma tiene no ya cuando lo tematizamos en alguna de sus posibles relaciones sino en el mismo núcleo que constituye lo más esencial del ser humano»⁴⁰¹. Precisamente las obras filosóficas de Zubiri, son la expresión argumentativa de un interés por estos temas acerca de lo que es la persona, el sujeto, como esencias abiertas, con todo un desarrollo antropológico, ético y noológico de todo lo relativo al ser humano y a su dimensión social. El deseo de Jan Patocka de reconstrucción de la fenomenología sobre una base diferente, es coincidente con las intenciones de renovación de la filosofía de Zubiri, al menos de modo general, ya que es cierto que no se debe absolutizar el análisis fenomenológico de los diferentes modos de darse de las cosas, como la única tarea filosófica, ya que la actividad filosófica es más amplia y rica en aspectos que tienen que ver con lo que es propiamente la realidad empírica y humana.

Aunque las *Investigaciones Lógicas* de Husserl es una obra admirable por su rigor y profundidad, y fue analizada con gran interés por Zubiri, considero que su planteamiento analítico de la vida de la conciencia, que sirvió de base a los posteriores desarrollos de la fenomenología, debía de ser superado con otra actitud filosófica más dirigida a lo externo, y no tan centrada en distinciones minuciosas acerca de los fenómenos de la conciencia. Y es que éstas se convierten más bien en diferenciaciones semánticas dentro del nivel de la lógica. Como argumentan Ferrer Santos y Sánchez-Migallón, refiriéndose a los *Prolegómenos a la lógica pura* de Husserl: «Se trata ahí de la descripción inmediata de las esencias de las vivencias intencionales. No es por tanto, ninguna indagación genético-causal, ni tampoco una simple constatación empírica que atienda a lo contingente o mediada por el modo de observación. La aspiración es analizar los fenómenos de la vida de la conciencia del modo más genuino y original posible»⁴⁰². En cambio, Zubiri, se plantea la necesidad de avanzar hacia lo que aprehende el ser humano a través de los sentidos de una forma más clara y efectiva. De tal manera, que lo contingente y lo empírico adquieren una significación mayor, no solo en relación a la consideración ontológica de la realidad, sino también respecto a una metafísica del conocimiento con una fundamentación intramundana y trascendental, y no simplemente especulativa o lógica. Ya que, en mi opinión, aunque es cierto que lo intencional, es algo que está presente en la vida de la conciencia como ya había sugerido Brentano, siendo una de las fuentes inspiradoras de los análisis de la intencionalidad por parte de Husserl y sus discípulos, la reflexión filosófica tiene que aplicarse a cosas más amplias y generales. Ya que como escribió Franz Brentano a finales del siglo XIX: «Si alguna época ha tenido motivos para esperar

⁴⁰¹ Ibidem, pág. 102.

⁴⁰² FERRER SANTOS, U. y SÁNCHEZ MIGALLÓN, S., *La ética de Edmund Husserl*, Editorial Thémata, Sevilla, 2011, pág. 21.

un éxito feliz de las investigaciones filosóficas, es ciertamente la nuestra. Precisamente la consideración de las ciencias de la naturaleza, cuyo espléndido y fértil desarrollo pudiera amedrentar en un primer momento al filósofo le suministra, por el contrario una prueba a su favor»⁴⁰³. Esta defensa de la función de las ciencias naturales en la constitución del conocimiento, es algo que también reafirma Zubiri en toda su labor filosófica, que constantemente tiene en consideración los continuos avances y logros de las diversas ciencias y muy especialmente los de la biología, y en general los de las ciencias naturales, porque explican muchos aspectos del funcionamiento cerebral en el nivel fisiológico, que sirven de base sólida a las explicaciones descriptivas y especulativas de la metafísica zubiriana. En este sentido el optimismo que manifiesta Brentano ante el futuro de la filosofía es compartido, a mi juicio, por Zubiri.

De todas formas, quizá la ética zubiriana sea la parte de su filosofía más cercana, a la filosofía de Husserl, al menos en su intención antropológica, lo que significa tener también en cuenta, la influencia indudable de toda la fenomenología elaborada por Husserl en los planteamientos filosóficos zubirianos. Ya que es cierto que el equilibrio entre la razón, la voluntad y el sentimiento que impulsó en sus escritos al creador de la fenomenología, es parecido en un sentido general al que elaboró Zubiri en sus obras. Si bien este, insistió más en la supeditación de las normas morales concretas al logro no sólo de una vida digna sino de una existencia autorrealizada o feliz. De tal manera, que la flexibilidad de la moral debía ser mayor, en función del bienestar individual y colectivo. En lo relativo al sentimentalismo y al racionalismo excesivo que llega a ser inhumano, tanto Husserl como Zubiri concuerdan en su explícita negación.

La preocupación de Husserl por la situación de la Europa de su tiempo, y consecuentemente su claro deseo de una renovación auténtica de la misma es también algo que Zubiri reitera de un modo propio y original en sus escritos, sobre todo en los de carácter antropológico, ético y social. La importancia de la voluntad de cada persona en la construcción de una sociedad cada vez más justa y solidaria y en definitiva más humana, es la forma de lograr que con la mejora moral por parte de cada individuo, el bienestar colectivo y de cada persona sea algo factible en la realidad. El personalismo cristiano que se le atribuye a Zubiri, también está orientado, por una búsqueda de una persona que sea capaz de autorrealizarse en una sociedad cada vez más humana.

En lo que opino que Zubiri no está de acuerdo con Husserl, es en la afirmación de lo apriórico en relación con la persona, ya que la realidad personal está compuesta de múltiples elementos que no son reductibles a consideraciones aprioristas o puramente ideales o conceptuales. Ya que el simple estudio de tipos generales e ideales de persona no es suficiente para una potenciación de la dignidad y felicidad personal. Porque la esfera apriórica no es lo que enriquecerá a

⁴⁰³ BRENTANO, F., *Las razones del desaliento en la filosofía, El porvenir de la filosofía*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2010, pág. 20.

la persona, sino la relación con la realidad. Husserl considera, como dicen Ferrer Santos y Sánchez-Migallón, que: «Cada logro en esta esfera contribuirá, evidentemente, al descubrimiento de nuevos y más altos modelos de persona moral. Lo cual, dice Husserl, sucede conforme a la ley general según la cual todo nuevo conocimiento trascendental supone un enriquecimiento del contenido del alma humana y de la historia de la constitución del mundo, en su respectivo campo y contenido»⁴⁰⁴. La orientación de Zubiri respecto a estas cuestiones antropológicas y éticas es más mundana y realista, y está más fundamentada en un análisis extenso y profundo de la experiencia tanto humana como social e histórica. Si bien, a diferencia de lo que plantea Husserl, Zubiri reitera la necesidad de un enfoque más basado en la realidad experiencial y vivencial humana, y no tanto en las consideraciones acerca de una lógica trascendental, desde un planteamiento de diferenciación analítica de las formas de conocimiento y de los actos de la conciencia. Y me parece acertado, ya que la deriva espiritualista de Husserl aunque es entendible, es susceptible de modificación desde perspectivas más coincidentes con el realismo. De todos modos es conveniente indicar que como es sabido, el periodo de contacto discipular entre Zubiri y Husserl fue muy positivo y, marcó para siempre el respeto de Zubiri respecto al creador de la fenomenología moderna. Como también escribe Pintor Ramos: «Precisamente lo que intentaré documentar es que la relación entre ambos es fundamentalmente antitética, pero ¿no será Husserl uno de los puntos de referencia con respecto al cual Zubiri fue madurando su pensamiento?»⁴⁰⁵. Indudablemente, me parece innegable, que la oposición de Zubiri a ciertos aspectos de la filosofía de Husserl, está en clara relación con una concepción idealista de la reflexión filosófica que no es compartida por el pensador español. Además, el análisis de los actos de la conciencia, que tan minuciosamente elaboraron Husserl y sus discípulos, no agota la actividad de la filosofía. Como señala Pintor Ramos: «la Fenomenología funciona más bien como un estímulo dentro del pensamiento zubiriano, haciendo resonar armónicamente toda una línea existente en la historia de la filosofía y en la que el pensamiento clásico de orientación aristotélico-escolástica tiene un puesto no desdeñable»⁴⁰⁶. Lo que es la confirmación, de que el rigor filosófico de Zubiri no se conforma con el pensamiento husserliano aunque este es muy riguroso también, sino que busca un razonamiento argumentativo más amplio y profundo, que comprenda más cuestiones que las que analizó el propio Husserl y tratadas con otras categorías conceptuales. De todas formas, es preciso reconocer que la influencia de Brentano en Husserl, alcanzó también al pensador español ya que le orientó en la búsqueda de una filosofía original, ya que como Zubiri escribe «Detrás de Brentano está la teología intelectualista de Santo Tomás, impregnada del racionalismo de Leibniz (...). La meditación de los escritos de Brentano es uno

⁴⁰⁴ Ibidem, pág. 185.

⁴⁰⁵ PINTOR RAMOS, A., *Zubiri y la fenomenología*, Realitas III-IV, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1979, pág. 404.

⁴⁰⁶ Ibidem, pág. 416.

de nuestros grandes deberes intelectuales»⁴⁰⁷. Esto es la demostración palpable, de la interconexión de la Escolástica con el racionalismo continental, y su vinculación con la fenomenología idealista husserliana heredera en cierto sentido del cartesianismo. Que Brentano es un extraordinario filósofo se revela no solamente en sus escritos filosóficos más técnicos, sino también en sus otras obras menos técnicas, que impulsan a desarrollar nuevas filosofías y confían en el futuro de la reflexión filosófica. Está claro que el realismo de Zubiri, está influido por el clima más objetivista creado por Brentano y por su análisis de la obra aristotélica, porque como afirma Pintor Ramos: «De todos modos, ese intento por parte de Brentano de dar la palabra de nuevo a la realidad creó un clima que hizo fructificar la acción de sus discípulos»⁴⁰⁸.

Curiosamente existe en Hartmann, un acercamiento a una actitud realista en el ámbito epistemológico porque escribe que: «En todas partes donde el contacto con la cosa se pierde, el pensamiento cae en la relatividad indefinida de lo pensable»⁴⁰⁹. Y que el propio Husserl no se haya estado en contra del hegelianismo como si lo estuvo Brentano, es una muestra evidente, de su similitud con la actitud zubiriana de consideración del idealismo especulativo hegeliano, como una aportación enormemente valiosa, al bagaje filosófico de cualquier pensador, algo con lo que estoy plenamente de acuerdo. Ya que a través de la reflexión sobre la doctrina de Hegel, Husserl y otros filósofos, Zubiri va creando su noología, así como su realismo trascendental. El objetivismo y el realismo al que se acerca progresivamente Zubiri a lo largo de su itinerario filosófico se plasma claramente en su madurez, es influido también por Husserl, ya que este pone de manifiesto la autonomía del objeto en relación con las operaciones de la conciencia. Ciertamente como escribe Pintor Ramos: «En una perspectiva objetivista se explica perfectamente que Zubiri destaque ciertos aspectos de Husserl y, en cambio, margine otros, entre los cuales el más importante es la ya mencionada omisión de la reducción trascendental, que es de imposible aplicación en una perspectiva objetivista, cuando menos sin la propensión a cierto Idealismo, peligro que Zubiri atisbó nítidamente»⁴¹⁰. Porque la experiencia trascendental o la reflexión fenomenológica trascendental tal como la explícita Husserl, deja como es sabido en suspenso, la actitud natural rechazando de este modo la consideración intuitiva y reflexiva acerca de la realidad aprehendida por el intelecto, algo que no está en la línea gnoseológica que desarrolla la filosofía zubiriana. Señala Gómez Romero refiriéndose a Husserl que: «Una vez lograda la reducción trascendental, el fenomenólogo mantiene “la mirada firmemente dirigida a la esfera de la conciencia” y estudia lo que de inmanente hay en ella»⁴¹¹. Zubiri considera

⁴⁰⁷ [NHD, 147]

⁴⁰⁸ Ibidem, pág. 425.

⁴⁰⁹ HARTMANN, N., *El problema del ser espiritual. Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*, Editorial Leviatán, Buenos Aires. 2007, pág. 461.

⁴¹⁰ PINTOR RAMOS, A., *Zubiri y la Fenomenología*, Realitas III-IV, Madrid, 1979, pág. 488.

⁴¹¹ GÓMEZ ROMERO, I., *Husserl y la crisis de la razón*, Editorial Cincel, Madrid, 1986, pág. 121.

acertadamente, en mi opinión, que esto no es suficiente, y que debe ser completado con una consideración más amplia de lo que es la realidad y sobre todo con la interconexión indudable de lo empírico e intuitivo con lo puramente mental o inmanente a la conciencia. Con esto, se pone de manifiesto que la dicotomía entre el yo trascendental y el mundo natural no tiene razón de ser, si se analizan los procesos conscientes desde una perspectiva más profunda y amplia, que también considere los aspectos psicológicos de la conciencia que ya se conocen actualmente. Frente al análisis intencional de la presencia de los objetos en el que según Husserl es definible una continuidad de retenciones y anticipaciones, en la filosofía zubiriana aún dando su importancia a la distinción entre lo consciente y lo inconsciente, la actividad metafísica, se centra más en el propio contenido de lo aprehendido por la inteligencia, y no tanto en la investigación minuciosa de los modos de darse la realidad, al menos en el sentido que elabora y propone Husserl.

Ciertamente como argumenta Pintor Ramos: «La Fenomenología no es para Zubiri la última palabra en filosofía, sobre la que se deba jurar a ojos cerrados, sino sólo un medio que sirve para apoyar un planteamiento objetivista y sólo tiene sentido en tanto que instrumento válido para esa finalidad»⁴¹². Y aunque considero que Zubiri sigue un camino fenomenológico en lo referente a la metodología que usa en su investigación filosófica, de lo que preocupa fundamentalmente es la captación o aprehensión de la auténtica realidad, y en cambio a Husserl le interesan sobre todo los aspectos constitutivos de la objetividad en la conciencia pura, con la consiguiente deriva idealizadora de su fenomenología, algo que está en el polo opuesto de lo que pretende la metafísica realista y transcendentalista zubiriana. Y de este modo, es natural que Zubiri se fije sobre todo en la presencialidad o donación del objeto o de las cosas de la realidad. Se puede decir que Husserl mantiene su actividad filosófica en el ámbito de la conciencia y Zubiri va más allá, hacia la realidad buscando el conocimiento de la misma e investigando simultáneamente los procesos intelectivos en directa relación con lo percibido o aprehendido en el mundo. Y considero que la actitud zubiriana es la más apropiada para la filosofía contemporánea, lo que no impide que sean legítimas e interesantes también otras filosofías fenomenológicas como, por ejemplo, la de Marc Richir, Michel Henry, Jean Luc Marion, etc. Desde mi reflexión, considero que lo novedoso de Zubiri es su alejamiento del concienzialismo husserliano, en relación con sus reflexiones y análisis respecto a lo transcendental. Además, Heidegger critica desde un planteamiento que considero acertado determinados aspectos de la fenomenología husserliana como indica Franco Volpi: «No obstante, en contra de la fenomenología husserliana observa críticamente: “Resulta así que el punto de partida para la elaboración de la conciencia pura es una posición teórica, lo cual, naturalmente, no es por sí mismo, en principio, ni una objeción ni un infortunio, sólo lo es en tanto que luego, a partir de esa base teórica, se eleva la pretensión de determinar el entero campo de las actitudes, sobre todo las

⁴¹² PINTOR RAMOS, A., *Zubiri y la Fenomenología*, Realitas III-IV, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid. 1979. pág. 560.

prácticas”»⁴¹³. Ciertamente extrapolando este comentario heideggeriano a la cuestión de lo trascendental en la filosofía de Husserl, considero que la actitud de este gran pensador, está demasiado inmersa en un racionalismo conceptivo que aunque es muy profundo, en el fondo se convierte en una especie de epistemología crítica del lenguaje, desde una perspectiva conceptualista claramente idealista y racionalista. Algo que evita de un modo muy brillante Zubiri, con su planteamiento de lo trascendental vinculado de modo radical a lo real. Aunque también es cierto, que Zubiri en su afán por definir de una forma extraordinariamente minuciosa y sistemática la estructura trascendental de lo real, y su metafísica y noología, supera el mero análisis del lenguaje, y la recreación en la diferenciación de matices semánticos, que derivan en un conceptualismo idealista y formalista acerca de lo trascendental, que desborda las necesidades de clarificación lógica de los asuntos tratados en parte de *La lógica trascendental y formal* de Husserl. Zubiri ya reafirma en su *Teoría fenomenológica del juicio* la necesidad de una fenomenología del conocimiento, que claramente no es lo mismo que lo planteado por la filosofía husserliana, puesto que la intuición e infalibilidad que pretende lograr el pensador español, debe estar fundamentada en un incipiente realismo, que ya se está constituyendo en el planteamiento metafísico general zubiriano. A diferencia de Husserl que está convencido de que antes de elaborar la ciencia explicativa es preciso describir los fenómenos de conciencia. En cambio la fenomenología zubiriana entendida como realismo radical y trascendental, lo que propicia es un cambio de paradigma filosófico, porque el rechazo del racionalismo por Zubiri en parte está motivado, por su comprensión de lo trascendental y la trascendentalidad, en nexo profundo con la aprehensión impresiva de la realidad. Zubiri es consciente de que queda en Husserl un profundo subjetivismo y que no es ése el camino más apropiado para responder a los retos y dificultades de la modernidad. Frente al subjetivismo Zubiri reafirma la necesidad de un realismo ya que la conciencia en general no existe.

§30. Comparación crítica entre el trascendentalismo kantiano y el zubiriano.

La confrontación entre la filosofía kantiana y la zubiriana es necesaria para la delimitación de dos maneras de entender la actividad filosófica, que si bien comparten un rigor conceptual común, son diferentes sobre todo en relación con el enfoque trascendental. Afirma Zubiri respecto al pensamiento de Kant que: «el centro más grave de la meditación de este hombre genial fue lo que es, lo que puede ser, y lo que ha de ser la filosofía como ciencia»⁴¹⁴. Y como la filosofía es una búsqueda del saber verdadero en las cosas, el reconocimiento de la imposibilidad de que la metafísica sea ciencia por Kant, pone de manifiesto lo siguiente: no es que la metafísica no llegue a la rigurosidad de la ciencia para Kant, sino que la

⁴¹³ VOLPI, F., *Heidegger y Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pág. 79.

⁴¹⁴ [CLFC, 61]

metafísica tiene otro modo de saber, ya sea como crítica y fundamentación del conocimiento objetivo, ya sea señalando otro tipo de realidad, la realidad práctica de la libertad y sus consecuencias, que sería el terreno propio de la metafísica. Para Kant, como asevera Zubiri: «la única manera posible de constituir la metafísica como ciencia es hacer de ella una ciencia de los principios supremos de la razón considerada como principio de la inteligibilidad de las cosas para mí»⁴¹⁵. Y evidentemente, este planteamiento es adaptable a la noología zubiriana e incluso a toda su metafísica, si bien el desarrollo de la metafísica por parte de Zubiri está fundamentado en otra concepción de lo trascendental, que al basarse de un modo directo en la realidad en impresión, evita de igual forma el idealismo trascendental kantiano y cualquier clase de apriorismo. De todos modos, es interesante la coincidencia por parte de estos dos grandes filósofos en la afirmación de la validez de la metafísica o filosofía como saber riguroso. La metafísica no es posible como ciencia, porque lo incondicionado no tiene la forma de ser de los objetos, sino de la libertad y sus acciones. El que las cosas en sí mismas, sean creadas por Dios según argumenta Kant, por un acto de la voluntad divina algo que sólo lo podemos postular desde una exigencia práctica, es algo que desde la perspectiva filosófica y científica en la que vivió el sabio prusiano es coherente con una consideración paralela de un mundo apariencial creado por la sensibilidad humana. En este sentido, la afirmación de la trascendencia divina por Zubiri ya es más sutil, porque es compatible con los conocimientos de las ciencias y es perfectamente integrable en una concepción realista del mundo. Que Kant niegue la validez de la intuición intelectual afirmada por Leibniz en otro sentido al de Kant, o bien aplicada sólo a Dios creador, representa la superación de un racionalismo, que es la expresión desde la perspectiva leibniziana de una intuición espiritual de lo que es el ser que se parece mucho a una intuición divina.

Que la intuición no sea suficiente para tener conocimiento como considera Kant, es algo que aproxima la teoría del conocimiento kantiana al realismo trascendental zubiriano, que también se fundamenta en la sensibilidad y la impresión, así como en la intelección sentiente. Por tanto, es natural que Zubiri insista en la justificación de la actitud matizadamente objetiva de Kant, ya que: «Lo intuitivo como objeto es precisamente el tercer carácter de la diferencia de la razón humana y la divina, y el segundo carácter de la finitud de la inteligencia humana»⁴¹⁶. Y es que la constitución de los objetos que tienen que ser pensados al ser aprehendidos por la sensibilidad es algo característico de la forma de conocer humana frente a la divina, lo que determina la limitación que proviene de la finitud del ser humano y de su inteligencia. En relación a la cuestión de la trascendentalidad en la filosofía de Kant, de modo general creo que Zubiri estaría de acuerdo con que todo lo que cae fuera de la experiencia es inaccesible al conocimiento, pero rechazaría que las categorías son las condiciones de posibilidad de la experiencia. En lo relativo a que el sujeto según el idealismo trascendental de

⁴¹⁵ Ibidem, pág. 104.

⁴¹⁶ [PFMO, 191]

Kant construye, al menos en parte, el objeto estaría en desacuerdo, porque aunque actualmente se sabe cómo es el proceso sensorial y perceptivo, y aunque es verdad que existe un proceso de construcción en la percepción, no lo es en el mismo sentido que consideraba Kant. Respecto al mundo de los *noúmenos*, es cierto que es inabarcable por la mente humana como sostiene el filósofo alemán. Ya que el conocimiento está limitado a los fenómenos, algo que también está en la misma línea que afirma Zubiri con su realismo trascendental de origen fenomenológico. La significación de lo inteligible y lo que se puede considerar como la intelección de la realidad es uno de los objetivos primordiales de la actitud trascendental que conforma la metafísica o filosofía de Zubiri, ya que: «En la medida en que la inteligibilidad se convierte con la objetualidad, es el primer y el radical carácter trascendental. El objeto es objeto porque es inteligible y la inteligibilidad consiste en su propia trascendentalidad. El propio hacer de la mente humana consiste hacer la trascendentalidad»⁴¹⁷. Lo que sucede es que en la etapa de madurez filosófica de esta cita de Zubiri, este tiene claro, que la mente se fundamenta en la aprehensión de lo real para hacer la trascendentalidad, porque esta es realidad en impresión y, por lo tanto, el apriorismo kantiano y la dualidad entre lo fenoménico y la cosa en sí no es algo aceptable en una filosofía realista como la construida por Zubiri. También la formalidad de realidad es una de las expresiones más evidentes, a mi juicio, de la inteligibilidad ofrecida por los sentidos a través de la aprehensión impresiva y sentiente de lo que es en verdad la realidad para el intelecto judicativo humano. Porque la capacidad de juzgar, analizar y comprender las cosas de la realidad o si se quiere la objetualidad es precisamente la intelección de lo trascendental o de la realidad, ya que ambos vocablos significan algo similar, en la nueva concepción de lo trascendente por Zubiri.

Evidentemente, una de las cosas más decisivas en relación con el tema de la trascendentalidad, es el enfoque que sobre el mismo realizan los distintos pensadores a lo largo del devenir de la historia de la filosofía. La significación e importancia concedida por Kant al pensar judicante o a la actitud judicativa del intelecto humano es revelador porque expresa un cambio teórico y metodológico en el criticismo kantiano que Zubiri resalta por varias razones, entre las que se cuentan la clarificación de los precedentes metafísicos de los transcendentales y la propia delimitación de su trascendentalismo en contraste también con el de otros filósofos del pasado. Respecto al orden trascendental, Zubiri indica un aspecto esencial: «El orden trascendental es para Kant el orden de la inteligibilidad objetual. Este orden trascendental, por lo tanto, no reposa sobre sí mismo, como, por ejemplo, en el caso de Aristóteles; tampoco reposa sobre Dios, como pretendían, bien que en forma distinta, Descartes y Leibniz»⁴¹⁸. La originalidad zubiriana se muestra, a mi juicio, en que aunque su filosofía parte en cierto sentido del realismo aristotélico o de lo que se podría denominar como actitud empirista de Aristóteles respecto al conocimiento, avanza más allá y construye un orden

⁴¹⁷ Ibidem, págs. 201, 202.

⁴¹⁸ Ibidem, pág. 202.

trascendental que no se fundamenta en una consideración predicativa de lo real, ni tampoco en un logicismo categorial y concipiente, como es lo propio de la filosofía antigua y medieval. En este orden de cosas, la afirmación de que el orden trascendental descansa sobre todo en la realidad y no en Dios, como pensaban algunos de los grandes filósofos racionalistas del siglo XVII, es lo más coherente con una interpretación racional de lo que es la realidad y la inteligencia, independientemente de la posible existencia de creencias religiosas.

La cuestión de la apercepción que ya había introducido la metafísica de Leibniz es también trascendental, porque es la expresión del sujeto pensante o yo trascendental aprehendiendo lo real de modo rigurosamente objetivo según plantea Kant. De este modo, se entiende que Zubiri escriba que: «De ahí que cuando decimos que pensar es juzgar, Kant, dirá: lo que subyace en la función de juzgar es la función radical de un pensar en virtud del cual lo dado está colocado dentro de la perspectiva de las estructuras propias del pensar, en tanto que pensar del “yo pienso”»⁴¹⁹. Hubiera sido interesante que Zubiri hubiera visto que lo que subyace a la función de juzgar es la acción sintética de la imaginación trascendental, que se parece mucho a su inteligencia sentiente. Pero el Neokantismo no apreció esa pieza kantiana, y fue Heidegger el que volvió a valorar el horizonte temporal de la síntesis imaginativa. Frente a esta actitud puramente judicativa de Kant, considero que Zubiri, aun reconociendo la significación de los juicios para la inteligencia humana, no otorga una función esencial a una supuesta o hipotética estructura objetiva del juzgar ni a una estructuración apriórica aplicable a la multiplicidad de lo real. De esta manera, está claro que si se piensa que el orden trascendental se sostiene sobre la base de la inteligibilidad objetiva, algo que creo que es afirmable desde un planteamiento zubiriano, considero que el yo pienso propuesto por Kant es innecesario, porque es una forma de justificación abstracta y puramente teórica de la actividad unificadora del intelecto humano es la autoconciencia necesaria para toda conciencia. No habría lo uno sin lo otro. La fundamentación por parte de Kant de su filosofía trascendental, en una especie de ciencia que se basa *a priori* en la estructura del entendimiento humano, me parece insuficiente, porque precisamente los tipos de juicios y las categorías que se derivan de los mismos son creaciones de los distintos filósofos son los distintos modos de decir que algo es. Ciertamente son interpretaciones que son entendibles desde el elenco de conceptos y procedimientos argumentativos específicos de cada pensador. En el caso de Kant es verdad que la estructuración de su sistema categorial es coherente, porque sus clasificaciones están correctamente deducidas y establecidas. En este sentido, el pensar zubiriano respecto a lo trascendental y en general sobre cuestiones ontológicas, está más abierto a nuevos desarrollos futuros de otros pensadores, ya que la libertad argumentativa y conceptual es uno de los principios que, a mi juicio, inspira toda su obra filosófica. Y aunque su construcción metafísica y también trascendental es la expresión de sus convicciones como filósofo, deja

⁴¹⁹ Ibidem, pág. 205.

abiertas las posibilidades de nuevas interpretaciones y elaboraciones teóricas que pueden extender y profundizar sus ideas o simplemente que pueden partir de otros campos conceptuales diferentes.

El que afirme Kant como escribe Zubiri que: «Los conceptos que constituyen el principio de inteligibilidad de las cosas no proceden de las cosas, como se pretende, no solamente en el empirismo sino en todas las filosofías, por ejemplo, en Descartes, o en la filosofía medieval especialmente, no proceden de las cosas, proceden de mi “yo pienso”»⁴²⁰ esto es algo que, en mi opinión, no es cierto, ya que el yo pienso está fundado en la aprehensión de sentidos y significaciones que proceden de lo real en última instancia y, por tanto, la absolutización de la conciencia como productora de conceptos de inteligibilidad respecto a las cosas no está justificada pero si lo está que el yo pienso o la autoconciencia es la fuente de la conciencia, ya que las cosas no pueden proporcionar lo que no tienen conciencia. De todos modos, es evidente que la síntesis de lo categorial y de lo empírico que construye Kant se objetiva en los juicios. ¿No establecemos juicios sobre las cosas?. Porque si bien es cierto que lo fenoménico existe y es objeto de la percepción a través de los sentidos, no se puede decir lo mismo de las categorías que define la filosofía kantiana, ya que son una especie de recursos semánticos para ordenar y clasificar la multiplicidad de fenómenos de la realidad luego existen, no son pura invención abstracta, ordenamos de ese modo la realidad y decimos: esta mesa es real, la ha causado el carpintero, etc. En este sentido es destacable que Zubiri no haya creado en su metafísica un sistema categorial como el construido por Aristóteles o Kant, y sus razones están en relación con la elaboración de una ontología intramundana y trascendental. Ciertamente, utilizamos conceptos y, además de la aprehensión impresiva de la realidad, Zubiri distingue tres momentos en la comprensión de lo real.

En el ámbito de la moral, también interviene lo trascendental según Kant porque como escribe Zubiri: «La felicidad consiste en que a uno le vaya bien en todo, en la inteligencia y en la voluntad; pero nadie es completamente feliz, nadie realiza ese sumo bien. Por eso es menester que el sumo bien de la voluntad tenga una causa, inteligible y real, que es Dios»⁴²¹. Ya que la inmortalidad del alma y la existencia de Dios son los presupuestos para que su tarea llegue a realizarse plenamente, algo que no me parece sostenible porque no existe posible verificación real de tales aseveraciones kantianas tampoco para Kant desde el punto de vista teórico, para él son postulados de la acción moral, independientemente de la objetividad del imperativo categórico que elabora Kant. Y que Dios y la inmortalidad sean lo exigido por el deber en orden a la naturaleza, considero que es un intento de justificación de su moral formal en un mundo suprasensible que es especulativo pero no real. Zubiri, en cambio, no sustenta sus ideas morales con procedimientos argumentativos similares a los kantianos, ya que es consciente de que son niveles distintos desde un punto de vista ontológico y epistemológico y,

⁴²⁰ Ibidem, págs. 209, 210.

⁴²¹ Ibidem, pág. 232.

por tanto, subraya la autonomía de las argumentaciones éticas respecto a lo divino. Lo que no impide que el propio Zubiri insista en la accesibilidad de Dios y en su mundanidad y transcendencia, pero desde unos desarrollos argumentativos que claramente están en una línea de pensamiento que no es idealista como la kantiana, sino realista.

Que como escribe Zubiri: «Para Kant, en el concepto de Dios así logrado es justamente en donde se realiza la máxima coincidencia, la transcendente coincidencia entre el orden de la naturaleza y el orden de lo moral»⁴²², es la prueba clara de que para Kant es evidente que el orden moral de las cosas es el mismo que el divino y sólo ahí habría identidad entre Dios y el hombre aunque esto, a mi juicio, parte de una suposición que no es comprobable, ya que lo divino, en el caso de que exista, sobrepasa o supera el nivel empírico y, por tanto, no puede ser observado tampoco para Kant. Es sólo un postulado. Considero que la moral formal kantiana puede fundamentarse deontológicamente, con la estimación de los deberes desde un planteamiento similar al propio de los derechos naturales o de los derechos humanos de la actualidad, algo que está en la línea ética zubiriana, y que también es armonizable con su trascendentalismo realista. Porque la autorrealización y el mejoramiento de la calidad de vida de las personas y la conquista de la felicidad está claro que son objetivos asumibles por cualquier clase de moral, independientemente de su posible vinculación con principios religiosos. Que la estructura misma de la razón sea para Kant lo que define o determina *a priori* la inteligibilidad tanto de lo empírico como de lo suprasensible o transcendente es, en mi opinión, un apriorismo trascendentalista que debe ser superado, y debe dirigirse la atención y la investigación hacia una mayor consideración y valoración de cómo es realmente el proceso intelectual humano, a la luz de los conocimientos actuales de las diversas ciencias. Si bien el modo de reflexión de las ciencias es distinto del de la filosofía. Ningún método científico puede preguntarse por la totalidad de lo real. Kant se mueve en el ámbito de los entes, en lo que puede denominarse una entificación de la realidad, algo que no está de acuerdo con lo que pretende la metafísica zubiriana. De todos modos, es verdad que como escribe Zubiri comentando la filosofía kantiana: «El ente verdadero, fundamento y principio de toda la metafísica, es mi razón. Por esto la filosofía de Kant no es un racionalismo; es algo que yo alguna vez he llamado el razonismo, que es cosa distinta. Es un “razonismo”, es decir, es fundar toda la metafísica sobre el gozne de lo que es la razón»⁴²³. Y lo que pretende la filosofía zubiriana es ir más allá de este razonismo kantiano, algo con lo que estoy de acuerdo, porque aunque la razón, el raciocinio y el juicio son esenciales en la reflexión filosófica, también lo intuitivo y lo irracional tienen que ser objeto de la actividad intelectual que se apoya en una intelección sentiente, con lo que el trascendentalismo kantiano es insuficiente para una epistemología y una ontología que se fundamentan en la aprehensión sentiente de lo que es la realidad.

⁴²² Ibidem, pág. 242.

⁴²³ Ibidem, pág. 246.

Como asevera Luengo Rubalcaba, respecto a la influencia de Kant en Zubiri, algo generalmente aceptado: «Ahora bien, si concedemos que Zubiri presenta en todas sus fases un conocimiento de primera mano del idealismo trascendental asalta la pregunta por los motivos que le llevan a distanciarse radicalmente del mismo»⁴²⁴. Considero que el motivo principal es precisamente ya desde su primera etapa de juventud, la construcción de un filosofar basado en la realidad de las cosas, y que no dependiese de la pura especulación mental, como había sucedido en buena medida con el idealismo absoluto de Hegel y en general, con la actitud puramente conceptualista y concipiente, de las diversas formas de racionalismo. Que sea el conocimiento el que determina el objeto como piensa Kant es, a mi juicio, una afirmación matizable y en cualquier caso discutible en lo relativo a su grado de verdad, sobre todo desde planteamientos de la filosofía de la ciencia actual y desde un planteamiento gnoseológico realista.

Es cierto que Zubiri aprovecha algunas de las ideas kantianas sobre todo las referidas a la intuición empírica y al valor de la experiencia sensible. Como escribe Luengo Rubalcaba, lo trascendental es definido de un modo que no es precisamente realista ya que: «Por si esto fuera poco “trascendental” es definido como el modo subjetivo apriórico de nuestro conocimiento de los “objetos”». Para Zubiri, lo apriórico no tiene razón de ser, en su planteamiento de cómo es el acceso sensorial e impresivo a la realidad, y tampoco en su entendimiento de la trascendentalidad como realidad en impresión. Lo que considero que es coherente, no sólo con lo que se sabe desde la perspectiva científica contemporánea, sino también con lo que se puede pensar desde planteamientos más objetivistas y más empiricistas, que no presuponen el rechazo de la función combinatoria y especulativa del intelecto humano. Que Zubiri niegue rotundamente la validez y justificación gnoseológica de la Analítica trascendental kantiana es consecuencia de la excesiva dimensión que Kant otorga a la espontaneidad del entendimiento, y también a la creación de estructuras abstractas artificiales en la actividad de la mente, que expliciten las operaciones del entendimiento de un modo puramente especulativo, pero que en realidad son absolutamente innecesarias en una teoría del conocimiento más sustentada en la realidad. Además, como afirma Luengo Rubalcaba respecto a la filosofía kantiana: «Notemos que el dualismo de facultades sensibilidad/entendimiento da lugar a conocimiento de objeto y que conocimiento se identifica en general con intelección»⁴²⁵. Si bien conviene dejar constancia de la relevancia de la imaginación trascendental en el sistema kantiano que amplía las perspectivas de su idealismo y lo acerca a planteamientos realistas porque como escribe Rábade Romeo: «Podemos definir la imaginación como «la facultad de crear imágenes»(K. r. V., A) o «la facultad de representar en la intuición un objeto aun *sin que esté presente*»(K. r. v., § 24, B-151). Así pues, la propiedad que define esencialmente a

⁴²⁴ LUENGO RUBALCABA, J., *El rastro de Kant en Zubiri, Balances y perspectivas en la filosofía de Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 365.

⁴²⁵ *Ibidem*, pág. 368.

esta capacidad es la de representar *un objeto en su ausencia*. En este sentido, participa de una doble condición sensible e intelectual»⁴²⁶. Y esto es algo que rechazará la noología zubiriana de manera radical y también, como es natural, su metafísica intramundana, ya que critica el dualismo de lo sentiente y lo intelectual, porque es falso y consecuentemente desarrolla lo que denomina intelección sentiente precisamente, entre otras cosas, para fundamentar adecuadamente un realismo trascendental radical, y también para negar la validez de este mencionado dualismo kantiano. Ciertamente, la actitud zubiriana considero que es coherente, porque es verdad que lo sentiente es intelectual y viceversa, por tanto, las tesis kantianas con sus apriorismos y su artificialismo concipiente no son representativas de lo que es un auténtico conocimiento real de cómo funciona y cómo es la inteligencia humana desde una perspectiva contemporánea, lo que no niega la gran brillantez especulativa y argumentativa del idealismo trascendental kantiano, como resultado magnífico del idealismo alemán.

Que Zubiri elabore con su filosofía un criticismo que examina los presupuestos de la teoría del conocimiento, va a hacer posible que desvele que Kant se basa en supuestos arbitrarios en su metafísica. Como escribe Luengo Rubalcaba : «Zubiri hace algo más que limitarse a sacarlos a la luz ya que ofrece la alternativa del “realismo crítico trascendental” donde realidad es formalidad y orden trascendental que antikantianamente recupera su dimensión talitativa»⁴²⁷. En este sentido, con la dimensión talitativa del orden trascendental que impulsa el realismo zubiriano se inicia un cambio metodológico y conceptual muy considerable respecto a los planteamientos más formalistas y especulativos de Kant. Es cierto que el análisis de la impresión por Kant es más simple que el que realiza Zubiri, porque la alteridad y la fuerza de realidad que propone el realismo zubiriano no son contempladas por la filosofía kantiana, que analiza fundamentalmente la afección. De este modo, frente a la lógica de la realidad, Zubiri reafirma que se está en la realidad impresivamente, lo que tiene consecuencias de todo tipo tanto en la ontología como en la metafísica del conocimiento. Que el objeto y la impresión formen parte de la intelección racional es otra de las cuestiones que reafirmó Zubiri y que Kant no llegó a considerar, probablemente por su excesivo logicismo e idealismo en sus argumentaciones gnoseológicas. Y es que Kant logifica la intelección, si bien lo más coherente es precisamente inteligizar el *logos* o como dice el propio Zubiri: la intelección «es formalmente la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente»⁴²⁸. Y esto mismo supone que la noología zubiriana se aleja mucho de la gnoseología kantiana y, a mi juicio, la supera porque construye una serie de explicaciones que clarifican de mejor manera lo que es el proceso intelectual humano. Además, se puede decir

⁴²⁶ RABADE ROMEO, S., *Kant conocimiento y racionalidad. El uso teórico de la razón*, Editorial Cincel, Madrid, 1987, págs., 143,144.

⁴²⁷ LUENGO RUBALCABA, J., *El rastro de Kant en Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 370.

⁴²⁸ ZUBIRI, X., *Inteligencia y realidad*, Editorial Alianza, Madrid, 1984, pág. 13.

que la metafísica del conocer zubiriana ofrece más posibilidades de desarrollo desde su propia fundamentación justificativa y argumentativa. En cambio la gnoseología kantiana al partir de una profunda logicación, está más cerrada en sus mismos presupuestos sistemáticos, y es más difícilmente reestructurable, sin que desaparezca su interrelación ideacional.

Ciertamente, como dice Luengo Rubalcaba: «Descalificada la teoría kantiana del conocimiento como sensible y concipiente, observa Zubiri que dicha lectura de la intelección humana ha ido acompañada en la historia del pensamiento occidental de la “entificación de la realidad” y en el caso de Kant, objetualización del ente»⁴²⁹. Y está claro que lo real por sí mismo posee valor suficiente para no ser considerado ente, ya que la realidad es lo que sustenta las diversas formas de ser. Por esta razón, Zubiri se niega a considerar lo real como un modo de ser, como *esse reale*, usando la terminología escolástica. Y me parece que es la actitud gnoseológica y ontológica más adecuada, para evitar caer en las complejas y numerosas disquisiciones escolásticas acerca de los tipos de ente, que suelen convertirse en puros juegos verbales acerca del ser y el ente, desde una perspectiva predicativa y básicamente logicista. Y es que como escribe Gilson, acerca del ente en relación con el tomismo: «No obstante, un objeto tal sigue siendo todavía abstracto y general, de tal modo que su verdad sigue siendo también abstracta y general, aplicable tanto al ente posible como a los entes actuales. En definitiva, éste no es todavía el conocimiento de una “cosa”»⁴³⁰. Precisamente lo que pretende Zubiri, es el conocimiento de las cosas en su realidad, que es lo auténticamente determinante, de una metafísica que no es exclusivamente abstracta y especulativa como sucedía en la Escolástica, ya que lo primordial es la aprehensión sentiente de la misma realidad tal como es captada por los sentidos. Porque las cosas realidad son definibles por su talidad, pero de un modo observacional más que puramente abstractivo y teórico. Ya que no es necesaria la dilucidación de lo que es la esencia de un ente, porque lo esencial no precisa de mediaciones artificiosas como las distintas clases de entes. Por tanto, no tiene razón de ser tampoco la objetualización del ente pretendida por Kant, ya que supone una entificación de la realidad, que es superflua y que lo que produce es una mayor complejización en el conocimiento de lo que es la realidad.

Y es cierto que el trascendentalismo kantiano entendido de modo subjetivo y apriórico no es afirmable desde un planteamiento realista como el que elabora Zubiri, ya que como también dice Luengo Rubalcaba: «porque resulta que la apertura de la intelección a ulteriores reactualizaciones o modalizaciones como el logos y razón sentientes se funda a su vez en la apertura de la realidad y así la propia intelección adquiere un carácter transcendental»⁴³¹. En efecto, la

⁴²⁹ LUENGO RUBALCABA, J., *El rastro de Kant en Zubiri*, Libro *Balances...* Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 372.

⁴³⁰ GILSON, É., *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 2009, pág. 243.

⁴³¹ LUENGO RUBALCABA, J., *El rastro de Zubiri en Kant*, Libro *Balances...* Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 372.

respectividad y sobre todo la presencia de lo real en la intelección son comprendidos de un modo nuevo por Zubiri respecto a lo que había pensado Kant en su *Crítica de la razón pura*, que aunque es una gran obra en todos los sentidos, no contempló la significación de una consideración de lo transcendental como proveniente de la propia realidad a través de las impresiones. Y esto es entendible, en mi opinión, porque la filosofía del siglo XVIII y de modo general los pensadores que contribuyeron al desarrollo y evolución de la misma, no podían desprenderse de los hábitos reflexivos imperantes y sobre todo de la influencia de diversos movimientos filosóficos como el representado por la filosofía wolffiana y por otros sistemas de pensamiento que estaban influidos fundamentalmente por el racionalismo leibniziano y cartesiano, que a su vez se nutrían también en cierta medida de fuentes escolásticas, aún reconociendo su indudable originalidad.

Zubiri es consciente de la imbricación de la razón en la realidad, a diferencia de lo que afirmaba Kant en su gnoseología, ya que dice que: «Por tanto, la razón no puede proponerse llegar a la realidad, puesto que ya está en ella. Lo cual significa ante todo que lo inteligido por la razón no es en este aspecto ens rationis sino *realitas ipsa*»⁴³². Y esta es la cuestión clave, ya que es verdad que lo real mismo es objeto de la razón pero desde una perspectiva completamente distinta a la planteada por el transcendentalismo kantiano. Porque es innegable que la razón forma parte de la realidad, porque opera con elementos reales, empíricos y los reelabora, ordena y juzga, desde las condiciones de lo fenoménico que son uno de los componentes de la razón o inteligencia humana si bien no toda razón acierta. Y todo esto, tiene como consecuencia una nueva orientación de la epistemología que es desarrollada por Zubiri en su noología realista y que elabora partiendo precisamente, de un procedimiento descriptivo y analítico que es fenomenológico. Evidentemente, la significación dada por Kant a la experiencia forma parte integrante de todo su sistema filosófico que, como es sabido, incorpora parte de la actitud empirista ante el conocimiento y la realidad y también ciertos procedimientos justificativos de índole teórica que derivan de un planteamiento racionalista, con influencia considerablemente leibniziana. De todas formas, como escribe María Rianza: «Lo mismo que los “empiristas” me sugirieron un esquema para entender a Kant y desde él a otras nociones que forman puntos integrantes de esta línea experiencial, la tesis de Zubiri acerca de la experiencia como probación de realidad me sugirió un punto maduro de llegada»⁴³³. La función de la experiencia adquiere una significación mayor en la metafísica zubiriana que en la kantiana porque, a mi juicio, es evidente que la propia intelección está integrada en la experiencia de un modo que Kant no consideraba posible, al basarse en unos principios filosóficos de tipo concipiente, que le impedían la elaboración de una filosofía más parecida al sensismo de Condillac o de otros pensadores como La Mettrie, Helvecio, etc. En este orden de cosas, la actitud zubiriana, está en una línea

⁴³² [IRE, 104]

⁴³³ RIAZA, M., *Una línea de experiencia que pasa por Kant*, Libro *Balances...* Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 435.

que busca una explicitación de lo que es la experiencia de lo real, desde unos planteamientos que se parecen más al sensismo que al idealismo trascendental kantiano, y que operan desde una aplicación de la razón a la facticidad de un modo realista. Ciertamente la actitud kantiana se basa en el intento de captación reflexiva del funcionamiento de la actividad del espíritu, algo que Zubiri, ya situado en otro contexto científico y filosófico, plantea de modo muy diferente. Como escribe Alejandro Llano: «El método kantiano supone, entonces, un doble proceso. A través de su primera fase se descubren –o mejor se deducen– las condiciones de la objetividad del objeto que quedan “localizadas” en el ámbito de la subjetividad trascendental. En este movimiento se pasa, pues, del objeto al sujeto como a la condición de su realización. Es lo que, a lo largo de esta investigación, se denominará proceso de invención del objeto»⁴³⁴. Esta dependencia del objeto de la construcción del sujeto que se deduce del kantismo es algo que Zubiri no acepta, porque lo que realmente es esencial es la propia aprehensión sensible y perceptiva, aunque es verdad que el objeto conocido no es un producto del objeto, ya que interviene la conciencia. Y es que, en mi opinión, no es cierto, como pretende Kant, que las condiciones de la objetividad del objeto estén en la subjetividad trascendental, es una mera suposición innecesaria de Kant ya que la necesidad y la universalidad no son absolutas y admiten distintas matizaciones y valoraciones con el avance de la ciencia y la filosofía que las relativizan y también en relación con las diferentes teorías del conocimiento y de las diversas corrientes filosóficas. Que existan condiciones cognoscitivas *a priori* que sinteticen los datos sensibles, y una aprehensión trascendental que según Kant los determina y unifica, es altamente discutible, porque, a mi juicio, es una construcción especulativa que tiene como base determinados conceptos del pensamiento leibniziano y de la ontología de los siglos XVII y XVIII, reinventados y ampliados por el mismo Kant de un modo original. Considero que la validez tanto del pensamiento kantiano como del zubiriano se sustenta en la coherencia y rigor de sus conceptos y de su sistema sin que esto mismo suponga que no puedan surgir otros sistemas filosóficos que entiendan la realidad y el conocimiento desde otras perspectivas también válidas. Evidentemente, que como dice Alejandro Llano, en la filosofía kantiana: «El objeto no se concibe, entonces primariamente como un trasunto cognoscitivo de la cosa existente; porque Kant lo entiende fundamentalmente como una construcción, producto del hacer intelectual»⁴³⁵. Y esto es uno de los puntos fundamentales que diferencian a Kant respecto a Zubiri, ya que este precisamente se niega a entender la aprehensión sentiente e intelectual de lo sensible o material como una especie de hacer intelectual. Si bien conviene destacar que Kant reitera la función trascendental de la imaginación: «Tenemos, pues, una imaginación pura como facultad del alma humana, como facultad que sirve de base a todo conocimiento *a priori*. Por medio de ella combinamos lo diverso de la intuición, por una parte y, por otra, lo enlazamos con la condición de unidad necesaria de la

⁴³⁴ LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 2002, págs. 54, 55.

⁴³⁵ *Ibidem*, pág. 93.

apercepción pura. Ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse a través de esta función trascendental de la imaginación, ya que, en caso contrario, dichos extremos suministrarán fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico, ni, por tanto, experiencia alguna»⁴³⁶. Precisamente el hacer intelectual lo entiende Zubiri en relación no con la aprehensión de las cosas u objetos de la realidad, sino con la aplicación de la actividad afirmativa y judicativa de la inteligencia a la realidad, o si se quiere, del *logos* juzgante de lo real. De esta manera, la complejidad del proceso cognoscitivo se traslada o recae en la filosofía zubiriana en el análisis sentiente e intelectual de la diversidad de cosas y procesos de la realidad, y no en la propia captación aprehensora de lo objetivo o empírico. En relación con la aprehensión de la experiencia, el planteamiento kantiano es claramente intelectualista o concipiente o imaginativo, porque se fundamenta en que la unidad de la experiencia y la forma intelectual de las mismas son iguales, algo que Zubiri, desde su realismo sitúa en planos de consideración claramente diferenciados.

Ciertamente es digno de mención que, como también escribe Alejandro Llano: «La justificación de la objetividad científica no se logra en Kant, por un recurso a la realidad en sí, sino a las funciones activas del sujeto trascendental»⁴³⁷. Y esto mismo ya es significativo, porque desde mi análisis está claro que no existe una realidad en sí como pretendía Kant, ya que la distinción entre fenómeno y *nómeno* es artificiosa e irreal, aunque útil para los propósitos ontológicos y epistemológicos kantianos. Para Zubiri captaríamos la realidad en sí en la pura pasividad de la aprehensión. Para Kant el objeto es mero fenómeno, porque en él, en su ámbito, no se llega a lo incondicionado, y eso posibilita que se puede afirmar la libertad desde la experiencia moral. El planteamiento filosófico realista de Zubiri está más próximo a una consideración epistemológica de lo que es la realidad en sí misma, y no a una consideración de la subjetividad, como el factor determinante de los procesos cognoscitivos humanos. De este modo, se separa claramente del kantismo y de su filosofía crítica, algo que me parece necesario ya que en la época contemporánea se precisaba una epistemología integrada en lo que es auténticamente el mundo o la realidad. Sobre todo considerando la gran cantidad de nuevos conocimientos descubiertos por las diversas ciencias, en el ámbito de la naturaleza y en el campo humano, y en los que se basa Zubiri en la construcción de su metafísica intramundana.

En el caso de Kant, ya realizó una tarea enorme e inconmensurable con la creación de su idealismo trascendental que respondía muy bien a las necesidades de finales del siglo de la Ilustración. Y es verdad también que la ciencia de la que se sirvió Kant en sus escritos y en general en su actividad filosófica, que era fundamentalmente la matemática y física de Newton, poseía una serie de supuestos y postulados que estaban lastrados todavía por cierto escolasticismo o racionalismo heredado de periodos anteriores. El escepticismo de Hume le hizo

⁴³⁶ KANT, *Crítica de la Razón Pura*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1978, págs. 147,148

⁴³⁷ LLANO, A, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 2002, pág. 94.

volverse más al sujeto, mientras que Newton pensaba que el espacio y el tiempo eran realidades absolutas, divinas. De todas formas considero que Kant debía haberse dirigido más hacia planteamientos gnoseológicos más empiristas y sensistas, admitiendo que la razón también desempeña una función esencial en todas las operaciones perceptivas, aprehensoras o intelectivas. Indudablemente, la cuestión del sujeto trascendental es desarrollada por Kant como justificación legitimadora de su epistemología idealista pero es, a mi juicio, una simple estructura abstracta que no tiene consistencia para explicar cómo es el proceso cognoscitivo humano. Como dice también Alejandro Llano: «Pero, como indica N. Hartmann, el concepto de sujeto en general está formado según una analogía con el sujeto empírico. En rigor, el único sujeto intelectual realmente existente en un contexto intramundano es el sujeto humano concreto»⁴³⁸. Esta es una crítica, en mi opinión, perfectamente justificada a la concepción kantiana del yo trascendental, porque Hartmann se orienta hacia posiciones realista en su filosofía, lo que me parece coherente con su trayectoria, que, a través de la crítica del idealismo absoluto hegeliano en uno de sus libros fundamentales y en su ontología, pone las bases de una nueva forma de hacer filosofía. No conviene olvidar que Zubiri recibió en Alemania la influencia de Hartmann, que le impulsó hacia un realismo cada vez más elaborado y depurado de elementos subjetivos y concipientes, como, por ejemplo, los que establecía Kant en su filosofía.

Y es verdad que se puede plantear claramente una pregunta acerca del sujeto trascendental o supraempírico, que también es formulada por Alejandro Llano: «¿Qué relación se da entre el sujeto trascendental y el sujeto humano concreto? La respuesta a este interrogante no ha sido tematizada por Kant. Siguiendo a Natorp, se podría decir que lo más precario del sistema kantiano es que en él no se alcanza -aunque se busca- lo concreto, sino que sus disquisiciones permanecen las más de las veces en un nivel abstracto».⁴³⁹ Aunque toda filosofía se mueve en conceptos, que son universales. En efecto, estas dos cuestiones son esenciales, y no han sido resueltas en el sistema kantiano, lo que refuerza la idea de la insuficiencia del kantismo para dar una respuesta completa a los grandes interrogantes epistemológicos que son objeto de la investigación y reflexión filosófica. Lo que le falta al idealismo trascendental kantiano es precisamente la vinculación directa a lo concreto, algo que, en mi opinión, sí ha conseguido el realismo filosófico zubiriano de una manera profunda y amplia simultáneamente. Zubiri ha partido más de lo concreto que Kant y, aunque también ha elaborado un sistema abstracto para su explicación de la realidad en toda su amplitud de aspectos, su planteamiento ontológico y gnoseológico problematiza más la comprensión e intelección de lo real y lo que son las esencias de las cosas de la propia realidad. Considero que el sistema de conceptos zubiriano es más adecuado que el kantiano porque es claramente realista y pretende una comprensión del mundo y de lo humano que es más profunda y amplia. Y esto se demuestra por la

⁴³⁸ Ibidem, pág. 97.

⁴³⁹ Ibidem, pág. 97.

capacidad de análisis de la metafísica intramundana de Zubiri y por su noología que establece un nuevo punto de partida en la intelección.

Ciertamente, uno de los grandes logros de la metafísica de Zubiri es que lo inmanente y lo trascendente o lo fenoménico y lo inteligible no están disociados, ya que están interconectados. En cambio Kant no es suficientemente autocrítico, como también indica Alejandro Llano: «baste señalar –siguiendo a Kroner– que el paralelismo entre la metodología científica –interpretada en el contexto de su sistema– y el procedimiento cognoscitivo que habría de seguir la metafísica, es uno de los presupuestos dogmáticos que Kant no somete a la propia crítica»⁴⁴⁰. En Kant se interrelacionan lo inmanente y lo trascendental, y esto con los postulados prácticos. En este sentido, el planteamiento zubiriano está abierto a una reflexión más amplia sobre las esencias del mundo y sobre lo que es el conocimiento sensible e inteligible, uniéndolos ya que poseen la misma naturaleza en el fondo, a pesar de su aparente diversidad cualitativa.

Eusebi Colomer señala que se ha fundado la objetividad del conocimiento sensible, lo que Kant lleva a cabo frente al escepticismo de Hume: «Al separar tajantemente el conocimiento sensible del inteligible, Kant no entiende la “caverna” platónica como una región de la ignorancia. La “caverna”, el conocimiento sensible, constituye una región del saber, limitado, relativo, fenoménico, pero que ya no es posible considerar como un “reflejo” del mundo inteligible. Para Kant lo sensible no es menos racional que lo inteligible, lo es de otra manera».⁴⁴¹ En esta cuestión se nota, que aunque existen en el pensamiento de Kant una actitud que sobrepasa su separación radical entre lo sensible y lo inteligible, ya que afirma que la racionalidad de lo sensible es distinta a la propia de lo inteligible, lo que representa un acercamiento a planteamientos más próximos a lo que es la noología zubiriana, y también a su metafísica intramundana realista y trascendental. Para Kant al mundo inteligible accedemos no desde la experiencia objetiva, sino desde la experiencia moral, desde la cual postulamos la libertad, la única realidad en sí de la que podemos afirmar taxativamente su existencia. Precisamente el subjetivismo trascendental de Kant es el que le impide una identificación entre el sentir y el inteligir[esa unidad sintética se da en la acción de la imaginación trascendental. Influye también en este orden de cosas el apriorismo afirmado por Kant, que mantiene lo trascendental en el nivel subjetivo e individual. En cambio la actitud objetivista respecto de lo trascendental de Zubiri le aproxima a una consideración, a mi juicio, más concreta y más unida, a lo que es la estructura radical de la realidad. Y es que lo que debe ser más decisivo tanto en el ámbito ontológico como en el gnoseológico es precisamente una referencia continua de la capacidad aprehensora y judicativa del sujeto a la realidad empírica de las cosas del mundo, en toda su amplitud y diversidad de matices y aspectos. Y esto es lo que logró con su realismo trascendental Zubiri, que como es natural puede ser

⁴⁴⁰ Ibidem, pág. 141.

⁴⁴¹ COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Vol. I, *La filosofía trascendental: Kant*, Editorial Herder, Barcelona, 1986, pág. 61.

desarrollado, si se lo toma como base, por ejemplo, de un trascendentalismo estético, que profundice en numerosos aspectos de lo real que son describibles y pensables, y que ofrecen simultáneamente la posibilidad de reforzar un proceso de humanización, que siempre es ampliable y sobre todo mejorable y perfeccionable. De este modo, una interpretación artística y creativa de la realidad, probablemente sea muy beneficiosa para los seres humanos, porque entre otras cosas, enriquecerá la realidad humana.

Como escribe Eugen Fink, reflexionando sobre la finitud de lo mundano, en relación con la fenomenología hegeliana: «El problema filosófico no queda planteado, y mucho menos resuelto, ni con una rígida absolutización ni con una profunda negación de la finitud del ente intramundano. Todas las cosas son independientes y autónomas al tiempo que, sin embargo, pertenecen al mundo»⁴⁴². Esta pertenencia al mundo no fue suficientemente destacada en mi opinión por el trascendentalismo kantiano, que permaneció anclado en un apriorismo subjetivista que imposibilitó la construcción de un sistema filosófico más integrado en la realidad y no tan puramente abstracto y especulativo. Todo el aparato apriorístico sólo es conociendo y transformando la realidad del mundo, pues no es un sujeto trascendente, sino acciones transcendentales. Zubiri fue muy consciente de la significación de estos problemas ontológicos y epistemológicos, y desarrolló su actividad filosófica aportando nuevas e ingeniosas soluciones a estas aporías metodológicas del conocer y del mundo real. Lo que sucede es que las elaboraciones kantianas, aunque sutiles y precisas, no están en una línea parecida a la de Husserl con su *Lógica formal y trascendental*, que se acerca más a una clarificación de lo trascendental, como una lógica vinculada a un entendimiento de la ciencia quizá más riguroso que el ofrecido por el trascendentalismo kantiano. Una de las cuestiones que explicitan de modo más claro la radical diferencia entre el trascendentalismo zubiriano fundamentado en lo que es la impresión de realidad y el subjetivismo trascendental kantiano es precisamente, como también escribe Colomer, que: «Las cosas en sí son necesarias, ante todo, para dar razón de las impresiones de la sensibilidad»⁴⁴³. En cambio para Zubiri, las mismas cosas sin ser en sí, dan razón suficiente de sí mismas o de su mismidad empírica y presencial por su facticidad innegable al existir, y ser aprehendidas sentientemente por la inteligencia humana. El fenómeno no es el ámbito de lo aparente, sino de lo real objetivo, como se deriva de las tesis kantianas para la construcción de una ontología basada en la auténtica realidad aprehensible por los sentidos. De todas formas conviene poner de manifiesto que la filosofía de Kant evoluciona, y esto se observa en *El Opus postumum*, en el que la problemática metafísica es replanteada y matizada en algunos aspectos. Como indica Colomer refiriéndose al mundo tal como lo define Kant: «El mundo, del que aquí se trata, no consiste en la suma, siempre inacabada, de percepciones particulares (el mundo como conjunto de

⁴⁴² FINK, E., *Hegel, Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, Editorial Herder, Barcelona, 2011, pág. 22.

⁴⁴³ *Ibidem*, pág. 153.

fenómenos), sino en la experiencia total, una y perfecta, puramente ideal e inteligible, hacia la que tiende, asintóticamente, la serie sin fin de percepciones sucesivas»⁴⁴⁴. Aunque esta afirmación kantiana está en una línea filosófica que no es realista sino idealista, al menos se observa que en su filosofía se configura la relación de Dios y el mundo con el hombre a través del pensamiento y del deber, lo que pone de relieve la significación decisiva de lo antropológico en cualquier teoría que intente explicar cómo conoce el ser humano, lo que le aproxima algo a la actitud zubiriana. En conclusión, como se puede observar Kant fue uno de los grandes filósofos con los que Zubiri discutió en sus obras, y es una de sus referencias principales como sistema de contraste de su pensamiento realista y trascendental. La metafísica y noología de Zubiri precisamente son construcciones argumentativas y conceptuales que señalan un punto de inflexión en el pensamiento occidental contemporáneo, de un modo similar al que representó Kant en su época con su idealismo trascendental.

§31. El trascendentalismo zubiriano y la Escolástica.

Ciertamente, la influencia de la Neoescolástica en el pensamiento de Zubiri es evidente, entre otras razones, por las abundantes lecturas y traducciones que realizó de diversos pensadores escolásticos. De todos modos, es indudable que Tomás de Aquino, es uno de los exponentes máximos de la teología y filosofía medieval y, por tanto, es natural que Zubiri en su libro *Los problemas de la metafísica occidental* dedique un espacio considerable al comentario de sus ideas. Como escribe Zubiri: «La metafísica de Santo Tomás no está ahí, sino que empieza ahí, cuando con ese órgano de conceptos va a interpretar lo que es el ente dentro de la nihilidad»⁴⁴⁵. Ya que es verdad, que los conceptos aristotélicos que analizó Tomás, le sirvieron para la reconstrucción de una teología cristiana que ya estaba formada desde San Agustín y otros padres de la iglesia, pero con una influencia más platónica que aristotélica. En este aspecto, la labor argumentativa del aquinate, fue extraordinariamente importante, ya que desarrolló con una habilidad extrema, la trama conceptual del Estagirita, si bien es verdad que Zubiri escribe en PE que: «retornar a la filosofía de Santo Tomás es un sueño quimérico»⁴⁴⁶. Además, como se sabe, no es lo mismo ser neoescolástico que tomista. Y como también argumenta Baciero: «En el esfuerzo por perfilar el concepto de lo trascendental se enfrenta una vez más con la Escolástica, para destacar como contrapunto, los verdaderos perfiles de su propia idea de realidad»⁴⁴⁷. Y esto lo puede realizar, precisamente, confrontando su comprensión de lo que es lo real y la respectividad, como pura apertura de la formalidad de realidad. Que lo trascendental sea entendido por Zubiri como realidad en impresión, marca una gran diferencia con las doctrinas

⁴⁴⁴ Ibidem, pág. 304.

⁴⁴⁵ [PFMO, 78

⁴⁴⁶ [PE, 339]

⁴⁴⁷ Ibidem, pág. 324.

escolásticas acerca del ente y lo trascendente. Aunque es evidente que Zubiri está de acuerdo con algunos de los enfoques suarecianos, y sobre todo con su radicalismo filosófico, es natural que no acepte algunos de los presupuestos ontológicos y epistemológicos de los que parte el eximio pensador español. De este modo, que el razonar, juzgar, etc., son actos primarios como se deduce de la actitud intelectual suareciana, se fundamenta en el concebir como acto primario de la mente, es algo que rebate y refuta claramente la filosofía zubiriana. Porque, como se sabe, y también dice Baciero⁴⁴⁸ para Zubiri: «El acto formal y primario de la inteligencia es “inteligir”, que en el hombre es un inteligir sentiente». Frente al planteamiento puramente concipiente de la filosofía Escolástica y del racionalismo e idealismo, se contraponen el claro inteleccionismo sentiente zubiriano, aunque reconoce que la actividad de la razón humana, no subordina lo aprehendido sentientemente a lo concebido mentalmente, ya que los propios conceptos se forman paulatinamente por medio de la experiencia o expresado de otra manera, lo teórico está entretejido con lo observacional y viceversa, siguiendo lo que dicen algunas corrientes de la filosofía de la ciencia contemporánea.

Dice Zubiri en su presentación del *De Anima* de Suárez que: «Los neokantianos de Marburg, Cohen y Natorp, insistían en la importancia decisiva del *De Anima* de Suárez, e invitaban a su estudio. Y todavía yo he podido escuchar de Heidegger que Suárez es el gozne sobre el que la filosofía moderna da su giro decisivo a la moderna»⁴⁴⁹. Porque se observa en la actitud metafísica del doctor eximio, una insistencia mayor en la libertad del entendimiento humano y también una afirmación de la voluntad de libertad de la disposición interna del hombre, frente al molinismo, o respecto a planteamientos derivados de la doctrina estoica con su idea de destino, que es contraria al contingentismo característico de la realidad. Curiosamente, Suárez como destaca Zubiri, da más significación a lo biológico en el hombre, porque el cuerpo aunque sea informado por el alma como explica Suárez, resulta que está previa y primeramente organizado, con lo cual la función vivificante de lo anímico ya no es tan esencial como se podría pensar desde una teorización metafísica más espiritualista o idealista como, por ejemplo, la platónica. De todos modos, es digno de mención, en mi opinión, que independientemente de la originalidad de Zubiri en la elaboración de su filosofía y que es evidente en la creación de su terminología, aunque, por ejemplo, la expresión de *suyo* que tanta significación posee en su metafísica intramundana surgió directamente de su mente como es sabido por los estudiosos de sus obras, también Suárez el doctor eximio la utilizaba al menos en el ámbito de las leyes y de la defensa de la fe, como aparece en su tratado *De Legibus* como está escrito en el libro de López Atanes: Suárez: una aproximación al tratado de las leyes y la

⁴⁴⁸ Ibidem, pág. 326.

⁴⁴⁹ SUÁREZ, F., *De anima*, Tomo 1, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1978, pág. VII.

defensa de la fe de y escribe Suárez: «ya que la ley hay que entenderla según lo que ella es de suyo y formalmente»⁴⁵⁰.

Evidentemente, uno de las cuestiones más decisivas, que se plantean en relación con la concepción de lo trascendental en la Escolástica y en Zubiri, es precisamente es la de que es lo irreal y lo real. Ya que existe la tendencia, natural por otra parte, si se considera la evolución histórica de la ontología desde la filosofía griega antigua, sobre todo la aristotélica y platónica, hasta el medievo y los siglos XVI y XVII, hacia la valoración del ente de razón como irreal en contraposición a la realidad física y extraconceptual de las cosas. En directa relación con esto, Zubiri piensa de modo acertado y coherente, que no se debe identificar lo existente o ente con lo extraconceptual, ya que esto supone la eliminación absoluta de lo que existe, como contenido de conocimiento aprehensible por el sujeto que aprehende la realidad por medio de sus sentidos y de su inteligencia sentiente. Ya que como también afirma Baciero explicando este aspecto de la filosofía zubiriana: «Porque para que la esencia y existencia puedan serlo, tienen que empezar por ser reales, por ser esencia y existencia de algo que es “de suyo”»⁴⁵¹. Lo que revela que tanto lo esencial como lo existencial están directamente referidos a las propias cosas de la realidad, de un modo tan radical que es la manifestación del realismo trascendental zubiriano, que supera las innumerables disquisiciones sobre los tipos de entes, sustancias, formas, etc., propias de los tratados escolásticos, y se dirige hacia una delimitación más realista de lo que es la doctrina de los seis trascendentales clásicos desde una perspectiva moderna y reísta. De este modo, se advierte la gran importancia, que posee un enfoque inequívocamente basado en la aprehensión primordial de lo real, para cualquier clase de especulación metafísica. Ciertamente la actitud zubiriana, como es claramente realista, busca la verdad de las cosas que se delimita con su teoría de la verdad real. También los pensadores escolásticos, se ocuparon de la verdad de la cosa o verdad ontológica, si bien desde un planteamiento más intelectualista, a mi juicio, porque como dice Enrique Rivera: «Santo Tomás la expone en los siguientes términos que resumimos: la cosa no se dice verdaderamente sino en cuanto es adecuada al entendimiento»⁴⁵². Y la reflexión de Zubiri no sigue la misma línea que la del pensamiento tomista, porque la actualización de la cosa en la mente, explica sobradamente la verdad de lo aprehendido y conocido y, por tanto, no es necesaria la adecuación entre la cosa y el concepto. Ya que la verdad real es para Zubiri la que se actualiza con la inteligencia sentiente a través de la aprehensión impresiva de la realidad. De este modo, la verdad lógica y la ontológica afirmadas por Santo Tomás y la Escolástica, aunque son aceptadas por Zubiri son secundarias, porque

⁴⁵⁰ LÓPEZ ATANES, F. J., y (Iñigo de Bustos y Pardo Manuel de Villena) (Eds.), *Suárez: una aproximación al tratado de las leyes y la defensa de la fe*, Unión Editorial, Madrid, 2010, pág. 61.

⁴⁵¹ BACIERO, C., *Zubiri y el diálogo con la Escolástica y Suárez*, Libro Balance. Editorial Comares, Granada, 2004, págs. 326, 327.

⁴⁵² RIVERA, E., *El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica*, Realitas III-IV, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1979, pág. 346.

lo esencial es precisamente la actualización de la verdad real en las propias cosas. Puesto que como dice Enrique Rivera: «Termina de decirnos Santo Tomás que si no hay entendimiento humano o divino, no puede haber verdad. Pero Escoto matiza esta afirmación al sostener que se da una verdad de la cosa en sí, aunque no haya entendimiento a quien manifestarse. ¿No nos hallamos en camino hacia la verdad real zubiriana?»⁴⁵³. Pienso que sí, porque la afirmación de Escoto, insiste en la independencia epistemológica de la verdad de lo cósmico que no está en función de la justificación divina. Otra cuestión diferente es que la existencia del entendimiento humano y de la aprehensión sea el modo efectivo de lograr la verdad de las cosas, que es lo que se deduce de la metafísica del conocimiento zubiriana y también del planteamiento gnoseológico escotista. Ciertamente, la incapacidad de parte de la metafísica escolástica para conocer de modo directo lo singular, es la consecuencia, como se sabe, de la influencia del platonismo en el medievo, al pensarse que la materia es algo ininteligible y que lo más adecuado es ocuparse del logos universal en la investigación metafísica. Ya que como también argumenta Enrique Rivera: «Hasta el mismo pensamiento cristiano, preocupado por la realidad singular, el individuo-persona, en virtud de las exigencias de su experiencia religiosa, no fue capaz de superar el lastre platónico de lo universal»⁴⁵⁴. En este sentido, Zubiri desde su actitud cristiana, se dirige claramente hacia lo singular y empírico y relativiza el valor de lo universal para el conocimiento, algo que ni Escoto ni Suárez lograron porque como es natural estaban condicionados en su pensamiento por la tradición platónica que negativizaba la materia, y afirmaba que era causa de ininteligibilidad. Frente a la actitud de la escolástica, que se centraba en sus especulaciones y argumentaciones en cuestiones relativas a lo *quidditativo*, lo específico, lo universal, etc., la metafísica zubiriana parte de la consideración de la esencia desde una perspectiva de lo singular, a diferencia de la metafísica clásica. El que sea imprescindible el estudio de la realidad singular en la ontología intramundana de Zubiri es una muestra clara de la importancia y significación que concede su filosofía a lo particular, respecto a lo general y universal en el campo del conocer. El propio Zubiri afirma que: «En cuanto momento físico de la sustantividad, la esencia no es en primera línea aquello en que coinciden todos los individuos que la poseen, esto es, no es *quiddidad*, sino constitutividad individual»⁴⁵⁵. Y esto es la confirmación de una nueva concepción de lo que es la sustancia y también lo transcendental, que ya está unida a la propia realidad aprehendida de modo impresivo por la intelección sentiente, y que es claramente diferente a la que afirmaba la Escolástica. Lo que no impide que Zubiri acepte y recupere diversas nociones y conceptos de la misma, bien reelaborándolos o en cualquier caso, incorporando aspectos de diversos pensadores escolásticos para criticarlos y valorarlos. Una cuestión decisiva que conviene poner de relieve, es que la metafísica tomista del *esse*, plantea que el ser es lo que otorga realidad a

⁴⁵³ Ibidem, pág. 347.

⁴⁵⁴ Ibidem, pág. 352.

⁴⁵⁵ [SE, 219]

las cosas y, por tanto, lo trascendental y lo talitativo no están en el mismo plano como afirma la filosofía de Zubiri. Y es que el *esse* según santo Tomás es lo que determina lo trascendental, aunque esto es, a mi juicio, una interpretación de índole platonizante y universal, que no se corresponde con la realidad de las cosas, que debe ser el patrón de referencia en este tema de la trascendentalidad. En cambio, las metafísicas de Escoto y Suárez, son más similares a la zubiriana, aunque sean claramente diferentes, ya que lo talitativo y lo trascendental al estar referidos a la esencia de un modo realista. Que Duns Escoto nunca pensara que “mundo” fuera trascendental, como indica Zubiri, se entiende porque Dios no está en la zona de realidad en la que existe el ser humano adoptando el enfoque trascendental zubiriano. La respectividad o irrespectividad es la clave esencial o fundamental en la consideración del mundo como un trascendental complejo disyunto según la conceptualización zubiriana, porque la forzosidad de establecer diferencia radical respecto de la realidad irrespectiva y extramundanal de Dios es la condición de lo trascendental de la realidad sensible o material. Porque la gradación de las esencias en Duns Escoto, es una muestra más del sentido más empírico que desea dar a su metafísica, y que está en la línea que seguirá Zubiri con su doctrina acerca de la esencia. De todos modos, conviene poner de manifiesto, que como dice Enrique Rivera que: «la metafísica de la esencia en la interpretación de Escoto y Suárez, parte en su análisis, de la esencia abstracta, de la esencia *quidditativa*, cuya individualización se ha de hallar en una infatigable búsqueda»⁴⁵⁶. El que la función talificante y la función trascendental tal como la explicita Zubiri en sus obras, se ordene de un modo más directo hacia lo real, es algo positivo y coherente, ya que en la Escolástica se sigue teniendo en cuenta lo conceptual de la esencia como lo más definitorio de lo que es, relegando a un segundo plano lo trascendental y talitativo, como sucede en Escoto y Suárez, algo por otra parte entendible, porque la tradición filosófica ejercía una influencia muy considerable en la forma de construir conceptualmente los tratados metafísicos. De todas formas, aunque Zubiri considera de forma minuciosa, las argumentaciones de los más grandes pensadores escolásticos, elabora con su metafísica intramundana y realista un pensamiento original, que supera de modo brillante, en mi opinión, las insuficiencias de la metafísica renacentista, medieval y antigua. Enrique Rivera dice abundando en la cuestión dice que Zubiri: «Dentro ya de su senda, no puede condescender con ninguna de las grandes tendencias escolásticas: ni con la metafísica del *esse* de Santo Tomás, limitado y concretizado por la esencia, ni con la metafísica de la esencia abstracta de Escoto y Suárez, separada inicialmente de lo más real y concreto que es la cosa singular»⁴⁵⁷. Esta actitud, le abrió a Zubiri inmensas posibilidades para el desarrollo progresivo y paulatino de una nueva metafísica extraordinariamente articulada, y que constituye un complejo sistema basado en la consideración de lo que son las esencias de la realidad. La noología realista de Zubiri es la expresión de este cambio radical en su

⁴⁵⁶ RIVERA, E., *El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica*, Realitas III-IV, Madrid, 1979, pág. 356.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, pág. 357.

actividad filosófica respecto a los tratados lógicos y teológicos de los escolásticos que son la manifestación de una logificación de la intelección, que es rechazada radicalmente por la filosofía zubiriana, lo que me parece perfectamente entendible, desde una perspectiva actual. Porque incluso en la filosofía más realista que quepa pensar, la propia justificación conceptual y argumentativa de sus afirmaciones, ya existe un componente judicativo de orden lógico, como algo consustancial al propio filosofar. Lo que sucedió, con la Escolástica es que esta dimensión judicativa se expandió de modo desproporcionado con un cierto bizantinismo argumentativo en ciertas cuestiones teológicas y filosóficas, o si se quiere, alcanzando a veces niveles de puro verbalismo conceptivo. Evidentemente, donde en mi opinión, existe más proximidad entre las ideas de Zubiri y las de la Escolástica es en el campo de la teología, algo que no debe extrañar, si bien con numerosas matizaciones porque la forma de comprensión de lo divino por parte de la filosofía zubiriana es especial, y supera los supuestos de la teología medieval. La cuestión de la trascendencia adquiere un sentido nuevo en el planteamiento cosmológico de Zubiri, respecto a la doctrina característica de la Escolástica, o para ser más preciso, de los diversos pensadores escolásticos. Ya que para Zubiri la realidad trascendente es Dios que es como la razón metafísica de la existencia del mundo o en términos del propio Zubiri, la divinidad es la trascendencia o fontanalidad divina. Porque desde la perspectiva metafísica zubiriana, la causa primera de los procesos evolutivos es Dios como una especie de fuerza impulsora primordial. Si bien se puede argumentar que es definible cierta similitud con el entendimiento de Dios como primer principio como en la teología de Duns Escoto, las diferencias conceptuales son, en mi opinión, considerables. Ya que el causalismo y los argumentos *a posteriori*, como forma de demostrar la existencia de Dios por parte de Santo Tomás y de otros teólogos medievales, aunque discutible y rebatible, no es la vía que siguió Zubiri, ya que se basa, sobre todo, en como también escribe Enrique Rivera en una: «visión religante del hombre con Dios, totalmente ignorada por la metafísica de Aristóteles, halla su complemento en la visión que Zubiri expone ya como teólogo, donde se ve al hombre camino de su plenitud por la senda mística de la deificación»⁴⁵⁸. Y este planteamiento de Zubiri, se diferencia claramente del propio de Aristóteles, que no considera lo divino como potencia sustentadora de la ética y del progreso moral del ser humano, para el Estagirita la prudencia y el hábito son los ejes de la conducta virtuosa, sin necesidad de intervención divina. Además, el proceso vital de perfeccionamiento humano, puede entenderse en mi opinión de forma similar a la deificación del hombre que propone Zubiri, en realidad de lo que se trata es de que la plenificación de los seres humanos se logra a través del crecimiento personal en todos los sentidos, por medio de la experiencia y también del saber. En relación con el tomismo, está claro que Zubiri rechaza la actitud predicativa de Santo Tomás en el ámbito cognoscitivo y ontológico, para este: «La predicación es algo que se constituye mediante la acción del entendimiento que compone y divide, teniendo, no obstante,

⁴⁵⁸ Ibidem, pág. 365.

fundamento en la realidad: la unidad misma de aquellas cosas que se dicen de otra»⁴⁵⁹. Lo que presupone una constante actitud judicativa como lo fundamental o primordial por parte de la inteligencia o el entendimiento según el Doctor Angélico, en cambio para Zubiri, esto no es lo primordial sino más bien secundario, porque lo principal y primero es precisamente sentir intelectivamente la realidad, ya que la capacidad de juzgar o el logos se aplica a lo previamente aprehendido por el intelecto. De este modo, se observa que frente a la logificación de la inteligencia de la metafísica aristotélica y tomista, la actitud zubiriana rompe decididamente con la interpretación predicativa de la intelección, afirmando la validez de una noología realista fundamentada en la aprehensión primordial e impresiva de la realidad de las cosas, negando la justificación y necesidad de cualquier clase de representacionismo, respecto a lo percibido o captado por la aprehensión. Si bien Zubiri, supera con su metafísica, las argumentaciones acerca de la participación y la causalidad del tomismo, se sitúa fenomenológica y conceptualmente en otro ámbito de reflexiones diferente, y es indudable que sus ideas acerca de la realidad y del mundo están en un nivel especulativo, que sobrepasa la metafísica tomista de la participación que posee una clara influencia platónica. Como dice Cornelio Fabro: «Si, para Santo Tomás, la participación expresa el modo de ser o la verdad del ser de los seres finitos, esta misma participación debe expresar la tensión descendente de la causalidad que los hace ser y los empuja hacia su fin propio»⁴⁶⁰. Esta dialéctica descendente, es entendible en el ambiente escolástico del medievo, y en una interpretación absolutamente teocéntrica de la realidad y también de la causalidad. Zubiri abandona la relación entre participación y causalidad, porque su filosofía realista y trascendental está más en una línea aristotélica que platónica, y porque la fontanalidad divina que afirma Zubiri como impulso que da origen al universo y la realidad, no precisa de gradaciones del ser, ni divisiones respecto a los diversos tipos de causa, al menos en un sentido similar al afirmado por el pensamiento tomista.

Ciertamente es verdad, que en el periodo escolástico, fe y razón y teología y ciencia se presentaban como elementos complementarios, aunque siempre teniendo como fin último para el entendimiento humano la contemplación divina. La metafísica zubiriana, aun siendo claramente cristiana, responde a intereses más relacionados con la comprensión efectiva de la realidad en la inmensidad de sus manifestaciones y matices, de acuerdo también con los conocimientos científicos existentes respecto al mundo. Además, en mi opinión, el trascendentalismo metafísico realista de Zubiri posee la virtualidad de ser válido, independientemente de las creencias de cada persona, y se pueden transformar semánticamente aspectos de su metafísica, para que ideas como la autorrealización, etc., en el ámbito ético y antropológico sean perfectamente asumidas desde una postura agnóstica e incluso atea, respecto a la existencia.

⁴⁵⁹ SANTO TOMÁS, *El ente y la esencia*, Ediciones Aguilar, Buenos Aires, 1974, pág. 53.

⁴⁶⁰ FABRO, C., *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2009, pág. 23.

El contraste con la actitud respecto a las cuestiones éticas por parte de la Escolástica es notorio, ya que incluso con Pedro Abelardo el cristianismo viene a ser el grado más alto o sublime de la ética natural. De todas formas, la dialéctica abelardiana es uno de los impulsos intelectuales mejores y más eficaces, para una progresiva superación del teocentrismo, y que se desarrollaría a lo largo de los siglos siguientes hasta culminar en el renacimiento filosófico y científico. Por tanto, no es extraño que Abelardo escriba en su obra *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, en relación con el bien y el mal que: «Como queda dicho llamamos buena a una cosa cuando siendo apta para cierto uso, no acarrea necesariamente anulación, ni siquiera merma de la ventaja o el valor de ninguna otra»⁴⁶¹. Lo que revela un interés por parte de Pedro Abelardo de radicalizar el valor de la reflexión racional en todos los campos del conocimiento, incluido el teológico, y también la mayor valoración de la naturaleza racional del individuo frente a posibles dogmatismos que son indeseables y que son generalmente la consecuencia de una falta de deliberación y argumentación profundas. En este sentido, existe cierta similitud con Zubiri que también dispone de un ánimo tolerante y conciliador, y a la vez eminentemente dialéctico, como se observa en sus escritos metafísicos. En lo relativo al nominalismo de Abelardo, es la muestra más clara de que la controversia de los universales en la que él mismo participó tan activamente, abría nuevos horizontes a la filosofía al desprenderse de un conceptualismo excesivo, que lastraba los avances de la ciencia y la filosofía que cada vez se integraban de un modo más armonioso, aunque existiesen algunas cuestiones en las que no existía concordancia entre ambas por diversos motivos y causas.

De todos modos, también conviene precisar que Ockham también está inmerso en una concepción de la lógica que es concipiente y predicativa, porque toma como una de sus bases el procedimiento predicacional aristotélico y escolástico tradicional, imperante en el teología y filosofía de su tiempo. Ya que como también argumenta respecto al pensamiento de Ockham, Alfonso Flórez: «La referencia del sujeto queda fijada por aquello de lo que se predica el predicado, y la referencia del predicado queda fijada por aquello de lo que el sujeto opera como sujeto. Esta referencia intraproposicional de los términos sujeto y predicado es lo que se denomina suposición»⁴⁶². Ciertamente, esta teoría de la suposición de Ockham está muy bien desarrollada, pero parte de un planteamiento representacionista y predicativo de lo que es la realidad que no es aceptado por la filosofía zubiriana, por diversos motivos, que en mi opinión, son correctos y que se sustancian, de alguna forma en el acceso directo e intuitivo a la realidad sin mediaciones semánticas artificiosas. Cuestión que está también presente en el debate actual de la filosofía, en relación al valor de las verdades absolutas o eternas, y también respecto a si la intuición de lo real y de lo vital o experiencial

⁴⁶¹ ABELARDO, P., *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, Editorial Yalde, Zaragoza, 1988, pág. 223.

⁴⁶² FLÓREZ, A., *La filosofía del lenguaje de Ockham*, Editorial Comares, Granada, 2002, pág. 146.

que es lo primordial en metafísica, para la construcción de nuevos sistemas filosóficos.

En conclusión, exponiendo mis propias ideas sobre la relación argumentativa de Zubiri con la escolástica, considero que fue provechosa, porque le permitió confrontar sus pensamientos con los de otros grandes teólogos y pensadores como Tomás de Aquino, Duns Escoto, Suárez, etc., y esto le sirvió entre otras cosas, para el desarrollo conceptual de un nuevo trascendentalismo acorde con los logros de la ciencia, aunque esté fundamentado en la formalidad de realidad y en la aprehensión primordial, ya que aunque bien es cierto que matizó la significación de los seis transcendentales clásicos desde la perspectiva de su trascendentalismo realista, su aportación más valiosa radica, según estoy convencido, en entender lo transcendental como realidad en impresión, con las consecuencias de todo tipo que esto supone. Por tanto, la discusión crítica con los pensadores escolásticos se comprende también desde la perspectiva de la historia de la filosofía que forma parte del bagaje conceptual de cualquier filósofo, y que se proyecta también en la crítica constructiva del pensamiento antiguo, que tanto ha contribuido a través sobre todo del platonismo y aristotelismo, a la conformación de la especulación filosófica. Considero que la filosofía zubiriana, se distancia claramente de cualquier clase de universalismo y que está más próxima al nominalismo, si se pone en relación con la controversia medieval acerca de los universales. Y lo mismo que los resultados de la ciencia, como se sabe actualmente, nunca son definitivos, porque pueden surgir nuevos descubrimientos que cambien o destruyan los paradigmas científicos constituidos, en filosofía me parece que se puede afirmar algo parecido. Considero que en ámbito de la metafísica o filosofía, la variación y cambio de las ideas, y el surgimiento de nuevos sistemas de pensamiento, es algo que es consustancial a la actividad del filosofar. Lo que también es cierto que el mismo Zubiri ya fue consciente que no se debía filosofar como lo hacían los pensadores escolásticos, porque la expansión del saber científico en la época contemporánea, marca ya la necesidad absoluta de colaboración e interconexión de ciencia y filosofía. Porque como también afirma Diego Gracia, la ciencia ha renunciado a lo universal y se mueve en lo probable y en lo contingente, más que en lo apodíctico o demostrado del pensamiento aristotélico. Es indudable, a mi juicio, que la elaboración filosófica, ha de considerar los conocimientos que aportan las ciencias naturales, y en general cualquier ciencia, para de este modo disponer de una base de datos y teorías que sustenten sólidamente las reflexiones metafísicas, y que no contradigan los resultados demostrados hasta el momento del conocimiento científico. En lo concerniente, al espacio actual del filosofar, pienso que tiene su propio espacio, que es lo absoluto y transcendental y lo que se puede denominar como lo estético, que está muy unido simultáneamente a la experiencia de la vida, y a la interpretación de la misma. Algo que en mi opinión, no valoró la Escolástica que se centró en un verbalismo abstracto y especulativo brillante, pero que no se ocupó suficientemente de lo experiencial y empírico y de la realidad. Ciertamente, ya no se puede hacer metafísica como los pensadores escolásticos, porque es algo

ya superado, aunque forme parte importante de la tradición filosófica. Lo que propone Zubiri en este sentido, es la intuición de lo que es la experiencia originaria de la realidad, a través de la descripción y explicación, y también de lo que aprehendemos por medio de la presencia inmediata de las cosas ante la inteligencia sentiente. Y aunque el procedimiento fenomenológico zubiriano, busca lo factual y pretende distinguirlo de lo construido. Una de las cuestiones más difíciles indudablemente, en la actualidad, es la diferenciación entre dónde termina lo factual, y empieza lo construido por el intelecto humano en la aprehensión de realidad. Y esta es, a mi juicio, una de las múltiples tareas propias de la metafísica contemporánea que junto a la crítica de la ciencia y a la reflexión sobre la realidad y la vida, etc., constituye una actividad reflexiva apasionante. De hecho, el que la ciencia abra vías a la filosofía y viceversa es algo que Zubiri tenía muy presente porque en sus cursos de los años cuarenta del siglo XX, indicaba que no podemos prescindir de la ciencia. Qué es la intuición de la experiencia originaria en filosofía es algo que se está planteando en el debate contemporáneo de la metafísica contemporánea y que se puede abordar desde las diversas corrientes fenomenológicas y desde posiciones hermenéuticas y puramente descriptivas y metafísicas y depende del modo de entender la naturaleza de lo intuitivo que es objeto de creciente discusión en el ámbito filosófico.

La fundamentación explicativa de los principios de la discursividad filosófica de cada pensador es filosofía como también afirma Ferraz Fayos, y estoy de acuerdo, porque es verdad que la experiencia desde la que se argumenta y la lógica en que se basa es también metafísica. Que los principios del saber no son absolutos, sino relativos y discutibles y que la función de lo conjetural es algo trascendental en filosofía, considero que es esencial, porque el mismo conocimiento de lo real no es absoluto, como se deduce, por ejemplo, del falsacionismo popperiano. En definitiva, que desde los conceptos absolutos de la Escolástica, la metafísica debe orientarse a la realidad en toda la amplitud de su significación, tal como hizo la filosofía zubiriana.

§32 ¿Cuál es el ámbito de lo irreal y qué relación guarda con lo trascendental?

Ciertamente, el campo de lo irreal existe y forma parte de la realidad. Porque, una parte de las creaciones artísticas y culturales conforman el gran campo de la fantasía o de lo irreal, ficticio e inventado. Zubiri era consciente de la importancia de lo ficticio en la vida humana y de modo general, en la consideración sobre los caracteres de lo real. De hecho los nexos entre lo irreal y lo real, provienen, a mi juicio, de que lo virtual es una parte considerable de lo irreal, que cada vez está más omnipresente en el mundo humano. Indudablemente esto en el siglo XX se notaba ya de modo claro, y actualmente la influencia del mundo virtual representado principalmente por internet y otros medios tecnológicos, tiene una influencia considerable en la realidad. Como argumenta Zubiri en *El hombre: lo real y lo irreal*: «En primer lugar, porque nos encontramos con que ese carácter de

realidad, si se prescinde de sus contenidos, es inagotable. Junto a las realidades que hay-por lo menos, creemos así imaginariamente, ficticiamente los hombres podría haber otras realidades y, en todo caso nos complacemos en crearlas. En segundo lugar, el ámbito envolvente, respecto del cual todos los posibles espectros no harían sino describir la envoltura de esa oquedad primaria de lo real. En tercer lugar, es el ámbito de lo ideable, donde las realidades pueden alejarse por modo de exactitud. Por lo primero, la realidad en cuanto tal es justamente huera. Por lo segundo, es pobre. Por lo tercero es indefinida. Y en esos tres aspectos se constituye ante el hombre el ámbito trascendental de la realidad en cuanto tal. La trascendentalidad del carácter de realidad, respecto de su contenido, tiene para el hombre esta concreta figura tripartita o tridimensional, de ser huera, de ser pobre, y de ser indefinida»⁴⁶³. Puesto que ante las limitaciones del ser humano se encuentra el problematismo de la realidad. Que la realidad posea unas características que delimitan una cierta incompletitud en relación a las actitudes humanas, es algo inevitable. El apoderamiento de lo real y el enfrentamiento con las cosas de la realidad por parte del hombre, forma parte del proceso de autorrealización personal de cada individuo. Por tanto, todo lo que enriquezca las posibilidades humanas, en el sentido de impulsar una plenificación de la vida es lo más apropiado para el libre autodesarrollo de cada sujeto. Lo que, a mi juicio, plantea la necesidad de que cada persona se apropie de más y mejor realidad, porque somos seres que estamos inmersos en lo real y es lo que nos humaniza. Consecuentemente igual que es posible una antropología trascendental por razones que ya he explicado, también es pensable que lo irreal también es trascendental, porque está en la realidad que experimenta el ser humano, con la aprehensión sentiente de las cosas y procesos de la realidad. Y es que lo ficticio o irreal, también se percibe o aprehende quizá con distinto grado de profundidad en ciertos casos, pero en otros las sensaciones y experiencias vividas son similares a las reales. Lo que reafirma que la trascendentalidad de lo real engloba dentro de sí las experiencias de irrealidad, porque poseen significaciones que son perfectamente integrables con las reales en su sentido tradicional. Como escribe Zubiri: «Yo puedo llamar irreal al objeto de una ficción- a algo ficticio-, pero no solamente lo ficticio es irreal, hay muchísimas cosas que yo concibo que tampoco son reales. Es decir, la irrealidad se puede presentar al hombre en formas distintas, en modos distintos. Y vamos a tratar de analizar algunas de las formas más radicales de esta irrealidad, empezando por la que acabo de citar, que es la más obvia, *justamente, la ficción*»⁴⁶⁴. Indudablemente, se pueden realizar muy diversas clasificaciones de los distintos tipos de irrealidad, en función de las categorías que sean utilizadas. Pero el aspecto esencial es que tanto lo real como lo irreal están presentes a la capacidad aprehensora, imaginativa e intelectual de los seres humanos de un modo efectivo y también como carácter de formalidad de realidad, o expresado de otro modo, trascendentalmente. En relación con las diferencias

⁴⁶³ [HRI, 67]

⁴⁶⁴ Ibidem, pág. 15.

entre lo real y lo irreal es indudable que existen, aunque lo fundamental es el carácter envolvente de lo real, que comprende dentro de sí a lo irreal, por causa de su similar naturaleza y efectos, en la aprehensión y en la inteligencia sentiente humana. Zubiri reconoce las peculiaridades de lo irreal: «Lo irreal, pues, en el sentido de esencia y de existencia, no tiene ni esencia, ni existencia y, sin embargo, es «algo»: no es una pura nada. Y es que el carácter de realidad afecta al algo, que como tal algo está allende la diferencia entre esencia y existencia. Y aquí es donde aparece -rigurosamente hablando y perfectamente acotado- *el tema de la irrealidad*»⁴⁶⁵. Parece ser de este modo que, el algo de lo irreal, al menos tiene un sentido afectante respecto a la intelección sentiente, y también en el ámbito del sentimiento y la volición, con lo que se reafirma la estructura o el orden trascendental de lo irreal.

El hecho de que la irrealidad según Zubiri repose sobre la irrealización no invalida lo anteriormente argumentado, sino que simplemente abre nuevos campos de sentido. Porque desde mi análisis, la irrealización es algo que existen en los dos ámbitos, tanto en lo real como en lo irreal. Si bien es cierto, que de modo general es más frecuente que lo ficticio o irreal requiera una actividad más intensa de recreación. Argumenta Zubiri: «Hay distintos modos de irrealidad. Lo cual quiere decir que la irrealidad no reposa nunca sobre sí misma sino sobre algo que llamamos la irrealización. Y de esta irrealización hemos visto tres tipos: 1º El espectro. La realidad no se manifiesta en las propiedades que le competen de suyo, sino que se proyecta en otras, que no le afectan, y por consiguiente podemos decir que la envuelven, pero sin ser ella misma. La realidad está dentro del hueco de lo aparente. Es justamente la irrealización y en ella acontece la oquedad de lo real. 2º En la ficción la realidad queda destituida de todas sus notas y se obtiene así, en la realidad en cuanto tal, el carácter de realidad como algo inagotable, que permite naturalmente alojar no sólo las cosas concretas que, efectivamente, son reales, sino aquellas que construye el hombre libremente. 3º En la idea queda abstractivamente delimitada según unas notas, que se elevan a visión exacta y definida»⁴⁶⁶. En todo caso, está claro, a mi juicio, que en estos tres tipos de irrealización que expone Zubiri está presente lo trascendental, porque forma parte del núcleo de la aprehensión impresiva de lo real y de la intelección sentiente de la misma. Incluso en la actividad del logos está inmerso el carácter trascendental de la formalidad de realidad. Como señala Zubiri: «Acababa de decir que el campo de realidad no es una especie de océano donde flotan las cosas, sino que el campo de realidad es la contrapartida trascendental de las cosas concretas que efectivamente existen»⁴⁶⁷. De lo que se deduce que la producción de lo irreal, se desarrolla en el ámbito trascendental también, puesto que es el resultado del esfuerzo volitivo e intelectual de los seres humanos. Naturalmente Ellacuría explicando estas cuestiones sabe que lo ficticio, proviene creativamente de un proceso que toma

⁴⁶⁵ Ibidem, pág. 40.

⁴⁶⁶ Ibidem, pág. 61.

⁴⁶⁷ Ibidem, pág.120.

como referencia el mundo real. Las transformaciones producidas por la ficción o irreal, derivan en parte al menos de la realidad. Escribe Zubiri: «La realidad en su carácter más físico es aquello en que se mueve la ficción; de ahí la gravedad del mundo de la ficción»⁴⁶⁸. Ciertamente el contenido de lo irreal forma parte de la realidad, aunque los matices sobre las características específicas de lo ficticio como tal, puedan compararse con las propias de las cosas reales. En este sentido escribe Zubiri: «En qué condición queda lo irrealizado: El contenido está inscrito factualmente en la realidad no de manera necesaria, con lo que el conocimiento trascendental del momento de realidad es donde se inscribe el contenido»⁴⁶⁹. Considero que precisamente el conocer lo real es lo que da el carácter trascendental, tanto a la aprehensión de las cosas reales como a la cognición de lo irreal o ficticio. Argumenta Zubiri: «La realidad presente es la que me permite la construcción «realmente» ficticia, una construcción dentro del ámbito de realidad»⁴⁷⁰. Estimo que con las reflexiones precedentes, ha sido delimitado el ámbito de lo irreal y, sobre todo, la relación que guarda con lo trascendental. Mayores precisiones sobre esta cuestión pueden ser elaboradas en otros escritos, si bien en el marco de mi investigación, lo esencial es la delimitación de originales vías iniciales, para el logro de nuevos planteamientos filosóficos.

§33. Consideraciones sobre el modo de estar presente en el hombre el orden trascendental.

La gran capacidad analítica de Zubiri se manifiesta al decir que la impresión de realidad como trascendental nos hace presente el orden trascendental en el hombre, y esto se explica, a mi juicio, porque la formalidad de realidad no es algo conceptual, con lo cual se desbaratan una gran parte de las grandes construcciones escolásticas. En mi opinión, la formalidad de lo real es la expresión directa de lo que se percibe y aprehende a través de los sentidos y la inteligencia, en un modo de presentación que esencializa lo característico y más genuino de lo que son las cosas reales. En este sentido, la base y fundamentación en lo impresivo de la formalidad de realidad, no impide que esta sea articulable en una descripción semántica, que explicita su estructura como una especie de núcleo de lo que es la realidad. Incluso es evidente que Zubiri niega la causalidad como origen del orden trascendental, ya que de lo contrario se estaría afirmando que el orden real es causado.

Ciertamente es necesaria la diferenciación entre los conceptos universales, y lo que es el orden trascendental, que a lo largo de la historia de la filosofía han sido identificados como formando parte de una misma estructuración metafísica indistinguible e indiferenciable ya desde los primeros grandes filósofos griegos

⁴⁶⁸ Ibidem, pág.201.

⁴⁶⁹ Ibidem, pág. 201.

⁴⁷⁰ Ibidem, pág. 202.

antiguos. Zubiri en este sentido es audaz y, a mi juicio, coherente en su afirmación de la realidad como punto de partida de toda consideración sobre lo trascendental. Ya que como también indica Enrique Rivera para Aristóteles: «la sustancia primera, que es la auténtica realidad en el punto de partida, deja paso en el plano de la inteligibilidad a la sustancia segunda universal»⁴⁷¹. Por tanto, la transformación metafísica y noológica realizada y desarrollada por la filosofía zubiriana, logra una reconsideración de planteamientos tradicionales de índole conceptualista y universalista, que limitaban e incluso imposibilitaban la construcción de una metafísica realista y de un orden trascendental acorde con lo físico de las cosas y del mundo y, en general con un nuevo entendimiento, profundo, sistemático y coherente de lo que es la realidad. La insistencia de nuestro gran pensador en que el orden trascendental es un orden físico, en contra de alguna crítica que recibe acerca de la imposibilidad de la idea pobre de la realidad que utiliza, a mi juicio, es incoherente, ya que si aunque el concepto de ser fuera el más universal algo que es ampliamente discutible, por diversas razones principalmente derivadas del realismo fenomenológico y gnoseológico zubiriano, el aspecto clave es que el orden trascendental no es un sistema conceptual universal. Además, esto también se puede relacionar con el interés manifestado por Zubiri en una obra anterior a *Sobre la realidad* que es *Acerca del mundo* de 1960 en la que expresa que la filosofía es ante todo un pensamiento en acto. En definitiva como argumenta Zubiri, en la metafísica escolástica medieval Duns Escoto como auténtico precedente de su realismo, ya indica en sus tratados que el orden trascendental incluye los caracteres físicos de la realidad, puesto que, además, Escoto da una enorme importancia a la sensibilidad como base del conocimiento y de las operaciones de la inteligencia sobre la misma. Todo esto se reafirma con la formalidad de realidad, que está presente en la impresión de las cosas reales y, que para Zubiri como es sabido no es algo conceptual o especulativo, sino intuitivo en sentido empírico, como una especie de propiedad afectante de la realidad en sí misma considerada. La integración entre el sentir intelectual humano y la formalidad de realidad que Zubiri caracteriza de oscura en su aprehensión primaria, abre a la percepción y al intelecto humano a una gran riqueza de contenidos simultáneos. Indudablemente el ser humano a diferencia de los animales está en la realidad, que es la expresión de la formalidad de realidad de una forma inequívoca y clara. Cuestión ésta a la que no se le había otorgado suficiente importancia en el pensamiento humano, hasta que precisamente Zubiri la colocó en el centro neurálgico de las reflexiones filosóficas. Además, es evidente que la incorporación al pensar analítico del filósofo de los conocimientos aportados por las ciencias naturales, la psicología y otras ciencias potencia, amplía y mejora de forma muy notable la comprensión profunda y hasta cierto punto pormenorizada de lo que es la realidad. Aunque conviene tener presente que los grandes avances de las ciencias y de la tecnología están posibilitando el acceso a

⁴⁷¹ RIVERA, E., *El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica*, Realitas III-IV, 1976-1979, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, págs. 343, 344.

nuevas formas de realidad como la realidad virtual y, otras relacionadas con la cibernética y la inteligencia artificial, que delimitarán probablemente nuevos modos de entender la realidad. Si en el futuro se logra que los ordenadores y los cerebros electrónicos sean capaces de pensar creativa y autónomamente respecto a los hombres, esto cambiaría muchos supuestos acerca de lo que es real y no, en determinados sentidos y también acerca de cuestiones éticas y sociales que afectan a las personas. Así, por ejemplo, la idea de campo perceptivo que utiliza Zubiri a lo largo de sus obras le sirve, entre otras cosas, para un entendimiento más completo y diferenciado de la complejidad del mundo humano, que no sólo es estímulo como en los animales, con lo que este hecho supone respecto a la cuestión, por ejemplo, de la gran capacidad abstractiva e imaginativa de los seres humanos respecto a modos de cognición mucho más vinculados a lo concreto de las especies animales no humanas. Zubiri afirma de modo muy claro y muy coherente con su sistema metafísico, que existe equivalencia entre formalidad de realidad y el orden trascendental, ya que su estructuración como está fundamentada en la impresión de realidad es la misma.

§34. Consideraciones sobre lo formal de la dimensión trascendental de las cosas reales.

La clarificación de lo que es para Zubiri la relación entre la dimensión talitativa y la trascendental es fundamental, para la comprensión precisa del nuevo y original enfoque que tienen las relaciones transcendentales, al ser la expresión de la búsqueda o investigación en el orden trascendental de qué es eso que llamamos, la realidad en cuanto tal. De hecho Zubiri piensa, que la vinculación de lo trascendental al ser, al objeto y al ente es inapropiada e insuficiente por tanto. Lo trascendental no sólo está en las cosas de la realidad también está presente en el ser humano en sus disposiciones intelectivas o cognitivas como son la inteligencia y la voluntad, algo que abre de modo coherente la dimensión trascendental al ámbito de la libertad humana y, esto afirma de una forma muy integradora, la función trascendental tanto en la realidad externa como en la interna, reforzando consecuentemente el realismo zubiriano en toda su amplitud sistémica, de tal forma que se le ha definido por Roberto Hernáez como realismo sistémico no solo por esta cuestión, sino por multitud de aspectos que se articulan en el fino, sutil y brillante procedimiento argumentativo de Zubiri. Que la realidad es algo que está presente en la inteligencia y la voluntad humana es evidente, porque es lo que da forma a la realidad interna y externa de la persona aunque Zubiri de modo acertado nos previene de los peligros del idealismo, cuando afirma la verdad y el bien como función trascendental de la inteligencia y voluntad de cada sujeto, en su determinación de lo que es la realidad. De todos modos, en mi opinión, existe una base común de orden teológico y metafísico en Fichte, Schelling y Hegel que los aproxima, en cierta forma, a los intereses filosóficos y teológicos zubirianos. Zubiri no acepta este planteamiento, ya que afirma y reitera en sus

obras que: «la función trascendental puede ser excedente de la realidad que es inteligente y volente»⁴⁷². Además, es preciso destacar que la función trascendental ofrece múltiples posibilidades de investigación acerca de las cosas de la realidad y también de la realidad *simpliciter* o en sí misma. Incluso en la perspectiva cristiana de Zubiri que puede no ser asumida por los pensadores ateos y agnósticos, la función trascendental tiene una decisiva significación ya que como él mismo dice: «puede preguntarse por lo que puede ser Dios como realidad esencial»⁴⁷³. La valoración de la profunda relación entre la inteligencia sentiente que es la característica del ser humano, y la impresión de realidad o trascendentalidad, es clave para considerar la multiplicidad de dimensiones intelectivas aplicables al conocimiento de los objetos, del mundo y también de lo que está allende la realidad mundana. Ya que como también dice Roberto Hernáez: «lo trascendental (formalidad de realidad) se fundamenta en lo talitativo (material)»⁴⁷⁴. Aunque esta equivalencia terminológica es correcta, de un modo laxo, sirve para el adecuado entendimiento y comprensión de las intenciones argumentativas y de la justificación y fundamentación de sus procedimientos metafísicos, y antropológicos. De todas formas, está claro que la intención zubiriana de ir a las cosas mismas, no es una intención metafórica y ambigua, como en otros pensadores sino que se concretiza de una manera clara, ya que la función trascendental tiene que empezar por ser intramundana aunque se abra también a la dimensión trascendental de la realidad absoluta o divina y, a la transcendencia de Dios en función del concepto de inteligencia como también afirma Sáez Cruz. La relevancia de un riguroso análisis de las implicaciones de lo talitativo respecto a la cuestión de lo trascendental se pone de manifiesto, si se piensa que la talidad aunque posee una función específica, ya que es el contenido de lo aprehendido de suyo es simultáneamente un aspecto de lo real inseparable de su trascendentalidad.

Ciertamente, a mi juicio, es conveniente que en esta crítica e interpretación personal acerca de los originales desarrollos argumentativos zubirianos sobre la esencia y la trascendentalidad, me centre a continuación en ciertas partes del libro de Zubiri *Estructura dinámica de la realidad* ya que como dice Diego Gracia en la presentación de la obra que expresa el contenido de un curso oral de finales de 1968 que impartió Zubiri en Madrid, este establece que: «la tesis general de *Sobre la esencia* es que la realidad no es “en sí”, ni “para sí”, ni “en mí”, sino que es “de suyo” y la tesis de *Estructura dinámica de la realidad* es complementaria de la anterior, y afirma que la realidad “da de sí”»⁴⁷⁵. En esta obra sobre el dinamismo de la realidad, Zubiri se explica de un modo más claro que en *Sobre la esencia*. La función trascendental está operando y actualizándose también en el proceso

⁴⁷² [SR97]

⁴⁷³ *Ibidem*, pág. 97, 98.

⁴⁷⁴ HERNÁEZ RUBIO, R., *El realismo sistémico de Xavier Zubiri*, Tesis doctoral, Universidad del País Vasco, 1995, pág. 78.

⁴⁷⁵ GRACIA, D., *Introducción de Estructura dinámica de la realidad*, págs. IV-V.

evolutivo de los seres vivos ya que como dice Zubiri: «lo que hace por evolución es construir nuevos ámbitos y nuevas formas del “sí” del “de suyo”»⁴⁷⁶. Considero que este planteamiento evolutivo zubiriano aplicado a la función trascendental es una prueba de su interés por no alejarse de lo descubierto por el conocimiento científico, y de este modo asentar más sólidamente sus elaboraciones metafísicas acerca de lo que es la realidad, y como se estructura desde un nivel ontológico, noológico y epistemológico. Y esto también se puede entender de modo metafísico como plantea Zubiri, y no de forma exclusivamente biológica aunque originariamente las mutaciones y los demás cambios son analizables científicamente desde la ciencia natural. Lo que es indudable, es que es definible una gradación dinámica de la realidad y las transformaciones en los seres son en cierto sentido la consecuencia o el resultado de la selección natural, y de otras causas como reafirma el neodarwinismo o teoría sintética. Por tanto, está justificado que Zubiri diga que existe un verdadero dinamismo en la realidad, que se fundamenta en un momento de estabilidad de lo real. Es evidente que los grados superiores de la realidad emergen de los inferiores, porque la complejidad puede aumentar como es comprobable en las transformaciones de los seres vivos, que es el caso más claro y paradigmático.

Un adecuado entendimiento de lo que es la vida como modo de realidad requiere también un acercamiento ontológico, que para Zubiri se basa en su realismo fenomenológico radical. Justamente la impresión de realidad que es la plasmación de lo trascendental se apoya de modo intrínseco o tiene su origen en las dimensiones talitativas de la realidad, ya que como dice Zubiri: «no se trata de una simple talidad, sino de la talidad en función trascendental, es decir, en aquello que determina que algo sea realidad»⁴⁷⁷. De este modo es integrable la mismidad de un ser vivo con su actividad vital como forma de realidad, ya que supera la propia talidad, y alcanza un sentido trascendental, porque es la expresión de la formalidad de realidad. Puesto que es evidente que la mismidad es lo esencial de todo ser vivo, aunque pueda tener cambios que no modifican las características esenciales. La identificación realizada por Zubiri entre la evolución y el dar de sí, permite o hace posible una vinculación metafísica entre estos dos planteamientos explicativos, de forma original y coherente. Y es que el ser más de los organismos vivos puede adoptar múltiples formas, todas coincidentes desde una perspectiva metafísica en su estar en la realidad más tiempo. La temporalidad, por tanto, puede interpretarse como dar de sí dinámico entendible como duración vital real. Ciertamente, una de las cuestiones más fundamentales es que la esencia es precisamente lo que define o determina que la cosa sea real, porque existe una equivalencia, a mi juicio, entre lo real y lo esencial. Lo que plantea que lo decisivo es, por tanto, la misma formalidad de realidad. A diferencia del neoplatonismo que plantea que las cosas aparecen en el ser, para Zubiri la realidad se da en lo cósmico, en lo empírico, en lo concreto y esto supone una crítica rotunda de la teoría

⁴⁷⁶ [EDR, 160]

⁴⁷⁷ Ibidem, pág. 184.

emanacionista de Plotino en el plano ontológico. Como dice Zubiri: «el orden trascendental es justamente la función trascendental que tienen las talidades»⁴⁷⁸ y, por tanto, está claro que el apriorismo no es aplicable al conocimiento formal de lo que son los modos de realidad. La investigación del orden y la función trascendental es una actividad *epagógica* como afirma Zubiri, porque aunque la noción aristotélica de *epagogé* sea entendida en determinadas traducciones como inducción, el sentido en que es interpretable desde la perspectiva zubiriana es la de un conocimiento que, aunque no sea demostrable ni deducible, si es un conocer creciente de lo que es en profundidad la realidad. Ciertamente, la negación por parte de Zubiri de la existencia de la Metafísica general es necesario matizarla, porque está en clara relación con el entendimiento de la metafísica como ciencia y saber del orden trascendental, lo que se opone de modo absoluto y sistemático a una comprensión de la realidad como derivada de Dios y de una causa primera, tal como especulaba el pensamiento escolástico. Aunque la Metafísica general como historia de la metafísica tiene una existencia a efectos de erudición y de conocimiento general de la filosofía, considero racional y plenamente justificado que el pensamiento zubiriano no acepte la intervención extramundana de Dios, como potencia creadora del orden trascendental de la realidad, ya que la propia concepción de la realidad absoluta divina y de la mundanidad y transcendencia de Dios es muy sutil, y respeta y mantiene absolutamente la constitución intramundana del orden trascendental de la realidad. Se comprende perfectamente que Zubiri diga: «que el dinamismo es uno de los momentos constituyentes del orden trascendental en cuanto tal»⁴⁷⁹. En definitiva, la dimensión trascendental de las cosas reales posee una importancia capital en la metafísica zubiriana. Como escribe Zubiri: «Las cosas materiales carecen de intimidad pero poseen esa interioridad que no es sino el carácter trascendental del “en” talitativo de la esencia, el sistematismo en función trascendental. El “de suyo” es en este aspecto un «desde sí mismo»⁴⁸⁰. De todos modos es evidente que la complejidad de las dimensiones transcendentales de lo real, proporcionan una comprensión más profunda de la realidad. Las características fundamentales de la realidad son expuestas de modo trascendental por Zubiri de un modo que está perfectamente integrado en su sistema metafísico realista. Porque es cierto que: «Perfección, estabilidad, duración, son tres dimensiones según las cuales lo real está plasmado desde su interior en la exterioridad intrínseca de sus notas... Todo lo real es «de suyo» más o menos perfecto, más o menos estable, más o menos duradero. No son tres dimensiones independientes; por esto, como dije en su lugar, no pueden entenderse estas dimensiones al modo matemático. Pero transcendentamente son verdaderas dimensiones»⁴⁸¹. Que lo trascendental no admite grados es algo que se contrapone a lo talitativo que sí los admite, de este se

⁴⁷⁸ [EDR, 244]

⁴⁷⁹ [EDR, 245]

⁴⁸⁰ [SE, 493]

⁴⁸¹ *Ibidem*, pág. 498.

establece una diferencia de planos, entre la medida trascendental de las esencias y los grados de realidad de la talidad que considero acertada y coherente. Porque como argumenta Zubiri: «Las esencias tienen realidad en distinta medida, pero con una distinción metafísica y no gradual. Más con esta aclaración, el vocablo puede empelarse en metafísica. Lo que constituye esta medida o mensura es justo la estructura dimensional de lo real en cuanto tal. Las cosas reales son «de suyo» reales en distinta medida. Es, en cierto modo, una capacidad trascendental de la realidad. Por esto en su diferencia de medida trascendental, las esencias no son gradualmente distintas, sino que no tienen medida físicamente común: físicamente son inconmensurables»⁴⁸². Estas diferenciaciones son apropiadas porque definen que la intensidad de las cualidades físicas pero no de las esencias. Porque es cierto que los grados no se aplican a las esencias como tales. Lo que plantea la necesidad de considerar que el orden trascendental como la manifestación de las dimensiones de lo real. Ya que escribe Ferraz Fayos: «Como «realidad» es un carácter trascendental, no sólo está implicado en todo momento talitativo, sino que recíprocamente, la talidad determina en la cosa, las propiedades de lo real en cuanto real, esto es, sus propiedades transcendentales»⁴⁸³. Ciertamente esto muestra la interconexión existente de lo trascendental, en la abundante terminología específica del sistema zubiriano, y la gran significación de la dimensión trascendental de las cosas en su metafísica realista intramundana. De hecho el propio Zubiri escribe: «Todas las esencias materiales son talitativamente diversas en su talidad formal (cuerpos materiales de distinta índole, organismos de distinto tipo, etc.); sin embargo, todas ellas tienen una misma función trascendental. A esta diferencia es a lo que llamo «tipicidad» trascendental. Dicho con más rigor, trátase de una diferencia en el constructo metafísico *qua* metafísico»⁴⁸⁴. En definitiva, como el de suyo de las cosas reales es delimitable en distinta medida, esto confirma en cierto modo, la capacidad trascendental de la realidad que es extrapolable o aplicable a la dimensión trascendental de las cosas reales. Además, considero que la extraordinaria y prodigiosa articulación de la terminología metafísica y noológica de Zubiri, hace posible una integración muy coherente entre los diversos aspectos de lo trascendental en las cosas desde perspectivas numerosas como, por ejemplo, la respectividad de la realidad, la formalidad, la aprehensión, etc.

§35. ¿Qué es la realidad?

No me cabe la menor duda, es una de las grandes preguntas que se han planteado los filósofos de todas las épocas, y en el sistema de pensamiento de Zubiri es una cuestión que atraviesa toda su filosofía, tanto en el ámbito metafísico

⁴⁸² Ibidem, pág. 498.

⁴⁸³ FERRAZ FAYOS, A., Zubiri: el realismo radical, Editorial Cincel, Madrid, 1988, pág. 152.

⁴⁸⁴ [SE, 499]

como en el noológico y en el ético, estético, antropológico, etc. Como escribe Zubiri: «esta realidad tiene un “contenido” determinado»⁴⁸⁵, algo que remite a las notas, a lo talitativo de las diferentes cosas de lo real lo que pone de manifiesto que la talidad es un aspecto de lo real inseparable de su trascendentalidad y también de la esencialidad de las cosas. De todos modos Zubiri comprende, que la forma de realidad no es visualizable u observable empíricamente, o lo que es lo mismo, no sería algo identificable desde el criterio de verificación de Carnap, que se mantiene en el campo observacional y experiencial, aunque considero que el plano de reflexión de Zubiri es más profundo y, por tanto, no tiene razón de ser, la pretensión de objetivar de forma empírica lo que puede ser la forma de realidad incluso desde una interpretación o reflexión no zubiriana, o más rigurosamente usando la terminología de Zubiri de formalidad de realidad. La comparación entre la inteligencia humana y la animal clarifica de modo completo, a mi juicio, lo que es la formalidad ya que como dice Zubiri: «lo que no es problemático -ni puede serlo jamás- es el carácter de realidad»⁴⁸⁶. Considero que esta aseveración zubiriana está fundamentada en que el ser humano siempre tiene que atenerse a la realidad, aunque esta posea una estructura dinámica y cambie en algunos aspectos con el fluir del tiempo. De todas formas, desde mi interpretación personal considero que la realidad es lo que percibimos o aprehendemos matizado y reinterpretado por la mente y aunque, se pueda objetivar la existencia de una realidad física o empírica que prácticamente es la misma para todas las personas, surgen con los pensamientos individuales diversos enfoques subjetivos, de lo que representa lo real en la vida de cada sujeto concreto. De hecho, a lo largo de la historia ha habido diversas formas de entender la realidad lo que, a mi juicio, pone de relieve la historicidad del término. Indudablemente los animales se mueven en un mundo de estímulos, porque carecen de una inteligencia abstracta y especulativa como la humana, ya que es claro que los estímulos son interpretados por los sujetos como algo real, cosa que no sucede en la percepción animal. El contenido y la formalidad de realidad de lo aprehendido son desde el planteamiento zubiriano, dos aspectos completamente distintos de la cosa captada en la aprehensión. Considero plenamente acertada la afirmación del carácter de realidad como algo indiscutible realizada por Zubiri, porque es cierto que estamos en la realidad en el ámbito cognoscitivo y antropológico, somos seres de realidad. Como también argumenta el gran amigo de Zubiri el profesor Pedro Laín Entralgo: «La capacidad para sentir las cosas no como simples estímulos, sino como realidades, como entes que son “de suyo”»⁴⁸⁷ es una de las razones que muestra la plausibilidad de lo afirmado por la metafísica zubiriana. La posibilidad planteada por Zubiri de que el ser humano se quede en la realidad y reflexione o construya a través del logos y la razón, se basa en que la intelección es actualización de un contenido de realidad que, como dice

⁴⁸⁵ [HV, 29]

⁴⁸⁶ *Ibidem*, pág. 30.

⁴⁸⁷ LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano. Prólogo de Diego Gracia*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1995, pág. 172.

Zubiri, puede ser enormemente problemático. De todos modos, en relación con esta cuestión de lo que es la problematicidad de la realidad es, a mi juicio, algo consustancial a la existencia humana y, en este sentido, creo que es natural que esto suceda. Ciertamente es perfectamente explicable que el mismo Laín Entralgo sea el que escriba, a mi juicio, una de las más brillantes explicitaciones de lo que puede entenderse por propiedad en el ámbito de la terminología zubiriana referida a las cosas, ya que escribe: «En sentido estricto, llamamos propiedad a lo que una cosa es y hace de suyo, como visible realización de su esencia»⁴⁸⁸.

La relación inmediata de la verdad con la cosa es algo que apoya su realismo de la formalidad o de la actualidad, en términos de Diego Gracia, ya que la actualidad es también la realidad y, por tanto, es definible un indudable realismo espontáneo en la filosofía de Zubiri con crítica de la experiencia. Por tanto, considero que son correctas diversas matizaciones de la actitud realista zubiriana, que pueden expresarse como realismo formal, mundanal, metafísica realista y noología realista. La caracterización de la filosofía de Zubiri está abierta a múltiples análisis y valoraciones, como, por ejemplo, la consistente en definirla como una noergología, ya que como escribe Zubiri: «El *noema* y la *noesis* no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de “actualidad”, un devenir que no es *noético* no *noemático* sino noérgico»⁴⁸⁹. Ya que como se sabe, el acto de aprehensión es “noérgico” por ser un acto (*ergon*) que tiene carácter intelectivo. Lo que pone de manifiesto una cierta separación de la teoría del conocimiento fenomenológica, sobre todo del enfoque cognitivo husserliano clásico, en aras de una metafísica del conocimiento realista que se basa en un análisis fenomenológico del conocimiento, ya que el mismo Zubiri reconoce que la fenomenología es el supuesto necesario de la epistemología y, esto no es contradictorio con la negación de la *noética* husserliana, ya que existen muchas formas de análisis fenomenológico que en su esencia consiste, a mi juicio, en una descripción detallada y pormenorizada de los actos intelectivos e intuitivos de la inteligencia humana, incluyendo entre los mismos, la percepción, sensación, aprehensión, representación, imaginación, etc., que están presentes en la percepción o aprehensión de cada ser humano.

Ciertamente, la verdad de la cosa independientemente de mí es lo que Zubiri denomina de suyo. Es un concepto que irá matizando progresivamente en sus siguientes obras filosóficas, ya que como escribe Zubiri: «lo real tiene un momento de realidad el de suyo y otro momento de contenido autonomizado». Y el estar como de suyo cada cosa en la aprehensión es justo lo que abre el ámbito trascendental. El de suyo, como insiste Zubiri, está presente en la intelección de la realidad, ya que la percepción de los animales si bien podemos conceptuarla como una captación objetiva de carácter fundamentalmente estímulo de lo real, en cambio no es definible como intelección de una realidad, que es una capacidad exclusiva de la inteligencia sentiente humana y, con la capacidad simbólica y

⁴⁸⁸ Ibidem, pág. 96.

⁴⁸⁹ [IRE, 204]

abstracta característica de la intelección y reflexión de los hombres. Zubiri dice: «que el animal más complejo es un gran objetivista»⁴⁹⁰, ya que es evidente que distingue las cosas reales como independientes de él mismo, en clara relación con sus instintos y su capacidad de supervivencia y, esto está en clara disonancia con cualquier tipo de actitud realista. A lo largo del desarrollo de la filosofía se pueden diferenciar diversas teorizaciones sobre lo que es la realidad, en el caso del *Poema* de Parménides que es citado como ejemplo por Zubiri, el mundo de la apariencia o de la doxa no posee realidad, aunque si es algo que aparece de un modo *sui generis*, ya que en la mitología grecolatina los dioses se aparecen con un aspecto humano que yo califico de irreal o imaginario y, en este sentido considero correcto lo que plantea Zubiri ya que, está claro que Júpiter no es realmente un auriga porque esa apariencia no forma parte de él, no la tiene de suyo. Por tanto, no posee realidad total o completa. Considero que a diferencia de lo que piensa Zubiri esta forma de aparecerse, si me parece ilusoria y se puede definir como ilusión sensible, porque es una proyección imaginativa de la tradición mitológica antigua y no tiene realidad sensible determinable. La distinción realizada por Zubiri entre realidad formal y propia y meramente espectral, en su comparación entre las especulaciones del *Vedanta* que niegan la realidad de las cosas del mundo y las apariencias de Parménides me parece adecuada, porque aunque no es algo verificable empíricamente si lo es desde una perspectiva metafísica, ya que es cierto que especulativamente se puede pensar que el mundo podría tener una realidad espectral.

La realidad es entendida por Zubiri como de suyo, ya que es el sentido más propio y original de lo real. De este modo, se hace posible la determinación de lo que es la verdad en relación con la aprehensión y con la presentación inmediata de lo real. Que las cosas son de suyo con unas notas individuales y una talidad determinada y específica es algo que forma parte de su carácter de realidad y, aquí se pone de manifiesto, la significación de la prioridad de la cosa misma anteriormente o previamente a su presentación respecto al acto intelectual mismo, ya que como coherentemente dice Zubiri: «el “de suyo” se presenta como un *prius* de la cosa que remite a su realidad»⁴⁹¹. Que el *prius* o la prioridad de la cosa no es un razonamiento como argumenta Zubiri, se entiende si se piensa que no es objetivable o definible de modo riguroso una inferencia o deducción, que explique cómo se pasa de una representación a la realidad, que es lo que pretende el realismo crítico, algo que es ilusorio. La cuestión de la representación ha sido muy estudiada por diferentes filósofos modernos y contemporáneos y, aunque es explicable de modo especulativo por medio de análisis lingüísticos, plantea numerosos interrogantes de índole epistemológica, que no son fácilmente resolubles. Con el realismo zubiriano no es necesario el paso de la representación a la realidad, porque es un dualismo gnoseológico falso. Que no todo lo que vemos es real como afirma Zubiri, se entiende desde la perspectiva de las ilusiones

⁴⁹⁰ [HV, 31]

⁴⁹¹ *Ibidem*, pág. 33.

perceptivas, por ejemplo, y desde los errores perceptivos en general, que generan disonancias cognitivas en el sujeto perceptor. La remisión “física” de las cosas apprehendidas por la inteligencia como dice Zubiri remite «al carácter real de la cosa presente»⁴⁹². Ciertamente, no se identifica con la denominada verdad ontológica, porque como dice Enrique Rivera: «el realismo de Zubiri pide una inserción ulterior en las cosas con su teoría de la “verdad real” que es la verdad de la misma cosa»⁴⁹³. De todos modos, es conveniente tener presente que el mismo Zubiri se pregunta o cuestiona, si la realidad es tal como la vemos, porque como es sabido las ciencias sobre todo la física y las ciencia química y biológica nos dicen que la realidad a nivel atómico y molecular es diferente de la realidad empírica visible a nivel macroscópico por los seres humanos, algo que él sabía, por ejemplo, con el tema de la dualidad onda partícula de la mecánica cuántica, y todas las discusiones que surgieron sobre los dos modelos de interpretación. Considero que la realidad observable por los sentidos humanos es lo que habitual y normalmente se suele entender como realidad, porque es sobre lo que actúa de modo general la capacidad cognitiva humana y, por tanto, estoy de acuerdo con Zubiri en que lo decisivo es que ni el idealista más idealista del planeta, puede haberse atrevido a haber escrito que no hay realidad. Además, como se sabe, la formalidad de realidad vista desde el reísmo metafísico sería suidad, algo en propio, independientemente de mi intelección o lo que se puede denominar suificar, que es la función por la cual la formalidad de realidad no sólo reifica el contenido de cada cosa, sino que lo hace suyo. Ya que en la terminología zubiriana la suidad es el momento de formalidad de realidad existiendo también la suidad personal, que es mi propia realidad actualizada en forma de coactualidad, en un mismo campo de realidad con las cosas y los otros.

Uno de los aspectos centrales o fundamentales para el conocimiento de cómo es la realidad es la comprensión, cuestión a la que Zubiri quiere contestar ya en su obra *El hombre y la verdad*, en otros escritos y, sobre todo, en la trilogía sobre la inteligencia, en su noología. En principio, establece que una cosa es la nuda intelección; otra cosa es la comprensión justamente de los extremos de la estructura intelectual sentiente. La caracterización y descripción de la comprensión como una faena o tarea volcada sobre la intelección o captación primaria de la verdad real, ya convierte en inexorable una inmersión en la realidad que abarca o comprende la totalidad de sus apprehensiones intelectivas. Considero que la caracterización o definición de la intelección como una especie de captación primaria de la realidad es acertada, porque muestra de un modo claro que la actividad de comprensión pone en juego o implica una actitud judicativa y reflexiva de una cierta profundidad y alcance cognoscitivo que, a mi juicio, es una de las expresiones posibles de la capacidad interpretativa e imaginativa de la mente humana. La comprensión es una cualidad mental humana que no existe en los animales,

⁴⁹² Ibidem, pág. 34.

⁴⁹³ RIVERA, E., *El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica*, Realitas III-IV, 1976-1979, Madrid, 1979, pág. 346.

porque está unida al entendimiento de lo que son las situaciones de la realidad, que afectan de modo individual al sujeto perceptivo humano. Independientemente de que como dice Zubiri: «cosas episódicas en el orden de la intelección pueden pasarle al hombre por razón del contenido de las cosas que ve»⁴⁹⁴; es indudable que el carácter de realidad es aprehendido de modo constante, y el ser humano está siempre realizando actos y conductas reales, o utilizando los términos zubirianos el hombre está henchido de realidad. La relación establecida por Zubiri entre la referencia al estado del propio individuo o sujeto a sí mismo en tanto que realidad sentida y afectada personalmente, o como dice Zubiri: «el *me* y el *se* se refiere a mí, no por razón de mis estados, sino a mí en tanto que realidad»⁴⁹⁵, es lo determinante respecto a la ausencia de conciencia subjetiva y reflexiva de los animales, o a su carencia de yo o de identidad propia consciente. Conviene matizar que la similitud de ciertas estructuras anímicas de los animales con las personas, no impide que deba destacarse de modo coherente que los actos voluntarios de los individuos poseen una realidad que no está en la percepción estímulo animal. Y es como acertadamente escribe Carlos París en su libro *Ética radical*: «Mach escribió: “Ich bi und meine Umstände”»⁴⁹⁶ y Ortega lo reprodujo en su repetida expresión “yo soy yo y mi circunstancia”. Aunque el asunto, en realidad, viene de Husserl en *Ideen I*: §27 “*Die Welt der natürlichten Einstellung: Ich und meine Umwelt*” pág. 48 de la edición de Niemeyer. Por otra parte, la búsqueda de comprensión de las cosas de la realidad es una tarea o actividad interminable de las personas, aunque la formalidad de realidad esté siempre en cada nota aprehendida. El contenido específico de las cosas aprehendidas por la intelección humana es, a juicio de Zubiri, lo que diferencia la vida de los hombres de la propia de los animales y, considero que tiene razón, porque es cierto que la extraordinaria capacidad adaptativa de la especie humana hace posible la gran riqueza de posibilidades del mundo vital, en comparación con las limitaciones respecto al hábitat de las diversas y múltiples especies animales. Como dice Zubiri: «el animal lleva una vida perfectamente enclavada»⁴⁹⁷ que está dirigida sobre todo por las funciones instintivas y, por una limitada adaptación al ambiente, pero que carece de los recursos intelectivos e imaginativos característicos de la creatividad y de la inventiva del cerebro humano. En mi opinión, la hiperformalización característica del intelecto humano se fundamenta en la autonomía radical de la propia realidad, como dadora de sentido y esto es algo esencial, a mi juicio, para que la actividad creativa de los seres humanos posea como referencia primaria de una forma u otra, a los distintos modos de realidad existentes. Se parte de la base de la existencia de la realidad aprehendida en forma de verdad real. Ciertamente es indudable que desde la perspectiva metafísica y gnoseológica zubiriana, la comprensión de cómo son las realidades por parte del hombre es una cuestión de primera importancia y,

⁴⁹⁴ Ibidem, pág. 38.

⁴⁹⁵ Ibidem, pág. 39.

⁴⁹⁶ PARÍS, C., *Ética radical, Los abismos de la actual civilización*, Editorial Tecnos, Madrid, 2012, pág. 28.

⁴⁹⁷ Ibidem, pág. 40.

no es un asunto de simple curiosidad o capricho, como en principio pudiera suponerse, algo que como es natural, Zubiri se plantea de modo explícito en *El hombre y la verdad*. La reflexividad y la subjetividad personal son caracteres, que se fundamentan en la comprensión de las realidades algo en lo que insiste el pensamiento zubiriano, pero con la gran novedad de la desaparición de la dualidad entre el juicio o concepto y la cosa real, algo que a juicio de Zubiri es artificioso y no posee justificación desde su planteamiento noológico, ya que como él mismo dice: «la conexión entre estas dos dimensiones está dada precisamente en la forma misma de presentación de las cosas al ser aprehendidas como realidad»⁴⁹⁸. La actualización de la cosa en la inteligencia de modo inmediato y efectivo, por medio de la aprehensión afirma la radicalidad de la cosa sobre la representación abstracta de lo percibido o aprehendido, algo propio de filosofías representacionistas racionalistas o idealistas. Además, es conveniente destacar una de las características propias del inteligir para Zubiri, que es aprehender una cosa en su formalidad de realidad, con lo cual está reafirmando de modo claro, que la intelección se fundamenta en la realidad de modo mucho más profundo y decisivo de lo que se pensaba, incluso por parte de los positivistas lógicos y los filósofos empiristas y sensistas. En este sentido, la originalidad zubiriana es evidente, porque la identificación entre la pura aprehensión y el mero acto de inteligir realizada por Zubiri, supone el rechazo definitivo de la inteligencia concipiente, y de cualquier clase de conceptualismo en el ámbito de la teoría del conocimiento, que era lo habitual a lo largo del desarrollo de la historia de la filosofía, tanto en la Antigüedad como en el medievo y la modernidad. Ya que como es sabido Zubiri dice, que la aprehensión se contrapone a la dualidad mínima que supone el considerar como esencia del acto intelectual la intencionalidad. Pienso que se ha otorgado demasiada importancia a la cuestión de la intencionalidad, ya que aunque muchos de los actos humanos tienen indudablemente un cierto grado o nivel de intención, eso no sucede en la totalidad de las acciones humanas. Ya que sin insistir especialmente en lo inconsciente o subconsciente que influye en la conducta humana es observable, que a veces los actos se ejecutan en contra de las propias intenciones del sujeto, o simplemente sin una motivación positiva explicitable. Lo intencional era el punto de referencia fundamental del procedimiento noético husserliano, algo que Zubiri consideró insuficiente, aunque ya desde sus escritos filosóficos de los años treinta del siglo XX, en los que fue creando o dando forma a su realismo espontáneo como crítica de la experiencia, lo que también sostiene Diego Gracia y que, paulatinamente a lo largo de décadas de evolución filosófica, fue convirtiéndose en una metafísica realista o en un realismo formal, mundanal o radical. Incluso puede pensarse que es coherente y argumentativamente sólida la afirmación y desarrollo por Zubiri de una noología realista, en su trilogía sobre la inteligencia como también manifiesta Jesús Conill. Y es que la proximidad entre la cosa y el sujeto sentiente es tal y tan directa e inmediata, que las mediaciones representacionales en realidad son una pura

⁴⁹⁸ Ibidem, pág. 44.

construcción especulativa de la propia mente que Zubiri lógicamente no admite, aunque es cierto que en su deseo de explicitación de lo que es el proceso aprehensivo intelectual, considera necesaria la elaboración de una serie de dimensiones o caracteres acerca de lo que es la verdad real como son: primero, la cosa se nos presenta como es efectivamente lo que naturalmente evita el problematismo de la apariencia y el de la cosa en sí kantiana y otras posibles interpretaciones inadecuadas de lo que es la realidad. En segundo lugar, está claro que la dimensión de solidez o confianza que ofrece a la inteligencia humana la presentación de la cosa a sus sentidos y, en tercer lugar, la cosa manifiesta su realidad ante la intelección. La diferenciación elaborada por Zubiri entre intelección y comprensión se basa en que la simple captación intelectual de las cosas de la realidad no es suficiente, si se quiere comprender o entender, aunque como es natural no habría comprensión sin intelección. Con esto se pone de manifiesto, a mi juicio, que la impresión y la sensación y percepción son intelección y, son el fundamento cognitivo de la actualización de realidad que propone la filosofía zubiriana. Los distintos matices o variantes de la actualización de la realidad de la cosa en la inteligencia no impiden que nos fijemos, en lo que Zubiri denomina estructura misma de la cosa, algo que es concretable y definible, como la descripción teórica de la disposición presente de la cosa a la mente, que puede ser con una cierta estructura compleja con diversos elementos o una estructura simple. Que la actualización recaiga no solo sobre la realidad de la cosa, sino también y especialmente sobre la estructura misma de la cosa, considero que aunque a nivel puramente teórico parece algo racional, es difícil de objetivar y justificar, si partimos de la carencia de una contrastación o corroboración experiencial o experimental que confirme que existe una disposición perceptiva mental, que aprehende primera o primariamente la estructura de la cosa real percibida por los sentidos. Desde una actitud fundamentalmente analítica, reflexiva y especulativa como la que desarrolla Zubiri, considero perfectamente adecuadas sus teorizaciones, acerca de que el modo de actualización recae sobre la estructura de la cosa. Lo que refuerza la potencia de su trascendentalismo realista, o si se quiere de su realismo trascendental, puesto que como dice Zubiri: «el objeto formal de la comprensión es la intelección de la estructura de la realidad»⁴⁹⁹. De este modo, se observa que la impresión de realidad es lo decisivo en cualquier forma o modalidad de comprensión frente a posibles interpretaciones logomáquicas o vacías también criticadas por Kant, pero desde otra perspectiva epistemológica diferente de la zubiriana. La gran importancia de los procesos de comprensión o de la capacidad de entender se muestra de modo patente, en el ejemplo tantas veces citado del célebre esclavo que aparece en el diálogo *Menón* de Platón, ya que es evidente que como dice Zubiri la ciencia geométrica no sabe lo que es el triángulo en mera intelección sino algo más: lo sabe en forma de comprensión.

El hacerse cargo de la realidad, ya supone una consideración de la gran variedad y multiplicidad de situaciones humanas reales y posibles, de cara a una

⁴⁹⁹ Ibidem, pág. 46.

comprensión de la estructura no solo de la propia cosa o situación sino también del entorno que la rodea o en la que se inscribe como contexto de la misma. Además, es conveniente una adecuada valoración de la significación de la teoría del conocimiento o de la metafísica del mismo, para una comprensión más profunda, extensa y articulada de la esencia y la trascendencia en la filosofía realista de Zubiri y, eso se logra también, con la crítica constructiva y con aportaciones originales al estudio y análisis de los escritos zubirianos, considerando también que los numerosos conceptos y la abundante terminología creada por Zubiri, interrelaciona completamente la multitud de ideas que conforman su sistema filosófico. De todos modos, es evidente que el tomar más en consideración lo que es la realidad es la base de cualquier proceso comprensivo, aunque este está mediado, como es sabido, por toda una red de conceptos y experiencias previas que configuran, determinan y orientan en parte la ilimitada actitud hermenéutica de la mente. Pero en la comprensión de la realidad es necesario partir de una clara distinción entre entendimiento y razón, junto con otros términos propios de la epistemología y que determinan el enfoque filosófico mismo, por tanto, es entendible que Zubiri se retrotraiga a un análisis crítico de ciertos planteamientos gnoseológicos platónicos que han configurado la terminología clásica sobre estas cuestiones. En la filosofía de Platón el entendimiento o *dianoia* posee una función descriptiva y enunciativa acerca de la realidad partiendo de unos principios, como dice Zubiri. En cambio la razón, desde el planteamiento platónico es una función noética dirigida al origen o principios de las cosas reales, es el *nous* entendido como mente o pensamiento, que tanta relevancia posee ya en Anaxágoras y en general en la filosofía griega antigua. Si nos centramos en la distinción elaborada por Kant entre el entendimiento y la razón, algo a lo que Zubiri también dedica sus reflexiones en su libro *El hombre y la verdad* se comprende la gran significación que tiene en la construcción y elaboración del sistema filosófico zubiriano realista, la comparación de sus propias ideas sobre estas cuestiones epistemológicas con las expuestas en la *Crítica de la Razón Pura* kantiana. Zubiri se muestra de acuerdo con las distinciones lógicas y con la compleja trama lógica construida por Kant acerca del entendimiento, y la función unificadora de la razón, ya que desde la perspectiva analítica usada por el gran pensador alemán son coherentes. Como afirma Zubiri es verdad que se ha considerado desde la Filosofía que existe una triple actividad de la inteligencia, que es formar conceptos, emitir juicios y combinar razonamientos. Y este planteamiento se puede extrapolar también al surgimiento de la ciencia ya que también escribe Husserl en 1929 (LFT p. 5) que la ciencia en sentido nuevo nace por vez primera, de la fundamentación platónica de la lógica concebida como una esfera que investiga los requisitos esenciales del saber auténtico y de la ciencia auténtica. Lo que sucede es que en contra del excesivo conceptualismo imperante en el neokantismo y en otros movimientos filosóficos del siglo XX y, sobre todo del idealismo de finales del siglo XVIII y primer tercio del XIX, Zubiri considera acertadamente que conviene una adecuada valoración de estos contenidos filosóficos, pero que es necesaria una revisión profunda de muchos de los supuestos conceptuales que sustentan lo que se entiende por razón

y entendimiento, para fundamentarlos en una interpretación realista o en una metafísica realista del conocimiento.

Desde la metodología zubiriana, como él mismo reconoce de modo explícito, razón y entendimiento es casi como si fueran equivalentes, al menos de forma provisional, porque es cierto que como el propósito primordial de Zubiri es la comprensión del funcionamiento en bloque de la inteligencia para la comprensión de lo que es la realidad en su estructura, las distinciones terminológicas kantianas son valiosas pero está claro que pueden ser discutidas e incluso replanteadas o transformadas. De hecho, lo que coherentemente se propone Zubiri es la construcción de una nueva y original teoría del conocimiento, que es una más en la historia del pensamiento filosófico y que está minuciosamente argumentada y justificada desde un realismo radical, que utiliza, a mi juicio, procedimientos descriptivos y metodológicos con clara influencia de la fenomenología y que algunos estudiosos califican de explícitamente fenomenológicos, como es el caso de Enzo Solari y Antonio González que afirma que Zubiri es más fenomenólogo que muchos fenomenólogos. Algo en lo que personalmente estoy de acuerdo, si se entiende el proceder fenomenológico de una forma amplia y no estrictamente canónica. Ya que aunque la fenomenología husserliana me parece que como procedimiento descriptivo y técnica analítica es brillante, considero que ya está superada por el desarrollo de nuevas formas de entender la filosofía, aunque sirva de base para los sucesivos desarrollos fenomenológicos en algunos aspectos básicos de orden propedéutico. Además, es preciso, en mi opinión, tener en cuenta que con el progreso considerable de la investigación en neurociencia y también en filosofía de la mente y en otras disciplinas, existen unas nuevas formas de abordar y analizar las cuestiones fenomenológicas, más influidas o mediadas por los nuevos conocimientos acerca de los procesos mentales, sin caer en ningún tipo de psicologismo. Ya que incluso las cuestiones puramente lógicas de la mente operan fundamentalmente con significaciones y sentidos, que no poseen una radicalidad intemporal o absoluta independiente de todo factor real y de la propia historicidad de lo significado, aunque sean leyes lógicas supuestamente inmutables. La comprensión de las cosas que pretende Zubiri con su filosofía abre una nueva metodología investigativa, que se manifiesta y plasma en una original terminología, que precisa: razón y entendimiento es inteligencia querente o inquiriente, ya que es cierto que son la proyección de la actitud de búsqueda característica de la actividad y el dinamismo pensante del ser humano. También es necesaria la adecuada valoración de la trascendencia de la razón, como actividad comprensiva de la realidad y, que en consecuencia, se apoya o fundamenta en los propios elementos o cosas reales para una comprensión más profunda, amplia y completa de las cosas que tiene delante, como bien asevera Zubiri. Es natural, que diga que lo contrario, sería un puro juego de conceptos. Lo que ha sido muy frecuente a lo largo del desarrollo histórico de las diferentes filosofías, algo que el pensamiento zubiriano quiere evitar ciñéndose al descubrimiento de la propia realidad en su enorme, inmensa y multiforme diversidad. De este modo, se

entiende perfectamente que la búsqueda de comprensión, sea considerada por Zubiri, como una forma de intelección. La verdad por tanto, se entiende por medio de modos, como son la simple intelección que es la aprehensión de realidad y, la búsqueda que es el factor primario que sustenta los modos de comprensión de lo real. Como escribe Pérez-Borbujo Álvarez comentando a Schelling: «Todos los sistemas de la Humanidad, en su versión idealista o realista se han enfrentado con el problema de tener que articular la libertad individual con una concepción total del mundo, sea bajo la idea de providencia, destino, ley del mundo, etc., porque sin esta articulación la libertad humana caería por su base, convirtiéndose en un mero espectro o fantasma, carente de realidad, incapaz de inherir en el curso del mundo o realizarse en el seno del mismo»⁵⁰⁰. Aunque puede parecer en principio una cuestión algo vaga o imprecisa, ciertamente si se reflexiona con cierta amplitud y profundidad, se observan las numerosas consecuencias e implicaciones de todo tipo, que tiene la consideración de cómo se entienden las cosas, la percepción y el saber de las mismas, su existencia, los distintos niveles ontológicos, etc. No cabe duda, como también señala Zubiri, que revierte a la cuestión del modo como el hombre tiene acceso a ese objeto (en este caso llamamos objeto a la realidad en cuanto tal) acerca del cual se va a plantear un problema. La consideración del conocimiento como resultado por Zubiri es uno de los fundamentos de su realismo gnoseológico y ontológico, porque es cierto que la presentación de las cosas o de los objetos a la mente humana es lo esencial para poder hablar de auténtico conocimiento en un sentido constatable y verificable, aunque conviene matizar que no todo lo pensable es objetivable empíricamente, ya que, además de los conceptos y lo abstracto, el mundo de lo religioso y espiritual también ocupa un espacio fundamental en la mente humana según Zubiri. Considero que el misterio y la incertidumbre son una muestra de la dimensión insondable e indescifrable de la existencia y del mundo y, que es algo que se puede entender en clave espiritual o no. Por tanto, es comprensible que Zubiri considere que lo decisivo es: «un intento de precisar cómo se presenta lo real como real al hombre»⁵⁰¹. Zubiri rechaza que la presentación de las cosas a la mente sea un acto de conciencia, para eliminar los supuestos fenomenológicos husserlianos implícitos en la utilización de la terminología conciencista o concienialista, que tiene consecuencias que conducen inexorablemente a un idealismo fenomenológico que no desea y, que considero que es un planteamiento plenamente acertado, ya que, además de este modo, va configurando una metafísica del conocimiento nueva y original, mejor fundamentada en muchos aspectos que la de Husserl, que aunque es muy sutil se mantiene en un ámbito demasiado especulativo y semántico, en detrimento de un enfoque orientado más directamente hacia la propia realidad.

Que el hombre se enfrenta con las cosas, como afirma Zubiri, parece que da a entender que existe una lucha por la supervivencia y en el fondo así es, aunque por

⁵⁰⁰ PÉREZ BORBUJO-ÁLVAREZ, F., *Schelling, el sistema de la libertad*, Editorial Herder, Barcelona, págs. 44, 45

⁵⁰¹ [SR, 11]

medio de la cultura los seres humanos han suavizado la misma hasta cierto punto. De esto se deduce en cierta forma, que las cosas se nos presentan en modo de intelección tal como plantea Zubiri y, esto partiendo de la base que establece que los sentidos no entienden pero la intelección o el intelecto si posee la facultad de entender y comprender la realidad, aunque como es sabido no está de acuerdo con esta dualidad de sensibilidad e inteligencia, si bien en la década de los años sesenta esto todavía no está completamente explicitado, pero ya en su trilogía sobre la inteligencia sentiente está ampliamente expuesto y explicado. La interpretación de los datos de la sensibilidad ha sido objeto de numerosas disquisiciones y teorizaciones a lo largo del desarrollo de la filosofía y, por tanto, es natural que Zubiri también elabore sus propios análisis y conceptualizaciones desde una actitud opuesta al idealismo, ya que considera que es insuficiente, lo que Husserl como creador de la fenomenología, dice acerca de la sensibilidad o de la materia o elemento hilético de la percepción si se considera abstraído de la intencionalidad. Se pregunta con razón Zubiri: «¿Se puede llamar a la sensibilidad en bloque un residuo fenomenológico?»⁵⁰². Considero que no, también precisamente porque lo sentiente y lo sensitivo es intelectual en cierto grado y, no solamente el pensamiento puramente abstracto y la reflexividad lo son, y esto no lo valora Husserl desde su fenomenología idealista. En cambio, desde el realismo fenomenológico que va construyendo Zubiri, cada vez se da mayor importancia a las cuestiones relacionadas con la sensibilidad y la materia en cuanto que la aprehensión las capta de modo impresivo. Y es que la impresión de realidad y la materia como elemento hilético de la percepción, no fueron consideradas por la fenomenología husserliana, como aspectos fundamentales de todo proceso cognitivo en el sentido que Zubiri le otorgó sobre todo en su noología, con la descripción de distintos aspectos epistemológicos que dieron forma a su realismo fenomenológico radical. Porque aunque parezca contradictoria la definición de realismo explicitada, no lo es, puesto que en el sentido zubiriano la descripción de los procesos de conocimiento es armonizable con los descubrimientos de las ciencias y, los considera y valora, aunque las categorizaciones y explicaciones noológicas y ontológicas son propias y características de la terminología sistemática elaborada por Zubiri.

Que Heidegger siguiendo la estela de su maestro Husserl afirme que el existir humano se fundamenta en el encontrarse con las cosas, en la facticidad está negando la presencia de las cosas como factor determinante primero algo que Zubiri estima insuficiente porque la transcendencia de la existencia y del mundo que para Heidegger se basa en la facticidad o en un mero *factum brutum*, para el pensador español tiene una fundamentación en último término, derivada de la realidad absoluta divina entendida como transcendencia, si bien es cierto que ésta también tiene una significación de impresión de realidad de las cosas que están presentes a la inteligencia sentiente. Sartre es otro ejemplo citado por Zubiri habla de la existencia bruta de las cosas que hacen más fácil o difícil la propia vida

⁵⁰² Ibidem, pág. 14.

humana, en función de lo que es la cosa en sí misma. Aunque como escribe Safranski: «Heidegger no pretende sacar a la luz las estructuras iniciales de la conciencia que determinan todos los procesos del conocimiento. El conocimiento es, según Heidegger, una determinada modificación de nuestro ser en el mundo cotidiano. El conocer -así se podría formular la esencia de su ontología fundamental- no empieza en la vida real como conocimiento del conocimiento, sino que brota del *trato con el mundo* cotidiano y cuidadoso»⁵⁰³. Lo que sucede es que Zubiri desarrolló con su metafísica intramundana un sistematismo descriptivo y explicativo de una gran complejidad en lo relativo a su articulación integrada, que explicita un realismo trascendental y radical riguroso y profundo, algo que Heidegger no realizó porque centró su actividad filosófica en otras cuestiones. Regresando al análisis de algunos aspectos del pensamiento sartriano, queda patente la trascendencia de la libertad del yo en su filosofía, pero no se analiza de un modo profundo la cuestión de la sensibilidad y sus implicaciones en la problemática característica de la filosofía.

Zubiri elabora una serie de explicaciones conceptuales que ponen en claro la gran importancia de una consideración sobre lo que es la sensibilidad o facticidad, como punto de inicio de cualquier teoría de la inteligencia y, por extensión, de cualquier metafísica del conocimiento y en general de cualquier planteamiento filosófico. Ya que como argumenta Zubiri: «¿Es posible eliminarla so pretexto de que es un residuo, un punto de apoyo, algo bruto que, como quien dice, no entra en cuenta, y que el verdadero problema comienza con lo que el hombre hace sobre eso que se llama brutalidad?»⁵⁰⁴.

Ciertamente, es natural que Zubiri se extrañe de la prescindencia de la sensibilidad respecto de la intelección en la filosofía moderna. Es algo explicable por la influencia de la fenomenología idealista de clara base racionalista y cartesiana de Husserl, que también dejó cierta impronta en su discípulo Heidegger, así como de ciertos pensadores neokantianos como, por ejemplo, Hermann Cohen. Que este filósofo diga, como explica Zubiri, que los sentidos no nos dicen lo que es la realidad, plantea graves dudas sobre la capacidad de la percepción como función intelectual que nos muestra la presente realidad de las cosas. Por tanto, muy coherentemente Zubiri, está en profundo desacuerdo con que el verdadero realismo sea el idealismo algo que propone Cohen y, que de ser cierto, plantearía la existencia insoslayable de una desconfianza casi absoluta respecto a lo que nos ofrecen los sentidos adecuadamente contrastado y verificado. Como ya afirmaba Nicolai Hartmann en *El problema del ser espiritual*: «no hay nada en el mundo que pudiera convencer como el contacto con la cosa. Precisamente el contacto con la cosa es intelección, conocimiento»⁵⁰⁵. Algo que Zubiri que fue alumno de Hartmann en Berlín en 1931 también considera necesario, ya que la presencia de las cosas es clave para una adecuada teoría del conocimiento y, también en el orden

⁵⁰³ SAFRANSKI, R., *Heidegger y el comenzar*, Ediciones pensamiento, Madrid, 2006, pág. 13.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, pág. 15.

⁵⁰⁵ HARTMANN, N., *El problema del ser espiritual*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2007, pág. 461.

ontológico y trascendental. Además, como también indica Ricardo Maliandi, la influencia de Hartmann se dejó sentir en Zubiri respecto a su crítica a la noción aristotélica de sustancia, sobre la base de los nuevos conceptos introducidos por la física atómica, o en la crítica que hace a Heidegger en el problema de la relación entre sentido y realidad, o entre el sentido y el ser. Si bien es cierto, que la filosofía heideggeriana que influyó considerablemente en Zubiri, abrió nuevas perspectivas en el pensar ya que como también escribe Evodio Escalante: «Esto obliga a considerar que toda la metafísica antigua, del *topos uranus* de Platón, al *noesis noeseos* de Aristóteles, al Uno inmóvil de Plotino, ubicaba el principio del ser fuera de este mundo, en una lejanía inalcanzable y por lo mismo trascendental. De este principio remoto emanaba todo lo demás. La revolución copernicana de Heidegger consiste en ubicar este Uno en el mundo, en los terrenos movedizos de la finitud, y en llamarle *Dasein*»⁵⁰⁶. En este sentido, la orientación hacia la facticidad del mundo y del ser ahí que es el ser humano con su capacidad proyectiva en la realidad es la plasmación, entre otras cosas, de la historicidad de la existencia y, dirige la atención del filosofar de un modo más decidido, a mi juicio, a la propia mundanidad o realidad individual y comunitaria de nuestro tiempo.

La comparación realizada por Zubiri para explicar qué son las cosas me parece acertada, ya que establece que es una especie de problema matemático con datos e incógnitas lo que permitirá la resolución de lo que es la realidad de las cosas, porque en efecto, en último término la inteligencia o la razón es la que efectúa las operaciones que establecen la relación ajustada que nos dice lo que es la realidad, ya que es cierto que los errores e ilusiones perceptivas entre otras imperfecciones posibles de los sentidos humanos son corregidos por la intelección y, por tanto, se comprende perfectamente que Zubiri diga que es, naturalmente, la inteligencia la que va a decirnos qué son las cosas reales. La consideración de una doble acepción o sentido del vocablo dato para Zubiri es muy relevante para el posterior desarrollo de sus argumentaciones filosóficas, ya que está iniciando de esta forma la primordialidad de los sentidos como forma de acceso a la realidad, quedando como algo secundario la problematicidad que los datos de los sentidos plantean de hecho a la inteligencia. Ya que como dice Zubiri son datos los datos sensibles, pero no para una inteligencia, sino de la realidad. Ciertamente, considero que actualmente en el siglo XXI se está abriendo una nueva época en todos los sentidos y, por tanto, también en el ámbito filosófico como escribe Teresa Oñate: «ha de ser en la esfera de la nueva ontología estética y sus nuevas tecnologías donde se plantea y se ha de plantear el actual debate sobre el futuro de una epocalidad que sí queramos y podamos llamar “nuestra”. Ello a partir de una sensibilidad perceptiva que resulte inteligente y sensible a la vez (como quería ya

⁵⁰⁶ ESCALANTE, E., *Breve introducción al pensamiento de Heidegger*, Universidad Autónoma Metropolitana, México. 2007. pág. 55.

Zubiri siguiendo al Aristóteles Griego)»⁵⁰⁷. Que el concepto de intuición ha facilitado la sobrevaloración de la intelección respecto de los sentidos es evidente, si se analiza adecuadamente como ha sido utilizado a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Algo que Zubiri tiene muy presente y, que será uno de los elementos que usa en su conformación de una nueva noología y ontología realista y trascendental, en relación también con su noción de lo impresivo y de la afección, que son diferenciados de la simple intuición entendida en el sentido tradicional o clásico. La intuición entendida en el sentido que fue definido por Platón y Aristóteles, como presencia inmediata de la cosa sentida ante el ser humano es claramente una eliminación de las mediaciones representadas por recuerdos, imágenes, etc., con lo cual se está afirmando que la percepción está subordinada a la intuición, de tal forma que es casi como si no existiese. Como dice Zubiri como quiera, que sea, una vez terminada la percepción, el hombre tiene una intuición de lo que es una mesa, por ejemplo. De este modo se pone de manifiesto que en la filosofía platónica y aristotélica la intuición sensible adquiere una dimensión cognoscitiva que no está al alcance de la inteligencia, que como escribe Zubiri es como una especie de sucedáneo, a falta de algo mejor de lo que el hombre puede hacer, cuando no tiene intuición de las cosas. Considero que la distinción entre la intuición y la inteligencia es artificiosa, porque actualmente se sabe que los sentidos y la inteligencia están profundamente interrelacionados en sus operaciones y, por tanto, no son aceptables dualismos estrictos en su funcionamiento.

Que Zubiri considere que la subsunción de la sensibilidad en la intuición, ha sido nefasta en la historia de la filosofía, me parece que es la expresión más clara del gran valor que pretende dar a la intelección sentiente en su sistema filosófico, negando de modo explícito y radical el dualismo clásico entre inteligencia y sensibilidad. Que el intelecto no pueda producir una intuición como pensaban los filósofos griegos antiguos es algo que es rebatible, si se piensa en la función cognitiva como un todo integrado y holista y no de forma serialista o por partes absolutamente separadas e independientes. Como también escribe María Antonia González Valerio: «En todo caso, el lenguaje se presenta en la actualidad como el gran consenso filosófico. Se trata, pues, de pensar el lenguaje. Más ahí termina el consenso, ya que se ha abierto una multiplicidad de perspectivas para pensarlo; perspectivas, además, divergentes en todos los sentidos»⁵⁰⁸. Respecto a Zubiri está claro que siguió unos procedimientos interpretativos que son fundamentalmente fenomenológicos, pero con una impronta personal muy original que se integra, a mi juicio, sin duda en una línea similar a la de los grandes pensadores metafísicos de la historia. Ciertamente, puede entenderse que como explica Husserl con la

⁵⁰⁷ OÑATE Y ZUBÍA, M. T., *Prólogo: "El Futuro de la Estética Hermenéutica"*, Facultad de Filosofía de la UNED, Madrid, 2009, Del libro de María Antonia González Valerio: *Un tratado de ficción. Ontología de la mimesis*, Editorial Herder. México, 2010, pág. 13.

⁵⁰⁸ GONZÁLEZ VALERIO, M. A., *Un tratado de ficción. Ontología de la mimesis*, Editorial Herder, México, 2010, pág. 19.

intuición tenemos la presencia originaria de un objeto, ahora bien qué se entiende cuando se habla de la presencialidad física o del estar presente en carne y hueso es una cuestión, que no ha sido contestada por la fenomenología husserliana y, que a Zubiri le interesa aclarar. Por tanto, para evitar esta imprecisión y ambigüedad en el conocimiento y también en el ámbito ontológico conviene indudablemente, no olvidar que más primario e importante que la intuición es la impresión, ya que como muy bien dice Zubiri, a pesar de todos esos esfuerzos por acotar el fenómeno de la sensibilidad, se ha eliminado el momento característico de la intuición sensible, a favor de lo que la misma tiene de acto cognoscitivo, elemental y definitivo, al olvidar justamente el modo preciso y formal, de cómo transcurre la presencia del objeto en la intuición sensible, a saber, por impresión.

Es cierto que Kant al principio de su *Crítica de la razón pura*, otorga una decisiva importancia y significación a la impresión como fuente de experiencia de los objetos que pone en movimiento a nuestro entendimiento, pero también conviene poner de manifiesto que con su trascendentalismo idealista y su apriorismo categorial, así como con su dicotomía entre lo fenoménico y lo nouménico, la filosofía kantiana no se basa en la impresión y su transcendencia real, como si lo define y expresa de modo patente la filosofía zubiriana, que se fundamenta en un realismo impresivo aprehensiva e intelectivamente sentiente, que, además, matiza la trascendentalidad con su valoración de la realidad absoluta divina, como fundamento de la realidad física o mundana y también de la humana, aunque de un modo muy sutil, ya que el hombre se identifica con Dios en cierto sentido como autoperfeccionamiento o autorrealización en la realidad empírica o fenoménica, a diferencia de Kant, que se basa más en un deísmo con fundamentación justificadora de índole moral. Que la impresión nos afecta, determina que los modos de presentación de la realidad a través de los sentidos es lo que puede denominarse afección. Como argumenta Zubiri hay, pues, una impresión cuando el hombre está afectado impresivamente por las cosas. La crítica zubiriana está dirigida con buen criterio, contra la suposición aristotélica de que el entendimiento es impasible frente a la afección propiciada por la intuición, con claro olvido de la impresión, que debe ocupar una función de primer orden en los procesos cognoscitivos. Ya que el propio Hegel afirma sin dudar, la potencia del entendimiento como lo específicamente humano, porque como escribe Alexander Kojève: «Filosofando, Hegel debe entonces ante todo dar cuenta de su propio discurso filosófico. Pero al observar ese discurso, Hegel comprueba que se trata no de un dato pasivo, sino del resultado de una “actividad” que puede ser llamado “trabajo” y que exige una gran “fuerza” proporcionada por lo que él llama aquí “Entendimiento”. Comprueba entonces que el Entendimiento es una “potencia” y dice que esa potencia es “más grande” que todas las otras y que en verdad es “asombrosa”»⁵⁰⁹. De todas formas, me parece que la actitud de Zubiri respecto al entendimiento está desarrollada como parte integrante de la razón, aunque tenga

⁵⁰⁹ KOJÈVE, A., *Dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2010, págs. 34, 35.

una importancia decisiva en el conocer humano porque, a mi juicio, tanto la comprensión como el entendimiento son lo más característico del intelecto humano junto con la reflexividad y la creatividad. Algo que se puede poner en relación con lo que puede denominarse en la filosofía zubiriana, como la subjetividad de la afección en el sentido de poder estar presente en cada sujeto con características específicas, lo que no impide que se considere, como también expresa Zubiri, que es determinante la alteridad de lo que nos afecta o de lo afectante. Y esto ya es objetivable, porque es algo de naturaleza material o física que conforma la impresión. El residuo fenomenológico propuesto por Husserl que era la materia o lo hilético es considerado como algo de segundo orden, en cambio para Zubiri, adquiere el mayor protagonismo y significación, porque el residuo es la realidad en impresión, ya que como él dice en el caso del hombre, la impresión no se agota en la afección. Es lo que posteriormente adquirirá una elaboración más detallada, como formalidad de realidad. Que los animales no dispongan de residuo de realidad es evidente, porque se mueven en un ámbito exclusivamente estímulo y, por tanto, no tienen acceso al nivel trascendental como los seres humanos. La definición por Zubiri de lo en sí de cada cosa, como lo que es de suyo, la realidad de cada ente material da una nueva significación a la presunta impensabilidad de lo en sí, afirmada por Sartre. De este modo, el carácter de realidad, aunque sea de forma genérica es como la esencia de lo real en cada cosa particular, con lo cual se niega la dicotomía entre apariencia y fenómeno y, por tanto, también pierde sentido efectivo de alguna forma el dualismo kantiano, que complejiza la captación e interpretación de la realidad innecesariamente. Que no existe una realidad oculta a los sentidos, si se comprende que la cosa en sí kantiana no tiene razón de ser, es uno de los principios de los que parte Zubiri con una mentalidad investigadora plenamente moderna, y con un criterio que busca la unificación de lo que es el mundo o lo real, ya que como él acertadamente dice: «la realidad no es algo oculto tras la afección»⁵¹⁰.

Ciertamente, es interesante ver como la justificación argumentativa de lo que es un acto intelectual o si se quiere las operaciones de la inteligencia como concebir, razonar, juzgar, recordar, analizar, inventar, etc., tienen como punto de referencia inexcusable la realidad, que es el patrón comparativo de su verdad o de su posible verificación y también de su sentido. De esta forma, a mi juicio, se pone de manifiesto que el denominable momento de realidad, utilizando términos zubirianos, está presente de una u otra forma en todos los actos intelectuales, con mayor o menor grado de refinamiento y sutilidad. Esto se fundamenta en un aspecto que no ha sido considerado suficientemente por la filosofía hasta Zubiri, y es que la aprehensión de realidad es, pues, un acto elemental de la inteligencia. Por tanto, se puede decir que lo intelectual está absolutamente unido y es indisoluble de la aprehensión, con las consecuencias epistemológicas y ontológicas que este hecho lleva consigo y, que es lo que se denomina inteligencia sentiente.

⁵¹⁰ [SR, 26]

§36. Realidad y razón.

Ciertamente, que la razón se apoya sobre la inteligencia como afirma Zubiri es algo que considero irrefutable, porque la búsqueda de comprensión respecto a la simple intelección o aprehensión de las impresiones de las cosas y estados de la realidad es la plasmación concreta, de la posibilidad de la razón, que se convierte en aplicación de la capacidad intelectual y abstractiva a las cosas que se le presentan al ser humano en forma de impresión. La negación por Kant de la enorme importancia del hecho de que las cosas producen sus impresiones en la mente humana, se deriva de la cuestión de la apariencia fenoménica y del noúmeno o cosa en sí que, según él, nos da la auténtica realidad. Que la impresión tenga un aspecto subjetivo, considero que es innegable, porque afecta la sensibilidad e inteligencia del sujeto perceptor, pero es destacable que la presencia de las cosas reales en los sentidos y, consiguientemente en la mente es un factor objetivo, que se distingue de la estructura sentiente e intelectual del individuo pensante, ya que como dice Zubiri: «en el tacto se me patentiza el calor, que formalmente es cosa distinta de mí»⁵¹¹. Y es que la cuestión de la aprehensión de las cosas ha sido investigada por diversas corrientes filosóficas y entre las mismas la fenomenología que, como es sabido, influyó de manera notable y decisiva en la formación filosófica de Zubiri. Así, por ejemplo, son reseñables los análisis y reflexiones de Rosa Sierra comentando la fenomenología husserliana como alternativa al problema epistemológico del platonismo, la interpretación trascendente de los datos de la vida psíquica, es lo que Husserl denomina actitud escueta-objetiva, según él, habitual en nosotros desde el comienzo de nuestra evolución psíquica.

Que la sensibilidad se puede entender como afirma Zubiri: «como el modo subjetivo de la primera presencia objetiva de las cosas»⁵¹² es algo evidente, ya que la percepción o aprehensión es algo propio y específico del sujeto perceptor que capta las cosas y su formalidad de realidad. Lo fundamental es que es necesaria la diferenciación entre el estímulo o signo objetivo y la realidad sentida por la inteligencia sentiente humana, que es el elemento o factor clave y decisivo, que distingue al ser humano o animal de realidades del animal no humano. Esto no implica que los individuos no sientan los estímulos de todo tipo que forman parte de la vida, ya que como argumenta Zubiri, la intelección sentiente unifica la dimensión intelectual con la sensitiva. Y que la formalidad de realidad de las cosas como siendo algo de suyo es la formalidad primera de presentación de las cosas al ser humano, y no el estímulo como aparentemente se podría pensar, ya que éste está en cierto sentido reificado, o es un estímulo ya lleno de realidad en la aprehensión intelectual. En la medida que Zubiri señala que lo sentido es realidad,

⁵¹¹ [HV, 52]

⁵¹² Ibidem, pág. 54.

está destacando la extraordinaria relevancia y significación de lo real en el conocimiento, frente a epistemologías de corte idealista o racionalista que valoran más la dialéctica de las ideas, como creadoras de construcciones racionales grandiosas como la hegeliana. La significación otorgada por Zubiri a la impresión y a la sensibilidad es enorme, porque es innegable que la realidad se presenta en forma impresiva o en impresión de realidad, que es aprehendida por la intelección sentiente del sujeto. De hecho, es cierto que la captación perceptiva de las cualidades de las cosas reales es en bloque o como dice Zubiri: «no tengo una impresión de verde más una impresión de real, sino una impresión única de este verde real»⁵¹³. En este sentido, el planteamiento zubiriano concuerda con la teoría de la *Gestalt*, que afirma que percibimos las cosas como totalidades y no de un modo fragmentado o por partes, aunque sea con una significación más amplia. Y algo similar se puede aplicar a la memoria, que en el proceso de recuperación de los recuerdos funciona de un modo relativamente impresionista y, con una cierta similitud, a la composición de un mosaico de detalles evocados o recordados más bien como totalidades. De esta forma, la capacidad analítica de la mente, no diferencia a nivel puramente perceptivo entre lo verde y lo real, como aspectos separados aunque desde una perspectiva teórica o especulativa se pueda reflexionar sobre esta cuestión. Precisamente Zubiri establece de modo explícito que: «la aprehensión primaria de las cosas en impresión de realidad es trascendental»⁵¹⁴ lo que plantea que lo allende de la inteligencia, es el estar en la realidad o en la formalidad de realidad más allá de la simple aprehensión de las cosas reales, lo que plantea la evidencia de que la realidad es trascendental, porque al formar parte de todo lo cósmico hace factible, que la verdad esté abierta a la multiplicidad de cosas percibidas por los sentidos en el orden de la realidad, por tanto, la verdad real es definible como trascendental por la libertad de posibilidades y movimientos presente en la intelección puesto que, como búsqueda de conocimiento hace posible la razón o de la intelección inquiriente o investigadora. Además, es decisivo el hecho de que la inteligencia sentiente sea entendida por Zubiri, como una impresión trascendental de realidad. Algo, que es desarrollado con más amplitud, en su trilogía sobre noología de su último periodo filosófico, donde se matiza más esta cuestión, en relación con otros numerosos aspectos conceptuales de su teoría de la inteligencia.

La afirmación de que la razón es necesaria, por parte de Zubiri, también se fundamenta desde mi análisis, en que la comprensión de la realidad es una necesidad vital incluso a nivel evolutivo o de supervivencia y, por tanto, somos seres que ejercemos constantemente la actividad comprensiva, en nuestro contacto aprehensivo con lo empírico y con la realidad social en la que estamos y convivimos. Precisamente, la complejidad de la percepción de la que claramente es consciente el propio Zubiri, ya que insiste acertadamente en que la impresión de realidad es algo mucho más complejo, de lo que a primera vista pudiera parecer,

⁵¹³ Ibidem, pág. 54.

⁵¹⁴ Ibidem, pág. 54.

pone de manifiesto, a mi juicio, que la tarea del intelecto humano es más complicada, porque organiza los datos recibidos y los comprende de un modo transformador, algo que desde mi pensamiento, está en relación con estructuras interpretativas formadas o constituidas por pautas o procedimientos lingüísticos que clasifican, estructuran y comprenden lo percibido o aprehendido por los sentidos que al ser once o doce, como dice Zubiri, son lo que causa la estructura multiforme de la impresión de realidad. Por tanto, la aprehensión intelectual de los datos de las cosas reales se transforma en comprensión por medio de la razón, como operación descubridora de la estructura cualitativa y cuantitativa de los contenidos captados por los sentidos. La afirmación zubiriana de que sentimos la realidad en sus diversos modos es cierta porque es evidente, ya que las modalidades sensoriales o los sentidos son varios en los seres humanos y, por tanto, las características específicas del modo de percepción o aprehensión están presentes en la inteligencia o intelección humana. De todas formas, considero que pensar como escribe Zubiri que: «cada una de las cosas que sentimos con los sentidos es un modo distinto de sentir la realidad»⁵¹⁵ si bien muestra que el sentir es intelectual, algo con lo que estoy de acuerdo, desde otro nivel argumentativo surgen algunas dificultades para aceptar de modo pleno, la existencia de prácticamente innumerables modos de sentir la realidad con cada una de las cosas percibidas, ya que aunque es cierto que la temporalidad influye en la disposición perceptiva o aprehensora en relación con los modos de sentir la realidad, considero que aunque existen diferentes modos de sentir las cosas, estos no son ilimitados.

Indudablemente Zubiri está en lo cierto, al afirmar que la intelección es sentiente y que el sentir humano es intelectual, pero es fundamental detenerse en análisis más detallados y precisos de al menos los sentidos más decisivos en la aprehensión de realidad, sin restar importancia a los sentidos internos o de la sensibilidad interior del cuerpo humano. Como ya lo afirmaba el propio Aristóteles, el sentido de la vista o la visión es el más importante de los sentidos, ya que a través del mismo captamos la mayor cantidad de información sensorial y perceptiva y, es el que nos da o proporciona de modo inmediato la realidad de lo externo, con un gran número de matices cualitativos y cuantitativos, si se analizara de forma minuciosa lo percibido visualmente. Está claro que ya los antiguos filósofos griegos con el término *eidos*, que posee la significación de figura o forma, como dice Zubiri, es algo similar a la presentación inmediata a la inteligencia de la figura de una cosa. En la teoría de las Ideas o Formas de Platón también está presente la trascendencia de lo visual, como modo de conocimiento esencial, ya que es lo que define el paradigma de los modelos perfectos o ideales de las cosas que están en el mundo inteligible. También en el hilemorfismo aristotélico la forma y la materia son visibles a través de los sentidos, aunque posean una significación conceptual y metafísica más compleja en el sistema filosófico del Estagirita. La presencialidad de la figura de la cosa aprehendida o percibida ante el propio sujeto de forma inmediata es para Zubiri algo decisivo, ya que es verdad que se muestra

⁵¹⁵ Ibidem, pág. 56.

la realidad de la figura del objeto como cosa real co-presente o, lo que es lo mismo, como realidad ante mí. Esta inmediatez presencial de lo visto, que es directa y más o menos completa en función de aspectos como el ángulo visual, la perspectiva, etc., es claramente diferente de la percepción auditiva, que lo es de algo que como dice acertadamente Zubiri: «no está formalmente presente en la percepción»⁵¹⁶. Por tanto, se deduce, a mi juicio, que la aprehensión auditiva posee una formalidad o forma de percepción que posee menos inmediatez que la visual, ya que como dice Zubiri la cosa sonora como tal, no está presente formalmente en el sonido, como lo está la cosa real en su *eidos* o figura. Por tanto, se comprende que ya desde la filosofía antigua se otorgase mayor importancia a la visión que a la audición, aunque es cierto que uno de los símbolos de la sabiduría en el mundo grecorromano antiguo es la imagen o figura del pabellón auditivo o auricular. Que el sonido pueda conceptuarse como noticia tal como establece Zubiri es perfectamente coherente, porque la percepción del mismo no es tan directa e inmediata como la aprehensión visual de la realidad, que posee una presencialidad más extensa y detallada, ya que proporciona más cantidad de información a la mente por su estructura figurativa. Que los sentidos pueden entenderse como distintos modos de presencia de la aprehensión o de la percepción como afirma Zubiri, no tengo ninguna duda de que encaja magníficamente en toda su construcción metafísica y noológica. Además, es relevante pensar, que el resto de los sentidos humanos orientan a la inteligencia hacia la realidad y, por tanto, está plenamente justificado que Zubiri insista en que, con los sentidos de la orientación y el equilibrio sentimos la realidad en hacia. Que el sentido del tacto sea el que nos ofrece la realidad de un modo más fuerte que la vista, no lo convierte en sentido que sustituya en condiciones normales a la aprehensión visual y auditiva, por razones fácilmente comprensibles, que considero innecesario explicitar. El hombre, según Zubiri, aprehende la realidad en distintas formas: Nuda presencia o tacto, Figura o visión, Noticia o sonido y Dirección tensa u orientación en hacia. Esta clasificación me parece ingeniosa y aguda y es una de las que se pueden establecer de acuerdo con el sistematismo filosófico zubiriano, aunque es cierto que cada filósofo podría crear libremente otra estructuración terminológica clasificatoria, en función de su propio desarrollo argumentativo y reflexivo. Zubiri incide en *El hombre y la verdad* en la importancia concedida a la visión por parte de la filosofía griega antigua algo que, como es sabido, ha condicionado e influido en la teoría del conocimiento a lo largo de los siglos hasta la actualidad. Es cierto como dice Aristóteles, que la vista es el sentido que nos presenta más diferencias. De todos modos, el sistema auditivo humano es después de la visión el sentido, a mi juicio, más importante ya que complementa y sustituye en algunos casos a lo visto y, no es extraño que ya desde la época antigua se haya resaltado su valor como sentido perceptivo fundamental, de cara al conocimiento de la realidad, aunque no posea la exhaustividad de la vista. Lo que sucede también, es que en la forma de pensar de la antigüedad griega y concretamente en la de Aristóteles la relativa

⁵¹⁶ Ibidem, pág. 58

identificación entre el tacto y la vista matiza la cuestión, con aspectos de potencial verificación empírica táctil de lo visualizado, que son ciertamente interesantes, también desde una perspectiva moderna o actual.

La cuestión de la representación y la tendencia a, como dice Zubiri, identificar intelección con representación, por la preponderancia de lo visual en el ámbito perceptivo, supone la afirmación como inteligible de lo representable de forma visual, algo que desde el planteamiento realista zubiriano es absolutamente falso. De todos modos, como escribe Alejandro Llano: «más sofisticada y reciente es la propuesta de sustituir toda posible representación por el recurso a prácticas cognoscitivas»⁵¹⁷. En efecto, a mi juicio, el planteamiento exclusivamente representacionista en el sentido clásico de repetición de una presentación inicial es innecesario y, no explica de forma completa, todas las posibilidades reales del conocimiento humano. Como dice Llano: «remedando lo que Jacobi decía de la cosa en sí kantiana, se podría sostener que sin la representación no es posible entrar en el pensamiento occidental, pero que con ella no se puede permanecer en él»⁵¹⁸. Lo que en mi opinión, han mostrado el positivismo lógico y diversos filósofos del siglo XX como Ayer, Carnap, etc. Ciertamente, es indudable como argumenta Zubiri, que el desarrollo de la física atómica y también de la mecánica cuántica han reforzado la posición antirrepresentacionista, porque han demostrado que inteligir no significa representar, como se observa, por ejemplo, en la dualidad onda partícula y en otros aspectos de la física contemporánea.

Zubiri elabora o construye una equivalencia entre los cuatro sentidos principales y las cuatro maneras de inteligir que ciertamente son coherentes, ya que es verdad que el representar se puede asociar perfectamente a la visión, aún cuando posea connotaciones idealistas que son criticables, en cambio, las otras tres formas de inteligir, que son según Zubiri el tanteo, la manifestación y la versión hacia algo que son el correlato del tacto, el sonido y la orientación son más directamente integrables con la captación aprehensiva de la realidad empírica. De todos modos, es conveniente resaltar que la diversidad sensorial ofrecida por los sentidos al intelecto humano, no es algo problemático en sí mismo, porque considero que la unidad de las múltiples y diversas percepciones o aprehensiones la realiza la misma inteligencia, aunque no del modo que pensaba Kant, ya que es una construcción, a mi juicio, extraordinariamente ingeniosa y brillante pero especulativa y, aunque sigue siendo objeto de estudio y forma parte del elenco de conceptos epistemológicos fundamentales de la filosofía, determinadas ciencias se están empezando a acercar de modo meramente incipiente, a una potencial contrastación de la correlación entre lo intelectual y lo sensorial, con la investigación desarrollada por la psicología cognitiva y la neurociencia con métodos muy sofisticados de observación de redes neuronales, etc., y con procedimientos semánticos y físico-químicos, que están buscando correlatos de significación para romper el dualismo mente-cerebro, cuestión clásica y

⁵¹⁷ LLANO, A, *El enigma de la representación*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999, pág. 21

⁵¹⁸ *Ibidem*, pág. 23.

abundantemente discutida en la filosofía de la mente, tratada y reflexionada por Mario Bunge y otros muchos pensadores. Ante estos problemas planteados por la diversidad sensorial del mundo percibido Zubiri afirma de modo claro que: «la unidad de los sentidos humanos es la inteligencia»⁵¹⁹ algo que me parece completamente razonable y lleno de sentido, porque lo que ya sería menos claro es definir exactamente, que es en profundidad esa unidad o unificación construida intelectivamente, ya que la impresión de realidad que propone Zubiri se unifica a través de la estructuración de la impresión, que está potenciada o facilitada en parte por el sentido común, porque su comunidad es la impresión de realidad según el pensador vasco. Desde mi reflexión, considero que la unidad de la inteligencia, quizá se pueda fundamentar en la estructuración semántica de la mente o en el conjunto de significaciones asociadas a los términos del lenguaje natural referidos a la realidad y a la cultura, de un modo enormemente complejo, que quizá no sea posible delimitar y descifrar coherentemente ni en el presente ni en el futuro.

Que los modos de inteligir la realidad son distintos en función de los diferentes sentidos es algo, a mi juicio, indiscutible y que, por tanto, sirve de base o fundamento para que Zubiri explique, en una definición más precisa y completa, que la impresión de realidad es la unidad estructural de estos modos en la intelección. Aunque yo pienso, que desde un análisis puramente teórico y sistemático esto es válido, creo que la impresión de realidad tiene sobre todo componentes de identificación semántica, simbólica, figurativa, etc., que son difícilmente caracterizables de un modo minucioso y exacto, sobre todo porque entre otras cosas, habría que investigar quizá de modo interdisciplinario la cuestión. La función de la reflexividad también es algo necesario desde el planteamiento zubiriano, para una mejor y mayor intelección de las cosas de la realidad, ya que es cierto, que la acción analítica de la inteligencia es enormemente útil en la matización de cómo son las cosas del mundo empírico. Frente a la posición de Kant que como dice Rivera de Rosales «“piensa que no es transcendentamente contradictorio hablar de un entendimiento intuitivo para el cual no existiría la mera posibilidad, sino que todo su pensar fuera ya realidad”»⁵²⁰. En este sentido, parece que existe una similitud relativa y aproximada, con el planteamiento zubiriano acerca de la intelección sentiente que es intuitiva de modo impresivo. El profesor Rivera de Rosales escribe que: «sin esa distinción modal entre lo posible y lo real, tal acción no logrará ser consciente de sí ni de lo otro como creado y siendo otro, pues carecería de la distancia y distinción necesarias para la conciencia, y no sería por tanto, un entendimiento. Fichte, por el contrario supo verlo más claramente»⁵²¹. La actitud intelectual de Fichte es que no hay

⁵¹⁹ [HV, 63]

⁵²⁰ RIVERA DE ROSALES, J., *Las dificultades del teísmo desde el punto de vista transcendental*, Libro: *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Editores: Jacinto Rivera de Rosales y Óscar Cubo, Editorial Dykinson, Madrid, 2009, pág. 381.

⁵²¹ *Ibidem*, pág. 381.

conciencia de sí sin conciencia de mundo y de lo posible y lo real, algo que Zubiri también piensa, como la manifiesta toda su obra. Además, la metafísica zubiriana y su noología reiteran la importancia de la distancia respecto a la cosas que se conocen, como modo indispensable para un conocimiento y entendimiento verdadero de cómo es la realidad. En contra de una interpretación de la razón puramente intelectualista o concipiente, Zubiri resalta de modo contundente, que la razón no se apoya en sí misma, porque es evidente que los modos de captación o aprehensión de la realidad conforman la intelección, con lo cual se está afirmando que la pura capacidad abstractiva y especulativa de la inteligencia, no define completamente lo que es la intelección, ya que esta estructura sentientemente la realidad. Lo que, a mi juicio, pone de manifiesto que el sentir también susceptible de análisis y, por tanto, de operaciones abstractivas vinculadas a lo real, desde una perspectiva metodológica diferente de la característica del racionalismo cartesiano. La orientación de la inteligencia hacia las cosas de la realidad que Zubiri describe, como el ir hacia algo en un esfuerzo dinámico, es una tarea o actividad interminable propia de la capacidad intelectual y reflexiva humana. Por tanto, se puede pensar que la función analizadora del intelecto es algo propio de la totalidad de los actos perceptivos e intelectivos, algo con lo que el mismo Zubiri también está de acuerdo y, con la dimensión clarificadora de la actividad de la razón, que es algo natural y consustancial, a las propias operaciones explicativas de los procesos de razonamiento y argumentación. Aunque esto no es suficiente, porque lo principal en último término, es precisamente el descubrimiento o conocimiento de la interna estructura de la realidad. Zubiri se plantea de forma similar a lo que ya había escrito en *Sobre la esencia*, que el ser no es nunca lo primario ya que: «el ser es un acto ulterior de lo ya real»⁵²². En efecto, es cierto, ya que frente al sustancialismo de la escolástica y de la filosofía griega antigua que lo fundamenta todo en el ser, el planteamiento realista zubiriano, considera coherentemente que la realidad es anterior al ser y, por tanto, este se basa en lo real, ya que como dice Zubiri: «el llamado ser real es un imposible en sus propios términos; porque no es ser real sino la realidad en ser»⁵²³. Ya que lo que afirma el sustancialismo es que, por ejemplo, el mundo, existe como realidad existente por sí misma, desvinculada de su contexto material algo extensible a Dios y a la conciencia. Que la inteligencia sea la facultad de lo real, conlleva numerosas consecuencias de todo tipo, tanto en el campo de la teoría del conocimiento, como en la ética, la antropología, la religión, etc. Que el ser en su infinitud no pueda ser alcanzable por la inteligencia humana, significa que no se puede lograr la plenitud del ser a través de la realidad, por mucho que se expandan las cosas en forma de ser, como argumenta Zubiri, aceptando como posibilidad argumentativa y dialéctica, la suposición de que fuera verdad que el elemento primario en que la inteligencia se mueve fuera del ser. La apertura que propicia el carácter transcendental de la impresión de realidad es también, porque la razón busca la verdad de las cosas de modo abierto y es cierto,

⁵²² [SE, 67]

⁵²³ [HV, 67]

como dice Enzo Solari, que la verdad racional es un ir verificando por cumplimiento de posibilidades y, por tanto, se puede afirmar que la verdad racional es claramente una verdad mundanal. Indudablemente, la razón como búsqueda de conocimiento de la realidad por medio de lo impresional de la aprehensión, es también indisolublemente una razón necesaria, ya que es universal en los seres humanos la tendencia a dejarnos conducir por la impresión de realidad, por su dinamismo o por la tensión de la sucesividad temporal propia de cualquier realidad, que es trascendental en un sentido diferente que el señalado por Husserl: «subjetividad trascendental que precede al sentido del mundo, por cuanto constituye su sentido ontológico y por consiguiente, comporta toda la realidad del mundo como idea constituida actual y potencialmente en ella»⁵²⁴. En este sentido, a mi juicio, la significación ontológica de lo real es algo compartido por los sujetos cognoscentes, como una especie de preconcepto general de realidad mundanal, pero sin las connotaciones idealistas y concipientes de la fenomenología husserliana. Zubiri sigue otra vía filosófica de investigación de la realidad, ya desde aproximadamente mediados de los años treinta del siglo XX, que está desvinculada de la fenomenología en la que se formó de joven y afirma la imperiosa necesidad de buscar con una actividad mental constitutiva, la aprehensión de las cosas de la realidad con distintos modos de intelección, para lograr un conocimiento más preciso y extenso de lo que es el mundo.

La reflexión sobre la trascendentalidad de la realidad es integrable perfectamente con el fundamento mismo de la originaria filosofía griega antigua, ya que en la filosofía de Parménides, como también recuerda Zubiri es pensable de modo analítico que existe una clara relación entre la función pensante del *nous*, o si se quiere la actividad noética de la mente reflexiva, que supera lo presente de la aprehensión inmediata de la realidad de las cosas y se proyecta con un dinamismo reflexivo, sobre lo que es la forma de realidad, tal como está expresándose, en lo aprehendido intelectivamente en la sentiente realidad humana. Lo que supone que como dice Zubiri el *nous* se encuentra en el elemento trascendental de la realidad y, por tanto, en lo impresional, en lo que afecta a través de los sentidos. Considero incuestionable que la razón es abierta, ya que no puede ser de otro modo, si se piensa que los actos de entender son en principio ilimitados, ya que la capacidad sentiente de la inteligencia humana, sólo está limitada por su finitud temporal y, al ser lo sentiente trascendental, el proceso de búsqueda de lo que son las cosas y el mundo es una tarea inacabable a nivel cognoscitivo por la misma evolución, diversidad y multiplicidad de lo campal o mundanal. La comprensión desde la perspectiva zubiriana se separa de potenciales connotaciones semánticas de tipo conceptualista o intelectualista y, es descrita como una forma de aprehensión, que se manifiesta utilizando su propia elaboración discursiva, como la actualidad de la estructura de la intelección. Estructura que es explicada por Zubiri con términos de índole manifestativa o apariencial o espacial, como son el dentro, el a través y el

⁵²⁴ HUSSERL, E., *Lógica formal y Lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, UNAM, México, 1962, www.bibliojuridica.org.

allende. La trascendencia de la actualidad respecto a la estructura de la intelección en que consiste la razón es el estar presente de lo real desde sí mismo en cuanto real, pero sin una actitud conciencista, ya que como dice Zubiri, la actualidad es "física". Además, es muy relevante que plantee la necesidad de considerar el acto de aprehensión o percepción en su simple inmediatez, libre de suposiciones metafísicas y ontológicas y, de la metafísica del conocimiento aristotélica, así se comprende que se pueda pensar con indudable coherencia en una ergología, como teoría de la aprehensión o del inteligir en la filosofía zubiriana. De hecho, como dice Ferraz Fayos: «la razón entiende la realidad como principio fundante»⁵²⁵. Así es rechazado el juicio, el ser y el ente, como base o fundamento de la intelección de principio o principial que es la razón, ya que como es sabido, Zubiri está en contra de la logificación de la intelección. La distinción sutilmente establecida por Zubiri entre inteligencia primaria y razón es correcta desde los presupuestos definicionales que él mismo fija con precisión, ya que es cierto que la inteligencia se puede entender primariamente, como un tener realidad de lo dado a través de la aprehensión y, en cambio la razón es básica y fundamentalmente la búsqueda de verdad o como dice Zubiri: «la razón busca las cosas y cuando las encuentra, decimos que son las cosas las que le dan la razón»⁵²⁶. Algo con lo que presumiblemente también estaría de acuerdo con el último Husserl, ya que como dice Bonilla comentando la idea de modernidad y razón en el creador de la fenomenología escribe: «proceder reflexivamente sopesando las posibilidades prácticas es patrimonio de todo hombre»⁵²⁷. De todos modos, me parece que existen muchos matices semánticos que están presentes en la delimitación y definición de lo que es la razón, ya que es un vocablo que a lo largo de la historia de la filosofía ha sido entendido de modo variable, aunque con un fondo significativo similar, como se puede suponer desde un planteamiento analítico coherente. En todo caso, la flexibilidad semántica de la razón en el ámbito epistemológico es fuente de positividad para la filosofía, porque posibilita la discusión de diversas interpretaciones sobre la misma que tienen aspectos en común. Precisamente, el realismo zubiriano también se manifiesta de modo explícito, en que las cosas mismas nos den explicación, justificación, razón de lo que pensamos de ellas lo que se une o integra con lo que es la realidad y, con su trascendencia, como impresión fenoménica o aprehensión impresional de lo empírico o externo y también de las percepciones o sensaciones internas. La cuestión más decisiva, a mi juicio, es que la verdad remite a la cosa y no a puras abstracciones especulativas, sin fundamento en la realidad observable. La razón en cambio como reconoce de modo claro Zubiri, posee una indudable ambivalencia en los distintos idiomas, lo que incuestionablemente afecta a su comprensión, ya que son definibles distintas maneras de entender lo que es la razón, ya como actividad

⁵²⁵ FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: el realismo radical*, Editorial Cincel, Madrid, 1988, pág. 83.

⁵²⁶ [HV, 70]

⁵²⁷ BONILLA, B. A., *Modernidad y razón en el último Husserl*, Anales del Seminario de Metafísica, N^o Extra 1, 1992, Universidad Complutense de Madrid, pág. 381.

de la inteligencia que considero que es una de las más frecuentes o, también como verdad objetiva, ya que como afirma Bonilla analizando el pensamiento husserliano respecto a la razón: «en la dinámica de su desarrollo, más bien, encierra proyecciones históricas de un alcance sólo comparable a las de la razón hegeliana»⁵²⁸ ya que la razón resulta ser un concepto de enorme riqueza. Además, es evidente la similitud entre de la razón con la intelección sentiente en el sentido de su común coincidencia en el encuentro con las cosas de la realidad, ya que como escribe Zubiri, se trata de la misma estructura. La dificultad de lograr una intelección directa y sentiente de la realidad conforma o define un concebir lo que es la realidad de modo indirecto mediado por conceptos, que es menos perfecto y propio, ya que es más artificioso que la aprehensión directa e inmediata de las cosas. Ciertamente, frente al racionalismo leibniziano que afirma el principio de razón suficiente en una justificación intelectual de orden esencialmente causal, Zubiri se muestra crítico con este planteamiento por considerarlo insuficiente, puesto que Leibniz subsumió la idea entera de causalidad bajo el principio de razón. Y es que evidentemente en contra de lo que pensaba el gran filósofo alemán, la verdad de razón al menos en el sentido del enfoque puramente racionalista es claramente incompleta, porque es necesario considerar como también pensaba Zubiri la aprehensión de realidad en forma sentientemente intelectual, ya que es completamente coherente, a mi juicio, pensar que la verdad incluso la de razón, como también dice Zubiri, lo es de las cosas, ya que es su fundamento fenoménico o empírico adecuadamente entendido por la inteligencia. La cuestión del principio de razón suficiente está también en relación con la distinción entre el principio y la causa, que como dice Zubiri, Aristóteles nunca esclareció, precisamente por ser difícilmente distinguible desde el análisis conceptual. Otra cuestión a tener en cuenta y que pone de manifiesto la complejidad de estos asuntos de principios, es que lo relacionado con los mundos posibles y, por ejemplo, con la presciencia divina defendida y argumentada por Leibniz, fue rechazada por pensadores como Arnauld, que en su correspondencia con el sabio alemán, al tratar de la noción individual de cada persona que despliega a través de su vida todo lo que le sucederá en la existencia como contenido en su esencia nocional, le pareció insuficiente. También los intentos de fundamentación radical de la ciencia y del conocimiento, que se han basado o fundamentado exclusivamente en una justificación racional absoluta, han fracasado como es el caso del propio Descartes, ya que como escribe Husserl: «una conciencia intelectual absolutamente justa, constituye una idea infinita»⁵²⁹. Por tanto, la realidad pone límites a la ilimitación de la justificación ideativa y racional de la validez del conocimiento y, esto ya lo argumenta incluso el fundador de la fenomenología lo que ya es muy significativo, algo que en la filosofía zubiriana es indudable que adquiere mayor fuerza

⁵²⁸ Ibidem, pág. 381.

⁵²⁹ HUSSERL, E., *Lógica formal y Lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica. Traducción de Luis Villoro*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1962, www.bibliojuridica.org, México, págs. 10, 11.

discursiva y argumentativa, precisamente por medio del sistematismo, que se expresa en la experiencia de la realidad pensada y analizada filosóficamente desde un enfoque trascendental basado en la impresión de realidad, como el auténtico medio aprehensor de la realidad por parte de la inteligencia sentiente humana.

El método o camino hacia las cosas que Zubiri considera como inherente a la búsqueda de la razón en las cosas de la realidad y de modo más amplio, a la misma intelección sentiente es, en mi opinión, muy coherente. Indudablemente, ya desde el inicio de la filosofía occidental en Grecia sobre todo desde Parménides, se ha reflexionado de modo continuo acerca del camino o método para entender lo que las cosas son, ya que para el eleata está claro que el ser es algo que está ahí y, en este sentido, independientemente del monismo racionalista parmenídeo, sería algo asumible como verdadero, si consideramos la realidad como algo que sustenta el ser tal como argumenta Zubiri reiteradamente en sus obras, de forma, a mi juicio, correcta y adecuada, porque es cierto que el sustancialismo a lo largo del desarrollo del pensamiento filosófico ha determinado y limitado los progresos de una inteligencia más vinculada a la realidad de las cosas, sin tanto representacionismo especulativo unido a un conceptualismo excesivo, que complejiza la comprensión directa y radical del mundo. El intelecto humano precisa de una metodología, camino o método para ser comprensor de las cosas, ya que la razón como comprensión de la realidad está vinculada más que a procedimientos de tipo lógico, a una situación como dice Zubiri, real y no lógica, si se quiere, física, ontológica y metafísica de la propia inteligencia. Zubiri se desvincula de un análisis de tipo psicológico de los procesos psíquicos para entender las cosas, ya que lo más fundamental es el método, para a través de la intelección verdadera llegar a las cosas. De esta forma, lo primario es saber cómo es el método para el encuentro con las cosas desde la perspectiva zubiriana, ya que lo que se va construyendo o configurando es una metafísica del conocimiento o del comprender, que forma parte de lo que será desarrollado de modo más extenso en la trilogía como noología. El movimiento dinámico de intentar encontrar las cosas, que es la razón que dirige intencionalmente los actos de visión y, en general, los actos sensoriales, perceptivos o aprehensores es decisivo en la tarea de comprender voluntariamente las cosas de la realidad, por medio de una actitud activa de conocimiento, ya que como dice Zubiri, el hombre va a encontrar algo, y no simplemente está actualizando aquello que se le ofrece de manera pasiva. Que el método de la razón para averiguar la verdad de las cosas es esbozo, como indica Zubiri, me parece perfectamente plausible, ya que el pensar y la elaboración de hipótesis y teorías o proyectos es esbozar, como se puede acceder a la aprehensión de realidad y, qué se puede saber de la misma. Así se entiende que Zubiri diga que: «si las ciencias de la naturaleza tuvieran que funcionar como pretende Bacon, no hubiera habido jamás, naturalmente, ni Física teórica, ni Biología»⁵³⁰. Y es que es cierto, que la ciencia no se debe basar exclusivamente en la constatación experiencial, puesto que lo más decisivo es precisamente, la aplicación del método

⁵³⁰ [HV, 79]

hipotético-deductivo como el aplicado por Galileo y otros científicos en el periodo de la gran revolución científica del siglo XVII, que supuso, como es sabido, el inicio de la ciencia entendida en un sentido más moderno y riguroso.

Como dice Zubiri: «el pensar es la actividad de abrirse camino»⁵³¹. De hecho, ante la diversidad de teorías e hipótesis, tanto el campo de la ciencia, como también el ámbito filosófico es coherente pensar que, tanto el heliocentrismo copernicano como el geocentrismo aristotélico son cosmovisiones, esbozos o teorías que aumentan o perfeccionan el conocimiento previamente existente. Por tanto, como se puede observar el sentido de esbozo no es único, sino que adquiere distintos matices epistemológicos, en relación con su aplicación a diversos aspectos de la realidad. En clara contraposición a las diferenciaciones kantianas entre entendimiento y razón, la posición epistemológica zubiriana es más integradora, a mi juicio, porque aunque abstractamente pueden distinguirse de diversos modos, razón, entendimiento y comprensión, los tres funcionan íntimamente unidos en la actividad del pensar, ya que como argumenta Zubiri: «el pensar mismo es la inteligencia en cuanto actividad ordenada al entendimiento y la razón»⁵³². Que el esbozo o proyección mental sirve para comprender las cosas de la realidad como plantea Zubiri, me parece algo perfectamente coherente, porque somos seres proyectivos y esbozantes, como ya decía Ortega y Gasset, somos seres que tenemos que elegir y proyectar o esbozar constantemente nuestra vida y, también nuestro descubrimiento de la verdadera realidad, algo presente en el raciovitalismo orteguiano y también en su perspectivismo. En concordancia con lo planteado acerca de la posibilidad entendida como esbozo de comprensión por Zubiri, el mismo Husserl y con él la fenomenología, otorgan una gran significación a la reflexión, que es exposición original del sentido entendida radicalmente, a modo de plena claridad o de posibilidad de esencia. Que el pensamiento como dice Zubiri forja una posibilidad de intelección, es algo evidente, porque es cierto que se piensa y razona en una perspectiva intelectual abierta a infinidad de posibilidades cognitivas. La razón y el intelecto busca la verdad, pero fundamentándose en la aprehensión de la realidad de un modo claramente diferente a lo que se proponía, como escribe García Cuadrado: «con la teoría medieval de la *suppositio* que es, en definitiva, una teoría acerca del valor de verdad de las proposiciones»⁵³³, tal como se desprende del estudio del tratado de las suposiciones de los términos de Vicente Ferrer de 1371/1372. Ya que el alcance del lenguaje en el ámbito ontológico y epistemológico está representado también, por la clasificación de los tipos de suposición de la escolástica medieval. En cambio, el planteamiento zubiriano se centra más en un acceso inmediato o directo, a lo real a través de la impresión y, esto se complementa o completa, con la combinatoria ideativa propia de la mente, que es como dice acertadamente Zubiri, dar vueltas a las cosas. La creatividad de la

⁵³¹ Ibidem, pág. 79.

⁵³² Ibidem, pág. 80.

⁵³³ GARCÍA CUADRADO, J. A., *Introducción al libro de Vicente Ferrer: Tratado de las suposiciones de los términos*. (1371/1372), Eunsa, Pamplona, 2011, pág. 34.

inteligencia humana es lo que configura o construye todo el mundo de posibilidades, como algo que podrá ser realidad en un futuro cercano o lejano y, en este sentido, ya que al ser el sujeto inevitablemente proyectivo por la propia dinámica vital, se puede afirmar como dice Zubiri, que el hombre se mueve entre posibilidades. Que la futurición es uno de los ámbitos en los que está la inteligencia es indudable, aunque el presente es el momento de actividad de la fuerza intelectual en la realidad. Y como la razón es cierto que por medio de la inteligencia sentiente nos da una impresión de realidad trascendental, esto propicia o hace necesario, que se investigue en las características de la impresión en su fluencia, como dice Zubiri, que es lo mismo que decir en la estructura temporal de la intelección.

Ciertamente, también la fenomenología de Husserl se interesó por las cuestiones del fluir de las vivencias y sobre todo del tiempo. También Garrido-Maturano comentando y valorando la fenomenología husserliana acerca de la temporalidad, dice que: «el tiempo sentido en la inmanencia de la conciencia no sería propiamente tiempo sentido, no se trataría de una pura hilética temporal de la conciencia, sino que habría ya implícita en la descripción de la conciencia última del tiempo una cierta noética constitutiva de los datos»⁵³⁴ que yo califico como fenomenológicos temporales está regida por la experiencia, que se pretende haber desconectado. Esto, a mi juicio, demuestra que la objetividad de lo fenoménico, de la realidad es la que rige todo devenir temporal, tanto a nivel concienical o subjetivo, como en el campo experiencial. La clarificación de lo que es realmente el tiempo es algo que a lo largo del desarrollo de la filosofía ha sido objeto de numerosas teorizaciones, ya desde la filosofía griega antigua que es el fundamento de la filosofía occidental. Ya Aristóteles pensaba en el tiempo como la medida del movimiento, puesto que como dice Zubiri: «jamás le pasó por la cabeza pensar que el tiempo fuera sucesión»⁵³⁵. Porque es verdad, que lo temporal está en las mismas cosas. Aunque tanto el Nominalismo como varios siglos después Kant, afirman que el tiempo es sucesión de estados, algo que para Zubiri no es suficientemente exacto. Porque habría que averiguar cuál es la esencia o raíz de la sucesión, para saber de modo más preciso, lo que realmente es el tiempo, la cuestión posee muchos aspectos analizables y, también ha sido objeto de interés de las descripciones y teorizaciones fenomenológicas. Como dice Espinoza Lolas citando a Zubiri «veámoslo: “Ciertamente la sucesión es tiempo tan sólo porque es la forma estructural –una forma estructural– del modo de ser temporal de las realidades físicas, de su *mientras*”. (ETM 317)»⁵³⁶ de este modo, se comprende que la sucesión es una parte nuclear de lo que se entiende por tiempo.

⁵³⁴ GARRIDO-MATURANO, A. E., *El círculo del tiempo. Observaciones acerca de las relaciones entre sujeto y tiempo en las “Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo de Husserl*, Tópicos, núm. 14, diciembre 2008, Universidad Católica de Santa Fe, Argentina, pág. 7.

⁵³⁵ *Ibidem*, pág. 83.

⁵³⁶ ESPINOZA LOLAS, A., *Realidad y tiempo en Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2006, pág. 301.

La crítica realizada a la idea de tiempo sucesivo por Bergson es sugerente y positiva para el pensamiento zubiriano, porque se articula con sus intereses teóricos y argumentativos más profundos y, también porque coincide en buena medida, a mi juicio, con el fluir o la fluencia temporal puesta de manifiesto por Husserl en sus análisis fenomenológicos y, en general por toda la fenomenología. Y no conviene olvidar o no tener presente, que la fenomenología influyó grandemente en el primer Zubiri. Ciertamente me parece coherente y correcto el planteamiento bergsoniano, consistente en la afirmación de modulaciones cualitativas del estado psíquico humano y, por tanto, negando acertadamente que se sucedan estados similares a situaciones físicas diferenciables por aspectos externos claros. Aunque Bergson utilice el término duración en vez de sucesión, pensar que el estado temporal se sucede a sí mismo, se entiende de un modo más pleno, si se considera que es algo similar al fluir del tiempo, tanto en el sentido objetivo o físico como en el subjetivo, psíquico o mental. Zubiri considera que tuvo Bergson un predecesor genial que fue San Agustín, ya que decía que el tiempo es una especie de distensión del alma, de la mente, de la psique y, es verdad que viene a ser la misma idea de la duración o elasticidad de un punto, que integra en sí el pasado, el presente y se proyecta hacia el futuro. Pero también es necesario considerar, que el tema del tiempo fue reelaborado y repensado por Zubiri, a lo largo de las diversas obras de su producción filosófica y, por tanto, su clarificación exige la exposición de numerosos matices conceptuales. Así dice Zubiri que: «el espacio y el tiempo son un despliegue campal de la impresión de realidad»⁵³⁷. Con esta afirmación, se está relacionando de modo muy claro e indiscutible la trascendentalidad de la talidad y la apertura a lo real con el tiempo, como su expresión en las cosas y los estados de la realidad. Indudablemente, lo futurible posee una dimensión especial, si se refiere al ser humano porque es cierto, a mi juicio, que el hombre es un ser fundamentalmente proyectivo, algo ya señalado por Ortega y Gasset y que es una de las consecuencias de la inteligencia abstracta y especulativa humana o, utilizando vocablos zubirianos de la intelección sentiente, con una significación ya no puramente conceptualista o idealista, sino realista o reísta. Por cierto, Ortega afirma una actitud intelectual, en relación con la existencia de los hombres en el mundo que es parecida a la zubirina, ya que como escribe Rosario Bejarano Canterla: «la novedosa aportación heideggeriana sobre la primacía del habitar sobre el construir es rechazada por Ortega, ya que para el filósofo español, no puede decirse que el hombre habite la tierra porque precisamente, lo que le constituye como individuo, a diferencia de los animales, es la ausencia de hábitat particular, de condiciones adecuadas para su desarrollo»⁵³⁸. La constatación de que la inteligencia está inmersa en el fluir del dinamismo vital, que arrastra en cierta forma, todo el proceso intelectual sentiente de la mente humana y, en general de la corporalidad sentiente a través de los sentidos externos

⁵³⁷ ZUBIRI, X., *Inteligencia y Logos*, Editorial Alianza, Madrid, 1982, pág. 390.

⁵³⁸ BEJARANO CANTERLA, R., *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo*, Editorial Thémata, Madrid, 2010, pág. 169.

internos o propioceptivos es algo evidente, si se reflexiona profundamente sobre el dinamismo intelectual humano. Considero que lo decisivo es que el acto de inteligir adquiere para Zubiri una significación esencial y trascendental, porque está dirigido a la formalidad de realidad, que es aprehendida a través de las cosas y, que también se puede pensar que es la esencia o forma de la realidad en su sentido más genuino y profundo, que envuelve todos los actos de aprehensión y conocimiento de los seres humanos.

Que la inteligencia aprehende la fluencia de las cosas y del mundo como indica Zubiri, es innegable, aunque es cierto que el pasado y el futuro del dinamismo de los eventos y circunstancias mundanales o de las cosas y la realidad en general, forma parte del fluir temporal de la existencia, que viene a ser lo mismo que lo planteado por Heidegger con la temporeidad entendida como concepto vulgar del tiempo, identificable con la historicidad del ser de la existencia, si bien la temporalidad tal como la comprende este filósofo alemán, establece precisamente la fusión de pasado, presente y futuro, como lo propio de la existencia humana, algo claramente diferente de la sucesividad homogénea de los momentos del tiempo objetivo. Es posible que la influencia de la filosofía heideggeriana en el pensamiento zubiriano que es indudable en determinadas cuestiones, se exprese o manifieste precisamente en este tema del tiempo, como proyección de los actos de la inteligencia y, por tanto, vinculado a la existencia y al mundo. Considero que Zubiri crea una nueva terminología desligada de las características variaciones semánticas de la fenomenología husserliana, para su descripción del fluir de las cosas en el tiempo. Además, indica el filósofo español que la teoría de Bergson es insuficiente, porque no tiene en cuenta el momento sentiente y vidente de la inteligencia. Estimo que la modulación cualitativa del estado temporal del psiquismo que se sucede a sí mismo en relación al fluir temporal propuesta por el pensador francés, es a nivel especulativo y teórico acertada, pero posee una cierta incompletud, ya que se fundamenta en una consideración abstracta de la realidad que, si bien es entendible y argumentable con coherencia, deja irresueltas las cuestiones relativas a los aspectos aprehensivos e impresivos del intelecto, en su captación perceptiva de la realidad. Conviene también valorar adecuadamente la importancia de la fluencia ideacional en la constitución del tiempo subjetivo y objetivo, algo que no fue considerado por Heidegger en su explicitación de lo que es la temporeidad, ya que como dice Zubiri, para el pensador germano reposa en sí misma.

La integración y vinculación entre la impresión que es fluente y, la aprehensión de la estructura de las cosas convierte en imprescindible que la comprensión de una cosa esté en inequívoca relación con el entendimiento de otras cosas y, este hecho cognoscitivo, pone de manifiesto, que el ámbito temporal de la futurición es esencial, para que la inteligencia opere en la apertura temporal de posibilidades, resultado de la actividad de la inteligencia precisamente sobre el curso del fluir temporal de la realidad. El carácter sentiente de la inteligencia, afirmado y argumentado por Zubiri, ya en su curso *El hombre y la verdad* y,

explicitado con mucha mayor amplitud en su trilogía sobre la inteligencia, condiciona y determina lógicamente toda la trama de elaboraciones argumentativas, que sustentan su noología. La inteligencia, dice Zubiri, tiene que entender en forma de moverse hacia el futuro; bajo la forma de una posibilidad. Es verdad que, en efecto, los esbozos, ideas, proyectos, teorías, especulaciones, creaciones, inventos, etc., son la clara expresión de múltiples posibilidades, que son objeto de concreción real en el devenir temporal. Ciertamente las posibilidades intelectivas, que se expresan en los esbozos o posibilidades concretas desarrolladas por la inteligencia humana, únicamente se comprenden o entienden, desde la perspectiva situacional del hombre en el mundo y, por tanto, en la realidad que le afecta y en la que interviene de modo activo o pasivo.

La identificación por Zubiri de esbozo y entendimiento de lo que son las cosas es perfectamente coherente, porque la función intelectual está inmersa en lo real y empírico, aunque también es indudable que se producen operaciones mentales internas, que procesan y tratan los datos sensoriales externos. El conocimiento científico aumenta en proporciones enormes y, de modo cada vez más acelerado, algo de lo que Zubiri considero que era consciente, entre otros motivos o causas, por su interés por todos los ámbitos de la ciencia, especialmente de la Física y la Matemática, ya que se pregunta con todas nuestras conquistas de la Física, ¿sabremos algún día las cosas que ignoramos del Universo, precisamente porque lo hemos esbozado en forma matemática? Estimo, que continuamente vamos conociendo con más extensión y profundidad las aparentemente innumerables complejidades del mundo del que formamos parte, desde lo microcósmico a lo macrocósmico y, por tanto, la seguridad absoluta en el saber en todos los sentidos, creo que será algo difícil de lograr, quizá sería mejor pensar en un deseo interminable de disminución o reducción progresiva de lo que se desconoce, por parte del ser humano.

Frente al pensamiento de la filosofía oriental que, como afirma Zubiri, ha tomado el psiquismo como fuerza, es necesaria una valoración más clara y rotunda de la trascendencia de las cosas, para una adecuada, efectiva y coherente comprensión de lo que es auténticamente la realidad, en contra de interpretaciones idealizantes puramente verbales y, en cierto sentido, hasta místicas y fantásticas. El mundo griego antiguo con su racionalidad y su sentido de la realidad, rechazó el misticismo de la filosofía hindú y en general del pensamiento oriental, aunque también es cierto, que recibió el influjo del orfismo y de cultos místéricos en el ámbito religioso y espiritual. De hecho, como es sabido, en ciencia y en filosofía la elección de las posibilidades de investigación y descubrimiento, acostumbra a ser algo decisivo para el progreso cognoscitivo en cualquier disciplina. Se pone de manifiesto que la razón o entendimiento en su afán por conocer la realidad, esboza posibilidades cognoscitivas, que deben ser elegidas y aceptadas o rechazadas, en función de su éxito o de su fracaso. En cierto sentido existe, a mi juicio, una similitud parcial con lo planteado por el falsacionismo popperiano a partir de su libro *Lógica de la investigación científica* de 1935 con su crítica al método inductivo y,

con la insuficiencia del criterio de verificación empírica de las teorías. Además, esto es aplicable a las ciencias humanas y sociales, porque la búsqueda de esbozos o posibilidades nuevas, es la fuente de grandes descubrimientos y considerables logros en el ámbito del conocimiento. De todos modos, es cierto que el planteamiento aristotélico causalista, ya no es aplicable, por ejemplo, en la física cuántica y esto que es señalado por Zubiri, pone de manifiesto la complejidad de las ciencias, hasta niveles que superan las formas de entender la realidad de los pensadores griegos antiguos. Y es que lo fenoménico y experimental es el punto de partida efectivo de toda comprobación o corroboración cognoscitiva en el ámbito epistemológico de la ciencia. Indudablemente los esbozos de aproximación a las cosas y a los fenómenos, han cambiado sustancialmente a lo largo del desarrollo de la ciencia y de la filosofía y, es preciso tener en cuenta este hecho irrefutable, ya que los paradigmas teóricos se van transformando en muchos casos.

La existencia de distintos niveles en la comprensión como escribe Zubiri, es cierto que se inscribe en un panorama muy diverso de diferentes formas de comprender, en función del tipo de profundización y esbozo de posibilidades que consideremos. La comprensión vital considero que está más vinculada a la intuición y a la observación, que al puro desarrollo teórico o especulativo en un sentido profundo, en cambio la comprensión científica, pienso que está más relacionada con la creación de hipótesis y su comprobación. La filosofía considero que intenta alcanzar niveles de comprensión, que superan las explicaciones específicas proporcionadas por las ciencias, buscando justificaciones o explicitaciones últimas de grandes cuestiones que interesan al ser humano, aunque también no conviene olvidar que la reflexión filosófica busca entender la totalidad de las cosas, del mundo y del conocimiento.

La anticipación proyectiva del pensar está fundamentada en la intelección sentiente, porque el discurrir de la realidad fluente tiene su correlato o su equivalencia relativa y aproximada precisamente en como dice Zubiri: «lo que la razón hace es justamente “discurrir”»⁵³⁹. No cabe duda que, aunque la razón se mueve en el ámbito de la realidad, de las cosas, ya que como afirma Ferraz Fayos: «la intelección de lo real no es un mero despliegue lógico de una intelección»⁵⁴⁰. La discursividad del pensamiento humano está claramente unida a la dirección del mismo a la realidad, que siente el hombre a través de su inteligencia, que es también dinámica y que como expresa Zubiri de forma magistral en su libro *Estructura dinámica de la realidad*, está integrada en el movimiento de las cosas y del mundo. Además, el mismo Zubiri afirma de modo rotundo que el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia, tal como la he descrito en *Sobre la esencia*. El devenir de lo real es por tanto, algo profundamente unido al dar de sí de la realidad, hasta el punto de que como dice Diego Gracia: «cabría decir que las

⁵³⁹ Ibidem, pág. 93.

⁵⁴⁰ FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: el realismo radical*, Editorial Cincel, Madrid, 1988, pág. 87.

realidades son estructuras que “de suyo-dan-de-sí”⁵⁴¹. Y es que el devenir es en efecto como reconoce Zubiri, un problema ontológico, que yo me atrevo a calificar de primera magnitud o importancia por numerosas razones que se podrían aducir, puesto que el ser y el no ser han sido objeto de análisis, crítica gnoseológica y discusión epistemológica, a través del intento reiterado de averiguar cuál es la estructura del ser y del no ser considerados en su mismidad más originaria y profunda o, como también dice Zubiri, tomados en y por sí mismos. Ciertamente como dice Zubiri, la mente divina no es discursiva, este es un aspecto esencial, si se compara con la inteligencia sentiente humana, que es secuencial y básicamente acumulativa y creativa. Me parece muy interesante y acertado el planteamiento zubiriano, que destaca que la inteligencia razona porque es discursiva, ya que es verdad que los procesos del razonamiento se fundamentan precisamente en el discurrir de la realidad en su dinamismo temporal y causal y, en este mismo sentido, la capacidad discursiva y razonadora humana, también posee un carácter temporal.

Con lo desarrollado acerca de razón y realidad, en relación con lo expuesto por Zubiri en su libro *El hombre y la verdad*, sabiendo que no he agotado el tema, he tratado diversos aspectos que me parecen esenciales para una mejor comprensión del cambio de orientación, que ha supuesto el realismo zubiriano y su concepción de la trascendentalidad, lo transcendental y la esencia, como elementos clarificadores de lo que es y representa su reísmo radical.

§37. Transcendentalidad y campo de realidad.

Que la trascendentalidad es un momento de la impresión de realidad, es algo evidente y está en amplia y profunda relación sistemática con el campo de realidad, tal como está definido y explicitado en *Inteligencia y Logos*. Ya que, como dice Zubiri, campo no es formalmente trascendentalidad, pero el campo es un modo sentiente (no el único) de la trascendentalidad. Ciertamente el gran pensador español, se opone a cualquier tipo de logicismo formalista, ya que se entiende el *logos* como juicio y esto supone la logificación de la inteligencia, que es rechazada por sus consecuencias, ya que potencia lo conceptual y lo puramente abstracto, que conducen al idealismo y al conceptismo y, que impiden un progreso auténtico de la filosofía y del conocimiento en un sentido realista.

Por tanto, Zubiri considera el *logos* o la actividad judicativa, como un modo ulterior de la intelección, ya que el *logos* frente a la filosofía clásica es formal y constitutivamente *logos* sentiente. Y ciertamente esto es fundamental, porque frente al logicismo de la filosofía clásica o tradicional incluida la Escolástica se muestra que lo impresivo, lo sensitivo posee una significación por sí mismo, que forma parte de lo intelectual, si es bien comprendido. Aunque el sensismo del siglo

⁵⁴¹ GRACIA, D., *Presentación del libro de Zubiri: Estructura dinámica de la realidad*, Editorial Alianza, Madrid, 1989, pág. V.

XVIII se orienta en esta dirección, es evidente que carece de los medios de investigación suficientes para alcanzar el ámbito de lo sentiente, de un modo similar a como lo consigue Zubiri. Una de las razones es que en pleno siglo XX, los logros de la ciencia hacen factible, una comprensión mucho más profunda y rigurosa de los fenómenos mentales relacionados con la elaboración de las sensaciones a nivel perceptivo. Por tanto, el logos sentiente es afirmación distanciada del campo sentido de realidad, como reactualización dinámica de lo real aprehendido por la intelección sentiente. Quizá la influencia de la fenomenología y del racionalismo, con la gran significación que otorgan al análisis de los tipos de juicios y a la función judicativa de la inteligencia, algo estudiado y criticado por él en su tesina y en su tesis doctoral en su etapa de juventud, hayan motivado a partir sobre todo de los años treinta del siglo XX, una evolución filosófica hacia un realismo espontáneo con su crítica de la experiencia, como también afirma Diego Gracia, aunque también podría denominarse realismo mundanal o radical, aun considerando que su gran obra *Sobre la esencia* fue interpretada por muchos como realismo metafísico. Y es que la actitud realista de Zubiri se diferencia claramente del realismo crítico de su maestro Noël y de Mercier, y no acepta tampoco las tesis de Joseph Maréchal, porque sería como aceptar el kantismo con su fundamentación trascendente, ya que como también indica Hans Michel Baumgartner el pensador francés, compara los sistemas filosóficos de Kant y Tomás de Aquino buscando una especie de mediación entre el tomismo y el kantismo, en relación con la interpretación de lo que es la filosofía trascendental desde la perspectiva de la metafísica tradicional, algo que no convence a Zubiri, lo que se puede constatar si se considera el realismo trascendental que va configurando paulatinamente con su filosofía.

La diferenciación realizada por Zubiri, entre campo perceptivo que es sobre todo espacial y, campo de realidad, es necesaria precisamente porque cada cosa tiene reidad individual y campal, ya que es cierto que el campo meramente perceptivo ofrece un panorama de cosas; el campo de realidad ofrece un panorama de realidades. Los límites entre uno y otro son más o menos sutiles, porque dependen del ángulo o nivel interpretativo en que nos situemos, que puede ser nueva la cosa real perceptivamente o, nueva en la realidad campal de modo temporalmente simultáneo. La dilatación del campo de realidad, por ejemplo, con la entrada de la luz en el campo perceptivo, como afirma Zubiri, considero que es más bien una cuestión terminológica, porque también se puede pensar que es algo aditivo, sumativo o cuantitativo, como sucede en el nivel sensorial-perceptivo, aunque es cierto que se puede considerar que no es una adición, sino más bien una dilatación, porque la formalidad de la nueva cosa aprehendida es numéricamente la misma que la de las demás cosas reales del campo como argumenta Zubiri, aunque pienso que lo cuantitativo se puede integrar perfectamente en la mismidad numérica de la formalidad de realidad.

Que la trascendentalidad es el fundamento de la unidad campal, es claramente pensable, si hay muchas cosas en una misma impresión de realidad, ya

que muestra la integración completa del intelecto sentiente en la aprehensión del campo de realidad. Además, la respectividad de las cosas reales unas con otras, conforma un campo respectivo transcendental. La caracterización más minuciosa y detallada de la formalidad de realidad por Zubiri le conduce a la creación del concepto de ámbito, que es un carácter físico del campo de realidad. La consideración del ámbito como algo radicalmente diferente a la espacialidad y al espacio, permite la incorporación del mismo como una especie de respectividad, que poseen las cosas entre sí, por el mismo hecho de tener un carácter físico, reforzando de esta manera la trascendentalidad de lo campal, la impresión de realidad y, también la formalidad de lo real. Se comprende que Zubiri llegue a la conclusión de que ámbito y trascendentalidad, no son sino dos aspectos de un solo carácter: el carácter campal de lo real sentido. Por tanto, está claro que si se analiza la estructura del campo de realidad, se está reflexionando al mismo tiempo, sobre el ámbito transcendental de realidad. Lo que pone de manifiesto, la rica interconexión del sistematismo filosófico zubiriano, tanto en el ámbito metafísico, religioso y antropológico como en el metafísico o noológico.

La riqueza transcendental de la distinta realización posible de la respectividad de las cosas de la realidad es para Zubiri, lo que se puede llamar mundanización, algo que muestra que la realidad es no de modo exclusivamente individual, sino de manera campal y relacional, ya que una de las características fundamentales del mundo de la realidad, es precisamente su carácter abierto y dinámico, como se observa cada vez de modo más abundante, con las investigaciones de las distintas ciencias y, también con las reflexiones filosóficas, que a través de la filosofía de la ciencia y de otras disciplinas como la antropología filosófica, la ética, etc. reafirman las argumentaciones que se mueven en un ámbito de ideas similar al zubiriano. Lo transcendental del conocer es entendido por Zubiri de una forma muy diferente y claramente contrapuesta a la desarrollada por Kant, ya que el entendimiento no da contenido transcendental a lo entendido, como afirma el gran pensador alemán. Ciertamente considero que lo transcendental es más coherente entenderlo como el contenido formal de realidad de las cosas reales y, no como una función organizadora y ordenadora de lo entendido, como afirma el transcendentalismo kantiano. Además, como dice Zubiri, la intelección está transcendentalmente abierta a otras intelecciones, algo que manifiesta el carácter abierto y prospectivo de toda actividad intelectual y, de todos los actos intelectivos y que supone según la noología zubiriana, el fundamento radical de toda "lógica" de la intelección. Ya que como también afirma Enzo Solari: «el logos es sentiente justo por ser un movimiento desencadenado por la impresión primaria de realidad»⁵⁴². De esta forma, se afirma algo en mi opinión justificado y válido, pero que debe clarificarse más, ya que conviene precisar cómo puede definirse el movimiento, en qué consiste el *logos*. En mi opinión, el *logos* es el juzgar individual basado en la realidad tal como la observamos y como la comprendemos, lo que da una idea de

⁵⁴² SOLARI, E., *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, RIL editores, Santiago de Chile, 2010, pág. 232.

su carácter subjetivo. Porque sobre esto existen muchas opiniones diferentes, en función de la interpretación de la que se quiera partir. Y es que el *logos* es según lo entiende Zubiri, una acción afirmativa que actúa y se aplica sobre el sistema de las simples aprehensiones, algo que evita el error de la filosofía antigua, que consideraba la intelección sólo como *logos* predicativo, lo que suponía una primacía de lo puramente abstractivo y especulativo de la inteligencia sobre lo impresivo y sensible, que es la auténtica base o fundamento material o real del conocimiento.

La cuestión de lo trascendental tiene numerosas ramificaciones conceptuales, porque ha sido tratada por diversas doctrinas filosóficas, a lo largo de la historia de la filosofía occidental. De esta manera, el tema de las categorías sobre todo tal como lo desarrollaron Aristóteles y Kant está conectado de modo indudable, con la representación y lo trascendental en el ámbito del conocimiento. Zubiri no está de acuerdo con las tesis representacionistas de modo general, porque considera acertadamente que la razón o inteligencia tiene como función presentar y no representar. En este sentido, estoy de acuerdo porque no es necesaria la mediación de simbolizaciones mediadoras para la aprehensión de la realidad, ya que la captación directa de los fenómenos reales es más clara y objetiva estando menos sometida a valoraciones subjetivas. Ya que la fundamentación que está presente en la impresión sentiente de realidad de forma actual, es lo que constituye realmente el proceso intelectual humano. Por tanto, las categorías no son trascendentales como pensaba Kant, porque no representan y unifican lo diverso de la intuición como objeto de intelección, algo que también afirma Zubiri, en sus reflexiones y argumentaciones sobre el sistema categorial kantiano. Como el inteligir es actualización del estar presente de lo real, Zubiri se fija y centra sobre todo, en la función categorial que está presente en lo actualizado como objeto y, no en la objetualidad, que es una noción propia de la actitud representacionista y concipiente más vinculada al kantismo y, en general al idealismo y racionalismo. Se observa que la categorización zubiriana se inclina más por la explicitación de distintos modos o categorías de actualidad, sabiendo que el acto de aprehensión puede ser llamado *ergon*, ya que éste es el acto tomado en su simple inmediatez y, libre de la carga metafísica aristotélica con la que Zubiri no está de acuerdo, porque no entiende el acto como actuación de unas potencias que surgen de la sustancia de cada cosa. De esta forma, se comprende la clasificación categorial de la diferentes modalizaciones de actualidad: coincidencial, común, intelectual, diferencial, teniendo presente, que la actualidad se aplicaría a lo actualizado en aprehensión y la actividad a la realidad allende la impresión.

El problema de las categorías tal como es aparentemente resuelto por Aristóteles y Kant está claramente vinculado e interrelacionado con la cuestión de la realidad y, con su clasificación conceptual o categorial. Y Zubiri muestra de modo muy racional y coherente, que las categorías de contenido no son un sistema *a priori*, sino modos de lo que he solido llamar función trascendental de lo talitativo, de lo real talitativamente considerado. De este modo, se pone de relieve

desde mi análisis y también desde la perspectiva zubiriana, que las categorías dependen de lo real y no viceversa, como pensaban en el fondo tanto Aristóteles como Kant y, consecuentemente no está plenamente justificado pensar, que las categorías son condiciones *a priori* de lo real, ya que este planteamiento argumentativo supone que definiciones verbales, bien sea como modos de la sustancia en la metafísica aristotélica o, como modos delimitativos referidos al objeto de la Física de Newton, se pueden considerar como sistemas categoriales cerrados y completos, algo que no es cierto por múltiples razones. Y todo esto se relaciona con la dinamicidad del orden transcendental de la realidad, que está abierto a otros modos y tipos de lo real. Como dice Zubiri, es imposible reducir las categorías de lo histórico y de lo personal a lo natural, etc. Por tanto, es natural pensar que los sistemas categoriales son flexibles y no universales, porque son dinámicos y abiertos a nuevos tipos de realidad y a modificaciones interpretativas, no sólo por su temporalidad sino también, por la ilimitada creatividad de los potenciales sistemas filosóficos, que pueden surgir en el presente y en el futuro, contruidos por los diferentes pensadores.

§38. Lo transcendental y la filosofía de la naturaleza zubiriana.

El desarrollo sistemático de la significación de los conceptos de espacio, tiempo y materia a principios de los años 1970 por parte de Zubiri en varios cursos, abrió un nuevo espacio de su pensamiento, que se puede definir como filosofía de la naturaleza, si seguimos la denominación clásica aplicada a los escritos sobre estos temas en el idealismo alemán, como es el caso de la escritos sobre filosofía natural de Schelling, que es indudablemente una de las partes principales de la Metafísica. De hecho, el interés por las cuestiones de cosmología o de la naturaleza, ya están presentes en el pensamiento zubiriano desde su libro *Naturaleza, Historia, Dios*, publicado en 1944, pero adquieren mayor fuerza explicativa y extensión argumentativa precisamente en su obra *Espacio, Tiempo, Materia*. Es lo que Ferraz Fayos denomina también, dimensión natural de la filosofía de Zubiri. La distinción entre la cosmología científica y la filosofía de la naturaleza, que Zubiri considera necesaria porque los métodos cognoscitivos aplicados por la filosofía o metafísica y por la ciencia no son idénticos, sino claramente diferentes, estimo que es acertada, ya que adicionalmente potencia un tratamiento puramente metafísico, que tiene presente simultáneamente, los avances de la ciencia en el conocimiento del universo, del mundo y de los distintos tipos de realidad. Zubiri también estudia y analiza lo irreal en contraposición a lo real, lo que le da un nivel de mayor proximidad a lo que actualmente en el mundo contemporáneo, supone la sociedad de la tecnología y de la información. Las investigaciones desplegadas por Zubiri respecto a estas cuestiones de filosofía de la naturaleza, están en intrínseca y profunda relación sistemática con la esencia, la trascendentalidad, lo transcendental, la talidad y, el resto de vocablos característicos de la noología y metafísica intramundana construida por él. De todos modos, es evidente que los

datos científicos aportados por las ciencias, son necesarios para cualquier filosofía de la naturaleza, en el caso de Zubiri, esto se manifiesta en su consideración de los conocimientos de la ciencia, para la construcción de su metafísica de la naturaleza y de su cosmología. Y es que como también dice Ferraz Fayos, una reflexión filosófica sobre el espacio, el tiempo y la materia no puede prescindir de los datos científicos pertinentes, si quiere ser algo más, que una mera manipulación subjetiva de conceptos.

Esto desde mi punto de vista, no significa que el libre pensamiento de cada filósofo deba estar limitado de modo excesivo por las teorías científicas, ya que éstas también son revisables y criticables, como demuestran la historia y la filosofía de la ciencia y, precisamente la conjunción de ciencia y filosofía, es un factor positivo en el desarrollo del saber. Las argumentaciones zubirianas sobre la naturaleza del espacio, el tiempo y la materia están incrustadas o forman parte de un enfoque general de la totalidad de lo real, que supone la consideración de la cuestión de la trascendentalidad de la realidad, que alude al carácter que tiene todo lo real, en tanto que real. Por tanto, es indispensable saber que para Zubiri, la distinción inmanente y trascendente referido a los objetos de conciencia o ideas, frente a lo extraconciencial o empírico, no define lo que él denomina ciencia de lo trascendental, que es la filosofía entendida formalmente como ciencia de la realidad y, más específicamente de la formalidad de realidad. Ya que la trascendentalidad encuentra una de sus más claras expresiones en la unitaria realidad mundanal, como sentido derivado de la consideración física del mundo derivada de la física impresión de realidad. En este sentido, el planteamiento zubiriano, me parece muy apropiado para la dilucidación de las consecuencias, de una comprensión ajustada a la verdad real del espacio, el tiempo y la materia. Ciertamente Zubiri, niega la validez ontológica y epistemológica de la entificación de la realidad realizada por el conceptismo aristotélico, ya que el ente no es el gran trascendental como dice el Estagirita, sino una construcción conceptual, que fundamenta su teoría de la sustancia. Y es que el dar de sí de la realidad, manifiesta de modo claro, que lo que es la realidad depende exclusivamente de lo que son y pueden ser las cosas reales y, por tanto, se puede afirmar que considerando las cosas de forma amplia, la realidad o la formalidad de realidad, es el auténtico gran trascendental. La dinamicidad y la trascendentalidad de lo real es, por tanto, como también coherentemente dice Zubiri, el objeto de la filosofía y el punto de vista desde el que vamos a tratar del problema del espacio.

§39. Lo trascendental y la espaciosidad.

Como la extensidad es el modo de realidad de la espaciosidad, Zubiri está operando en el nivel del sistema de realidad en cuanto tal, lo que pone de relieve que, si bien es indudable que existe el modo de realidad de cada cosa, como algo trascendental materialmente por su determinación y concreción física y, que la extensidad o espaciosidad si es formalmente trascendental, porque es el sentido

de lo que la realidad, es entendido de forma más genérica y amplia, como la esencia de la sustantividad de la realidad. Precisamente estas consideraciones y análisis sobre lo que es el espacio en realidad y, por tanto, su trascendentalidad, pueden ser objeto de comparación, con lo que se ha pensado sobre lo trascendental en la historia de la filosofía, algo que Zubiri realiza reiteradamente a lo largo de sus escritos con distintas matizaciones, que coinciden en la negación de que el ser, la conciencia, etc., sean lo trascendental. En efecto, estoy plenamente de acuerdo con el pensamiento de Zubiri, que afirma que lo trascendental es lo real en tanto que real y, me parece que las distinciones escolásticas entre clases o tipos de transcendentales, son muy interesantes a nivel conceptual y especulativo, pero que son innecesarias en una comprensión racional adaptada a los tiempos modernos de lo que es la realidad, incluso en la diferenciación de posibles niveles de realidad, ya sea desde una perspectiva fenomenológica clásica o contemporánea, o bien desde enfoques realistas similares a los característicos de Zubiri.

Lo talitativo o las notas o cualidades de las cosas reales son, por tanto, el punto de partida para entender lo que es el carácter de realidad, que no es una especie de molde metafísico como dice Zubiri al que se adapten las cosas reales, algo en parte parecido a las formas platónicas o a las categorías aristotélicas y kantianas. El espacio como momento trascendental de la realidad, produce numerosas consecuencias a nivel ontológico y epistemológico, ya que como es sabido, la idea del espacio- tiempo newtoniana, no es aplicable en las condiciones de velocidades muy próximas a las de la luz, como sucede en el mundo subatómico o, en la dilatación del espacio del Universo y el espacio entendido también, como principio de estabilización de la realidad y del mundo y de los seres vivos. Incluso la teoría de la relatividad einsteniana, que es uno de los paradigmas teóricos más fundamentales de la Física y, que ha revolucionado la concepción del tiempo y también del espacio, la masa y la energía, ha construido otra manera de entender lo que es la realidad y ha trascendentalizado los datos de lo real, ya que son lo auténticamente determinante en un conocimiento científico, que no debe basarse en especulaciones sin validación empírica o real. Si bien es cierto, que la indeterminación cuántica y otros aspectos de la ciencia, especialmente los relativos a la cosmología científica o investigación de la naturaleza del Universo manifiestan que, usando una expresión zubiriana el dar de sí de lo que conocemos de la realidad y de su dinamismo, causa o produce numerosos interrogantes, tanto en la ciencia como en el plano metafísico o filosófico.

Que la realidad se enriquece a través de determinadas estructuras espaciales que están en la materia considero que es indudable, aunque Zubiri matiza el concepto de materia para contraponerlo al materialismo, en lo que denomina materismo, entendido como el hecho de que la materia o lo material es en un sentido general o genérico, quizás algo parecido a la materia prima aristotélica.

Como dice Zubiri: «toda realidad se constituye en la espaciosidad»⁵⁴³. La homogeneidad de las cosas reales, si se analizan los constituyentes últimos de la materia es innegable y, Zubiri ya afirma que es una perfecta quimera pensar que en nuestro mundo existe una heterogeneidad metafísica de las cosas, algo que si puede suceder, a mi juicio, en otros mundos diferentes, ya que con los constantes descubrimientos proporcionados por los telescopios actuales está siendo comprobado de modo creciente. Si bien será la confirmación en el futuro, de la naturaleza de la composición de muchísimos planetas existentes en nuestra galaxia, lo que probablemente, desvele el misterio de la homogeneidad o heterogeneidad de la materia de las cosas en otros mundos.

§40. Lo trascendental y la realidad espacial humana.

Que el ser humano se constituye en su inteligencia sentiente como realidad suya, ya que lo interno que es sustantividad psico-orgánica es también una realidad espaciosa. Se entiende que Zubiri afirme, que el hombre es espacial, trascendiendo constitutivamente sus aspectos espaciales, ya que estos están integrados en su realidad humana trans-espacialmente, porque son en cierto sentido modos de realidad. Que el hombre es un microcosmos, como también reconoce Zubiri, posibilita la comprensión de un microsistema trascendental humano, que se manifiesta en la espacialidad de la extensión de la situación estimular y vital humana, que va dando de sí nuevos aspectos de la realidad, con distensión de lo apropiable sentientemente y con un aumento de las posibilidades proyectivas o, lo que es lo mismo, de las pretensiones del sujeto humano. Todo esto sucede, porque es cierto que como animal de realidades el hombre, ante todo, siente la realidad. Una de las cuestiones que, a mi juicio, determina la gran novedad de la noología zubiriana es, sin duda, que el hombre siente intelectivamente e entiende sentientemente, lo que considero que aproxima hasta cierto punto la metafísica del conocimiento o noología zubiriana, al sensismo propio del siglo de la Ilustración, aunque es indudable que es un parecido matizable en muchos aspectos. Ya que la combinación de sensaciones y la propia sensación como origen de la ideación que afirma el sensismo, al menos se sitúa en la línea de negación de las tesis idealistas y racionalistas, como también plantea Zubiri.

Además, conviene considerar que la pre-tensidad es la actividad mostrativa característica de la percepción humana, que consecuentemente está profunda y esencialmente relacionada o interconectada, con la pre-tensión como una parte del microsistema trascendental humano junto con la ex-tensión y la dis-tensión. Ya que las acciones y reacciones humanas dan de sí, se distienden y también pueden intensificarse, tanto en el ámbito de la interioridad como de la exterioridad del ser humano, lo que indica claramente, que el ámbito de la espaciosidad como parte

⁵⁴³ [ETM, 170]

integrante de la realidad humana, confirma que existe una *trans-tensidad* de la espacialidad trascendental del hombre, ya que el individuo autoconstruye su propia realidad, vinculada por múltiples nexos con la realidad externa más amplia.

Que la dimensión trascendental de la espacialidad está presente de numerosas formas es evidente también, si se piensa que es definible un aspecto distinguible por lo menos teórica o especulativamente en la intuición, como parte previa al acto perceptivo y que Zubiri denomina ostensión, que es el momento físico de acceso a la cosa, aunque lo ostensivo con esta caracterización o definición se convierte más en una premisa metafísica del realismo zubiriano, ya que se solapa con la propia percepción o aprehensión, porque es una de las condiciones imprescindibles de todo proceso perceptivo. Aunque Zubiri considera que la unidad de ostensión e intuición constituyen justo la unidad estructural de la percepción, desde mi análisis, la realidad física o material del mundo o de la realidad, se manifiesta ostensivamente a través de los sentidos de una manera inmediata, ya en el inicio de los procesos cognoscitivos en los seres humanos, que trascienden la significación y el sentido exclusivamente estímulo de la realidad, a diferencia de los animales irracionales.

Que la ostensidad es la extensidad trascendental de la espacialidad como afirma Zubiri, considero que reafirma más si cabe la importancia de lo extensivo en el sentir humano, porque es punto de inicio o de partida, de una gran parte de los desarrollos intelectivos y conceptuales humanos y también el ámbito de la percepción. Considero que la alteridad en impresión de las cosas externas en la aprehensión, por su distancia física del sujeto perceptor o aprehensor, quizá pueda considerarse como estricta impresión, como argumenta Zubiri, aunque pienso que la alteridad en sí misma es una consecuencia natural de toda aprehensión o percepción de las cosas externas y, por tanto, es cierto que forma parte de cualquier acto impresivo o impresión de realidad. La extensión es la característica fundamental de las cosas exteriores o de lo exterior, ya que Zubiri de modo muy preciso diferencia entre lo externo y lo exterior, atribuyendo a lo primero de las cosas una especie de fisicidad material indudable empíricamente, que es captada o incorporada a través de la aprehensión sentiente, en forma de ostensiva exterioridad trascendentalizada en la espacialidad, como expresión en cierto sentido de la impresión de realidad. Y es que, el *ex* o desde, de la exterioridad considero que plantea la existencia efectiva o real del dar de sí de las cosas y también del ser humano, aportando una excedencia de sentido y trascendencia, entendida como impresión y formalidad de realidad, ya que existimos en el interior de diversas realidades que constituyen la realidad mundanal.

La crítica de Zubiri a la tesis kantiana que afirma que el espacio es una forma de intuición *a priori* estimo que es muy convincente, ya que es cierto que existen más clases de espacio que el euclidiano, que era el que sustentaba la concepción del pensador prusiano, en cambio la filosofía zubiriana, se fundamenta en que la extensidad y la espacialidad, son las condiciones para la percepción de las cosas, ya que el espacio es una pura abstracción intelectual que es indefinible

empíricamente. La cuestión tan decisiva de lo que representa la intuición sensible en el proceso aprehensivo o perceptivo, que fue aparentemente resuelta tanto por Platón como por Aristóteles y Kant en un sentido similar como reconoce Zubiri, no está solucionada. Ya que la *aistesis* o contemplación de los antiguos filósofos griegos, que se identifica con lo que posteriormente se ha denominado intuición sensible, supone que se posee un reducido conocimiento con la impresión o intuición sensible, que en el caso de los seres humanos se amplifica e intensifica de modo enorme, con la actividad intelectual aplicada a las sensaciones aprehendidas o percibidas. Como señala Zubiri, se puede poner como ejemplo, el caso de los animales así el perro, que no tiene inteligencia, se aguantaría con ese conocimiento, mientras que el hombre, que la tiene, lo desarrollaría en grandes dimensiones. Ya que el puro sentir en impresión, no es conocimiento porque sobre él se aplica la razón, el *logos* que tiene una función afirmativa y valorativa, interpretativa y constructiva acerca de la realidad de las cosas en el proceso intelectual humano, posee una cierta complejidad, y está explicitado de forma minuciosa en su trilogía sobre la inteligencia sentiente. Además, y aunque aparentemente sea una cuestión más secundaria, los límites exactos de la inteligencia animal son objeto de investigaciones muy precisas, que en el caso de algunos tipos de primates están deparando resultados sorprendentes por su similitud en algunos aspectos a algunas funciones de la inteligencia humana y, que también replantean lo que se puede entender por conocimiento, desde otra perspectiva.

La distinción establecida por Zubiri entre carácter de realidad y momento de realidad es clarificadora, porque éste engloba a la formalidad de realidad de cada cosa aprehendida y en cierto modo la trasciende, como ámbito perceptivo o aprehensivo de realidad. Ya que como él escribe de esta suerte, por ejemplo, es como el hombre fantasea, concibe, proyecta y fantasea. Además, está la función del *logos* en la filosofía zubiriana, ya que es una actividad de análisis y, como también afirma Enzo Solari: «el *logos* puede hacer de la teoría materia de análisis»⁵⁴⁴. En este sentido, me parece muy sugerente y cargada de connotaciones muy interesantes la descripción del *logos*, como actividad analítica en la metafísica zubiriana. Considero que uno de los problemas que plantea la relativa ambigüedad y equivocidad del vocablo *logos* en su uso filosófico, proviene precisamente de que es menos claro que el término análisis, que ya desde el método cartesiano para dirigir bien el ingenio o entendimiento expresa de un modo, a mi juicio, muy claro, como es la actividad de descomposición de *logos* respecto a la realidad natural, social, histórica y humana. Aunque el punto fundamental, a mi juicio, es que el concepto o lo conceptual se reifica en el sentido de realidad en concepción, usando la terminología zubiriana. La libertad de la inteligencia sigue siendo ilimitada, aunque no se mueva en el ámbito del conceptualismo e ideísmo, ya que las posibilidades que ofrece la realidad, solo están limitadas por la finitud temporal de cada ser humano. La teoría de la abstracción también tiene validez en la

⁵⁴⁴ SOLARI, E., *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, RIL editores, Santiago de Chile, 2010, págs. 313, 314.

epistemología o noología zubiriana, aunque entendida de otro modo, ya que es indudable que toda elaboración intelectual separa o abstrae partes de su contenido ideativo de distintas formas, pero es cierto como afirma Zubiri, que esto no supone que se considere lo abstracto como extracto porque no es algo separado de la propia realidad constituyendo un modo de realidad que ha transcendido lo espacioso y lo empírico en general, ya que la abstracción es la positiva constitución de un modo en el ámbito de un *ex*, lo que es lo mismo que decir que, desde la extensidad o lo exterior de la percepción entiende la intelección sentiente humana.

La crítica que realiza Zubiri al intuicionismo bergsoniano está centrada en la supuesta afinidad estructural de la inteligencia con lo espacial y geométrico y, esto no se puede sostener primero, por la creatividad del pensar y segundo, porque el modelo de claridad representado, por ejemplo, por la geometría de los cuerpos sólidos tan apreciado por el cartesianismo, el positivismo del siglo XIX y Bergson, no describe de modo completo, la genuinas formas intelectivas de la mente, que considero que en parte se fundamentan en la abstracción especulativa sobre el lenguaje, que en el fondo describe los muy diversos tipos de realidad, que constituyen el mundo real humano. Ya que la ilimitada multiplicidad de sentidos y significados que nos ofrece el análisis intelectual de la realidad, aumenta el valor de la trascendentalidad de lo real, puesto que como argumenta Zubiri, es cierto que existe una transcendencia que nos coloca no fuera de la realidad corpórea, pero sí que nos hace movernos en ella trascendiéndola. A través del ámbito en el que se mueve la inteligencia sentiente, que es el de la extensidad del mundo de realidad, en el que está el individuo.

Uno de los problemas de la intelección para Zubiri es la presión de las estructuras inducidas o, de lo que podrían denominarse, paradigmas conceptuales históricos, que condicionan en cierta medida la forma de pensar y razonar. Aunque también es indudable que la plasticidad y flexibilidad de las estructuras formales, conceptuales y argumentativas del pensamiento, abren nuevas posibilidades a la reflexión humana, ya que como también escribe Zubiri, esto puede constituir la gran fuerza, pero también la gran limitación de intrínseca de la inteligencia. De este modo, se entiende perfectamente, que como piensa Zubiri, distinguir no es separar, ya que las distinciones son realizadas por la capacidad analítica del intelecto, pero no destruyen la integración sistémica de las cosas analizadas. Por tanto, la metafísica escolástica se equivoca en la afirmación de la estructura de la distinción como separación, ya que es claramente una estructura inducida falsa, por las razones anteriormente expuestas. Ya que es evidente, que puede haber distinciones reales que no sean separaciones, porque la gran complejidad de la trama de notas de las talidades reales es de tal nivel, que conforma una realidad sistémica y, simultáneamente un realismo sistémico transcendental. Que el ámbito de las estructuras inducidas es muy amplio, es algo claro y evidente, porque a lo largo de la historia de la ciencia y de la filosofía se han elaborado hipótesis, teorías especulaciones, etc., que han sido en numerosas ocasiones modificadas, corregidas y sustituidas por otras, en un desarrollo parecido al explicado por Kuhn en su libro

La estructura de las revoluciones científicas. Que el cosismo es una estructura inducida como establece Zubiri, se deriva de pensar que ser consiste en estar y esto no es así, ya que existen muchas formas de estar, como las propias del recuerdo, la evocación, la rememoración, el reconocimiento, etc., que han sido objeto de investigación y descripción y análisis prolijo y minucioso por la fenomenología husserliana y, por otras corrientes fenomenológicas posteriores. De todas formas, también existen los nuevos modos del estar o del ser, con el surgimiento de las diversas modalidades de lo irreal, que están representadas fundamentalmente por la realidad virtual facilitada por las nuevas tecnologías de la comunicación y la información, que sustituyen lo puramente cósmico y presencial de naturaleza física o material, por los mundos virtuales que interactúan con muy diversos planos y dimensiones ontológicas del mundo real. Otra estructura inducida que Zubiri pone como ejemplo apropiado, es creer que toda sustantividad es sustancialidad, ya que como también dice Ferraz Fayos en su libro sobre el realismo radical zubiriano, aludiendo a las últimas correcciones elaboradas por Zubiri en el texto de *Sobre el Hombre* escribe este que: «“en primer lugar, las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades; esto es, no son sustancias, sino sustantividades”»⁵⁴⁵.

La consideración por la física de lo que significa y representa la dualidad onda corpúsculo, ha puesto de manifiesto lo difícil que es saber cómo es realmente la materia en el nivel de las partículas elementales: electrones, protones, neutrones, mesones, etc., partiendo de la estructura inducida de la citada dualidad y, también de los supuestos inducidos de la física newtoniana clásica, que también se contraponen en determinados aspectos esenciales a la teoría de la relatividad einsteniana. De todo esto era plenamente consciente Zubiri, como pone de manifiesto al citar a L. de Broglie, que fue uno de sus maestros, que pensó que la materia no está constituida únicamente por partículas, sino que cada partícula está intrínsecamente asociada a una onda. Ciertamente estos ejemplos de estructuras inducidas, son una muestra significativa de los cambios de paradigmas teóricos y conceptuales consustanciales al conocimiento científico y filosófico, a lo largo de la historia y la conclusión obvia de la que también participa Zubiri es que no hay manera de que la inteligencia humana se libere de estos paradigmas o estructuras inducidas, característicos de toda teorización. Las grandes transformaciones o revoluciones científicas y los grandes cambios filosóficos como el propiciado por Descartes, que dio origen a la filosofía moderna, muestran la gran magnitud y consecuencias de los cambios paradigmáticos a nivel teórico, que suponen también cambios transcendentales, puesto que configuran otra forma de entender la realidad.

El constante deseo de acercarse a la realidad en cuanto tal, se basa inevitablemente en las estructuras inducidas del conocimiento, porque aunque se superen surgirán otras nuevas en un proceso cognoscitivo inacabable, algo que

⁵⁴⁵ FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: el realismo radical*, Editorial Cincel, Madrid, 1988, pág. 135.

reafirma Zubiri al decir, que la intelección trascendental es en rigor una trascendentalización, una liberación progresiva de todo lo inducido. Si bien es cierto, que la transcendencia intelectual se apoya en las estructuras inducidas, para acceder a un entendimiento de lo real más profundo, que está más allá o allende las mismas. Que los productos culturales surgen en la extensidad, tienen su origen en la aprehensión de lo extenso de la realidad, sin que esto limite la creatividad filosófica, artística y científica humana, es algo que se deduce claramente del realismo trascendental zubiriano. Un filósofo ilustrado como Jovellanos escribe José Manuel Souto: «sitúa en la sensación el origen de las ideas, a la vez que expresa su rechazo al innatismo»⁵⁴⁶, lo que ya supone cierto sensismo, que está en una línea más parecida y cercana al realismo de Zubiri, que al idealismo o al racionalismo. También destaca Jovellanos, la relevancia del análisis que es una de las funciones esenciales de la lógica como método de conocimiento. En cambio para Zubiri, la función del logos es la retracción a un sistema de simples aprehensiones que son afirmadas o, bien la intelección de una cosa desde otras, en un campo de realidad. De todas maneras, la lógica de Jovellanos es sensista, realista y nominalista lo que acerca en su forma de entender la argumentación y la dialéctica filosófica al enfoque realista zubiriano. Además, Jovellanos sostiene plenamente convencido, como escribe Souto: «la absoluta identificación entre el orden mental y el lingüístico y entre el orden mental y el orden real»⁵⁴⁷. Lo que, a mi juicio, es un planteamiento metodológico que tiene similitudes con el realismo zubiriano y, con su elaboración terminológica y conceptual.

§41. Reflexiones sobre la respectividad de lo real y la relación trascendental.

La respectividad es para Zubiri un carácter metafísico de la realidad, superando de este modo una consideración relacional entre las cosas reales, que es insuficiente para una comprensión plena de su referencia a la realidad. Que la referencia a la realidad puede describirse y teorizarse con distintos vocablos es algo que Zubiri quiere precisar, para no incurrir en equívocos e imprecisión en el filosofar. Ya que como él mismo dice, no toda intelección es conocimiento, ni todo conocimiento es ciencia. Porque el mismo acto de aprehensión, no es conocer sino aprehender las cosas como realidad y, también es cierto que existen más modos de conocimiento que la ciencia, ya que la sensación o la percepción en sí mismas desde mi interpretación, todavía precisan de un proceso cognoscitivo judicativo, abstractivo y simbólico para que posean el *estatus* de conocimiento. La referencia de las cosas reales a algo, no puede ser para Zubiri una relación referencial dirigida a la razón, como planteaba la filosofía clásica y, por tanto, la respectividad se despliega en habitud, relación y respecto que son referencias reales, esencialmente

⁵⁴⁶ SOUTO RODRÍGUEZ, J. M., *Filosofía e Ilustración en Jovellanos. Introducción a su pensamiento*, Editorial Laria, Oviedo, 2011, pág. 52.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, pág. 64.

distintas, de una cosa a “algo”. La habitud es una referencia real que es aplicable a los seres racionales o irracionales, ya que como escribe Zubiri, sólo los seres vivos tienen enfrentamiento. O, lo que es lo mismo, potencial interrelación situacional y vital en la realidad. Puesto que las propiedades de la materia inanimada o inorgánica son claramente diferentes a las humanas o animales, aunque existan fenómenos físicos de atracción entre partículas. Que el enfrentamiento con las cosas por parte del hombre es un modo de habérselas con la realidad a través de la inteligencia queda puesto de relieve, si se piensa que lo característico del ser humano es inteligir sentiente y trascendentalmente la realidad a diferencia de los animales. De todos modos, es perfectamente coherente pensar, con las consiguientes matizaciones semánticas y conceptuales, que como afirma Zubiri: «vegetar, sentir, inteligir son las tres radicales habitudes de los seres vivos»⁵⁴⁸. Aunque es necesario destacar que, en mi opinión, lo más característico de los seres humanos es que, aunque poseen funciones vegetativas como los animales, esto no es lo esencial y definitorio de sus vidas, sino precisamente su libertad, creatividad y capacidad de entender e interpretar lo real que nos rodea, como fuente de sentido efectivo para la existencia.

La relación y la respectividad que se refieren a las cosas reales y no a los seres vivos, articulan los análisis fundamentantes de posteriores distinciones, que nos conducirán a lo que es la relación trascendental. Que la relación categorial como la que desarrolló Aristóteles con su sistema categorial es una caracterización o expresión más, de la referencia relacional de las cosas reales a la función clasificadora de los relatos, de lo que son las distintas formas o modos de realidad, es evidente. Como argumenta Zubiri, lo propio sería pensar que las cosas tienen relaciones constitutivas, que son más profundas que las categoriales, porque constituyen por decirlo así, la mismidad sustantiva o esencial de cada cosa real, lo que en términos escolásticos se denominó: «*esse ad*»⁵⁴⁹. Ya que lo accidental, no es realmente constitutivo de la realidad de la cosa. La referencia constitutiva de las cosas a la inteligencia en un sentido amplio, que comprende también la relación consecutiva categorial aristotélica, que es superada por la relación constitutiva y no consecutiva zubiriana, es cierto que es una cuestión metafísica de primer orden, que ya aflora en la discusión sobre las categorías aristotélicas y también en el estoicismo y el neoplatonismo, alcanzando su culminación en la polémica de los universales desarrollada por Pedro Abelardo, Guillermo de Champeaux y otros filósofos y teólogos medievales. De hecho, el nominalismo de Guillermo de Ockham es una de las muestras más patentes de su rechazo radical del formalismo universalista platónico, y en general de la teoría de los conceptos universales, con una aproximación clara al saber empírico, en contra del predominio de la pura especulación abstracta y terminológica característica de la escolástica de su época. Aunque es cierto también, que pensadores como Duns Escoto abrieron con sus argumentaciones metafísicas, nuevos campos semánticos en el ámbito del

⁵⁴⁸ [EM, 176]

⁵⁴⁹ Ibidem, pág. 178.

conocimiento, señalando la importancia de la intuición en la captación o aprehensión de la realidad, algo que influyó en alguna medida en la configuración de algunos aspectos de la teoría del conocimiento de pensadores posteriores y, también en la potenciación de la dialéctica y discusión constructiva, sobre estas cuestiones gnoseológicas.

No conviene olvidar que en la segunda mitad del siglo XIX con la filosofía de Brentano, que tanto determinó el surgimiento de la fenomenología husserliana con la significación otorgada a lo intencional y, también con la formación de los distintos tipos de lógicas modernas con Frege y otros lógicos, se entra en la dinámica del relacionismo subjetivo-objetivo. Ciertamente, el relacionismo propio de la vinculación entre el objeto de conocimiento y el sujeto que lo conoce, da más significación a la estructura subjetiva de la inteligencia, en un sentido parecido al de la fenomenología husserliana y, que puede denominarse con Zubiri, como relacionismo subjetivo-objetivo, siendo un relativismo porque depende de los análisis de los contenidos de conciencia, desde un punto de vista lógico, que está conexionado y que puede ser objeto de numerosas matizaciones de sentido y de muchas diferenciaciones argumentativas y descriptivas, como sucede, por ejemplo, en el primer tercio del siglo XX, en las *Investigaciones Lógicas* y en la *Lógica formal y trascendental* de Husserl.

Conviene precisar que el relacionismo, según Zubiri, debe considerar las aportaciones de la Psicología en la clarificación y comprensión de la actividad de las facultades de la inteligencia, porque es indudable que los estados mentales están interrelacionados y se modalizan de modo recíproco, como ya puso de manifiesto, la investigación psicológica de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Que la actividad mental se modaliza cualitativamente de distintas formas y con distintas intensidades, partiendo de una única actividad cerebral es algo, que ya está presente en los escritos de Wundt y Höffding como indica Zubiri, pero que en la actualidad ha sido comprobado de modo más profundo y extenso con los grandes progresos de la investigación biomédica, de la psicología cognitiva y de la neurociencia. Este relacionismo se puede considerar subjetivo, porque los procesos mentales lo son en integración interdependiente de la actividad intelectual del sujeto. Lo que refuerza como considera Zubiri, la validez de un cierto *plus* de realidad, ya que esto supone de manera implícita y explícita, a mi juicio, la transformación del estado orgánico del cerebro en modulaciones mentales cualitativas y específicas.

Zubiri indica, que hay un tercer aspecto del relacionismo: el relacionismo que concierne a las cosas reales todas. En efecto, es evidente que el relacionismo objetivo entendido como la interconexión de unas cosas con otras, en los distintos niveles de realidad tanto macrocósmica como microcósmica es definible y observable en la física de la realidad y, también encuentra su expresión metafísica, en lo que el filósofo español califica como correlacionismo talitativo, ya que la relación constitutiva es constitutiva alteridad talitativa. De esta forma, se puede constatar la orientación claramente realista de la metafísica zubiriana y de su

interpretación ontológica de lo real, que se separa o desvincula de consideraciones especulativas de tipo escolástico, racionalista o idealista, buscando una profundización radical en lo sustantivo de la realidad sin concesiones a lo simplemente especulativo, como es el caso de algunas de las interpretaciones de la filosofía de la naturaleza de Schelling entendibles, porque en su época el conocimiento de la naturaleza era mucho menor y, se sustituía en algunos casos y circunstancias, con la imaginación y la especulación, la explicación de determinados fenómenos naturales, si no se conocían las causas reales efectivas. En lo concerniente a la relación trascendental, Zubiri manifiesta claramente su desacuerdo con que el ente sea lo trascendental, como asevera la escolástica, ya que como es sabido, no es coherente la entificación de la realidad. De este modo se refuerza y consolida la idea de que lo real es el punto de referencia clave, para la comprensión de lo trascendental, que de esta forma, adquiere un sentido nuevo al referirse a la realidad, algo que, a mi juicio, abre inmensas posibilidades al desarrollo de nuevos enfoques metafísicos, antropológicos, éticos, etc. Y esto como es lógico, no supone que deban olvidarse los sentidos o significados clásicos de lo trascendente. Que lo trascendental metafísico esté por encima del género y de las categorías es algo que, a mi juicio, siendo cierto no es entendible en el sentido entitativo que le da la metafísica escolástica y, esto es también lo que quiere poner de relieve Zubiri con sus argumentaciones. El relato relacional y el categorial suponen la existencia de dos términos, algo que no sucede con la relación trascendental como afirma Zubiri, ya que es cierto que la formalidad de realidad o la impresión de realidad están ordenadas respecto a la acción aprehensora de la inteligencia sentiente o, como él dice, si la relación se identifica con la entidad de A, no es esencial a ella la existencia real de B; sólo es esencial el que la A esté ordenada a la B.

La discusión crítica de los ejemplos aportados por Zubiri, relativos a la metafísica clásica para mostrar la insuficiencia de la consideración del ente como trascendental y, del relacionismo categorial asociado a esta interpretación clásica de origen aristotélico y escolástico, es muy positiva, porque aclara los planteamientos zubirianos y también da razones y justificaciones coherentes, para una nueva y más radical estimación de lo que es la relación trascendental. Aunque es cierto, que en el análisis y comentario de la relación acto y potencia aristotélica Zubiri pone de relieve, que la función primordial es la de potencia, ya que es la absolutamente necesaria para que el acto pueda existir o no, imposibilitando de este modo, cualquier dualismo relacional, como sucede en el ámbito de lo categorial. Si se reflexiona sobre lo que representa la relación materia y forma, tanto desde la perspectiva aristotélica o peripatética, como desde la medieval es indudable que la materia concreta está unida a la forma de manera indisoluble y, se puede decir que de forma trascendental, porque es una relación necesaria. Como dice Zubiri refiriéndose a la relación materia y forma: «es relación trascendental porque la entidad de esta relación es idéntica a la entidad de la

materia»⁵⁵⁰. En este sentido, la equivalencia entre el hilemorfismo aristotélico y la relación trascendental muestra, en mi opinión, que en buena medida, muchas de las teorías filosóficas tanto en el ámbito de la teoría del conocimiento como en las restantes partes de la filosofía, son susceptibles de formulación trascendental o, son trascendentalizables siguiendo el sistematismo metafísico y noológico zubiriano. Aunque conviene matizar que, también el trascendentalismo estético de carácter metafísico, hermenéutico y fenomenológico que propongo como base de desarrollo doctrinal y argumentativo, está abierto a una construcción especulativa e interpretativa flexible.

Respecto a la relación del accidente a la sustancia, tal como la enuncia y la propone Aristóteles es algo, a mi juicio, connatural a las sustancias que posean accidentes que, si bien no cambian la identidad de cada sustancia, la particularizan y singularizan de modo material y temporal. Ya que es verdad que, como afirma Zubiri, la relación de inhesión u ordenación de lo accidental a la sustancia es trascendental, porque entre otras cosas es una relación de identificación. En lo referido a la relación del entendimiento con lo conocido por él Zubiri sostiene, que es la ordenación a lo inteligido que es algo real y, por tanto, se puede interpretar que existe una identificación de lo aprehendido por la aprehensión, con la actividad intelectual que es también sentientemente real, aunque también intervenga el *logos* como una especie de análisis afirmativo y constructivo, de las numerosas modulaciones de las cosas reales. Considero al igual que Zubiri que no es cierto como argumenta Kant, que el entendimiento configure trascendentalmente, el modo de presentación del objeto. Porque aunque es indudable que, aunque se puede admitir que ni tan siquiera el conocimiento intuitivo envuelve formalmente la existencia real de lo intuido, esto no es aplicable a la estructura del entendimiento como lo hizo el propio Kant en su *Crítica de la Razón Pura*. Pienso que es más defendible el planteamiento desarrollado por Leibniz, de la comunicación de las sustancias, ya que no modifica la relación real de la inteligencia o el entendimiento a lo percibido o aprehendido, dejando intacta o inmodificada la estructura o naturaleza del intelecto. Y es que como argumenta Husserl: «la realidad tiene una primacía ontológica frente a cualquier irrealidad, por cuanto todas las irrealidades están referidas, por esencia, a una realidad efectiva o posible»⁵⁵¹ algo que es similar a la línea que sigue Zubiri.

La relación de Dios con las criaturas es también, una muestra de la dependencia relacional de las criaturas respecto a la divinidad, como afirma Zubiri. Además, conviene resaltar que, frente a las interpretaciones de la filosofía escolástica y como también dice Sáez Cruz: «Dios, en virtud de su acción creadora sería trascendente “al” mundo, éste participaría de la realidad divina, según la teoría metafísica de la correlación del doble co-principio del ente finito: *essentia-*

⁵⁵⁰ [EM, 183-184]

⁵⁵¹ HUSSERL, E., *Lógica formal y Lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón teórica*, Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Autónoma de México, 1962, www.bibliojuridica.org 2011, pág. 177.

esse, potencia-acto»⁵⁵². Aunque también es cierto, que Dios para Zubiri, es inmanente al mundo de un modo muy específico en el hombre, la inteligencia y la realidad. Los tipos de relaciones explicados, si se profundiza en las mismas conducen a la relación trascendental, que se fundamenta en su aplicación a las cosas reales y, a su ordenación entitativa. Por tanto, es natural que Zubiri escriba que: «la relación trascendental conduce a un estrato más hondo aún, que trasciende a toda relación: es la respectividad»⁵⁵³. Que la idea de *res* o cosa real es el auténtico fundamento de la idea de relación trascendental y, también de la categorial y constitutiva es muy significativo, y está en función de cómo se entienda que es la realidad y, de cómo se accede a la misma. La cuestión que subyace a la idea de realidad que se afirme es, si como dice Zubiri, resulta que todo está pendiente de esta idea de la inteligencia, como algo concipiente y hondamente separado del sentir. En radical contraposición a la filosofía aristotélica, platónica, escolástica, racionalista, etc., Zubiri reitera que inteligir no es concebir abstracta y especulativamente sino aprehender las cosas como reales ya que: «toda impresión humana es en sí misma y formalmente impresión intelectual»⁵⁵⁴. Es cierto que la filosofía clásica, no ha considerado que en la inteligencia humana, la formalidad de la percepción es realidad, a diferencia del animal que sobrevive con una formalidad perceptiva estímulo, con la que capta los contenidos estímulos de su ambiente. Aunque considero que Zubiri en alguna cuestión como la relativa a la cosa sentido, todavía permanece en un ámbito de ideas quizá relativamente concipiente, ya que piensa que no aprehendemos mesas, pero tenemos un logos de las mesas, lo que se aproxima mucho a los conceptos universales y, a la teoría de las formas o ideas desarrollada por Platón.

De todas maneras, es cierto que para Zubiri la formalidad de realidad es algo sentido y no concebido por la inteligencia, lo que reafirma aún más lo trascendental de la impresión de realidad y consiguientemente, del propio sentir intelectual. La clara diferenciación entre formalidad sentiente, que está dada en impresión de realidad y, la supuesta formalidad esencial, posible resultado de una dialéctica conceptual puramente especulativa, determina la trascendentalidad implícita y explícita de la inteligencia sentiente que reafirma Zubiri. Estimo que es significativo, que distinga entre una inteligencia concipiente común a todas estas ideas de realidad y de ser y, la función más radical de la intelección sentiente. Admite por tanto, que es difícil la eliminación o reducción de los hábitos conceptualistas de la razón concipiente en la filosofía, porque es una costumbre intelectual muy arraigada en metafísica y teología.

Como el animal no aprehende talidades, tampoco está actuando en el ámbito trascendental, ya que dice Zubiri que la trascendentalidad es: «aquella función

⁵⁵² SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, pág. 181.

⁵⁵³ [EM, 186]

⁵⁵⁴ *Ibidem*, pág. 188.

según la cual el contenido talitativo determina un modo concreto de realidad»⁵⁵⁵. Que la unidad de lo real es respectiva, es evidente en la ontología zubiriana, ya que la función talificadora de la formalidad del contenido de las cosas reales es simultáneamente una función trascendental, por su relación con la impresión de realidad. Que es cierto como dice Zubiri, que ser “su” realidad es suidad trascendental, se deduce de la certeza de que el contenido real de cada cosa lo es efectivamente. De este modo, la respectividad es el requisito o condición previa de la suidad y también de la respectividad ya “sida”. En consecuencia, lo trascendental y la respectividad, suidad, formalidad de realidad, etc., son algunos de los ejes del realismo trascendental zubiriano, que están integrados en su sistema filosófico completo.

§42. El hombre y Dios y la trascendencia.

La consideración reflexiva de la religación a la realidad es fundamentante para todo ser humano, porque ya que la propia realidad es posibilitante y última para la realización del hombre. Según Zubiri, como Dios está en el fondo de las cosas su trascendencia es real inmanencia en el mundo, pero en un sentido diferente al expuesto y afirmado por la filosofía clásica. Como plantea Desiderio Ferrer: «porque la religación es un problema fundamental del hombre, la religación es razonable»⁵⁵⁶. Ya que precisamente la apertura al mundo, es la que trascendentaliza en cierto modo el problematismo analizado por la razonabilidad de la religación. Zubiri piensa desde su actitud vital cristiana que la experiencia de las cosas y del mundo es en sí experiencia de Dios y esto revela, a mi juicio, que frente a las tesis de Feuerbach y de otros pensadores materialistas, en vez de ser la divinidad una proyección magnificada o aumentada del hombre, se incardina realmente en lo más profundo de la empírica y humana. Puesto que Dios es para Zubiri realidad-fundamento y, no realidad-objeto, como es habitual ver en la historia de la Teodicea, este planteamiento supone que de existir esta fundamentación divina estamos religados a la misma. En todo caso, las reflexiones zubirianas nos conducen al poder de lo real entendido como religación divina, con lo cual se soluciona la cuestión referida a la lógica inverificabilidad de la existencia de Dios. Porque Zubiri no está en absoluto de acuerdo, con la validez demostrativa de las vías de demostración conceptiva de lo divino. En cualquier caso, a mi juicio, la cuestión de Dios es central para la vida humana tanto si se cree en su existencia, como si no. De todos modos, incluso si no se existe un convencimiento acerca de su realidad como entidad, energía, fuerza, fundamento, etc., es pensable desde una actitud de perseverancia en el existir, algo similar al *conatus* spinoziano y sobre todo, desde una confianza en la plenitud relativa lograble en la propia vida, que

⁵⁵⁵ Ibidem, pág. 191.

⁵⁵⁶ FERRER DELGADO, D., *Razón y religación. Una aproximación radical a la filosofía de Zubiri*, Editorial Manuscritos, Madrid, 2008, pág. 85.

quizás es una imitación aproximada de la otra vida después de la muerte, que afirma el cristianismo y otras religiones, ya que considero que el anhelo de supervivencia supraterránea está presente, en principio, en la mente humana. Y como se sabe, esto está fundamentado en la existencia de la divinidad o, al menos, en la positiva suposición teórica y especulativa de su realidad. Incluso un pensador idealista como Schelling afirma la significación de lo divino en la fundamentación de la realidad ya que escribe: «En la filosofía general disfrutamos viendo el severo rostro de la verdad en sí y por sí misma; en esta esfera particular de la filosofía que circunscribe la filosofía del arte alcanzamos la intuición de la belleza eterna y los arquetipos de todo lo bello. La filosofía es la fundamentación de todo y se ocupa de todo, extiende su construcción a todas las potencias y objetos del saber, sólo con ella se llega a lo supremo. Por la doctrina del arte se forma dentro de la filosofía misma un círculo más estrecho en el que contemplamos directamente lo eterno, diríamos, en figura visible y, bien entendida, está en la más perfecta consonancia con la filosofía misma»⁵⁵⁷.

Porque está claro, que como Dios según Zubiri, constituye el fundamento de la realidad de las cosas, aunque está fundamentando las cosas como un absoluto dar de sí, esto da claramente a entender, que no es aceptable desde la perspectiva metafísica zubiriana el animismo, porque sería pensar que una especie de espíritu está sustentando las cosas y el mundo, concepción que está presente sobre todo en las primeras fases de la filosofía, como es el caso de ciertos pensadores presocráticos como Tales de Mileto y, que está relacionada en cierto sentido con el hilozoísmo, algo que es calificado coherentemente por Zubiri como un absurdo animismo. La fundamentalidad de Dios respecto a las cosas de la realidad es matizada de modo muy preciso por Zubiri, lo cual es altamente positivo, porque de esta manera se posiciona claramente, respecto a otras posibles fundamentaciones vinculadas al panteísmo, ontologismo, panteísmo, etc. De todos modos, es indudable que pensar que Dios esté en las cosas y que las cosas no sean Dios, que es lo afirmado por Zubiri, proporciona un sentido de trascendencia, que es completamente distinto del tradicional o clásico, que suponía una distancia de lo divino respecto a la realidad. Desde mi interpretación, lo que se logra con este planteamiento de la trascendencia es vincularla de modo metafísico, al mundo tanto natural, como humano, al poder de lo real, de tal manera que incluso los no creyentes, los agnósticos y ateos, también tengan la posibilidad real de unión a una especie de realidad absoluta, que en cierto sentido, es identificable con la grandeza y perfectibilidad del propio ser humano, como un proceso de autoperfeccionamiento y de autoconstrucción vital e intelectual que es finita, es de algún modo algo similar a lo que proponía Tierno Galván, cuando afirmaba que los agnósticos se conforman con la finitud.

La profundización en el propio fondo trascendente de la cosa, como manifestación de ir a Dios como argumenta Zubiri, es entendible desde la

⁵⁵⁷ SCHELLING, F. W. J., *Filosofía del arte*, Editorial Tecnos, Madrid, 1999, págs. 11, 12.

perspectiva de su comprensión de lo divino como realidad absoluta, que, además, es muy adecuada, porque de este modo está reforzando simultáneamente la trascendencia de la impresión de realidad de las cosas y su realismo radical, con una afirmación explícita de Dios como trascendente en la realidad. Por tanto, es racional que Zubiri escriba que: «estar en la plena realidad de una cosa es eo ipso estar en Dios en ella»⁵⁵⁸. En consecuencia, queda firmemente argumentada la que la auténtica realidad de lo cósmico y humano está en la presencia trascendente de Dios. Las realidades distintas que existen están fundadas según Zubiri en Dios, lo que manifiesta de modo claro, que la presencia formal de lo divino en las cosas, no es identificable en modo alguno, con las concepciones panteístas monistas como la spinoziana. La formalidad de lo divino lo distingue de lo material de las cosas, pero esto no supone como dice Zubiri en pensar que por ser radicalmente distinto de las cosas, Dios es el gran ausente, el gran extranjero al mundo. Que es claramente lo que defienden y afirman, las distintas formas de agnosticismo. Ahora bien, el punto de inflexión decisivo, a mi juicio, es que Zubiri considera que la realidad absoluta de Dios es más realidad, si cabe expresarlo de este modo, que la realidad del mundo está sustentando y sobre todo fundamentando, la existencia de las cosas reales con todo lo que esto representa, desde el punto de vista ontológico y gnoseológico u noológico. Porque Zubiri afirma explícitamente: «que Dios no sea las cosas no consiste en que esté alejado de ellas»⁵⁵⁹. Si así fuera, las cosas no serían reales. Lo que ciertamente no queda explicitado en la argumentación zubiriana es en qué consiste o, que naturaleza tiene el propio fondo formal trascendente de cada cosa, al que se accede penetrando en lo que es la cosa en sí misma. Quizá se pueda entender, como que el de suyo y la suidad de cada cosa está en el fondo trascendental y formalmente determinada por Dios, que es realidad absoluta superior y, por tanto, para Zubiri fundamentante de la realidad cósmica, material, empírica, humana y animal. La absoluta intramundanidad de Dios, define de un modo característico la trascendencia de lo divino en el mundo, ya que la extramundanidad de la divinidad supondría para Zubiri un dualismo de mundos que es inaceptable y, que sería algo relativamente parecido, a la duplicación de mundos platónica. Que la alteridad de Dios es, como dice Zubiri, el fundamento formal de la respectividad de lo real en cuanto real, esto es, el fundamento del mundo, plantea, a mi juicio, ciertas incógnitas, ya que no conocemos lo que puede ser la alteridad divina y se le atribuye un fundamento formal de la respectividad, que es presupuesto más bien a nivel especulativo, algo que es lícito y comprensible, pero que expresa la complejidad de definir lo que puede ser el fundamento formal, de un modo completamente exacto y preciso.

Aunque considero que uno de los modos de superar la aparente indefinición o indeterminación de la presencia de Dios en las cosas que argumenta Zubiri, es pensar que la trascendencia de la realidad de Dios es una trascendencia fontanal. Lo que plantea la cuestión del dar de sí de la realidad absoluta que es lo

⁵⁵⁸ [HD, 175]

⁵⁵⁹ *Ibidem*, pág. 176.

divino y, que a la vez da realidad a las cosas, con lo cual podemos pensar en cierto sentido, en un realismo divino radical, que es coincidente y perfectamente integrable, tanto con el realismo radical propuesto por Ferraz Fayos, como con el realismo sistémico de Roberto Hernáez.

Que Dios se manifieste en lo real, constituye el fundamento de la religión, ya que de esta manera como escribe Zubiri, estás apoderado por el poder de lo real. Que la fontanalidad de Dios sea algo personal, vivo, inteligente y volente se puede entender, como la expresión de la potencia de concreción de su realidad absoluta en las cosas, el mundo y los seres humanos ya que quizá la trascendencia formal fontanal más profunda de Dios no sea personal. En todo caso, el factor de la concreción divina posibilita el entendimiento de la identificación de lo humano con lo divino, lo que plantea que la amplitud del concepto de la divinidad es tan enorme, que puede contemplarse quizá la posibilidad de abarcar el agnosticismo y el ateísmo, como variantes laxas de una consideración antropomorfizante de lo divino o, si se quiere, como una especie de conjunción entre el hombre y Dios, que enriquece las perspectivas antropológicas, psicológicas, morales y éticas de cada persona. Con lo cual, la existencia de un Dios personal entendido en el sentido tradicional, no adquiere excesiva relevancia, porque se puede construir especulativamente como una forma racional y coherente de comprender la realidad, sobre todo desde la perspectiva no cristiana. En este sentido, la fundamentalidad y la trascendencia fontanal de Dios explicitada y desarrollada por Zubiri, además de reforzar sus planteamientos religiosos, abre un campo argumentativo y experiencial a otras formas de entender el mundo y la realidad, como anteriormente he explicado.

§43. Lo trascendental y la conciencia directa y refleja.

La trascendencia de la conciencia directa es evidente si se piensa, que es una de las expresiones del carácter positivo de la ciencia para el pensamiento zubiriano. El análisis comparativo y crítico realizado por Zubiri respecto a estos dos tipos de conciencia, le sirve fundamentalmente para la proyección de una nueva solución al problema del conocimiento que empezará a surgir con las obras de su madurez filosófica y culminará de un modo más detallado y explícito en su trilogía sobre la inteligencia. Uno de los grandes méritos de Descartes es en efecto haber indicado la capacidad que tiene el sujeto de conocerse a sí mismo y, por tanto, como es lógicamente deducible también, el rango que este conocimiento tiene dentro de los demás. Aunque entre la conciencia reflexiva o refleja, que es interna, y la conciencia directa, que aprehende la realidad, se puede considerar que existe el contenido de la percepción de cada sujeto cognoscente, esto no justifica la validez del dualismo cartesiano de res pensante y extensa, porque, como dice Zubiri, cuando reflexiono no me encuentro con el mundo real, sino con mi representación. Pienso que la conciencia como posee una realidad inmanente por medio de la conciencia directa, puede superar las limitaciones de la reflexividad puramente interna de la mente

con los contenidos reales aprehendidos. Y si bien esto todavía no está esbozado en la etapa zubiriana de los años treinta y cuarenta del siglo XX, a mi juicio, en la evolución posterior de sus ideas considero que su pensamiento se dirige a un realismo o reísmo radical cada vez más claro y evidente, que se fundamenta en una consideración trascendental de la realidad y de la inteligencia.

Una de las cuestiones esenciales que Zubiri valora especialmente, como es natural, es precisamente que el pensamiento responde a una realidad o no. Si bien es cierto que existen dos mundos que se pueden denominar el de las cosas reales y el de las ideales, algo que tiene muy presente nuestro filósofo, el aspecto fundamental, como escribe Zubiri, es que: «la conciencia de una ficción o de una idea se funda en la de la realidad, pero no es opuesta a ella»⁵⁶⁰. De este modo, la justificación de lo ideativo y ficcional está precisamente en la aprehensión de realidad por medio de la intelección sentiente. Se destruye por tanto el logicismo y conceptualismo concipiente característico del racionalismo e idealismo. La conciencia de realidad, que Zubiri considera que identifica las ficciones, es otro de los elementos a tener en cuenta en la deslegitimación de una actitud epistemológica o gnoseológica que se base sobre todo, en las operaciones subjetivas de la conciencia y estime como de menor valor el acceso directo a la realidad, ya que está mediado o mediatizado por las categorizaciones y sentidos otorgados por la mente, que es lo que afirma especialmente la fenomenología. Como dice Husserl: «Representarse algo quiere decir ahora, por tanto, procurarse una intuición correspondiente de lo que era meramente pensado, esto es, significado, pero en el mejor de los casos sólo intuido de un modo insuficiente»⁵⁶¹. Esta afirmación husserliana, con notables matizaciones, puede ser reinterpretada en un sentido realista, que supere la cuestión del representacionismo en el conocimiento de lo real y se fundamente de un modo más inmediato, en un acercamiento más sensorial al mundo. De este modo, se hace posible una forma de conocer más ajustada a los parámetros de una objetividad mediada por la aprehensión a distancia de lo fenoménico. La justificación de todos los procesos propios de cualquier teoría del conocimiento: demostración, evidencia, duda, certeza, etc., se inserta para Zubiri en las diversas maneras de vivir la realidad e insiste en la importancia de la actitud natural en la que vive el hombre, porque es la explícita negación de la ingenuidad humana, porque el individuo es consciente de las posibles consecuencias de sus actos, de sus posibilidades y potencialidades y también de sus aparentes o reales limitaciones, ya que para Zubiri el mundo real es la totalidad de la realidad. La explícita científicidad relativa, que es atribuible al hombre, deriva de la actitud natural que indica lo esencial de la actividad exploratoria e investigadora del intelecto, tanto en el ámbito del conocimiento como en el vital o existencial, para la mejora y el perfeccionamiento tanto individual como social.

⁵⁶⁰ Ibidem, pág.498

⁵⁶¹ HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, Alianza Universidad, Vol 2. Madrid, 1985, pág. 584.

Se puede afirmar que tanto a nivel sustancial como mundanal, uno de los pensadores griegos en los que más se apoya Zubiri, para corroborar sus ideas y argumentaciones en relación con la actitud natural, es precisamente Aristóteles, ya que es cierto que la orientación empirista del Estagirita coincide de modo general en muchas cuestiones con los propios planteamientos realistas zubirianos. Incluso es destacable que, como dice Zubiri, ser no consiste en otra cosa sino en formar parte del mundo, por eso Aristóteles dice del alma que es un tocar, un palpar que está en relación con la materia y la afección: «Decíamos que las afecciones del alma no son separables de la materia natural de los animales en la medida en que les corresponde tal tipo de afecciones –por ejemplo, el valor y el miedo- y que se trata de un caso distinto al de la línea y la superficie»⁵⁶² En efecto, esto es una prueba clara de que el pensar, la inteligencia está unida al mundo empírico de un modo completo, aunque también es evidente que el pensar y la reflexión se originan en la mente, ésta también depende de los sentidos, que en el fondo le proporcionan el contenido material y, por tanto, referencial y simbólico del pensamiento. El punto de unión entre la conciencia directa y la refleja o reflexiva está para Zubiri, en que tanto en la percepción alucinatoria propia, por ejemplo de los sueños, como en la real existe una clara referencia a la realidad. De todos modos él pretende, a mi juicio, la superación del conciencialismo husserliano, afirmando que el acto de conciencia considerado independientemente de su relación con las cosas está referido como acto mental a ellas. La cuestión de la realidad, por tanto, tiene una importancia decisiva también en el ámbito del conocimiento humano, porque es verdad como dice Zubiri que: «cuando el hombre duda realmente, su duda significa una postura real, un estado suyo»⁵⁶³. La crítica zubiriana a la conciencia refleja o reflexiva es la expresión clara de su valoración de la insuficiencia de la capacidad especulativa y abstracta de la inteligencia, sin una vinculación o relación con la realidad. De hecho, este planteamiento reafirma si cabe su argumentación respecto al valor primario de lo real respecto al ser. De hecho Zubiri rechaza la interpretación de la conciencia de Husserl ya que: «Al desviarse de las cosas y dirigirse a la conciencia en beneficio de un saber absoluto, Husserl ha perdido en el enfoque mismo de la cuestión, lo esencial de la realidad. Logrará a lo sumo un tipo de «pensar esencial», pero jamás la esencia de las cosas»⁵⁶⁴. Si bien es cierto que en su producción filosófica posterior, insiste más en la cuestión de la primacía de la realidad sobre el ser. Además, se observa un giro en la argumentación zubiriana con la definición de la conciencia, como un darse cuenta de que se contrapone de modo incuestionable, a la exclusiva consideración de la conciencia como realidad psíquica. Puesto que según Zubiri, la conciencia refleja está definida como inmanente, ya que los pensamientos son inmanentes a la propia conciencia, puesto que es indudable que filosofamos o pensamos desde nuestros propios

⁵⁶² ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Editorial Gredos, Madrid, 1983, pág. 136

⁵⁶³ HUSSERL, E, *Investigaciones Lógicas*, Alianza Universidad, Vol. 2, Madrid, 1985, pág. 500.

⁵⁶⁴ [SE 28]

pensamientos inmanentes, que constituyen o conforman la conciencia refleja o reflexiva, frente a la conciencia inmediata de la realidad.

La radicalidad del saber filosófico, por tanto, es entendida por Zubiri de un modo que considero profundo y acertado, porque hace posible la integración de lo ideal y ficticio en el contenido propio del mundo real o de la vida humana. Aunque como escribe Sánchez Ortiz de Urbina: «El análisis de Husserl se realiza a escala trascendental, poniendo en juego las tres dimensiones: estética, noética y noemática»⁵⁶⁵, está claro, a mi juicio, que esta clasificación es una más en el discurrir de la filosofía, con un gran valor explicativo e interpretativo, pero que actualmente, en consonancia con la evolución de los distintos movimientos filosóficos, ha sido sustituida por otros términos, que son el resultado de nuevas vías de investigación y descripción de la realidad, como es el caso de la filosofía zubiriana. De esta forma se deshacen los problemas causados o suscitados por las actitudes exclusivamente racionalistas o idealistas. No obstante, como ya dice Fichte a finales del siglo XVIII en su segunda introducción a la Teoría de la Ciencia: «sólo se es consciente de aquello que se piensa con el concepto»⁵⁶⁶, términos que están en consonancia también con la comprensión que Zubiri tiene de la teoría del conocimiento y de la ciencia, ya que como él mismo dice, la filosofía empieza a filosofar desde mis pensamientos. Ciertamente, la relación de conocimiento entre sujeto y objeto es compleja, porque como muy bien explica Zubiri existe una dualidad, que es el objeto inmanente o representación perceptiva del objeto real y el objeto real que es el objeto trascendente. Que el objeto de la percepción es lo inmanente, pone de manifiesto la acción de la conciencia refleja o reflexiva, que si bien puede ser necesaria en una fase del proceso de conocimiento, no es la solución apropiada a uno de los problemas del conocer y, por tanto, Zubiri posteriormente, criticará de modo explícito el representacionismo como justificación de los procesos cognoscitivos, afirmando decididamente su noología realista. La utilización por Zubiri de los vocablos trascendente e inmanente, ya en sus cursos universitarios entre los años 1931 y 1935 pone de relieve cómo de forma paulatina se va desarrollando su concepción de la trascendentalidad, en principio referida al conocer y al proceso de intelección, y también en relación con la transcendencia de Dios.

La negación por parte de Zubiri de la existencia de cosas en sí mismas o de la cosa en sí kantiana se fundamenta en la consideración de que toda metafísica como punto de partida para la filosofía es ingenua. Parece claro que no es suficiente la afirmación del mundo en mi representación como pensaba Schopenhauer, ya que la verdad es, a mi juicio, en cierta medida conformidad del pensamiento con las cosas, como también argumenta Zubiri. Que la mente produce ideas es algo innegable, pero este hecho no justifica la inmanencia concipiente del idealismo, que

⁵⁶⁵ SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, R., *La fenomenología de la verdad: Husserl. Prólogo de Gustavo Bueno sobre la verdad de la Fenomenología*, Ediciones Pentalfa, Oviedo, 1984.

⁵⁶⁶ FICHTE, J. G., *Introducción a la Teoría de la Ciencia, Traducción de José Gaos*, Editorial Sarpe, Madrid, 1984, pág. 120.

inventa mundos de ideas grandiosos que especulativamente pueden ser ajustados a la realidad de múltiples formas, como es el caso del idealismo absoluto hegeliano, ya que la *Ciencia de la Lógica* es, a mi juicio, la principal ontología después de la *Metafísica* de Aristóteles. Lo fundamental en la cuestión del conocimiento para Zubiri es precisamente que hay una cosa real trascendente y de otro lado la realidad del sujeto que es real en sí, y el conocimiento es una relación mutua mediante la cual el sujeto pretende conocer el objeto. La especificación del carácter trascendente de la cosa real me parece esencial para una dilucidación satisfactoria y precisa de la distinción entre lo inmanente y lo trascendente, que como son vocablos con matices semánticos amplios por causa de la tradición académica de la filosofía, pueden inducir a confusión sobre el sentido exacto con el que son utilizados. La legítima pretensión de lograr un conocimiento absoluto en el sentido de que nos proporcione la verdad absoluta, algo que considero que es difícil, ya que como dice Zubiri, no es un azar que al predicar de la filosofía una verdad absoluta dirigida al juicio, se pida un campo de juicios absolutamente constatables. Esto es algo hasta cierto punto similar a lo que se propone la ciencia o en general la actitud científica. Con este enfoque cognoscitivo, adquiere una gran relevancia la cuestión de la evidencia o de lo que puede denominarse la constatabilidad de la verdad.

Una de las formas de eliminación de los engaños de los sentidos que producen percepciones alucinatorias es para Zubiri precisamente el campo de realidad que posibilita la comparación de los objetos percibidos que forman parte de un todo campal. Este, si bien en sus cursos universitarios todavía no está desarrollado conceptualmente, ya aparece apuntado siguiendo, quizás en parte, la influencia de las pautas de la escuela de la *Gestalt* o de la Forma de modo implícito y también la convicción de su propio pensamiento. Incluso Husserl en *Problemas fundamentales de la fenomenología* escribe: «En el mundo fáctico la corporalidad mediatiza la comprensión de los espíritus de esos cuerpos, la comprensión de los hombres en su conjunto según su “vida anímica” ¿Es pensable la comprensión de otro modo que a través de los cuerpos?»⁵⁶⁷ Aunque la mención del término espíritu es una muestra de idealismo racionalista inconsistente con un coherente realismo cognoscitivo, al menos destaca la trascendencia de la corporalidad de lo fáctico y también de la reciprocidad de la intersubjetividad como una especie de criterio de verdad y de razonabilidad, algo que me parece acertado.

Una de las cuestiones esenciales en el problema del conocimiento es precisamente, la capacidad de entender lo que es o, lo que es lo mismo, la intelección de lo que el sujeto percibe o lo que se puede denominar la relación entre la realidad inmanente en el sujeto y la trascendente en el mundo. Evidentemente, esta relación fue construida por Zubiri de un modo que se puede considerar fenomenológico o descriptivo y analítico, como también afirman Enzo Solari y Pintor Ramos entre otros, si bien con un análisis fenomenológico original y propio

⁵⁶⁷ HUSSERL, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Universidad, Madrid, 1994, pág. 198.

y que no desarrolla la metodología fenomenológica husserliana, a la que ponen considerables objeciones en lo relativo a su fundamentación teórica, sobre todo en lo relativo a su idealismo y racionalismo gnoseológico. Como señala Pintor Ramos: «La tesis crucial de todo el pensamiento de Zubiri es que la función específica de la inteligencia es aprehender las cosas como reales. Como la formalidad real es rigurosamente sentida, ha de decirse que el sentir mismo en este caso es intelectual o que la inteligencia es sentiente»⁵⁶⁸. Y esto se relaciona con lo afirmado por Enzo Solari: «Zubiri es en buena medida un fenomenólogo. Como tal, piensa que la realidad del hombre no se muestra originariamente en una clase de actos en particular, una que sería la más básica y esencial de todas. Mucho más en la selección de una clase de actos, Zubiri cree que hay que intentar un análisis ciertamente imperfecto y mejorable, del momento elemental y radical presente en todos y cada uno de los actos humanos, sean de la clase que sean. Justamente a ese momento definitorio del acto humano es al que llamamos 'impresión de realidad'. La fenomenología o filosofía primera no es otra cosa que un análisis de impresión de realidad»⁵⁶⁹. Además como indica también Solari cabe preguntarse: «¿Ha tenido prolongaciones esta forma de cultivar la fenomenología filosófica de la religión, la metafísica del monoteísmo y las presuposiciones filosóficas del cristianismo? Y sobre todo, ¿pueden discutirse o renovarse las intuiciones propias de Zubiri acudiendo a tradiciones filosóficas más o menos próximas a su peculiar fenomenología?»⁵⁷⁰ Esto lo considero perfectamente entendible, porque en cada periodo histórico o en cada generación es lógico que los pensadores pretendan en función del contexto intelectual existente y de la propia creatividad personal, ir construyendo sus propias propuestas doctrinales o conceptuales, con una actitud plenamente abierta a las críticas constructivas y considerando que todo es perfeccionable de diversas maneras. Y en este sentido, la actitud de Zubiri estimo que es un ejemplo prodigioso de lo que acabo de expresar. Porque es evidente que en la actualidad también se pueden elaborar nuevas filosofías, a pesar de la supuesta crisis del pensamiento fuerte, ya afirmada por Vattimo hace ya unos decenios. De todas formas estimo que el pensamiento débil aunque es digno de respeto y aporta cosas positivas al relativizar muchos contenidos aparentemente indiscutibles, no me parece una base sólida para la construcción de sistemas filosóficos originales.

§44. Esencia y trascendencia en el pensar filosófico.

La clara conciencia de que el puro concebir abstracto no es suficiente en la reflexión filosófica más profunda y extensa, es algo que Zubiri señala en sus obras de modo reiterado y a, mi juicio, muy consecuente con lo que es la historia de la filosofía moderna y contemporánea. Puesto que es plenamente racional, considerar

⁵⁶⁸ PINTOR RAMOS, A, *Zubiri*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996, pág. 31

⁵⁶⁹ SOLARI, E, *La raíz de lo sagrado*, Ril editores, Chile, 2010, pág. 85

⁵⁷⁰ *Ibidem*, pág. 510

como dice Zubiri que: «pensar en filosofía será conmoverse, no solamente concebir»⁵⁷¹. El carácter dificultoso de la filosofía, no impide que con el desarrollo dialéctico y especulativo de los problemas ontológicos, epistemológicos, antropológicos, éticos, etc., se esté reforzando una más amplia y mejor comprensión de la finita existencia humana y, de las consecuencias ontológicas de la radical finitud de la misma. De todas formas, Zubiri considera que la relación de ser, espíritu y tiempo, tal como la desarrolló Hegel, aunque es grandiosa, no representa una visión de conjunto adecuada de la historia de la filosofía ya que, como bien dice Zubiri, habría que plantear a Hegel cómo el espíritu envuelve al tiempo y se mantiene en él. Desde mi planteamiento, el desarrollo extraordinario de la ciencia después de Hegel, se podría decir que ha construido unas explicaciones de la realidad, que han sustituido en buena medida las especulaciones en parte espiritualistas propias de la filosofía de la naturaleza alemana de final del siglo XVIII y principios del XIX, sin que esto suponga que se pueda eliminar la búsqueda de sentido trascendente, en sus múltiples modalidades posibles, bien desde la religión tradicional o desde un planteamiento más vinculado, con la propia trascendencia del poder de lo real, entendido como religación con la realidad absoluta que es Dios, en el sentido desarrollado por Zubiri.

Y es que es indudable, a mi juicio, que la esencia está referida a la realidad de un modo más sensista, que si se compara con el característico de la filosofía escolástica, tradicional e idealista y racionalista en general. Se comprende perfectamente, que Ignacio Ellacuría afirme en las conclusiones de sus tesis doctoral sobre la principialidad de la esencia en la filosofía de Xavier Zubiri, que la esencia es aquello por lo que lo real es tal como es: es tal por ser tales las notas que lo componen, y son tales las notas por el carácter talitativo de la unidad que las hace ser notas esenciales. Por tanto, esto es una muestra más de la actitud realista, que impulsa la metafísica intramundana zubiriana, aunque también es cierto que esto no impide en modo alguno que la perspectiva religiosa, cristiana de Zubiri, esté presente en varias de sus obras de modo principal. De hecho se nota, a mi juicio, un esfuerzo por unir la aparente dicotomía irreconciliable entre la realidad y lo divino, de tal forma que sean entendibles e interpretables desde distintos ángulos de argumentación o, lo que es lo mismo, desde planteamientos agnósticos, ateos y creyentes, porque la identificación especial o sui generis que elabora la filosofía zubiriana entre el ámbito real y el propio de la realidad absoluta o Dios es muy rica semánticamente y, deja abiertas múltiples posibilidades a la autorrealización humana y al progreso social. Por tanto, la esencia está vinculada a la realidad de un modo profundo, porque forma parte de la misma y es trascendental, porque se basa en lo talidad, en lo talitativo, ya que como argumenta Ellacuría desde el punto de vista de la unidad esencial, la esencia es la unidad primaria, clausurada y cíclica que hace que lo real sea justamente un tal.

⁵⁷¹ [CU2, 93]

En la evolución de la filosofía zubiriana y también en relación con el orden trascendental, la trascendentalidad y la talidad está la cuestión del *logos*, que si bien en la filosofía madura de Zubiri es definida como retracción a un sistema de “simples aprehensiones” desde las cuales el *logos* realiza una afirmación, en cambio en la década de los años treinta del siglo XX, Zubiri todavía está en la fase de análisis y reflexión sobre los múltiples sentidos del *logos*, pero sin haber elaborado y concretado su propia teorización sobre la función afirmativa y constructiva, respecto a lo aprehendido por la intelección sentiente. De todos modos, es enriquecedor analizar lo que Zubiri considera que es la perspectiva del *logos* como razón, ya que hace posible la consecución o logro de un conocimiento más preciso y amplio de lo que entendía por *logos*, y el posible desarrollo funcional y argumentativo de su potencialidad explicativa, respecto a la consideración de la realidad por la inteligencia. Que Zubiri parta en sus análisis de la frase de San Juan: Dios es *logos*, es altamente significativo, ya que es evidente, que la significación asociada a discurso, palabra, lenguaje, razón, es perfectamente integrable en la potencia divina, puesto que existía una fuerte tradición anterior con la filosofía de Heráclito, el estoicismo, etc., de identificación entre la razón de las cosas o del mundo y la divinidad, aunque si bien no en el mismo sentido exacto que le otorgó el cristianismo, sí en uno similar.

La pregunta ¿qué es el mundo? no representaba un problema para el mundo griego antiguo, porque no admitía la creación del mismo o de la materia y, en consecuencia, la interrogación más pertinente desde esta perspectiva ontológica era precisamente, como dice Zubiri: *ti to on*; ¿qué es el ser? Por tanto, como Dios es un *logos* infinito, que ha creado el mundo, desde el pensamiento zubiriano se deduce claramente la posesión por parte del sujeto de un *logos* finito o como escribe Zubiri: «el hombre es esencialmente un ente dotado de *logos*»⁵⁷². Con esta afirmación se vincula de modo directo y expreso a la razón humana con la sustancialidad o esencialidad de la realidad, ya que el hombre es un animal de realidades, la física o mundanal, la humana, etc., si bien también es cierto, que como escribe Ferraz Fayos, tendría que rehacerse el discurso desarrollado en torno a las relaciones entre las ideas de sustancia y sustantividad, en tal forma que los valores representacionales que encierra la idea de sustancia, se reinterpretasen en términos de sustantividad. Algo que como se sabe, Zubiri no pudo realizar. Además, es evidente, que también Aristóteles dio máximo valor a la consideración del ser humano como ente animal dotado de razón o inteligencia, algo que está en la línea o enfoque realista de Zubiri, ya que también estima que la racionalidad humana se fundamenta en una base biológica irrefutable, integrable en la actitud empirista aristotélica, considerando las grandes limitaciones del conocimiento biológico, en la época en la que investigó y enseñó el Estagirita.

La actividad del *logos* es como razonamiento o función discursiva, ideativa y argumentativa de la mente es, desde mi interpretación, algo necesario, inevitable y

⁵⁷² Ibidem, pág. 97.

positivamente activo y dinámico, porque como también argumenta Zubiri, la contemplación es siempre un modo de acción. Aunque considero que a diferencia de lo que afirma explícitamente el gran metafísico español, no es necesario que el logos sea impulsado por el amor o la *charitas* divina para que sea activo, puesto que el propio afán de saber del hombre es, a mi juicio, más que suficiente para mover la intelección juzgadora o judicativa y, en su caso afirmativa y constructiva del logos humano.

Que el *logos* sea el verdadero saber, como se deduce de lo afirmado por San Agustín, es algo que enlaza bien con la trascendencia de Dios en el mundo, tal como la entiende y explicita Zubiri en sus obras, precisamente por la integración de lo divino en el hombre que se manifiesta en *El Hombre y Dios* y en otros escritos. Además, está claro, que la entrada del hombre en sí mismo, lo que se puede denominar el ensimismamiento, entendido en un sentido pensante y, por tanto, activo, resalta de alguna forma la reflexividad intelectual de la mente y de sus procesos, que en el planteamiento religioso agustiniano es definible como espíritu, sobre todo por su fuerza inmaterial o, por ser pensamiento inmaterial desde las premisas espiritualistas del siglo IV y que en la actualidad, ya no son objetivamente válidas desde un análisis científico riguroso y profundo, como muestra y demuestra la neurociencia, algo de lo que ya tenía atisbos el propio Zubiri, por medio de los avances de la psicología y de otras ciencias del cerebro de la segunda mitad del siglo XX. Así la idea agustiniana de encontrar en el fondo del alma a la Divinidad, que ha creado al ser humano, fue reelaborada de modo original por Zubiri en un sistema filosófico, que pretende la integración de lo divino con lo humano y, también con el mundo y simultáneamente en correlación provechosa y armónica con los conocimientos sobre la realidad, que nos ofrecen las diversas ciencias. De este modo, consigue una adecuación entre sus análisis fenomenológicos sobre el hecho religioso característico del hombre y, una comprensión razonada y argumentada, basada en una descripción de las cosas del mundo, con la mayor rigurosidad y amplitud posibles. La cuestión de lo que es el espíritu, también ha sido analizada y discutida en relación con la epistemología, no sólo por Agustín sino también por la mayor parte de los filósofos y teólogos, como es el caso de Fichte que en su libro *El destino del hombre* dice: «El espíritu: Así pues, ¿la identidad de ambos, del sujeto y del objeto, constituirían tu esencia en cuanto inteligencia? Yo: Sí»⁵⁷³. Esta afirmación, está en una línea espiritualista no demasiado distante de la escolástica cristiana, ya que como también escribe Fichte apoyando anticipadamente, algunas de las tesis noológicas zubirianas: «ahora bien, tú eres un ser pensante, tan elementalmente como sentiente e intuitivo, y acerca de ello no sabes más sino que efectivamente lo eres»⁵⁷⁴. Curiosamente en este fragmento del gran filósofo alemán, aparece la vinculación entre lo pensante y lo sentiente, aunque con una significación que no está elaborada desde una perspectiva realista como la zubiriana, pero que de todos modos, pone de relieve, a

⁵⁷³ FICHTE, J. G., *El destino del hombre*, Editorial Sígueme, Salamanca, 2011, pág. 8.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, pág. 103.

mi juicio, una relativa proximidad incipiente a la base sensitiva de la inteligencia humana.

De todos modos, Zubiri insiste acertadamente en la limitación de la inteligencia humana, para el logro de un conocimiento absoluto de las cosas y de la realidad, algo solo al alcance de Dios desde su perspectiva gnoseológica, pero que incluso desde una interpretación agnóstica o atea sería, a mi juicio, una afirmación coherente. La equiparación realizada por Zubiri entre la analogía de la creación y la aproximación a lo que es la divinidad a través precisamente del *logos*, es un claro intento de acercamiento a un conocimiento más plenificador a nivel antropológico para el ser humano, ya que le permite una mayor proximidad a la perfección entitativa simbolizada o representada por Dios, partiendo de la presuposición teórica y especulativa de su existencia. Que la impronta de la razón primera creadora existe en las cosas, es algo que Zubiri denomina analogía, pero que se diferencia claramente de la definición de analogía desarrollado por Aristóteles, como bien señala el filósofo español. Ya que la analogía para Aristóteles en un sentido amplio, se trata de una cierta unidad conceptual o lógica, que integra dentro de sí la unidad de la especie y el género y en cambio en sentido estricto, la analogía se define como la semejanza entre dos o más relaciones o comparaciones. La analogía tal como la entiende Zubiri, es en relación con el mundo tal como es, es decir como creado, como manifestación de Dios. Por tanto, la diferencia respecto a la filosofía aristotélica es clara, porque la concepción del origen de la materia y la del universo en Zubiri es muy distinta de la peripatética y, en general de la cosmología griega antigua por razones obvias, que están vinculadas con los descubrimientos físicos, matemáticos, astronómicos, etc., y también con una metafísica, que parte de una base y una tradición enriquecida por la tradición filosófica de la Edad Media, moderna y contemporánea. De todos modos, es cierto que existen muchas ideas aristotélicas que se inscriben en un planteamiento realista, ya que como escribe López Farjeat⁵⁷⁵ refiriéndose a la teoría de la argumentación retórica de Aristóteles: «Lo verdadero y lo falso son opuestos, pero lo verdadero y lo opinable tienen una relación distinta». Indudablemente es cierto como dice Zubiri, que la filosofía nace de la entrada en sí mismo. La capacidad de autointrospección y de autorreflexión es innegable como algo, a mi juicio, característico de la intelección humana. Y es que la pregunta acerca de la índole de las cosas creadas o, si se quiere, sobre la estructura última y radical de toda la realidad, ha ocupado la mente de numerosos filósofos a lo largo de la historia de la filosofía. Un ejemplo de esto es la filosofía idealista alemana, que desde una perspectiva espiritualista, trata de entender las fuerza de la naturaleza, que produce las cosas de la realidad y hasta el pensamiento, algo que ha sido superado, como es sabido con el desarrollo de las distintas ciencias, como también afirma Zubiri. Y es que ante el desconocimiento de los procesos de la realidad Fichte: afirma que «derivar el pensamiento de la mera combinación de la materia es un

⁵⁷⁵ LÓPEZ FARJEAT, L. X., *Teorías aristotélicas del discurso*, Eunsa, Pamplona, 2002, pág. 59.

sin sentido en el que no caeré»⁵⁷⁶. ¿Puede explicarse así siquiera la formación del musgo más rudimentario? En definitiva, desde la cosmovisión fichteana del año 1800, es comprensible esta forma de pensar compartida de modo similar por Schelling con su *filosofía de la naturaleza* y, con otros pensadores idealistas como Hegel. Zubiri como es natural, no está de acuerdo con esta consideración idealista de la fuerza de la naturaleza del idealismo, aunque le puede servir, porque analiza la contraposición entre sujeto y objeto en el ámbito del conocimiento y también, porque reelabora en nuevas formas conceptuales los análisis kantianos, creando y proyectando sistemas filosóficos nuevos y originales. El simple hecho de preguntar, que es una de las características esenciales del filosofar, aunque por la cuestión de la fundamentación argumentativa plantea en último análisis una cierta circularidad, proyecta características que son propias de las cosas o comunes a las mismas y, que por tanto, rebasan o trascienden el ser particular de cada cosa, como también reconoce Zubiri.

§45. Consideraciones sobre las propiedades transcendentales del ser.

Ciertamente la identificación entre realidad y lo que algo es se denomina esencia, como también afirmaba el propio Santo Tomás y que Zubiri también reafirma ya que dice que: «la palabra *res* o realidad no significa realidad opuesta a irrealidad, sino lo que algo es: esencia de una cosa»⁵⁷⁷. Desde la argumentación zubiriana, se deriva muy coherentemente que el contenido del ente es la *res* o cosa, ya que es verdad que tomando como punto de referencia la nada, no se logran consecuencias positivas efectivas a nivel ontológico ni gnoseológico, puesto que desde un planteamiento nihilista, no se pueden hacer progresos en un nivel puramente conceptual.

La aguda matización expresada por Zubiri entre realidad y ficción, es muy oportuna porque distingue distintos planos ontológicos, que exigirían arduas delimitaciones que son desarrolladas en su libro *El hombre: lo real y lo irreal* y, que están abiertas a más desarrollos argumentativos. Como él dice, si yo hablo de un polígono de mil millones de lados, en realidad no existe. Pero yo puedo estudiar todas sus propiedades, etc. Por tanto, algo es. Efectivamente, el contenido de una cosa o *quidditas* o esencia usando la terminología escolástica, es la primera propiedad transcendental del ser. Y según Zubiri, todo uno es *res*, pero indivisa en sí misma. Ese uno o *indivisum* es la segunda propiedad transcendental del ser. Evidentemente, la diferenciación de las distintas cosas está determinada precisamente por su unicidad y su indivisión, que es el elemento que las separa de las demás cosas de la realidad, aun considerando su finitud temporal, que es el auténtico “impulso” o factor que indetermina o disuelve la *quiddidad* o esencia específica y concreta.

⁵⁷⁶ FICHTE, J. G., *El destino del hombre*, Editorial Sígueme, Salamanca, 2011, pág. 31.

⁵⁷⁷ [CU2, 101]

El problema de la distinción existente en las cosas del mundo, supone la necesidad de la analogía desde el planteamiento zubiriano. Aunque considero, que el común denominador de las cosas explicitado por Zubiri para la justificación de la existencia de distintas cosas en la realidad no es tan problemático, ya que un ser infinito tendría la capacidad de crear cosas distintas, partiendo de un hipotético elemento primordial común, aun considerando y admitiendo como dice Zubiri, que su mayor o menor unidad dependerá de la distancia que lo separe de la Divinidad. Incluso este mismo aparente grave problema es solucionable, desde un planteamiento cosmológico y físico-químico, a partir de los componentes elementales de la materia y su sucesiva combinación a raíz del surgimiento del Universo, independientemente de la tremenda complejidad que esto plantea a la mente humana.

Que el común denominador de las cosas en cuanto creadas sea Dios como afirma Zubiri, es como decir que la potencia divina crea la distinción, entre la previa similitud de las cosas, como punto de partida de la actividad creativa de la deidad. Zubiri analiza el alma o psique tal como la define Aristóteles, que dice (CU 2: 102. *De anima* 931 b 21) es el ser que en cierto modo conviene con todas las demás cosas, porque en principio el alma puede conocerlo y quererlo todo. De este modo, se manifiesta que el logos, razón o inteligencia muestra de forma clara y radical o, como dice Zubiri, de modo patente lo presente a los sentidos. Y es que como también dice un gran pensador que no es realista como es Fichte: «porque yo únicamente tengo conciencia en la medida en que sé de una afección tal, sé de ella del mismo modo que sé de mí»⁵⁷⁸. Claramente está pensando, en una órbita de ideas similar a la de Zubiri y, a la propia de la fenomenología y de numerosas teorías del conocimiento de diversos filósofos. El logos del alma presupone de alguna forma, que las cosas son cognoscibles si partimos de la filosofía aristotélica, que le sirve a Zubiri, para la explicitación de su propia elaboración, de lo que se puede entender por logos. Además, es cierto, que la conveniencia de las cosas con un logos es un modo de expresión de la verdad, que es otra propiedad transcendental de la realidad de las cosas y no de la mente, al menos primariamente, como asevera Zubiri. Que la verdad como propiedad lógica del conocimiento reafirma que las cosas son como son en sí mismas y que no poseen una apariencia, es la confirmación de un realismo gnoseológico, que se opone radicalmente al dualismo kantiano de lo fenoménico y lo nouménico y, en general, a cualquier clase de dualismo epistemológico y ontológico. Que la verdad sea conformidad entre la cosa y la idea que es como una especie de modelo o patrón de reconocimiento de cada concreta realidad, no evita que en sus cursos universitarios de principios de los años treinta del siglo XX, Zubiri siga muy influenciado por su formación teológica, lo que se trasluce, por ejemplo, en la siguiente afirmación, hay conformidad de las cosas con el pensamiento divino que las produce: ésta es la idea. Desde mi punto de vista, es como una especie de pensamiento neoplatónico matizado, que puede situarse en el inicio de una evolución del sistema filosófico

⁵⁷⁸ FICHTE, J. G., *El destino del hombre*, Editorial Sígueme, Salamanca, 2011, pág. 74.

zubiriano, que progresivamente iría adquiriendo matices más realistas y menos idealistas, sobre todo en su madurez filosófica y especialmente en su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*, en la que aunque permanece el enfoque cristiano en determinadas cuestiones filosóficas fundamentales, se observa un desarrollo epistemológico más fundamentado en la aprehensión sentiente de la realidad y, en la articulación de una rica trama de análisis de los procesos cognoscitivos en toda su amplitud.

La distinción establecida por Zubiri entre el *logos* divino y el humano, que afirma que la fundamentación del mundo está en Dios, está reconociendo simultáneamente que la trascendencia y la formalidad de realidad tienen, también su base en el *logos* divino, de alguna forma. La consideración del *logos* humano como meramente contemplativo de las cosas tal como dice Zubiri, no altera el hecho de su funcionalidad analítica y afirmadora, como posteriormente explicitará en sus obras de madurez. Ya que es evidente también, a mi juicio, que el entendimiento humano o *logos*, aunque es creativo o puede serlo, lo es de otro modo al característico de la divinidad, suponiendo que ésta exista. La justificación de la aseveración zubiriana que señala que la verdad ontológica o trascendental es la conformidad de las cosas con el entendimiento divino, aclara enormemente la perspectiva claramente cristiana de la que parte Zubiri, ya que como también dice Jesús Sáez Cruz comentando los planteamientos zubirianos: «la presencia de Dios en el mundo entero es una presencia formal trascendente (Dios es otro que el mundo) y fundamentante (Dios es el fundamento del mundo)»⁵⁷⁹. En efecto, se deduce desde este tipo de fundamentación metafísica, que las cosas tienen que necesariamente adecuarse al *logos* o entendimiento divino, algo que está en una línea interpretativa parecida, en cierto sentido limitado, a la filosofía racionalista leibniziana, ya que como también escribe Consuelo Martínez Priego comentando a Leibniz: «la esencia del Absoluto, del Ser perfectísimo, es como todas las esencias, aquello que designa “lo que” la cosa es y se convierte también en razón “por la que” algo “es”; esta función se resuelve incluyendo dentro de sí las notas o perfecciones del ente»⁵⁸⁰. Como se puede observar, las similitudes con la relación existente entre Dios y las cosas, tal como la entiende Zubiri y tal como la interpreta Leibniz, considero que es evidente, porque ambos filósofos parten de una base teológica más o menos común o al menos parecida o similar.

§46. Reflexiones sobre la trascendencia y la vida.

La multivocidad del término trascendencia es evidente, si se parte de la base de la multiplicidad de matices que adquiere el vocablo a lo largo del transcurso de

⁵⁷⁹ SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, págs. 312, 313.

⁵⁸⁰ MARTÍNEZ PRIEGO, C., *Existencia infinita y existencia finita desde la Teodicea leibniziana*, Libro de Ángel Luis González (Editor), *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, Eunsa, Pamplona. 2011, pág. 42.

la historia de la filosofía occidental. De hecho, en los cursos universitarios de principios de los años treinta del siglo XX, Zubiri ya muestra claramente que la trascendencia mundana está integrada en la supramundana, independientemente del tránsito cronológico inevitable, por causa de la finitud humana la dimensión trascendente divina. De este modo, la metafísica intramundana zubiriana deja un ámbito de integración con lo espiritual disponible para una vida vivenciada desde planteamientos agnósticos o ateos, algo que, a mi juicio, es una anticipación genial por parte de Zubiri de algunas formas de pensamiento filosófico contemporáneo, que en el fondo llegan a similares conclusiones, ya que divinizan al ser humano aunque sea en un sentido más bien materialista y no con una significación personalista cristiana y fenomenológica, como es el caso de Zubiri. Como él mismo escribe, la trascendencia de esta vida es sentirse cautivo en ella, puesto que desde la cosmovisión cristiana de Zubiri y desde su antropología, que se puede calificar de personalista, está claro que el afán de perfeccionamiento humano no tiene fin y, por tanto, se autotransciende de alguna forma precisamente liberándose de las limitaciones de la materia en la otra vida, que también de algún modo, vive en la vida mundana según Zubiri. Otorga un gran valor como es natural a la esperanza, ya que, como él mismo escribe, en la trascendencia hay implicación entre la *fides* y la *spes*. Ciertamente la fe y la esperanza son bases o fundamentos impulsores de la conducta humana, no sólo en el sentido exclusivamente religioso, sino también desde una interpretación más psicologista. Y es que, como escribe Leonardo Polo, desde una antropología cristiana, la esperanza cristiana es la búsqueda de aceptación y de respuesta, es decir, de encontrar al semejante. Esto no es discordante, con lo explicitado por Zubiri en sus reflexiones antropológicas. Es indudable que la existencia humana es libre, porque es trascendente, puesto que hace posible la capacidad de elegir nuestros actos como seres libres. Así se comprende que la disyunción entre lo que Zubiri denomina el *peccatum* o la *charitas* es determinante de la doble dimensión positiva o negativa de la libertad, como manifestación de la trascendencia. No obstante, como también argumenta Millán Puelles: «lo malo absolutamente no es lo único que se opone al *bonum* transcendental»⁵⁸¹. En este sentido, la idea de Zubiri es que el ser humano debe tener presente que la responsabilidad de sus actos vitales, no sólo tiene consecuencias intramundanas evidentes, sino también extramundanas, aunque no las podamos conocer de modo impresivo, como se deduce de lo explicado en el epígrafe El hombre y Dios y la trascendencia de esta tesis, pero que están integradas porque la trascendencia está presente tanto en esta vida como en la otra según Zubiri. Esta afirmación no me parece irracional porque, aun suponiendo que no exista la otra vida, las consecuencias vienen a ser las mismas, es algo que, a mi juicio, puede interpretarse o entenderse de modo parecido a la célebre apuesta pascaliana. Porque realmente con la deiformación que propone Zubiri la propia

⁵⁸¹ MILLAN-PUELLES, A., *La lógica de los conceptos metafísicos, Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales*, Ediciones RIALP, Madrid, 2003, pág. 62.

vida mundana se diviniza en el hombre a través de su actividad de autorrealización que es equivalente en cierto sentido a una proyección de las características divinas en el ser humano en este mundo empírico.

En lo relativo a la conversión del corazón, que indica Zubiri como algo necesario para el tránsito cronológico a otra vida superior trascendente, que será más libre porque estará desvinculada de las limitaciones materiales y temporales del mundo, es una cuestión que queda indeterminada por su inconcreción lógicamente insuperable, aunque nos aproximemos imaginativamente a la perspectiva divina pensable. La alternativa entre la alegría y el llanto planteada por Zubiri, en estos esbozos de una incipiente antropología cristiana, en sus cursos universitarios, tiene una clara influencia en general de la patrística y escolástica cristianas y especialmente del pensamiento agustiniano. De todas formas conviene destacar o poner de relieve que existe una rotunda vinculación entre los actos emotivos y la realidad de las cosas, porque, según Zubiri, la alegría es esencialmente alegrarse por algo y el llanto, en tanto que es llanto, lo es en cuanto llora por algo. La explícita concreción de los estados emotivos humanos es una forma más de refuerzo del incipiente realismo que se está conformando o constituyendo en la primera época o etapa de la filosofía zubiriana. Esto, como también sostiene Jesús Conill comentando la filosofía zubiriana escribe: «Que si profundizamos en el horizonte de su filosofía nos percatamos de que posibilita nuevos caminos para la metafísica y la ética, por utilizar términos representativos de la configuración oficial de la filosofía, uno de cuyos más destacados fulcros, a mi juicio, cabe denominar «razón experiencial», la propia de un «animal fantástico»⁵⁸² que puede ponerse en relación con una afirmación de la experiencia y de lo comunitario y de las relaciones intersubjetivas, como dinámica superadora del sentido egoísta y utilitarista del contractualismo en sus diversas expresiones a lo largo de la historia y en el presente. Ciertamente considero que esta es una de las vías de pensamiento que deben desarrollarse desde los propios presupuestos de cada pensador, para impulsar el surgimiento de unos nuevos modos de construir filosofía, más unidos a la propia experiencia vital de los seres humanos.

En cierto sentido se puede decir que la opción de elegir entre el pecado y la caridad desde la concepción zubiriana quedó como algo no tan determinante para la vida humana en su filosofía madura, entre otras razones porque la complejidad de la existencia humana, que ha aumentado considerablemente en los últimos decenios del siglo XX y en el siglo XXI, no facilita en la totalidad de las situaciones vitales posibles una determinación tajante sobre la bondad o no de determinados actos, en el sentido que proponía Zubiri en los años treinta del siglo pasado, sobre todo porque la bondad o la maldad en general no son conceptos absolutos sino que admiten grados. Además, los avances y desarrollo de ciencias humanas, como la sociología y la psicología, han aportado nuevos conocimientos sobre las motivaciones humanas que se superponen a los supuestos de cualquier

⁵⁸² CONILL, J, *Ortega y Zubiri*, Guía Comares de Zubiri, Editorial Comares, Granada, 2011, pág. 227

antropología cristiana, reforzando sus conclusiones de una manera rigurosa e incluso experimental, como es el caso de las ciencias de la conducta.

De todos modos es evidente que Zubiri se mueve en un ámbito ideacional, que posee cierta similitud relativa con el pensamiento leibniziano, como ya anteriormente he señalado, y no con el ocasionalismo de Malebranche. Es una actuación de la Divinidad dentro del hombre. Considero que esta actuación de lo divino en el ser humano se debe entender en un sentido aproximado y en cierta medida metafórico y comparativo o, por lo menos, no con una significación estrictamente literal y determinante de las posibilidades de las conductas humanas específicas. Pienso que este planteamiento de Zubiri es compatible con la presciencia defendida y argumentada por Leibniz, ya que la actuación divina en el interior del hombre da a entender clara e inequívocamente que Dios conoce el pasado, el presente e incluso el futuro de cada ser humano y del mundo. Y es que Zubiri afirma que la existencia humana lo es en la Divinidad. Esta afirmación tiene profundas consecuencias, ya que proporciona sentido desde la perspectiva zubiriana a la vida social y al ente humano. Ciertamente la unidad que existe entre los hombres por razón de su humanidad compartida no es para Zubiri consecutiva, sino la forma ontológica de existir la individualidad de cada uno. En este sentido es entendible que Zubiri adopte como ejemplo explicativo adecuado la teoría de las mónadas de Leibniz, ya que cada mónada es también *vis* o fuerza. De este modo, se mantiene la unidad de la diversificación interior de cada mónada que sería cada ente.

Que la existencia misma es una fuerza, como dice Zubiri, es una aseveración rigurosamente cierta, porque la energía vital presente en los seres vivos es una manifestación de esa fuerza. El ser mismo puede ser interpretado como *vis* o fuerza y también como idea de Dios. Pero entonces es aún sólo posibilidad desde el ámbito teórico creado por Leibniz y con el que Zubiri está fundamentalmente de acuerdo, porque le sirve para una profundización mayor en las soluciones dadas por la filosofía a determinadas cuestiones ontológicas y epistemológicas, que han tenido una importancia decisiva, en la configuración de la teoría del conocimiento kantiana, en el empirismo y en la gnoseología y ontología en general. Que la mónada para Zubiri posee dos virtualidades principales es algo definible, ya que como él dice, la mónada es *vis essendi et conatus existendi*, como escribe Zubiri: «El conato a la existencia, que era en la mente divina, es en la mónada real y efectiva un *nisus*, un apetito hacia su propio despliegue interno. Este apetito es esencial en la filosofía trascendental de Leibniz, pues es un «apetito trascendental»⁵⁸³. Esto acerca, a mi juicio, el enfoque filosófico del monismo racionalista spinoziano a la filosofía racionalista de Leibniz, a diferencia de Zubiri, que considera que la representación no es necesaria en el ámbito de la explicación del conocimiento humano, valora Zubiri la consideración de la percepción en cuanto representación como una vía que utiliza el filósofo alemán que es acorde con las concepciones del entendimiento que operaban en el siglo XVII y que naturalmente estaban influidas

⁵⁸³ [PFMO 170]

por Suárez y otros pensadores escolásticos. Ciertamente estos eran claramente representacionistas respecto al proceso de conocimiento, algo rechazado radicalmente por Zubiri. Como indica Alejandro Llano respecto a la representación: «La tesis de la necesidad de la representación cognoscitiva equivale a la afirmación de que el conocimiento no puede implicar en todos sus niveles, un contacto inmediato con la realidad conocida. Por lo menos en algunos de sus ámbitos se requiere una cierta mediación, consistente en la elevación del contenido cognoscitivo a la altura de la operación de que se trate»⁵⁸⁴. Como dice Juan José Padial: «en 1686 Leibniz concluye su *Breve demostración del memorable error de Descartes*, en el que desarrolla la idea de fuerza y se opone a la física extensionalista de Descartes»⁵⁸⁵. Como dice Zubiri, para Leibniz el espacio lo produce cada mónada, supone la mónada la afirmación de una fuerza de pensamiento creadora de la espacialidad, que fue decisiva en el desarrollo y elaboración de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Además, la cuestión de la esencia es analizable desde múltiples perspectivas, algo que sabe Zubiri, ya que por poner un ejemplo como escribe Juan José Padial: «la *essentia tantum* es para Escoto previa a su realización y a cualquier pensamiento sobre ella»⁵⁸⁶.

Ciertamente en relación con la trascendencia Zubiri se expresa de modo muy preciso: «Cada cosa es lo que es en y por sí misma, tiene en sí misma su propio fondo formal trascendente. Estar en la cosa es estar trascendiéndola no fuera de ella sino dentro de sí misma. Estar en la plena realidad de una cosa es *eo ipso* estar en Dios en ella. Ir a Dios es, como veremos, penetrar cada vez más en la cosa misma. Cada cosa me hace trascender en sí misma»⁵⁸⁷. Este planteamiento zubiriano concuerda perfectamente con su decidido rechazo del representacionismo y con su realismo trascendental que accede a las cosas directamente a través de la aprehensión. Además Zubiri es muy consciente de la significación de la vida para el discurrir de la propia inteligencia humana. Es entendible que Zubiri afirme: «El hombre hace su vida con las cosas. Este «con» no es un momento añadido a la realidad humana, una especie de relación extrínseca, sino que es un momento que intrínseca y formalmente pertenece a la persona justamente como absoluta. El hombre no es que empiece por ser absoluto, y que luego trate de configurarse en unas cosas, sino que el hombre no es efectivamente realmente absoluto más que viviendo con las cosas en sus acciones. Vivir es estar en sus acciones con las cosas»⁵⁸⁸. De todos modos, a mi juicio, se puede afirmar que frente a la excesiva insistencia en los aspectos conceptivos respecto a la realidad es necesaria una actitud más basada en la captación inmediata de lo real en todas sus dimensiones y perspectivas. Como escribe Zubiri: «Lo cual significa que el

⁵⁸⁴ LLANO, A., *El enigma de la representación*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999, págs. 21-22

⁵⁸⁵ PADIAL, J. J., *Hegel y la reformulación del argumento ontológico leibniziano*, Libro de Ángel Luis González (Editor) *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 2011, pág. 209.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, pág. 210.

⁵⁸⁷ [HD 175]

⁵⁸⁸ *Ibidem*, pág. 80

momento de realidad es en cada cosa real un momento abierto. Es «más» que las notas, porque está abierto a todo lo demás. Es la *apertura* de lo real. La apertura no es un carácter conceptivo. No se trata de que el concepto de realidad se aplique a muchas cosas reales, sino de que realidad es un momento físicamente abierto en sí mismo. Por esto la trascendentalidad no es un mero concepto común a todo lo real; trascendentalidad no es *comunidad*. Sino que se trata de un momento físico de *comunicación*»⁵⁸⁹.

§47. Reflexiones sobre la dimensión trascendental de la realidad.

Indudablemente, en sus cursos universitarios Zubiri fue construyendo con sus análisis su propia filosofía, pero de un modo muy gradual, porque el establecimiento de su metafísica más original y propia, se puede situar aproximadamente a partir de los años 50 ó 60 del siglo XX. Aunque son interesantísimas las disquisiciones, explicaciones y comentarios de Zubiri sobre los distintos filósofos antiguos y modernos en relación con la decantación y formación de sus propias teorizaciones filosóficas o, si se quiere para quizá ser más preciso, de su sistema filosófico, plantean la complejidad del itinerario creativo zubiriano, que como es natural construyó su propia terminología específica, para concretar y explicar de mejor forma sus planteamientos y contenidos conceptuales. Ciertamente se comprende, que Zubiri crease sus propias explicaciones acerca del conocimiento de lo fáctico, superando la fenomenología husserliana. De todos modos, también existen aspectos que, a mi juicio, están en una línea de pensamiento parecida a la zubiriana, ya que Husserl, por ejemplo, escribe que: «El camino del conocimiento fáctico, como del idealmente posible, pasa a través de errores, y así es ya en el grado inferior del conocimiento, aquel que aprehende intuitivamente la realidad»⁵⁹⁰. Me interesa a partir de ahora centrarme, en una crítica constructiva de ciertos contenidos del libro *Sobre la realidad* y, posteriormente también sobre determinadas partes de su obra titulada *Estructura dinámica de la realidad*, porque como es sabido ambos libros completan y perfeccionan, las explicaciones y desarrollos argumentativos de *Sobre la esencia*, con lo cual se pueden considerar como una continuación lógica y natural de la misma. Y es que como escribe José A. Martínez: Zubiri «seguirá viendo la realidad sustantiva como un sistema de notas cuyo momento de realidad se apoya en la esencia, “el sistema de notas necesarias y suficientes para que haya una sustantividad”, a la que denominará unidad coherencial primaria, gracias a la cual las cosas son reales: es la realidad como trascendental»⁵⁹¹. De este modo, se patentiza la imbricación o integración entre la esencia y la trascendentalidad en el realismo construido por

⁵⁸⁹ Ibidem, pág. 23

⁵⁹⁰ HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, pág. 364.

⁵⁹¹ MARTÍNEZ, J. A., *Presentación del libro de Zubiri: Sobre la realidad*, Editorial Alianza, Madrid, 2001, pág. III.

Zubiri. Lo que plantea la toma de conciencia de la gran dificultad de hacer conceptos referidos a la realidad como él quería, y que no impide una variación conceptiva ilimitada, porque, además, los mismos conocimientos proporcionados por las ciencias, están constantemente aumentando y también la misma dialéctica y argumentación filosófica, que en parte se fundamenta en el análisis y justificación del conocimiento científico, propicia o favorece una creatividad conceptual y teórica ilimitada, acorde con la realidad, que es el auténtico paradigma o patrón de comparación de la objetividad del conocer. Evidentemente Zubiri, a mi juicio, es un fenomenólogo realista, ya que elabora una metafísica que aunque procede de la tradición incorpora una actitud descriptiva y argumentadora, que aprovecha los procedimientos fenomenológicos entendidos más bien, como formas de análisis de la realidad. También un pensador como Víctor Manuel Tirado San Juan escribe que: «podemos encuadrar a Zubiri dentro de los fenomenólogos realistas como (Pfänder, E. Stein, R. Ingarden, J. Seifert)»⁵⁹². Ciertamente el mismo Heidegger afirma el valor esencial de la existencia, como elemento o base fundamentante en el que las decisiones humanas son lo fundamental en el devenir de la vida, ya que como dice Evodio Escalante: «El punto de partida de Heidegger es la caracterización del Dasein como un *factum*, como un hecho bruto de la existencia que está ahí, en medio del mundo, decidiendo a cada momento su vida, haciéndose cargo de sí mismo porque no tiene o no le queda de otra»⁵⁹³. El que la metafísica hable acerca de la realidad como dice Zubiri, es algo perfectamente lógico, ya que es lo que afecta a la vida de los seres humanos, en un sentido que se puede considerar total sin duda alguna, si pensamos en nuestros sentidos y en nuestra inteligencia. De todas formas, la afirmación zubiriana también se puede entender o interpretar claramente como que, es absolutamente necesario pensar sobre lo real, su estructura, los modos de la realidad, etc., sabiendo que son temas inagotables, porque siempre son posibles nuevas apostillas y matizaciones, que reformulen o reelaboren lo ya expuesto con más riqueza conceptual y argumentativa. Aunque desde mi opinión, los análisis zubirianos ya configuran un territorio sistémico muy completo, que culminará en su trilogía sobre la inteligencia sentiente en la que no sólo destaca la originalidad de su noología fenomenológica realista, sino también su realismo fenomenológico trascendental radical, que es muy diferente a la fenomenología husserliana, porque se fundamenta en principios opuestos, aunque la metodología de análisis y descripción utilizada por Zubiri sea característica de los genuinos procedimientos descriptivos fenomenológicos. De todas formas, esto deja abiertas infinitas posibilidades de desarrollos filosóficos creativos, que continúen la labor zubiriana y que también elaboren contenidos teóricos, prácticos y especulativos originales, así como nuevos sistemas filosóficos en el presente y en el futuro.

⁵⁹² TIRADO SAN JUAN, V. M., *Alteridad, idealismo y realismo en Husserl y Zubiri*, pdf e-espacio.uned.es, Madrid, 2011, pág. 283.

⁵⁹³ ESCALANTE, E., *Breve introducción al pensamiento de Heidegger*, Universidad Autónoma Metropolitana. México, 2007, pág. 58.

§48. Sustantividad y realidad.

Ciertamente como dice Zubiri: «el viviente como sustancia no es una, son muchísimas»⁵⁹⁴ con esto lo que se pone de relieve, es que la sustantividad no es lo mismo que la *perseidad* o la existencia de cada sustancia por sí misma, como se entendió en la Edad Media. La contraposición a la concepción de la sustancia, que proviene del pensamiento aristotélico, proviene de la consideración de que la subjetualidad de cada sustancia es estructurable previamente, en un momento fundante que le da sentido de realidad organizada o, usando los términos de Zubiri, en términos generales hay que decir de toda sustancia, de toda realidad, que su momento de sustantividad es anterior e intrínsecamente fundante, respecto de su momento de subjetualidad o de sustancialidad. Como indica Ellacuría: «Zubiri parte de que la esencia es primaria y formalmente algo estructurante»⁵⁹⁵. Por tanto, la misma realidad física, es el elemento determinante de la esencia como realidad en sistema. Aunque considero a diferencia de lo que piensa Ellacuría que afirma: «la consideración estructural permite escapar al falso dilema accidental-sustancial»⁵⁹⁶ que la sustantividad es estructurable de acuerdo con distintas clasificaciones posibles que no son permanentes y, que están sometidas al devenir histórico y cultural y, por tanto, la diferenciación entre lo sustantivo y lo insustantivo aunque en general es clara, está abierta a interpretación, aunque es cierto que la identificación de la sustancia individual con la sustantividad por parte de Zubiri, clarifica mucho las cosas. Como argumenta Zubiri: «el accidente es doblemente insustancial: por no ser sustancia y, además, por no tener sustantividad dentro de mi organismo»⁵⁹⁷. Ya que para la filosofía zubiriana lo real es precisamente la sustantividad, esto determina también que la trascendentalidad y lo transcendental están formando parte de lo sustantivo, ya que son realidad. Y el carácter estructural y sistémico de la esencia se fundamenta en una unidad física, que da unidad a las notas esenciales de cada cosa o ser vivo y, por tanto, se entiende perfectamente que Zubiri denomine a esta unidad de la esencia: unidad coherencial primaria. Y es que las notas de cada cosa, esencia o sustantividad, son las que conforman realmente la unidad exigencial que es describible, para dar carácter de unidad a algo específico.

Que las cosas para Zubiri, son constructos metafísicos de conjuntos de notas unidas específicamente en cada ser u objeto, le aproxima a la metafísica aristotélica, si se piensa que llega a afirmar que, si se quiere volver a hablar de *ousía*, habría que decir que la *ousía* no es un sujeto, sino una esencia sustantiva. Con lo cual, parece que se diluyen muchas diferencias entre lo que es la esencia y lo que se puede

⁵⁹⁴ Ibidem, pág. 57.

⁵⁹⁵ ELLACURÍA, I., *La idea de estructura en la filosofía de Zubiri*, Realitas I, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, págs. 107, 108.

⁵⁹⁶ Ibidem, pág. 108.

⁵⁹⁷ [SR, 58]

entender por sustantividad, excepto si se analiza la realidad sistémica y estructuralmente, ya que de este modo no cabe duda que adquiere preponderancia la consideración sustantiva de la realidad, ya que como argumenta Zubiri, la realidad está constituida por sustantividades, básicamente fundadas en unidades coherenciales primarias, que llamamos esencias. Si se considera la realidad en sí misma o, en cuanto tal, se observa que plantea problemas de sentido respecto a lo que se está aprehendiendo, en relación con la cuestión de los universales y de las formas o ideas, tal como las entendía la filosofía de Platón. De hecho, Zubiri se pregunta y se cuestiona, la naturaleza de la percepción y de la representación, porque son aspectos fundamentales en como conocemos la realidad y, que lógicamente plantean problemas, según se resuelvan nos conducirán a planteamientos ontológicos y, sobre todo epistemológicos u gnoseológicos diferentes. Así se comprende, que distinga entre cosa -sentido y cosa- realidad siendo la estimulidad, la base fundamentante por decirlo de alguna forma de lo cósmico o de la cosa sentido. Considera Zubiri que: «ver como ver la mesidad de la mesa -permítaseme la expresión no entra por la percepción- ¿entra por la percepción? Pienso que no»⁵⁹⁸. Ya que es un concepto universal o idea previamente aprendida, la que permite o posibilita la identificación real de la percepción. Que la nuda realidad venga después de la percepción de las cosas como pensaban tanto Husserl como Heidegger, es una idea que Zubiri no acepta y, que es uno de los puntos de inicio y avance de su metafísica intramundana y del conocimiento, ya que la dimensión trascendental que da a la propia realidad, respecto a la percepción entendida de modo exclusivamente conceptualista, tal como la define la fenomenología idealista husserliana es decisiva, para poner las bases de su realismo fenomenológico metafísico radical. Indudablemente, la distinción entre formalidad de estimulidad y de realidad, es lo que diferencia las cosas-sentido de las cosas-realidad, ya que de este modo queda superada, la escasa consideración de la realidad respecto a lo intelectual y conceptual, por parte del idealismo, el racionalismo y la fenomenología en general.

Lo real en cuanto tal, es por tanto, la trascendentalidad o el orden trascendental, que está en las cosas reales. Incluso está claro, que cada cosa como tal realidad a diferencia de otra o, lo que es lo mismo cada talidad, está dentro del orden trascendental de la realidad total del mundo y, en consecuencia, esto quiere decir, que a su modo, la dimensión trascendental, incluye formalmente la dimensión talitativa, que lo trascendental siempre envuelve en una u otra forma lo sustantivo, la sustantividad. Porque en el sistema filosófico zubiriano todo está integrado armónicamente, si bien es cierto, que ningún sistema en filosofía puede dejar clausuradas todas las cuestiones más difíciles o problemáticas, que están abiertas a nuevos desarrollos, que las perfilen más minuciosa y exhaustivamente o, que cambien la formulación radicalmente o no.

⁵⁹⁸ Ibidem, pág. 69.

§49. Reflexión sobre la trascendentalidad en sí misma.

Evidentemente es cierto, que la cuestión o el problema de la trascendentalidad ha sido convertido en un juego de conceptos, como también reconoce Zubiri, pero este hecho nos previene, para precisamente determinar de modo muy claro la vinculación de la realidad con lo transcendental, aunque también sean necesarias matizaciones y precisiones, por ejemplo, de lo que es el orden transcendental, los transcendentales, etc. Que la filosofía escolástica se ocupó abundante y profusamente de lo transcendental es algo, de lo que dan prueba los numerosos tratados y pensadores, que tratan los transcendentales de las cosas, los entes, tipos de entes, etc. Y es que como dice Ángel González Álvarez: «del latino *transcendo*, compuesto de *trans* (= más allá) y *scando* (= subir, escalar), significa, en efecto lo que se extiende más allá de todos los límites, los escolásticos llamaban transcendental al concepto que se extiende a todas las cosas y, por tanto, puede predicarse de ellas»⁵⁹⁹. Por tanto, es natural que Zubiri acepte este planteamiento escolástico, y lo incorpore con las correspondientes modificaciones a su propia metafísica. En este orden de cosas, considero que en su obra más madura o última es en la que expresa mejor las nuevas vías, que abre su transcendentalismo noológico y metafísico. Además, ya se observan unos planteamientos no tan neoescolásticos, como en *Sobre la esencia* o lo que, a mi juicio, es una ponderación mayor de cuestiones relativas a la intelección la razón y el *logos*, que lo sitúan en una perspectiva filosófica, más en relación con aspectos de la fenomenología del conocimiento coetánea.

Desde la perspectiva de Zubiri, que considera a Dios como una realidad esencial, es identificable por tanto, de modo absolutamente coincidente con el orden transcendental, si se tiene presente, que Él es realidad esencialmente real. En este sentido, se comprende que Dios como sostiene también Zubiri, no hace contradicciones o no tiene que ajustarse al principio de contradicción, porque es evidente que al ser realidad no puede autocontradecirse en su expresión cósmica o material, se podría decir que es la manifestación de la razón suficiente del surgimiento de lo empírico, en su extraordinaria diversidad y multiformidad. También se opone de modo consecuente Zubiri a la consideración de una mente divina con planes y paradigmas, ya que sería el resultado de una antropomorfización de origen idealista o racional, que no es aceptable. Ya que el gran cambio que plantea la ontología zubiriana se concreta en la pura factualidad de la realidad y, por tanto, del orden transcendental o, como escribe Zubiri, en esa formalidad en que son reales todas las cosas que realmente son, en donde se encuentra inscrito el orden transcendental. Y esto reafirma de modo firme e inequívoco, que el orden transcendental no es calificable como apriorístico ni aposteriorístico. Y es que como también afirma Alberto Del Campo: «la

⁵⁹⁹ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Á., *Tratado de Metafísica. Ontología*, Editorial Gredos, Madrid, 1987, pág. 173.

trascendentalidad compete así en primer término, al carácter inespecífico de realidad no al concepto»⁶⁰⁰. Así se entiende, que en la filosofía zubiriana es evidente, que lo trascendental es lo físico de lo real, y no simples especulaciones abstractas, al estilo de la filosofía tradicional, sobre todo de la Escolástica.

Que la sustantividad y la esencialidad forman parte del ámbito trascendental de un modo físico, talitativo es evidente, pero esto precisamente conduce u orienta hacia una serie de conexiones dinámicas existentes en la realidad, pero que son de orden más bien metafísico, y que son la idea de causalidad y la idea de poder. Que la causalidad ha sido entendida como un problema, está claro ya que Aristóteles aunque enumera las cuatro causas, no explicita qué es el origen o principio de la propia causalidad, algo que desde la ciencia contemporánea puede ser explicable, con explicaciones físicas y científicas en general. Como dice Zubiri ¿en qué consiste ser causa? Esto Aristóteles no lo dice, aunque lo deja sobreentender. La progresiva consolidación de la causa eficiente al final de la Escolástica, no debe suponer la imposición del determinismo, porque la sucesión necesaria de la causa y el efecto puede cambiar y, está sujeta a transformaciones y, por tanto, la temporalidad presente entre antecedente y consecuente, además de que es una relación lógica y en cierto sentido atemporal es variable, desde un punto de vista empírico, porque las condiciones y determinantes de las cosas reales pueden variar. La integración por Leibniz de la idea de causalidad en el principio de razón suficiente señalada por Zubiri, a mi juicio, es equívoca e imprecisa, porque confunde los dos niveles ontológicos y no los determina y especifica adecuadamente. Aunque es indudable, que respecto a la causalidad el filósofo que planteó en toda su magnitud el problema de la causación es Hume y, esto tiene repercusiones muy significativas, con alcance trascendental, esencial, ontológico y gnoseológico. Ya que la cuestión tan discutida y analizada de la presunta necesidad del principio de causalidad, a lo largo de la historia de la filosofía, encuentra una clarificación especial en la obra humeana. Como Hume parte de la validez del principio ockhamista, que afirma que todo lo distinto es separable de *potentia Dei* absoluta, se reafirma de este modo como también lo reconoce Zubiri que la acausalidad entre dos momentos temporales distintos es posible, al menos a nivel puramente teórico. En términos zubirianos, es la sucesión de dos realidades. Ya Hume consideraba que, al menos con la imaginación, era claramente factible pensar en la separación real de la idea de causa respecto de la del comienzo de existencia, con lo cual en el fondo estaba planteando una cuestión metafísica de orden abstracto, que todavía no ha sido resuelta ni por la filosofía ni por la ciencia. De hecho, en algunas partes de la física y la cosmología y en las teorías sobre el origen del Universo es quizá dónde más se puede analizar este presunto acausalismo cósmico.

En contra de lo que se suele pensar el empirismo es también una forma de metafísica, como también argumenta Zubiri, ya que en efecto sostener que el mero

⁶⁰⁰ DEL CAMPO, A., *La función trascendental en la filosofía de Zubiri*, Realitas I. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pág. 143.

hábito o costumbre es la explicación de la causalidad, es una aceptación de los límites del entendimiento, respecto de la comprensión de toda la complejidad presente en la realidad y, es simultáneamente la expresión de un rechazo claro a fundamentar la certeza del conocimiento en la imaginación, o lo que es lo mismo, en la pura separabilidad abstracta de las ideas, que aunque es un principio nominalista ockhamista, con una serie de virtualidades especulativas positivas en la cotidianidad, es reemplazada por la observación de la sucesión uniforme propuesta por Hume. Curiosamente Ockham es muy consciente como Zubiri, de que las proposiciones poseen un sentido referencial, respecto a las cosas de la realidad y hacia su misma significación como elementos lingüísticos, ya que como también escribe Alfonso Flórez: «la teoría de la suposición tiene un alcance general en Ockham, con independencia del medio –mental, hablado o escrito– en el que se dé la proposición, siendo esto posible porque el signo lingüístico tiene de suyo no solo un carácter referencial sino también uno autorreferencial. El primero se actualiza en la suposición personal; el segundo, en la simple o en la material»⁶⁰¹. Como se puede observar, la mentalidad de Ockham está relativamente próxima a un enfoque realista del mundo, algo que se manifiesta en su nominalismo, como un claro rechazo del universalismo y sustancialismo escolástico. Y esto enlaza de un modo muy consistente con el realismo zubiriano, ya que la consideración de los conocimientos aportados por las distintas ciencias que es constante en las obras de Zubiri, también está en una línea de investigación similar a la humeana, incluso si se considera que no existen certezas absolutas, en ciertos ámbitos del conocimiento. En cierto sentido, el empirismo es una metafísica de las impresiones que ha puesto la base de posteriores desarrollos filosóficos, como la metafísica intramundana zubiriana, que también se fundamenta en la impresión de realidad, como soporte de su entramado noológico, ontológico, antropológico, etc. Por tanto, es natural que Zubiri por lo anteriormente expuesto y, sobre todo por la cuestión de la costumbre, como elemento explicativo de la dualidad causa efecto, escriba hay que afirmar que el empirismo tiene una metafísica o, más exactamente, es una metafísica. Ahora bien, esto dicho desde una perspectiva general por Zubiri, no oculta el hecho de que en relación a la gnoseología, el empirismo por su consideración de la impresión como simple afección subjetiva, independiente de la alteridad de lo presentado, no es metafísicamente sostenible. Ya que como también argumenta Zubiri: «la afección sensible envuelve la presentación de la alteridad de algo que, en el caso del estímulo, será un mero signo objetivo y, en el caso del hombre, es una realidad»⁶⁰². Y esto no lo consideró, ni el empirismo lockeano ni el humeano. Y, además, existe otra cuestión, que es la del paso del ser al no ser, que es verdad que ha sido objeto de una justificación teológica, ya que la sucesión de la nada al ser propia especulativamente del acto de creación divino, no es comparable a la sucesión de las cosas y estados en el mundo empírico o, lo que es lo mismo, en

⁶⁰¹ FLÓREZ, A., *La filosofía del lenguaje de Ockham. Exposición crítica e interpretación cognitiva*, Editorial Comares, Granada, 2002, pág. 162.

⁶⁰² *Ibidem*, pág. 169.

la realidad existen transformaciones de estados, más que creaciones absolutas de la nada, algo que reafirma Zubiri al decir que: «nadie asiste al paso del no –ser al ser, sino al paso de ser de una manera a ser de otra, o al paso de unas cosas que no son relativamente a otras que son relativamente a éstas»⁶⁰³.

Que la sucesión de las cosas, de los estímulos, etc., pertenece al campo perceptivo es algo que no admite duda, pero Zubiri diferencia entre campo de realidad y campo perceptivo, para dejar claro que la configuración estímulo de los animales, al no tener la propiedad o la formalidad trascendental de realidad, es menos rica, profunda y completa que la del ser humano, ya que las connotaciones semánticas de la interpretación de lo que de suyo son las cosas reales, está notablemente enriquecida y aumentada por la tradición cultural, histórica, lingüística y social en cada campo perceptivo humano. Por tanto, es la impresión de realidad la que supera lo simplemente estímulo que compartimos con los animales y, nos sitúa en un estadio simbólico y abstracto, que es lo específico de la inteligencia humana en comparación con la animal. De este modo, lo presente en cualquier realidad y que es aprehendido por los sentidos, es una forma de realidad unitaria o bien formalidad de realidad, ya que esta impresión de realidad es numéricamente, pero sobre todo lo es trascendentalmente, inespecíficamente, la misma y no distinta en cada cosa real. Por tanto, es natural pensar que la idea de causalidad no la poseen los animales, porque no disponen de un campo de realidad como el ser humano, algo de lo que está convencido también Zubiri. Además, como es evidente, la falta de raciocinio de los animales es otro de los motivos, de circunscribir la noción de causalidad a los seres humanos. Si bien es necesario, a mi juicio, la introducción de ciertas reservas al respecto, porque algunos tipos de primates según las más recientes investigaciones experimentales, muestran comportamientos cognitivos limitados, pero que se parecen a ciertos aspectos de los procedimientos cognoscitivos humanos, aunque sea de un modo relativo. Aunque también es cierto, que los procesos de razonamiento abstracto, etc., están fuera de su alcance.

Ciertamente la causalidad se explica para Zubiri diciendo que, es la funcionalidad pura y simple de lo real en tanto que real. Y en las argumentaciones tanto de Hume como de Kant, aparece como el elemento determinante de la causación, la presencia concreta de una causa concreta, algo que según Zubiri no es absolutamente indispensable, ya que el efecto es el resultado de la funcionalidad de las cosas o, de los efectos de una determinada combinación de cosas.

La negación radical por Zubiri, de que el principio de causalidad sea un problema de conceptos se basa también, en la percepción directa a través de la impresión de realidad del principio de causalidad. Y es verdad que tanto Kant, como Hume y Leibniz consideraron que la causalidad era un problema conceptual exclusivamente, sin considerar lo decisivo de un acercamiento explicativo fundamentado precisamente, en la misma realidad en un sentido funcional, como

⁶⁰³ Ibidem, pág. 169.

el explicitado anteriormente. Por otra parte es cierto, que existen numerosas formulaciones diferentes del principio de causalidad como señala Zubiri y, esto pone de manifiesto, que la definición puede ser tan diversa, porque está en función de las premisas o fundamentos conceptuales de cada filósofo. Que la atribución de la causalidad a determinadas talidades plantea en ocasiones al menos problemas, es algo entendible, si se piensa que como dice Zubiri, necesitamos una obra científica a veces ingente, para averiguar cuál es o si es tal, la causa de tal fenómeno. Frente a la aparente indefinición de lo que es la causa en sí misma en los escritos de Aristóteles, aunque éste como dice Zubiri, ha montado buena parte de su metafísica en esta concepción cuadriforme de la causalidad, la metafísica realista zubiriana propone la decidida afirmación, de que las cosas del mundo son también las causas, lo que aclara muchos aspectos de la cuestión, respecto a la tradición filosófica anterior. La respectividad de las cosas o de las esencias sustantivas es la base del dar de sí de las cosas, que es la causalidad según Zubiri, ya que es cierto que una realidad que por su propia estructura no estuviese vertida a las demás en forma extática, no podría nunca ser causa. En este sentido, es indudable que la causalidad adopta distintas formas, según se considere referida a actos humanos o, en general a los hombres o respecto a las cosas de la realidad, ya que el dar de sí y la dimensión extática, o el estar fuera de sí, que es la causa, se manifiesta de distinta manera. Que la libertad es una de las máximas expresiones de la causalidad tal como se deriva del dar de sí representado por el éxtasis, se opone claramente a la consideración tradicional por parte de la ciencia de la libertad, como una derogación de la causalidad. El efecto muestra la determinación funcional de la acción, por los momentos funcionales anteriores que la determinan y, por tanto, es en la causa, donde se muestra más la libertad, en su más pleno sentido real. Ya que el estar fuera de sí o en éxtasis es la forma mayor de libertad, puesto que causalidad y libertad se identifican. Así se entiende que Dios puesto que posee la máxima libertad y potencia, es constitutivamente éxtasis subsistente. De todos modos considero, que la determinación de los atributos divinos es problemática y especulativa, aunque es cierto que la tradición teológica y metafísica occidental ha aplicado un cierto sentido lógico, para la clarificación expositiva de los mismos, en este sentido juzgo, que es más clarificador, pensar en una especie de teología negativa o afirmación de lo que Dios no es, que proceder de forma inversa.

Por tanto, queda claro que para Zubiri, la causalidad forma parte del orden trascendental. Y es que como Dios es realidad subsistente y esencial, esto ya lo introduce en el ámbito de lo trascendental que es el mundo, la realidad, lo creado, por tanto, aunque la libertad o capacidad de creación es uno de los fundamentos, que sirven para la justificación de la causalidad creativa divina como algo trascendental, considero que lo fundamental es que Dios es realidad absoluta, lo que presupone todo lo restante. En consecuencia, el orden de causalidad es lo que Zubiri denomina respectividad dinámica de lo real, de tal modo que se integran en su concepción, tanto la funcionalidad de la realidad, como el dar de sí de las causas

o causalidad extática, en un enfoque del dinamismo de la realidad, abierto a los datos proporcionados por las ciencias y desde una perspectiva evolutiva, ya que la génesis de la esencias en la realidad, cada vez es un fenómeno más estudiado y cada vez mejor comprendido, siendo algo que interesa profundamente a la metafísica intramundana zubiriana, y en general a cualquier filósofo, científico o investigador. Que Dios sea considerado como realidad esencialmente existente y, por tanto, irrespectiva y extramundana plantea un problema de lo eminente de lo divino, que aunque esté más allá del ser desde la perspectiva intramundana, determina la necesaria definición o categorización de otro tipo de realidad constituida por lo que Zubiri denomina acertadamente el sobre-ser que de este modo es un ser trascendente en el sentido tradicional del término. Una dificultad que surge, a mi juicio, respecto a la especial realidad de Dios o lo divino, es que la naturaleza o sustancia de esa realidad extramundanal, no es definible de modo preciso más que por comparación negativa con lo mundano pero sin el establecimiento de qué tipo de realidad es en un sentido positivo. Lógicamente esto es debido a la dimensión suprasensible o transempírica de lo divino, con lo que el problematismo no puede ser superado por medio de la razón. El análisis de lo que es el ente por Zubiri es situado en relación con su propio sistema, ya que al ser lo primero la realidad es coherente pensar que la ulterioridad del es respecto a lo real justifica que el ente no es formalmente sinónimo de realidad, aunque quizás en una interpretación más amplia y general y menos estricta, por lo menos en otros metafísicos del pasado y en otros contemporáneos, pueda identificarse ente y cosa real. Que la divinidad es pre-ente o bien *no-ente* se entiende por su naturaleza que ni es física ni intramundana. Lo realmente complicado es saber cómo puede definirse o delimitarse que es la no entidad de lo divino, ya que esta modalidad de existencia divina no es correlacionable de modo seguro con la entidad de las cosas, nada más se pueden elaborar especulaciones comparativas o analógicas acerca de cómo es lo pre-ente entendido como naturaleza divina. El cambio o la transformación de las cosa reales o fenoménicas puede explicarse de innumerables formas, pero es necesario tener presente que para Zubiri la trascendentalidad es un momento físico y no conceptivo de lo real en cuanto real como también indica Jesús Sáez Cruz y, por tanto, aunque el tiempo puede ser definido como ser siempre otro en respectividad actualizadora de lo real, lo cual matiza la idea de ser de modo diferente a la peculiar de otras filosofías, que no identifican el ser con la actualidad respectiva de lo real. Ciertamente, en lo relativo a la fundamentación trascendental de la realidad en Dios por Zubiri, es significativo que Kant también dice en *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff* que: «de la determinación del concepto de Dios, no como omnitud sino como fundamento de toda realidad; de lo contrario es antropomorfismo»⁶⁰⁴, se deriva, por tanto, un planteamiento algo similar al zubiriano, en el sentido de que afirma la posible perfección de la realidad, en una fundamentación suprasensible nouménica representada por la

⁶⁰⁴ KANT, I., *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff. Estudio preliminar y traducción de Félix Duque*, Editorial Tecnos, Madrid, 2011, pág. 160.

divinidad, aunque sea como una especie de principio moral del bien absoluto o como un deísmo moral. Lo que, a mi juicio, es similar a lo que afirma Hegel en 1810 en su *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental* al escribir que: «El deber de la *filantropía universal* se extiende, visto más en detalle, a aquellos con quienes nos hallamos en una relación de trato y amistad. La unidad originaria de los hombres debe haber sido convertida en tales conexiones más estrechas, por medio de las cuales surgen deberes determinados»⁶⁰⁵. Este planteamiento hegeliano es incardinable, a mi juicio, en una actitud teórica similar a la fichteana respecto al bien moral como representativo de lo divino, o del bien religioso, como fundamento del ético o moral. Y esto es también parecido, al deseo explícito de Zubiri, de potenciar el desarrollo de una sociedad más fraterna y solidaria, en un sentido que posee cierta similitud a la filantropía propuesta, como deber general de los seres humanos. Aunque indudablemente Zubiri, otorga mayor estatus ontológico sobre todo en el ámbito antropológico y ético a Dios, que el propio Kant. Otra de las ideas, que son objeto de los análisis de Zubiri en relación con la idea de causalidad, realidad y trascendencia es la idea del poder. Que es definida como el carácter de lo real en tanto que dominante, lo que delimita de forma muy precisa, el campo de consideración de la anterioridad de rango, por ejemplo, de la causa sobre el efecto, ya que es indiscutible como también considera Zubiri, que la anterioridad temporal de la causa es lo más importante y determinante en la realidad. Que la causalidad eficiente y final coinciden en general en el mundo material o empírico es algo constatable, pero en el mundo humano las personas con su libertad y también con su capacidad razonadora y argumentativa, construyen un ámbito o campo de poder, que supera ampliamente lo circunscrito por la causalidad aristotélica, en este sentido, considero que tiene razón Zubiri, puesto que incluso la intencionalidad tanto a nivel fenomenológico, como ético o teológico admite numerosas modulaciones conceptuales, que no son integrables en el causalismo o en una interpretación causalista de la realidad.

La idea del poder puede ser referida, como efectivamente hace Zubiri, al mundo griego antiguo con el destino que rige la vida humana, tal como afirmaba el estoicismo, algo que suponía que no existía una auténtica libertad humana, ya que el discurrir temporal estaba ya prefijado, lo que no es coherente con un entendimiento moderno avalado por la ciencia y, por la filosofía de lo que es auténticamente la realidad, y los procesos y estructuras que la conforman. Ya que el poder de lo real es una dimensión trascendental, porque, además de estar fundamentado en la dinamicidad de lo real y de la causalidad, que también es trascendental, no constriñe o limita las posibilidades humanas de autodesarrollo vital e intelectual, sino que al contrario las posibilita e impulsa. Como afirma Zubiri, el poder de lo real en tanto que real gravita y contribuye a la constitución de la vida humana y del hombre en general, y esto plantea que no existe una especie de instancia superior sobre la realidad, que determine las acciones

⁶⁰⁵ HEGEL, G. W. F., *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010, pág. 117.

humanas, como consideraban lo estoicos. Que las cosas de la realidad poseen una diferencia de rango en el sentido de que las características de los animales y de los hombres son distintas, aunque sean igualmente reales o, como dice Zubiri: «dentro del hombre, no es lo mismo el rango de su espíritu que el de sus funciones metabólicas, etc.»⁶⁰⁶. Por tanto, el poder de lo real está en relación con el rango de las diversas estructuras talitativas de las cosas. Además, esto pone de manifiesto, que las distintas realidades del mundo también forman parte de una modalización trascendental, que el mismo Zubiri afirma, al decir que estas realidades que entran en un mundo no sólo tienen rango distinto sino algo diferente y más hondo -si se quiere-: son reales de modos trascendentalmente distintos. Y los modos de lo real, que son diferenciables, están también en la dinamicidad estructural y temporal de la realidad. Considero que el planteamiento zubiriano tal como lo interpreto, está más próximo a la concepción del tiempo hegeliana que a la kantiana, ya que como argumenta Gotzon Arrizabalaga en su estudio crítico de *Las órbitas de los planetas* de Hegel dice que: «Hegel trata de rectificar este concepto. Espacio y tiempo no “son” nada fuera de su devenir mismo “en” los objetos de la intuición. Los objetos y los hechos no “pasan” en el tiempo. El tiempo es ese mismo devenir de los objetos en su relación mutua, pues los objetos, y lo real de su relación son finitos»⁶⁰⁷. Ya que el espacio y el tiempo no son principios absolutos e incondicionados, como pensaba Kant, algo que afirman tanto Hegel como Zubiri. Este se fundamenta en los descubrimientos de la física einsteniana y en general en los conocimientos científicos, que avalan este estado de cosas, acerca de lo que son realmente el tiempo y el espacio

§50. Los modos trascendentales de realidad.

Los modos de lo real, desde la perspectiva filosófica zubiriana tienen que ser investigados y conocidos partiendo no de especulaciones abstractas, sino de la propia observación y análisis de la realidad dada a los sentidos y a la inteligencia. Y en este sentido, existe una voluntad moderna en Zubiri, que se aparta de las teorizaciones escolásticas de índole especulativo, algo que considero perfectamente coherente, aunque también es cierto que se pueden construir diversas modalizaciones de la realidad, en función de los criterios que se utilicen y de la aplicación específica de los mismos en lo real. Y es que como también dice Javier Monserrat: «en la filosofía de Zubiri se nos habla constantemente acerca de la realidad»⁶⁰⁸. De hecho, su extraordinaria potencia conceptual y crítica la ha puesto al servicio de la construcción de su realismo, con un lenguaje nuevo sobre lo que es

⁶⁰⁶ Ibidem, pág. 186.

⁶⁰⁷ ARRIZABALAGA, G., *Estudio crítico del libro de Hegel: Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum. (Las órbitas de los planetas)*, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 2009, pág. 22.

⁶⁰⁸ MONSERRAT, J., *El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia*, Realitas II, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, pág. 139.

la realidad y es que como también dice Monserrat: «hablar metalingüísticamente de realidad significa, pues, formulado al nivel de un lenguaje-objeto, que la inteligencia sentiente entienda los estímulos afectantes como pertenecientes a un mundo de realidades respectivas que en su estructuralidad muestran precisamente su realidad, su suficiencia constitutiva, su “de suyo”»⁶⁰⁹, la pauta crítica de la reflexión, que es siempre para Zubiri la atención esforzada, a cómo se presenta aquello que denominamos realidad.

Que la esencia lo es de una sustantividad como reitera Zubiri en sus obras, es la base para comprender que en la enorme multiplicidad de cosas que componen la realidad o el mundo, el de suyo de cada cosa, es el factor individualizador presente, en la propia diversidad de la realidad. Pero esto no puede hacer olvidar que existe una generalidad común en todas las esencias, que consiste en que son algo de suyo y esencial, ya que como argumenta Zubiri, precisamente en virtud de los caracteres positivos según los cuales, algo es de suyo, tomados en función trascendental, constituyen una cosa como real. Y es que la esencia tiene una función trascendental porque constituye realidad, aunque de distintas formas como reconoce Zubiri, aunque siempre destacando la enorme significación de las notas de las cosas y de lo talitativo, para que no parezca que se está afirmando un cierto sustancialismo de corte idealista o racionalista, ya que el contexto material de las notas de las cosas es lo realmente esencial. La diferenciación establecida por Zubiri entre esencias cerradas y abiertas es la confirmación de la superioridad ontológica de lo humano respecto a lo que no lo es, como es el caso de la naturaleza, los animales, los objetos, etc. Y esto se deriva, a juicio de Zubiri, de que el ser humano es consciente de estar inmerso en la realidad y lo que esto supone, de cara a la constitución de su propia mismidad, como algo creativamente ampliable y mejorable. En este sentido, es verdad que los seres no humanos, no se plantean la cuestión de su propia realidad.

De este modo, lo propio de la esencia abierta humana, es naturalmente ser intelectual y volente, que, por tanto, son funciones trascendentales, porque facilitan el acceso a la realidad que es lo trascendental, por medio de la impresión de realidad y de las afecciones aprehendidas por la inteligencia sentiente. Ya que es indudable, que toda realidad puede ser como dice Zubiri: «término de mi intelección y volición»⁶¹⁰. De esta forma, se puede aceptar como válida la clasificación de tipo escolástico empleada por él, ya que se puede considerar racional, pensar que la realidad es entendible en cierto modo desde la perspectiva de la verdad y el bien trascendental, porque es en efecto, la base de referencia de los pensamientos y acciones humanos desde una actitud objetiva y fundamentada también hasta cierto punto, en el buen sentido o en el sentido común. Contrariamente a lo que considera Heidegger para Zubiri, la comprensión no es lo primero en el acto intelectual humano, ya que aceptar ese planteamiento del pensador alemán supone instalarse en una concepción conceptualista del

⁶⁰⁹ Ibidem, pág. 141.

⁶¹⁰ [SR,195]

conocimiento propia de filosofías idealistas, que poseen una fundamentación logicista y concipiente. Ya que como argumenta Zubiri: «por impresión, pues, y no por comprensión es como el hombre está primeramente abierto a sí mismo y al resto de las cosas»⁶¹¹. Ciertamente, la diferencia entre esencias abiertas y cerradas es talitativa y también se muestra en el modo de realidad, entendido también como función trascendental. Aunque también, entre niveles ontológicos distintos, la distinción más que de grado es trascendental, ya que supone una diferencia más profunda y radical, puesto que como escribe Zubiri, la diferencia entre la inteligencia divina, la angélica y la humana no es de grado sino de inteligencia, en cuanto tal, una diferencia trascendental, como función trascendental de la realidad. Si bien es cierto que en un sentido estricto, no existe una diferencia trascendental entre los tres tipos de inteligencia mencionados, desde la perspectiva de la realidad en cuanto tal, como también considera Zubiri. Que entre la esencia abierta humana y la cerrada existe diferencia trascendental es algo evidente, porque manifiestan dos modos o dimensiones de realidad claramente diferenciables. En la impresión de realidad se expresan actualizaciones diferentes de la realidad, que pertenecen al orden trascendental. Aunque es cierto como argumenta Zubiri, que las esencias abiertas o sujetos humanos son realidades en sí mismas, que construyen y modulan su propia realidad de modo libre y esto tiene consecuencias, ya que es verdad que soy formal y reduplicativamente mío, en cuanto realidad. Y se entiende que una esencia que define su realidad respecto de sí misma, pueda pensarse que es el bien mayor producido por la realidad divina, según Zubiri. Pero incluso si se prescinde de la divinidad, el hecho de la libertad de la realidad humana y de cada persona, ya posee una significación extraordinaria. Y es que la reificación de la esencia humana respecto a las notas y cualidades sobre las que se apoya, supera lo simplemente talitativo de la realidad, configurándose cada ser humano como persona que opera con lo real y, por tanto, tiene un carácter trascendental por medio de su inteligencia sentiente, que se fundamenta en lo impresivo, en la realidad, por tanto.

Ser persona es en cierto sentido amplio, a mi juicio, un modo trascendental de realidad, ya que se contrapone a las esencias cerradas, que conforman otra forma de realidad que no posee el carácter trascendental, porque se mueven en la realidad de las cosas, sino en el mundo estímulo. Si la persona es el autor de sus actos, siendo esto lo que define al sujeto humano, la atribución de una voluntad y una inteligencia judicativa, que le dota de racionalidad frente a los animales, da como resultado, que el hombre vive en el campo de la realidad y sus acciones trascienden las consecuencias materiales y, adquieren sentidos más complejos, por medio del lenguaje articulado y el mundo simbólico a él asociado de modo indefectible. De todas formas, como dice Zubiri, yo tengo unos sentidos, necesito unas impresiones de las cosas, etc.; pero todo esto pertenece al orden de la talidad. Pero esto no impide, que la persona construya o conforme su propia realidad con su libertad, utilizando la autonomía de su ser yo, como función trascendental

⁶¹¹ Ibidem, pág. 195.

autocreativa de su persona. Por tanto, considero adecuado y coherente que Zubiri afirme que persona es, por consiguiente, el carácter transcendental de la esencia abierta. Entre la realidad sustantiva humana y el ser sustantivo de cada sujeto existe una clara diferencia, puesta de manifiesto por Zubiri, y que le sirve para insistir en el carácter procesual de la formación del yo o de la persona en la realidad. La mismidad del yo es decisiva, porque es la que conforma la propia y libre realidad humana y, por tanto, el yo empírico, no queda separado del yo puro, como consideraba el idealismo. Acertadamente Zubiri inicia un enfoque realista, lleno de posibilidades diciendo que en este sentido el yo es pura y simplemente el yo empírico, en función transcendental. Ya que como también argumenta Jesús Sáez Cruz: «hemos constatado que la función transcendental es propia del contenido talitativo»⁶¹². Igual que toda esencia como realidad reifica lo que conforma y recibe, de la misma manera para Zubiri, la persona personifica lo que realiza y lo que aprehende. De este modo, el Yo entendido como ser sustantivo, se construye y configura en sus actos, pero no en un sentido idealista como yo exclusivamente concipiente, sino integrado en la realidad empírica. De esta forma, la personeidad es un modo de realidad que explicita los caracteres de la esencia humana abierta, como estructura posibilitadora de libertad y, por tanto, de proyección transcendental de realidad. Y la personalidad es la expresión de la forma que el ser sustantivo del hombre va adquiriendo, a través de su decurso vital, por medio de sus actos y conductas. Y es que la diferencia transcendental de las cosas no humanas respecto a las humanas es evidente, si se piensa en la potencia o virtualidad de la realidad, para dar una infinidad de sentidos a lo investigado, pensado o analizado por la mente. La personeidad según Zubiri, tiene un carácter transcendental, porque es el fundamento del Yo como ser sustantivo y, por tanto, hace posible la personificación que es la concreción de las múltiples posibilidades, que ofrece la realidad entendida como transcendental, que es la realidad en impresión.

La consideración de los modos de realidad, también debe tener en cuenta el carácter fluente y dinámico de la existencia humana, algo en lo que incide Zubiri, explicitando las diferencias ontológicas entre las cosas sentido y las cosas realidad que aunque, a mi juicio, son sutiles y en todo caso discutibles, es cierto que los objetos o artilugios contruidos por el ser humano conforman o configuran el propio ser sustantivo de cada persona y, si se entiende desde este planteamiento, no cabe duda que es la cosa sentido en un primer análisis al menos, la que reifica y plenifica más los actos humanos, incluso desde una consideración transcendental y en consecuencia realista. Indudablemente, Zubiri es consciente como se observa en su obra *Sobre la realidad* y, en general en su producción filosófica, que la separación entre lo natural y lo artificial, tan bien explicitada por Aristóteles y otros pensadores, actualmente es objeto de controversia, porque es verdad que la capacidad técnica y científica está fabricando artificialmente cosas naturales, como

⁶¹² SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, pág. 58.

algo generalmente reconocido. El constructo representado o conformado por la cosa sentido, se podría decir que supera la función trascendental y la talidad y, alcanza una especie de forma de vida dentro de la realidad, con lo cual Zubiri quiere dar a entender, la existencia de un nivel de profundización mayor, que se plasma en que la vida tiene que hacerse con las cosas y éstas, en una u otra dimensión, son de y para la vida. Considero que a nivel perceptivo, si existe una prioridad cronológica, aunque que sea casi inapreciable, excepto con instrumentos experimentales muy sofisticados y precisos, de la cosa realidad respecto a la cosa sentido a diferencia de lo que sostiene Zubiri, respecto al modo de presentación. Ya que al reconocer que la cosa realidad es primaria, a mi juicio, ya se está afirmando una quizá casi infinitesimal prioridad temporal o cronológica, aunque en la percepción humana normal sea indetectable, como por otra parte, puede comprobarse a través de la psicología experimental, cognitiva, etc. Que la realidad puede dar lugar a distintas cosas sentido es lo que hace posible la respectividad de la esencia abierta humana, que maneja las cosas como condición de su propia vida y, esto mismo nuestra la riqueza trascendental de lo real, como base del posible progreso humano.

La condición de las cosas en la realidad, afecta a la respectividad de la vida del ser humano y, por tanto, es coherente que Zubiri hable de la pertenencia de la condición, al orden trascendental. Ya que este es la realidad en cuanto tal, y esto abre la posibilidad de considerar que la formalidad como carácter de realidad, puede ser entendida como una cosa que posee sentido general, ya que expresa de alguna manera la formalidad trascendental de las cosas por el hecho de ser reales. Aunque considero, que es cierto como también afirma Zubiri, que la realidad es el presupuesto del carácter de condición de las cosas y de su respectividad. La insistencia de Zubiri en el carácter posibilitante de la realidad y en la superación del carácter talitativo de las cosas, hace que el hombre esté en la dimensión trascendental de la realidad. Puesto que el factor clave del carácter discurrer de la vida está dado en la impresión de realidad, que es trascendentalizante, porque es la demostración de que somos seres inmersos en la realidad. Es lo que también sostiene Zubiri al decir, que la realidad en cuanto tal, es el gran poder que domina al hombre, se cierne sobre él y inexorablemente, *velis nolis*, con todo su problematismo, le fuerza a tener que dar una figura determinada de su ser, en cada uno de sus actos de su vida y, cobrar una figura a lo largo de su fluente biografía. Por tanto, el poder de ser que se configura con la realidad es algo que pienso que se puede considerar como trascendental, formando parte en consecuencia del orden trascendental. El sentido de las cosas para la vida humana está claro que es trascendental, porque se integra en el ámbito de la realidad del mundo. Incluso Zubiri piensa que el sistema de posibilidades del que dispone el ser humano se inscribe, a través de las decisiones que toma, en el orden trascendental a través de la inquietud. Ya que es cierto como también afirmaba Ortega, que los individuos tienen forzosamente que elegir sus actos vitales y, por tanto, como dice Zubiri este no poder desentenderse que le tiene en movimiento, es la inquietud. Ya que es

cierto que toda conducta es una forma de elección, incluso el dejarse llevar por las cosas de la realidad, y este hecho está unido también a un sentido positivo de movimiento y dinamicidad vital, consustancial a la propia existencia.

§51. Dinamismo trascendental y esencial de la realidad.

En el libro *Estructura dinámica de la realidad* algo posterior a *Sobre la realidad* Zubiri se plantea una tarea enorme, que es el análisis y la explicitación de del devenir y la dinamicidad de la propia realidad, tanto empírica como humana. Y en este sentido, la consideración de múltiples cuestiones presentes en el mismo se vuelve necesaria, para una clarificación de lo que se puede entender, como la cambiante estructura del mundo y de la realidad, ya que esta no es estática, aunque desde una cierta perspectiva lo pueda parecer. Ya que como dice Zubiri: «el dinamismo es uno de los momentos intrínsecamente constituyentes del orden trascendental en cuanto tal»⁶¹³. Puesto que es evidente que la realidad va dando de sí, o lo que es lo mismo cambia, evoluciona, se transforma por efecto en cierto sentido del tiempo y por otros factores. Y puesto que el orden trascendental es la estructura de las cosas en su realidad, se comprende lo justificado de la valoración y crítica de numerosas cuestiones, que están expuestas en esta obra zubiriana. Como él mismo dice en la presentación de la misma, tendré o no tendré razón, pero estimo precisamente que el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia, tal como la he descrito en mi modesto y pesado libro *Sobre la esencia*. Que la realidad deviene es la consecuencia natural e inevitable de las cosas de la realidad material y humana, algo que contrasta con los análisis aparentemente más estáticos de su obra acerca de la esencia. Como afirma Diego Gracia cabría decir, que las realidades son estructuras que “de suyo dan de sí”. Con lo que se está expresando de modo claro, la continuidad entre la realidad actual y el devenir de la realidad, tal como son estudiadas en *Sobre la esencia* y en *Estructura dinámica de la realidad*. La sustitución por parte de Zubiri de naturaleza y espíritu por realidad, y de dialéctica por estructura dinámica, también señalada por Diego Gracia, me parece relevante ya que indica que se opone al idealismo hegeliano y al marxismo, así como a la dialéctica de Engels. Considero que la explicación descriptiva de lo que es el devenir de la estructura dinámica es una muestra de análisis fenomenológico claramente original y novedoso, que está integrado en un evidente realismo. Y este es el procedimiento que, en mi opinión, debe ser utilizado en el desarrollo de las corrientes o movimientos filosóficos del siglo XXI, ya que los planteamiento descriptivos más propios quizá del realismo fenomenológico coexisten y, creo que se complementan perfectamente, con la hermenéutica contemporánea y con la ontología, así como con determinadas filosofías del lenguaje coetáneas. Ya que como escribe Hegel en *Las órbitas de los planetas*: «Y cuando Cicerón alaba a Sócrates por haber traído del cielo la filosofía y haberla

⁶¹³ [EDR, 245]

introducido en la vida y los hábitos de los hombres, este elogio debe ser juzgado sin valor, a menos que se interprete diciendo que solamente si desciende del cielo, la filosofía puede encontrar algún mérito en la vida y residencia de los hombres, y todo esfuerzo debe ser encaminado a elevarla al cielo»⁶¹⁴. El propósito hegeliano con esta proposición es la reafirmación, del gran valor de una consideración y análisis riguroso y concienzudo de lo físico o de la fisicidad del mundo, desde una perspectiva teórica que fundamente la razón de ser de la naturaleza. Frente a esta interpretación hegeliana que, a mi juicio, tiene claros matices idealistas, Zubiri afirma un enfoque más basado, en la explicitación más profunda de las diversas ciencias. Algo que es posible también, por el enorme progreso de la ciencia en el siglo XX, si se compara, por ejemplo, con el primer tercio del siglo XIX, en el que triunfó o tuvo más auge la filosofía hegeliana.

Por tanto, el realismo zubiriano va cobrando forma más amplia y profunda en sus disquisiciones sobre el dinamismo de la realidad y sobre el devenir en general, en diálogo constante con la tradición filosófica y también con la filosofía hegeliana. Que el devenir es un problema ontológico como considera Zubiri, parece indiscutible ya que se articula respecto al dualismo entre el ser y el no ser, aunque yo considero, que es una distinción inoperante y en cierto modo artificial y más bien especulativa en general, porque en la naturaleza existen procesos de transformación, como pone de manifiesto la ciencia y, por tanto, la cuestión se complejiza. Se comprende que Zubiri diga que la primera forma, pues, como el problema del devenir, ha entrado en la Filosofía, ha sido una forma en definitiva, un poco peregrina, en esa dialéctica, bajo la forma de dialéctica de ser y de no ser. Parménides al negar que el no ser sea lógicamente, no podía admitir la existencia efectiva, por lo menos a nivel teórico y especulativo del devenir, otra cosa era la realidad que él mismo observaba de modo empírico, que entraba en el ámbito de lo aparente o apariencial, pero no de la auténtica realidad. Ciertamente se equivocaba, porque se basaba en un racionalismo monista irreal, que sirvió de fundamento como es conocido al idealismo platónico, que rechaza visceralmente el atomismo de Demócrito. Aunque es cierto como indica Zubiri, que Platón plantea que decir de algo que no es, es justamente decir que es "otro", se está manifestando o expresando que decir de algo que no es ya es decir algo, dar un significado y esto lo explica Platón en sus diálogos. La alteridad del no ser o de lo otro en palabras de Platón, se contraponen a la mismidad del ser, con lo que está negando lo afirmado por su admirado Parménides, respecto a la inexistencia del no ser. La explicitación del movimiento, por parte de la filosofía platónica utiliza el ser y el no ser, de un modo que se articula combinatoriamente como devenir. Ciertamente Aristóteles enfoca la cuestión del ser y el no ser en un sentido más parecido a como lo considera Zubiri, ya que se fija más en la realidad física de las cosas y no en una dialéctica puramente teórica, como es el caso de Platón, ya que es evidente que cambiar envuelve justamente un momento de no ser. La teoría de la potencia y el

⁶¹⁴ HEGEL, G. W. F., *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*. (Las órbitas de los planetas), Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 2009, pág. 163.

acto aristotélica supone la reorientación del problema del devenir y del movimiento en unos sentidos, que se parecen más a la consideración actual, de lo que es el dinamismo de la realidad. Se puede decir que Zubiri, está más próximo intelectualmente a la física del ser aristotélica, que a otros planteamientos de la filosofía griega antigua. El primero de los supuestos del devenir es el ser según la tradición filosófica, pero Zubiri se replantea el tema y considera acertadamente que es la realidad lo primero y no el ser, lo que tiene enormes consecuencias ontológicas, gnoseológicas, antropológicas, etc. Y abre la vía hacia un realismo radical, explicitado fenomenológicamente de forma magistral, en sus cursos y en sus obras escritas. El problema referido a la prioridad del devenir sobre el cambio o viceversa que Zubiri se plantea, considero que se explica mejor, si se piensa que es fundamentalmente un cambio temporal, ya que la sucesividad lineal del tiempo es lo que modifica la realidad, si se reflexiona profundamente. En lo referente al sujeto del devenir se pueden elaborar muchas ideas acerca del mismo y de sus características, ya que como argumenta Zubiri: «no es lo mismo ser de viniente que ser sujeto del devenir»⁶¹⁵.

Si se reflexiona sobre la realidad y el ser, se da uno cuenta como también dice Zubiri, que la realidad es anterior al ser, y esto tiene consecuencias, ya que el devenir afecta a la realidad en cuanto tal, y de modo derivado al ser que es la segunda actualidad, la reactualización de una realidad en su respectividad. De este modo, siguiendo el planteamiento zubiriano, parece que el problema del devenir, no es un problema del ser sino de la realidad, aunque también se puede pensar, que por causa de la derivación antes señalada el problema se relativiza y es matizable. La consideración de la cuestión de la identificación de realidad y subjetualidad en la metafísica aristotélica, es la plasmación de la significación de las sustancias individuales, que se contraponen a los accidentes en la ontología del Estagirita. Que la sustancia sea el sujeto de los accidentes, como afirma la ontología aristotélica, es claramente discutible para Zubiri, porque se puede considerar que ¿qué le queda a este hombre si se le van quitando todas las notas? ¿dónde está el sujeto? La solución posible parece ser, hablar de sistemas sustantivos de notas y propiedades según nuestro filósofo, pero estimo que aunque es un procedimiento conceptual y definitorio plausible, también puede ser objeto de crítica, ya que aunque las cosas son sistemas de notas, la dilucidación y determinación de su identidad como tales cosas, es también argumentadle y discutible. Ya que las notas que la realidad de cada cosa posee de suyo, tienen indudablemente una gran estabilidad, pero pueden cambiar aunque sea en periodos muy largos de tiempo, y como resultado de la acción técnica y tecnológica de la civilización humana. Ciertamente ante la pregunta de Zubiri ¿Dónde está el sujeto? Considero, que si se eliminan todas las notas lo haríamos abstractamente, porque en el nivel empírico si existiría un sujeto, cosa o sustancia, ya que su simple denominación como tal, ya crea una cierta identidad subjetiva o subjetual, todo lo inconcreta que se quiera, pero que es la base de referencia de las notas que la constituyen, por lo menos

⁶¹⁵ [EDR, 20]

nominalmente. De todos modos, aceptando la sustitución por parte de la filosofía zubiriana de la sustancia individual propuesta por Aristóteles, por sistemas sustantivos de notas y propiedades es innegable, que existe una co-determinación, las notas de cada cosa están interconectadas en la estructura de cada cosa o ser sustantivo. Zubiri no acepta que la materia y la forma se determinen mutuamente, como afirmaban los escolásticos y entre ellos Suárez, porque la aplicación del acto y la potencia es innecesaria, si se afirma con buen criterio, que las notas de las cosas son perfectas en su co-determinación. En este sentido, considero más adecuada y racional, la solución propuesta por la filosofía zubiriana a esta cuestión de la sustantividad de la realidad. Aunque las ideas de Suárez son concordantes con algunas de las zubirianas ya que Rábade Romeo dice que: «el se alinea claramente con las tesis de los nominalistas (Ockham), tesis que afirma que toda entidad singular se individúa por su propia entidad sin recurso a nada ajeno a ella»⁶¹⁶. Además, la actitud filosófica de Suárez en ciertos aspectos, está en una línea similar a la de Zubiri, ya que como también escribe Rábade Romeo: «y precisamente por alejarse de la dialéctica, él se enfrenta, a los problemas, pero a problemas reales»⁶¹⁷.

Como dice Zubiri, si hay sustancias es porque hay sustantividad, y no al revés. En efecto, al existir una suficiencia constitucional de un sistema de notas se determina lo que es cada cosa real de suyo, con una clausura que delimita la estructura de cada cosa. Y esto fundamenta, que la organización de la realidad pueda entenderse como una estructura, con un cierto orden de configuración de notas, dentro de varios niveles de sistemas de mayor o menor amplitud. Por tanto, me parece válido que Zubiri diga que: «la realidad es radical y primariamente no subjetualidad sino estructuralidad»⁶¹⁸. Que el ser viviente no es una sustancia, se comprende si se piensa que está compuesto de numerosas sustancias y, por tanto, se puede denominar una unidad estructural como argumenta Zubiri, ya que es indudable, que a lo largo de su existencia se va renovando o cambiando su ser orgánico. En este sentido considero coherente y racional, la afirmación de que el organismo no es sustancia, es justamente estructura. Esto se contraponen claramente, a las diferenciaciones aristotélicas entre la *dinamis* y la *energeia* y los distintos tipos de movimiento. Y es que la visión sustancial del Universo que posee Aristóteles, aunque es explicable, si se considera el elenco conceptual del que disponía y él que él mismo fue creando y desarrollando, pienso que es artificiosa aunque interesante y, está sujeta a críticas como las que explicita Zubiri cuando dice: «¿dónde está dicho ni probado que el Universo esté compuesto de sustancias, cada una de las cuales empieza por ser lo que es independientemente de las demás?»⁶¹⁹. La cuestión decisiva, a mi juicio, es que Aristóteles piensa que la ordenación de las sustancias en el mundo depende o está determinada, para expresarlo de modo más preciso, por la propia índole o naturaleza de las

⁶¹⁶ RÁBADE ROMEO, S., *Suárez*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997, pág. 23.

⁶¹⁷ *Ibidem*, pág. 18.

⁶¹⁸ [EDR, 77]

⁶¹⁹ *Ibidem*, pág. 50.

sustancias. Frente a esta posición, Zubiri se inclina por una concepción del devenir que se basa en la ordenación estructural de las notas del mundo y del Universo, que se organizan o estructuran en sustantividades, que son la base de lo que el Estagirita denomina sustancias, es un planteamiento opuesto al propio del gran filósofo griego. Considero que el orden de las sustancias o esencias está inequívocamente determinado, por convenciones semánticas específicas del lenguaje filosófico, y es algo histórico, aunque es cierto que la tradición occidental griega y europea ha marcado las líneas semánticas fundamentales y, la terminología más característica de la metafísica. Si bien esto no impide la creación de nuevas terminologías ontológicas y noológicas, como las creadas y elaboradas por la filosofía zubiriana. El requisito o la condición fundamental para el desarrollo en el presente y en el futuro de nuevas filosofías o metafísicas es, en mi opinión, la argumentación convincente y razonada de nuevos conceptos, en relación con el ámbito experiencial en su más amplio sentido y, también en conexión con los nuevos avances de las diversas ciencias.

La concepción del devenir y consecuentemente de la realidad, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la actualidad se opone al sustancialismo aristotélico, porque parte de una interpretación holista del cambio de la realidad y de la propia naturaleza del mundo. Como dice Zubiri: «el Universo *primo et per se* es un sistema de conexiones»⁶²⁰. Este hecho que fundamentalmente se basa en la aplicación de la Física al conocimiento de la realidad, le sirve a Zubiri, para poner en relación la cuestión de los campos electromagnéticos más específica, con la más genérica que denomina el campo del Universo. De esta forma, establece la consideración de las cosas como una especie de nudos de la red física que es el Universo, algo que se contrapone claramente a lo que pensaba Aristóteles, que lógicamente como se desconocían los entresijos de la materia, partía de lo concreto de cada cosa real o sustancia en su explicación de la realidad y, no de esta misma, entendida como campo físico o red estructural, creadora de las sustancias específicas y concretas. Y es que las cosas o sustancias son el resultado de unas fuerzas físicas, químicas, biológicas, etc., que constituyen lo que es empíricamente el mundo, aunque también es cierto, que la dimensión intelectual humana amplía, profundiza y diversifica esta valoración materialista de lo real. Zubiri aunque está de acuerdo con la enorme relevancia de la física y la cosmología contemporáneas, para la delimitación de lo que es la procesualidad del Universo, también es consciente de los interrogantes que están irresueltos, como, por ejemplo, si las leyes del universo pueden cambiar, la definición de lo que es el devenir y la misma realidad procesual.

Todos estos problemas, sobre lo que es el dinamismo de la realidad o el devenir de la misma son enfocados y analizados por Zubiri, desde una perspectiva que se superpone desde mi punto de vista, a los datos y teorías de las ciencias, creando una nueva terminología que explicita un complejo sistema realista

⁶²⁰ Ibidem, pág. 51.

transcendental, por medio de una fina y minuciosa construcción fenomenológica, de una ontología y noología originales, que pretenden explicar del modo más riguroso y completo posible lo que es la realidad. El cambio, el devenir y el dinamismo de la realidad derivan del dar de sí de lo real, afirma convencido Zubiri, con lo que está dando una gran importancia a la realidad física, ya que el movimiento es algo físico y no puramente especulativo o resultado de elaboraciones abstractas, que definen sus características reales. Por tanto, la transformación de las cosas y de lo real, entendida como dar de sí según la concepción zubiriana, es otra formulación metafísica válida, que es más amplia, precisa y clara, que los conceptos acerca del cambio de la filosofía aristotélica y Escolástica. Como dice Zubiri: «y este dar de sí lo que ya se es, es justamente el dinamismo»⁶²¹. Ahora bien, la existencia de diversas estructuras dinámicas en la realidad es evidente, ya que es verdad que son definibles muchas clases diferentes de realidad y, por tanto, también de estructuras dinámicas correlativas. Así se comprende que Zubiri de forma rotunda escriba que: «sería un ingente error pensar que las estructuras transcendentales del ser penden sólo de la estructura de los electrones o de la materia inanimada»⁶²². Efectivamente, la aplicación analógica del dinamismo a las distintas realidades, evoca en parte los procedimientos analógicos escolásticos acerca del ser, el ente y la realidad, aunque con una intencionalidad más precisa y, sobre todo en clara concordancia, con los conocimientos sobre las distintas formas de realidad que ofrece y expone la ciencia. Existen múltiples estructuras transcendentales de las diversas estructuras dinámicas, de los fenómenos físicos, de la historia, de la persona, de la sociedad humana, etc. Que en su dinamismo la realidad es causal, como afirma Zubiri, es evidente aunque existen numerosísimas estructuras en la realidad, que ya son objeto de estudio de las distintas ciencias y, por tanto, la actitud filosófica se expresa, en la consideración de la dinámica causalidad de la realidad y de sus estructuras.

§52. Dinamismo y tiempo.

Ciertamente para Zubiri, la forma general del dinamismo es el tiempo. La continuidad del tiempo es definible más claramente que la del espacio, que si se reduce a una proporción infinitesimal es lo espacioso y no tanto un punto espacial. En cambio, lo esencial del tiempo es que siempre lo es, por mucho que se divida en partes mínimas incluso imperceptibles, en la existencia o duración temporal de las personas. Que el tiempo esté compuesto por pasado, presente y futuro es una diferenciación realizada artificialmente por el ser humano, que no elimina su continuidad intrínseca, sino que la potencia o refuerza. En lo relativo, al límite del tiempo entendido en sentido puramente metafísico y especulativo, considero que

⁶²¹ Ibidem, pág. 64.

⁶²² Ibidem, pág. 64.

igual que decían los iranos y los griegos antiguos, si es indefinido o infinito, ya que por lo menos reflexiva y matemáticamente lo es, puesto que, por ejemplo, la serie de los números primos es ilimitada, podemos pensar analógicamente, que la serie de las cuantificaciones posibles del avance temporal también lo es. Aunque la idea de los ciclos cósmicos de los iranos y de otras civilizaciones son una manera de explicar el mundo, su creación, evolución e hipotética destrucción y renacimiento en el interior del tiempo ilimitado, considero que es una explicación mitológica y, que no es justificable desde un punto de vista racional, algo de lo que se dio cuenta ya el mismo Aristóteles, como también destaca Zubiri, porque supone la aceptación de un dualismo temporal incoherente. Y es que la idea del eterno retorno, que tanta significación adquirió en Nietzsche, es una representación simbólica del tiempo cíclico, que pervive en la mitología como recurso antropológico popular en distintas tradiciones y aunque, también tuvo su función en la filosofía de Heráclito, considero que actualmente no tiene razón de ser, a no ser como objeto de estudio y análisis. Tampoco, a mi juicio, es una descripción realista del cambio y si puramente conceptualista o abstracta, la consideración de lo que es el cambio por Hegel en *Las órbitas de los planetas*: «El cambio, en efecto, no es nada más que el eterno restablecimiento de la identidad a partir de la diferencia, y la producción de una nueva diferencia, la contracción y la expansión»⁶²³. Aunque es innegable, a mi juicio, que esta reflexión hegeliana sobre la forma de producirse la diferencia es dinámica, pero en un sentido especulativo diferente al zubiriano, lo que no le resta interés como forma explicativa circularista, ya que posibilita una relativa comprensión limitada del transcurrir de la realidad. De este modo, la conclusión es que el tiempo tiene una dinamicidad lineal ilimitada, como se puede comprobar por la irreversibilidad del transcurrir del tiempo que no se detiene. Ya que como también dice Espinoza Lolás: «el tiempo va de un modo inexorable desde un antes a un después, y no hay manera de que pueda modificarse este orden»⁶²⁴. Además, el orden que es definido y entendido por Zubiri, como la segunda estructura topológica del tiempo, no puede ser variado ya que siempre tiene una misma dirección en su avance. La fluencia del tiempo tiene su punto de referencia clave en el presente, aunque para Zubiri el cambio no está inscrito de una manera directa e inmediata en el fluir temporal, ya que fundamenta su argumentación en la acumulación de los momentos, en una especie de conservación del pasado inmediato que constituye el presente o, como él dice, el esfuerzo no consiste en dejar de ser, sino justamente en conservar lo sido para continuar siéndolo, y siéndolo más y mejor. Considero que, por ejemplo, la sucesividad de los esfuerzos si pueden diferenciarse por lo menos desde un nivel teórico, aunque en la realidad no se distinguen como afirma Zubiri. Existen diversas teorías filosóficas acerca de lo que se puede entender como la esencia del tiempo. Ya Aristóteles se fijaba sobre todo en el carácter fluente de las cosas, que se

⁶²³ HEGEL, G. W. F., *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*, (*Las órbitas de los planetas*), Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 2009, pág. 182.

⁶²⁴ ESPINOZA LOLAS, R., *Realidad y tiempo en Zubiri*, Editorial Comares, Granada, pág. 238.

manifiesta del modo más claro en el ahora que cambia, que fluye. Aunque pienso que también conviene dar la justa medida de importancia al pasado, ya que de este proviene el presente y esto quizás en las cosas inanimadas, posee menor trascendencia pero en el ser humano y en la sociedad adquiere una gran relevancia, porque en buena parte somos resultado también del pasado y no sólo del presente. El mismo Zubiri recuerda las concepciones de San Agustín de la distensión del alma y la duración de Bergson, como expresiones de un entendimiento del tiempo, que deriva más del pasado que del presente, ya que con estos planteamientos puede entenderse el tiempo no partiendo del presente, sino partiendo del pasado. Es una idea conservadora del tiempo que es subjetiva y que, aunque tiene su parte de verdad, debe completarse con una realista valoración de la efectividad de la actividad presente y del proyectar respecto al futuro. Como escribe Bergson: «¿Diremos entonces que la duración posee unidad? Sin duda, una continuidad de elementos que se prolongan unos en otros participa de la unidad como de la multiplicidad, pero esta unidad moviente, cambiante, coloreada, viva, no se parece apenas a la unidad abstracta, inmóvil y vacía, que circunscribe el concepto de unidad pura»⁶²⁵. Este planteamiento revela, a mi juicio, los límites de la abstracción especulativa y teórica, algo que Bergson tiene presente y que como se sabe influyó de modo claro en el pensamiento de Zubiri. De hecho, la importancia de la intuición es puesta de manifiesto por ambos filósofos, pero con distintos matices.

Según Heidegger el ser humano proyecta su vida, frente a esta aseveración clara y rotunda se puede pensar, que la propia vida de modo inexorable consiste en un proyectar continuo, que es el resultado inevitable del discurrir temporal. La tensión dinámica de la estructura de la realidad que señala Zubiri, forma parte también de lo que es entendible como tiempo, aunque aprehenda todos los caracteres de la temporalidad. De hecho para Zubiri, la auténtica esencia del tiempo está precisamente en el dinamismo del dar de sí de la realidad, lo que afirma la significación central de lo trascendental en su realismo ontológico, que es descrito fenomenológicamente en sus obras y, que alcanza su culminación en su metafísica del conocimiento o noología. Además, es evidente, la vinculación del tiempo a la realidad, que es observable precisamente en la respectividad de las diversas realidades que componen la realidad general del mundo. Como dice Zubiri, la realidad es espaciosa y es temporal, pero no está en el espacio, ni está en el tiempo como en sitios donde se puedan colocar las cosas. En este sentido, la respectividad como factor esencial en la comprensión de lo que es el tiempo tiene, a mi juicio, una cierta similitud con la teoría de la relatividad de Einstein. ya que todo depende en cierto sentido al menos, de la correlaciones de la observación respectiva. Y es que el mundo es la respectividad de lo real y, por tanto, es cierto que el tiempo es estar fluyendo y estar dando de sí como dice Zubiri, ya que de esta manera, la temporalidad entra de lleno en las categorías conceptuales de su

⁶²⁵ BERGSON, H, *Introducción a la Metafísica. La intuición filosófica*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979, pág. 31.

realismo sistémico a través de los conceptos de actualidad de lo real, respectividad, etc. De este modo, el tiempo para Zubiri es: «la actualidad de todas las cosas, de su dar de sí en el mundo; por tanto, es algo que concierne al ser, es un modo del ser»⁶²⁶. Aunque el tiempo es una pura actualización en la realidad, Heidegger pensaba que el ser se funda en el tiempo y, a pesar de que Zubiri considera que no es cierto lo planteado por el pensador alemán, considero que si tiene su parte de razón, porque aunque el tiempo sea un modo de ser según el filósofo español, sin tiempo el ser no puede disponer de existencia real. La cuestión de la unidad del tiempo es compleja y, ha sido tratada e investigada por grandes filósofos a lo largo de la historia. La vinculación del tiempo con la realidad también es determinante de la comprensión de la realidad de las cosas del mundo, ya que dice Zubiri, tiene ese carácter gerundivo, toda cosa nace en su tiempo, precisamente porque es emergente. Y como es natural, surge cada cosa en la realidad en un momento del tiempo. En contra de la consideración dialéctica del tiempo de Hegel, que si bien especulativamente tiene cierta brillantez abstracta innegable, Zubiri se muestra más realista y piensa que la síntesis de la procesualidad del tiempo, no es una afirmación de la eternidad ya que se puede decir que el tiempo es el dar de sí continuo o, utilizando los propios términos zubirianos la esencia del tiempo es el siempre. Ya que la constante estabilidad del sucederse del pasado, presente y futuro es cierto, como argumenta Zubiri, que produce una sensación de equilibrio en el fluir temporal de las cosas y de la realidad. Con este tipo de afirmaciones se está poniendo de manifiesto, que la realidad es el auténtico paradigma referencial de lo temporal aunque, a mi juicio, se plantea un problema que generalmente no suele ser tratado frecuentemente, al menos por la metafísica, y es la posible existencia del tiempo antes del surgimiento del Universo, ya que si este comenzó a existir aproximadamente hace unos 13.700 millones de años, el tiempo anterior es pensable por lo menos desde el punto de vista filosófico, aunque la ciencia pueda argumentar que quizás el tiempo surgió precisamente en ese momento inicial. El propio Zubiri dice: «el siempre no es que siempre haya tiempo; esto es falso»⁶²⁷; aunque yo tengo mis dudas al respecto. Si bien reconozco también que un tiempo infinito es difícil de representar empíricamente y, también es difícil de concebir, por razones similares. En relación con los posibles modos del tiempo es evidente, que pueden ser varios, depende de la categorización más o menos precisa que se realice, aunque está claro que la duración, la perduración, la eternidad y la duración en esfuerzo que plantea Zubiri, dan una idea amplia de los matices cualitativos y cuantitativos del desarrollo temporal. Aunque la dilucidación de lo que es la eternidad es lo que supone más dificultad conceptual, ya que frente a la explicaciones tomistas y escolásticas, la metafísica zubiriana afirma, que es una forma interna o modo interno de la Realidad Divina con lo que está dando una dinamicidad a la eternidad que no era pensada por la Escolástica, que la consideraba en palabras de Zubiri, como una especie de gran monolito alrededor

⁶²⁶ [EDR, 295]

⁶²⁷ Ibidem, pág. 299.

del cual pasa, por un decreto divino, el torrente de las cosas, y se queda como un poste inmóvil en el seno de la corriente. La denominada duración en esfuerzo por Zubiri puede comprenderse, como la expresión de la voluntad de superación humana en la realidad, que requiere la aplicación de una cierta energía para la consecución de sus objetivos y fines en el mundo empírico.

A diferencia de lo que pensaba Kant acerca del tiempo como intuición pura de la sensibilidad, Zubiri considera acertadamente que lo temporal está formando parte de la misma realidad y, no es tanto un modo de presentación de lo real, como aseveraba el gran filósofo alemán. Schopenhauer sostenía en sus reflexiones seniles que: «el presente tiene dos mitades: una objetiva y una subjetiva, sólo la objetiva tiene por forma el aspecto del tiempo y, por tanto, sigue corriendo inconteniblemente»⁶²⁸. En efecto, el tiempo es una unidad real. Con este planteamiento se está remarcando también la función trascendental del tiempo, ya que éste está profunda e intrínsecamente unido a la impresión de realidad y a la formalidad de la misma. La medición del tiempo es una de las cosas que a nivel físico están claras, ya que como bien dice Zubiri, toda la Física de Einstein está montada sobre la idea del tiempo como mensura, justamente se comporta como la mensura del espacio: pura y simplemente como un parámetro dimensional, en virtud del cual, sucesos que son simultáneos en un sistema de coordenadas pueden ser sucesivos en otros. Y es que como escribe Bergson: «Con menos modestia para la ciencia de la que han tenido la mayoría de los sabios, creemos que una ciencia basada en la experiencia, tal cual la entienden los modernos, puede alcanzar la esencia de lo real»⁶²⁹. Lo que está en la línea de pensamiento acerca de la ciencia y la filosofía de Zubiri. Si bien los nuevos conceptos explicativos y descriptivos creados por la metafísica zubiriana se apoyan, en una atenta y profunda atención a la realidad, para comprenderla con la máxima precisión y claridad posibles, en el marco de un explícito realismo trascendental fenomenológico.

En el ámbito filosófico o metafísico se busca no la dimensionalidad espacial del tiempo, que ya está demostrada por la Física, sino la unidad real de la temporalidad, que en el sistema zubiriano se define o describe fenomenológicamente como actualidad y respectividad en el mundo. Ya que como también dice Enzo Solari: «a partir de los años noventa la filosofía de Zubiri empieza a ser entendida como una nueva versión de la fenomenología inaugurada por Husserl»⁶³⁰. Como la realidad para Zubiri es tempórea, se plantea el problema de diferenciación de los modos de la temporeidad de las cosas, que aunque teóricamente pueden ser múltiples, él distingue tres. Aunque, a mi juicio, el más importante y englobante u omnicomprendivo que es el contar con el tiempo, es posible entenderlo como una estructura sinóptica o, como él escribe, consiste en no

⁶²⁸ SCHOPENHAUER, A., *Senilia. Reflexiones de un anciano*, Editorial Herder, Madrid, 2010, pág. 163.

⁶²⁹ BERGSON, H., *Memoria y vida, Textos escogidos por Gilles Deleuze*, Editorial Alianza, Madrid, 1977, pág. 39.

⁶³⁰ SOLARI, E., *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, RIL editores, Santiago de Chile, 2010, pág. 512.

devenir en otro, ni tan siquiera solamente en ocuparlo por fluencia, sino en un modo distinto: contar con el tiempo. De este modo, adquiere enorme relevancia la integración y conexión de la fluencia del tiempo, con la proyectividad de la vida humana fundamentada en la inteligencia sentiente, y el campo de lo real es considerado por la voluntad de cada sujeto humano, ya que como sostiene Zubiri la vida es un fluir de actos de una manera indescernida; cada acto respecto de otro fluye en la unidad del torrente de la conciencia. Ciertamente la significación dada por Zubiri a los actos del individuo sentiente o cognoscente, es retomada e incrementada por un discípulo de Ignacio Ellacuría que es Antonio González que argumenta y, como también señala Enzo Solari, se vuelve fenomenológicamente hacia una filosofía primera (como Zubiri), diciendo que el tema de esta no es tanto la intelección o la realidad, sino los actos y la simple alteridad dada en ellos, con independencia de lo que sean las cosas más allá de dichos actos. Y esto puede conducir más bien a una praxeología o antropología. Las distintas modalidades del tiempo en su discurrir como hacer tiempo, recuperar el tiempo, etc., señaladas explícitamente por Zubiri son dignas de consideración, porque matizan la estructura aparentemente monocorde del dinamismo del tiempo y le otorgan unas cualidades, que rompen de alguna forma su monotonía y uniformidad y, esto también sucede con el tiempo objetivo, marcado de modo estrictamente cuantitativo y, también con lo cualitativo del tiempo subjetivo que puede ser hasta cierto punto relativo. A diferencia de lo que piensa Zubiri, considero que el poder del tiempo es a la vez devorador, destructor y plenificante, pero no solo esto último. Afirma que no es el tiempo el que devora la realidad, sino que es la realidad la que devora el tiempo. Desde la perspectiva cristiana y teológica propia de Zubiri y, también desde la consideración de la trascendencia divina y humana, que están unidas ya que la realidad divina comprende la mundana, puesto que como él dice, el tiempo es algo que puede ser destruido cuando el mundo, por otras razones, quede destruido por su interna, su intrínseca caducidad. Sí es cierto que el tiempo plenifica entitativamente la realidad, sobre todo si se considera la intención general de progreso y bienestar de la actividad humana en el mundo, porque los cambios geológicos, naturales, evolutivos, etc., están sujetos a diversas interpretaciones, ya que quizá no siempre son positivos en relación con la realidad humana. Es cierto como dice Zubiri, que se tiene en la vida cada vez más realidad. O lo que es similar, el ser humano como ente temporal que es, con su dinamismo intelectual a cada momento se apropia cognoscitivamente de más realidad. La caducidad dinámica de lo real, es algo connatural y consustancial a la materialidad del mundo.

PARTE III

TRANSCENDENCIA, DIOS Y REALISMO.

§53. La trascendencia y el problema filosófico de la religión.

La consideración de la dinamicidad de la realidad es analizada por Zubiri, como un dar de sí y en profunda vinculación con lo expuesto en su obra anterior, principalmente se centra en los aspectos empíricos y causales de la realidad tanto física como humana, pero es necesario también, el conocimiento de las ideas zubirianas sobre el hecho religioso y su conexión con el ser humano, tal como él lo entiende, que está incardinado en el sistema realista y transcendental de su metafísica intramundana. Además, con una particularidad muy interesante y es que su concepción de la divinidad y de lo divino, en general, se identifica con lo humano de un modo muy sugerente, ya que supone la admisión de nuevos modos de entender la vida, como algo divino y plenificante para la persona. De este modo, la extraordinaria importancia de la experiencia del poder de lo real a lo largo de la ingente experiencia de la Humanidad, se expresa en la consideración religiosa de la realidad, desde el pasado más remoto hasta la actualidad. Ya que una cuestión central es que la religión para Zubiri es una determinada plasmación de la religación, como el hecho constatable de la ligación al poder de lo real. Aunque también se puede definir de un modo más amplio y a la vez más general el hecho de la religación, como expresión de la razonabilidad humana o como dice Desiderio Ferrer: «el hombre es en sí mismo realidad razonable porque por la religación se constituye como razón de la realidad»⁶³¹. La cuestión de en qué consiste formalmente la religión, como hecho de la sociedad humana que existe desde las épocas más remotas, es algo sobre lo que reflexionó abundantemente Zubiri. Ya que es cierto, que todas las grandes filosofías han analizado el hecho religioso, bien sea para justificarlo y apoyarlo, negarlo o mostrarse indiferente ante el mismo. Por tanto, aún reconociendo el realismo radical de Zubiri, esto no impide, sino todo lo contrario, hace necesaria una actitud reflexiva, sobre las consecuencias culturales y metafísicas del fenómeno religioso, que pueden ser descubiertas, por medio de un acercamiento descriptivo de índole fenomenológica como el realizado por él, aunque desde mi enfoque analítico, descriptivo y reflexivo, también puede definirse como fenomenológico.

Que la religión puede ser comprendida como una institución social es evidente, porque desde sus orígenes los hechos religiosos, las creencias, los rituales, los dogmas, etc., han estado fundamentados en unos hechos sociales, sostenidos en gran medida por una jerarquía o poder del estado y, como también dice Zubiri, esta presión social, institucionalizada, constituiría, si no la religión o lo religioso, sí por lo menos uno de sus aspectos esenciales. Lo que es coincidente con lo afirmado por Durkheim y, además, se puede comprobar, si se investigan distintas sociedades a lo largo de la historia. Indudablemente, como también

⁶³¹ FERRER DELGADO, D., *Razón y religación. Una aproximación radical a la filosofía de Zubiri*, Editorial Manuscritos, Madrid, pág. 182.

argumenta Zubiri, existen numerosísimos actos religiosos, que son realizados individualmente por los creyentes de las diferentes religiones y, esto es necesario tenerlo presente, para una adecuada y completa comprensión del fenómeno religioso. Y es que la filosofía de la religión supera la ontoteología con Hegel, ya que como escribe Gustavo Bueno: «la ontoteología será demolida, pero no la idea de Dios que pasará (según la fórmula de Kant) a considerarse como ilusión transcendental, es decir, como componente esencial de la conciencia humana»⁶³². Zubiri no está en la línea de una filosofía materialista de la religión como defiende Gustavo Bueno en su libro *El animal divino*, que desarrolla la tesis de que los númenes animales, por decirlo de modo breve y simplificado, y no las superestructuras culturales, son el origen del núcleo de la religiosidad. En cambio, la perspectiva zubiriana se mueve en un ámbito fenomenológico y personalista cristiano más vinculado a la teología tradicional. La superación de la ilusión transcendental explicitada por Kant, será posible a través del acceso del hombre a la transcendencia divina, e incluso por medio de la identificación en cierto sentido de lo humano en lo divino, entendido también como realidad plenificante. Para Zubiri lo religioso es anterior a lo social, lo que un sentido estricto es cierto, pero que admite matices, ya que sin una institucionalización social muchas religiones como la cristiana no podían extenderse y darse a conocer a los individuos. Puesto que también es verdad, que los fundadores de las religiones son personas, que difunden sus ideas y creencias en un grupo social que se hace progresivamente más numeroso. Que el objeto de lo religioso sea lo sagrado, para ese gran sociólogo que fue Durkheim es coherente, a mi juicio, y así lo considera también Zubiri, porque entre otras razones el término, puede comprenderse en un sentido muy amplio, que englobe muchos aspectos de la religiosidad y, en este sentido es muy flexible y, además, permite una clara diferenciación respecto a lo profano. Y es que frente a la simple contraposición entre lo profano y lo sagrado que plantea Durkheim y, que aparentemente agota la definición de lo que es lo propio y característico de lo religioso, existen rasgos claros que pueden describirse perfectamente en los hechos religiosos y, que son como afirma Rudolf Otto, el sentimiento de lo numinoso, de lo tremendo, maravilloso, terrible, prodigioso, etc. Para Otto, como indica Zubiri, lo sagrado es una cualidad perfectamente objetiva basada en el sentimiento y, por tanto, irracional, aunque posea un correlato objetivo, que es el valor en un sentido relativamente parecido a la ética material de los valores de Scheler, que en el nivel espiritual o religioso son lo santo y lo profano. Que los sentimientos no son completamente subjetivos lo acepto, porque están basados en reacciones ante la realidad y son racionalizables, o son objeto de reflexión al menos en parte, en cambio que el valor de lo sagrado es perfectamente objetivo como sostiene Otto, me parece dudoso y discutible, ya que está en función de los criterios valorativos que se utilicen, que pueden ser diversos y estar racionalmente justificados. Zubiri con buen criterio, también resalta la dimensión

⁶³² BUENO, G., *El animal divino, Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Pentalfa Ediciones, 1996, pág. 44.

de la sacralidad, entendida como lo santo según Otto, porque es verdad que la bondad moral, posee más significaciones en la realidad, de las que aparentemente expresa y, por tanto, este “más” es justamente lo que caracteriza lo sagrado. Lo que pone de manifiesto la potencia del más o lo numinoso de lo sagrado, que forma parte por decirlo así, de la transcendencia de lo divino en la realidad moral y física humana y mundana. Que el objeto de lo sagrado es una de las cuestiones centrales de las religiones es algo reconocido también por Zubiri, aunque la hierofanía o manifestación de lo sagrado que indica Mircea Eliade se contraponen a lo profano, es cierto, como argumenta Zubiri, que los objetos, además, adquieren y pierden, y pueden volver a reconquistar su valoración sacra. Y aunque la dialéctica de lo sagrado está presente en las religiones, con distintas formas o expresiones, lo más determinante, a mi juicio, es la relación pensable entre Dios y la realidad. Zubiri que también está en esta línea, subordina coherentemente lo sagrado a lo divino, que es su origen. Y es que lo sagrado para Zubiri, desempeña su función en la relación con los dioses, pero es una cualidad de la relación religiosa. Y, por tanto, de este planteamiento se deriva claramente, que lo sagrado, no es la esencia profunda de lo religioso sino Dios, que es lo primero o primario, como dador de sentido espiritual. Aunque para Otto, el acto religioso proviene del sentimiento, esto supone un reduccionismo que Zubiri racionalmente no acepta, porque es claramente insuficiente, ya que es verdad que la actitud religiosa o, al menos las grandes preguntas metafísicas últimas, afectan e interesan al intelecto y al ser humano completo en todas sus dimensiones. En este sentido, una consideración de la realidad y de su trascendentalidad, también forma parte de una comprensión plena del fenómeno de la religiosidad y del hecho religioso. Zubiri insiste en la significación de la actitud religiosa, para un adecuado entendimiento de lo que es una descripción de una disposición vital humana, ante las grandes incertidumbres del ser humano, basadas fundamentalmente en la finitud y limitación de su existencia y el deseo de inmortalidad, que tan bien expresó el pensamiento existencialista de Unamuno. Que el hombre es en sí mismo también realidad, tal como piensa Zubiri, es cierto ya que todos los actos son la expresión de un yo personal, que posee su propia realidad empírica, reflexionada o sentida intelectivamente de distintas formas. Y que la persona está implantada en la realidad de una manera activa y dinámica, es algo evidente, si se considera detenidamente la cuestión, ya que como dice Zubiri, el hombre no se ejecuta simplemente como persona, sino que se realiza como persona. Además, lo característico del sujeto no es su pasividad, sino su dinamismo en el ejercicio de su libertad vital, que conlleva decisiones y la aplicación de su capacidad volitiva en la realidad. En este sentido, se observa en la filosofía zubiriana, una relación muy clara, entre una especie de antropología de la persona, que puede pensarse justificadamente, que es un cierto personalismo y, su explicación descriptiva y fenomenológica, acerca de lo que es realmente la actitud religiosa. La clarificación de lo que es la actitud del individuo como ser personal, posee múltiples connotaciones, ya que comprende la totalidad de los aspectos humanos pensables. Ya que desde el punto de vista de la vida misma, es decir, de los actos, resulta que

todo acto va ordenado esencialmente, no por una finalidad, sino *velis nolis*, por un carácter físico suyo, a configurar el propio ser. De todos modos, es necesario destacar que para Zubiri, la realidad es no sólo ultimidad, sino también algo posibilitador de la configuración del ser personal, e impulsa la realización de cada hombre. Además, la ultimidad de lo real está desvinculada de cualquier recurso a lo trascendente o a Dios, lo que potencia aún más su tendencia filosófica a un cierto realismo radical. Y es que para Zubiri, la realidad como última, como posibilitante y como imponente es aquello que constituye la religación. Y esto supone la consideración, de la actitud radical que tiene el Yo humano, en su capacidad de autorrealización de su propio ser sustantivo, como lo auténticamente esencial o sustancial del carácter de realidad de cada vida humana, que proyecta al ser humano a la configuración de su propia realidad voluntariamente deseada. En estos planteamientos zubirianos, el hilo discursivo se mueve en unos ámbitos empíricos e inmanentes al mundo o a la realidad y, por supuesto estos desarrollos teóricos, podrían ser reelaborados en sentidos filosóficos desvinculados de la religiosidad y, de cualquier referencia a elementos trascendentes, creando antropologías humanistas o materialistas de diversa naturaleza. Y esto representa, a mi juicio, una más de las grandes virtualidades de la metafísica zubiriana, que abre desde su realismo intramundano y desde sus análisis fenomenológicos, múltiples vías de desarrollo doctrinal en la acepción positiva del término y, también nuevas potencialidades argumentativas. En cualquier caso, en mi opinión, existe una similitud entre la comprensión tal como la entiende y aplica Zubiri a la realidad y al mundo social y humano, y ciertos aspectos de la hermenéutica, sobre todo por el problematismo, que pone de manifiesto el procedimiento argumentativo y reflexivo zubiriano. Ya que como también afirma Ramón Rodríguez García: «si la hermenéutica como método es primordialmente un hacerse cargo de la estructura del comprender, esta asunción no puede consistir en una especie de traslación mecánica o simple reflejo de lo que ya está ahí dado sin problemas»⁶³³.

Ciertamente, la religación entendida como actitud radical y de carácter religioso en último término se manifiesta, por ejemplo, en que para Zubiri el Dios de Aristóteles, descrito como pensamiento del pensamiento, no posee significación religiosa ninguna, ya que como primer motor inmóvil permanece indiferente a los deseos humanos. Y es que como también dice Enzo Solari, Zubiri procura ir más allá de la analítica existencial heideggeriana y sostener unas tesis según las cuales, el hombre es una existencia radicalmente religada. Que el mundo o la realidad sea algo dominante como afirma Zubiri, es evidente ya que las disposiciones humanas y los actos que realiza cada individuo o persona, están enmarcados necesariamente, en ámbitos reales y la fuerza de la realidad es algo constantemente presente, tanto en la vida humana como en la animal. De todos modos, es curioso que aunque el poder de la causalidad en las realidades materiales, es algo

⁶³³ RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *Métodos del pensamiento ontológico*, Editorial Síntesis, Madrid, 2002, pág. 264.

reconocible en las causas, como origen de efectos por Zubiri, en cambio afirma las realidades del espíritu, como portadoras de muchos poderes que no son causales, con lo que está abriendo la vía hacia el descubrimiento del poder de la deidad, que no es Dios como lo trascendente. Aunque estos poderes de la realidad espiritual no ofrecen desde mi punto de vista, una fundamentación argumentativa que pueda basarse en una realidad, que no sea exclusivamente psicológica, lo que limita su efectividad y su capacidad de convicción, para un ser humano absolutamente racional. La elaboración del concepto de deidad por Zubiri, entendido como el poder dominante de la realidad sobre los hombres y las cosas, hace factible en su metafísica la conexión entre la realidad cósmica material y la realidad supramundana o supraempírica, que es la realidad absoluta o divina, que es accesible a través de su mundanidad y transcendencia. Y esto se observa mejor, si se considera que una de las vertientes del problema de Dios para Zubiri, es precisamente la historia del problema de Dios, en tanto que enriquecimiento de la deidad, del poder de la realidad. Y es que la potencia de lo real, del mundo, ha asombrado a los seres humanos desde el principio de los tiempos y ha sido causa motivadora de la religiosidad, como expresión del misterio de la realidad y de su búsqueda de sentido. La deidad, que según Zubiri, está inscrita en las cosas reales es evidente que, a lo largo de la historia de las religiones, se ha ido adscribiendo a los dioses de un modo general. Lo trascendente del poder de la deidad en la original interpretación zubiriana, no se vincula con los dioses como se podría pensar en un principio, sino con la totalidad de la realidad, que sobrepasa las cosas singulares y, que es el inicio de una serie de elaboraciones sobre lo que es la realidad absoluta que es Dios, aunque como también dice Ferraz Fayos: «no es un “vaporoso” absoluto, porque no es “lo” absoluto sino “la realidad” absoluta: Dios es de absoluta concreción»⁶³⁴. En cierto sentido, el hiloísmo de los presocráticos y el animismo son expresiones del poder de lo real, tal como era entendido en el pensamiento y en la religión antigua, lo que es manifestación también, de la potencia de la deidad, a través de lo cíclico de los fenómenos naturales. Zubiri afirma que el poder de la deidad está presente en múltiples niveles, tanto cósmicos, culturales, históricos, como religiosos a través de las diferentes civilizaciones que han surgido en el mundo humano y, es cierto, aunque el poder de la deidad es trascendente, porque es la potencia del tiempo como creador y destructor de todo tipo de realidades o, como dice Zubiri es un poder del tiempo, como mensura viva de la realidad. En definitiva, se puede trazar una equivalencia entre el poder de la deidad y el de la realidad en un sistema complejo, en el que está instalado o integrado cada ser humano y lo que le rodea. Aunque es cierto, que a lo largo de la historia, los diversos politeísmos, monoteísmos, panteísmos, etc., han proporcionado distintos nombres a la deidad, como forma de poder divino.

La religión adquiere una importancia fundamental, ya que representa entre otras cosas, la relación de los seres humanos con la realidad de las cosas o, con lo que se puede denominar la deidad o el poder de la realidad. Y es que todos los

⁶³⁴ FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: el realismo radical*, Editorial Cincel, Madrid, 1988, pág. 222.

actos que la persona realiza en el mundo real, tienen consecuencias trascendentes para su ser personal y, por tanto, la unión o religación respecto al poder de lo real, lo comprende todo. Lo que, a mi juicio, es algo claramente positivo, porque se impulsa de este modo, una vinculación más profunda con lo divino como fuerza o fundamento, de la propia realidad y el ser humano. Y esto que concuerda con lo afirmado por la filosofía zubiriana, es matizado por Antonio González como señala Enzo Solari, ya que el de A. González es un intento por dar raíz praxeológica a la filosofía de la religión de Zubiri. Antonio González no parece darse por satisfecho, con la emergencia del poder, en todos y cada uno de los actos. Ya que considera más significativo el sentido práctico de la religión que el simbólico, aunque este tiene una función considerable en la constitución de cualquier religión o creencia religiosa. En el planteamiento de Zubiri se insiste, en que en todos los actos reales humanos está presente la religación como poder de la realidad o de la deidad, lo que supone la estructuración y consolidación de un nuevo y original sentido de religiosidad, que está profundamente unido a la propia realidad, y a su trascendencia religada, y que no está en función, primariamente al menos, de ninguna religión positiva. Y es que como argumenta Zubiri en este sentido la religiosidad, en primer lugar, no es algo que se tiene o no se tiene, sino que es algo que constitutiva y formalmente pertenece a la estructura de la realidad personal del Yo sustantivo del hombre en cuanto tal. En principio y aparentemente, esto parece una interpretación laica de lo religioso, pero no lo es porque más adelante en su sistema metafísico, establece vinculaciones claras con una trascendencia y mundanidad divina, sutilmente descrita y explicitada. Que la religación sea el *primordium* esquemático de toda religión positiva es crucial, ya que de esta forma se está afirmando de un modo tajante, que la realidad en sí misma como poder o fuerza es sagrada de alguna manera, y es perfectamente integrable con lo divino, ya que como también asevera Ferraz Fayos: «el hombre puede entregarse a Dios en tanto que fundamento de la realidad como ultimidad radical, en tanto que posibilidad de posibilidades y como impelencia suprema»⁶³⁵. En este sentido, parece clara la función determinante de la realidad en la religiosidad, entendida con un enfoque muy amplio y que comprende también, a mi juicio, los aspectos morales y éticos de la existencia. Además, esta comprensión de lo religioso por Zubiri posee unas ventajas indudables, ya que permite la incorporación a la actitud religiosa del ateísmo y del agnosticismo en sus diversas versiones, que en resumen y *grosso modo* se conforman como decía Tierno Galván con la finitud, o con la simple facticidad del vivir, ya que esto para Zubiri, es una expresión indudable de la religación al poder de lo real. En cierto sentido y de acuerdo con su sistema filosófico, considero correcta la argumentación zubiriana, aunque existen también diferencias conceptuales significativas en las actitudes creyentes, agnósticas y ateas. La denominada voz de la conciencia a la que se refiere Zubiri, es un presupuesto conceptual del que parte, pero que dista mucho de ser claro y evidente en todos los casos en el mundo contemporáneo, aunque la religación a los

⁶³⁵ Ibidem, pág. 225.

deberes o dictados de la propia conciencia moral, que al menos son oídos por el sujeto sentiente es la manifestación de una conciencia moral, entendida como religación a la realidad. Y esto es la muestra de que como dice Zubiri, la relación del hombre con su conciencia intelectual, no es lógica sino física. Ya que la sucesividad de los juicios, tiene como base primera justificativa la realidad captada o aprehendida, por el intelecto sentiente de cada sujeto. Ahora bien, en mi opinión, probablemente sería necesario dar mayor cabida a una hermenéutica libre, pero coherentemente argumentada, en las reflexiones y consideraciones de los diversos filósofos, ya que estimo que esto daría una mayor radicalidad, y también daría ocasión a una discusión crítica más extensa, entre los distintos enfoques y corrientes filosóficas.

Aunque Zubiri distingue la moral de los puros deberes de la actitud religiosa, considero que aunque existen diferencias innegables, entre lo que se entiende por pecado y falta, en el fondo la coincidencia es mayor que la diferencia y, por tanto, a efectos prácticos, la ética y la religión parten del reconocimiento, de los valores humanos esenciales y de la dignidad, libertad y derechos naturales primordiales, acerca de los que existe un consenso general, reforzado por la vigencia teórica de los derechos humanos. La consideración de lo profano es para Zubiri en cierto modo, desde mi interpretación la nuda realidad o la cosa realidad, y lo religioso es la cosa sentido, como poder de lo real o como deidad, que es expresión del poder que no se encuentra más que en las cosas de la realidad. Ya que escribe Zubiri: «en cuanto posibilitante, la realidad última es lo que he llamado una cosa sentido»⁶³⁶. Lo sagrado para Zubiri está subordinado a lo religioso, de un modo especialmente preciso, puesto que es la religación a la realidad de las cosas a su poder o deidad, lo que realmente puede conferir carácter sagrado a los objetos. La deidad está presente en las cosas de modo positivo o completivo o de modo negativo, defectivo o aversivo según Zubiri en una estructuración conceptual, que le permite la correcta definición de la función de lo vedado, del tabú tan presente en tantas religiones y hechos religiosos. Que las cosas reales son enigmáticas y la misma realidad lo es, ya lo sabían los antiguos filósofos griegos y también la cultura latina, y es uno de los motivos o causas del surgimiento de las creencias y ritos religiosos. El enigma que es parte integrante de lo religioso y de lo divino, y también de la realidad, impulsa al ser humano a la interpretación del mundo. Zubiri muy sutilmente, establece el momento de realidad, como el fundamento o la base sobre la que se apoya precisamente, lo que denomina el despliegue histórico de la idea de Dios en las distintas religiones. Momento real, que en perfecta correlación con la religación como poder de la deidad, es la manifestación dinámica, no sólo de la realidad de las cosas, sino también de la propia realidad sustantiva individual. Es verdad que la deidad que está en la realidad de las cosas se expresa en el Yo, que se mueve en la realidad y es también su propia realidad activa, dinámica que se proyecta también hacia el futuro. Que Dios como realidad sea el de suyo plenario es perfectamente asumible, si se tiene presente la infinitud de las cualidades o

⁶³⁶ [PFHR, 56]

potencias divinas, aunque es necesario el reconocimiento de que la dilucidación de la realidad extramundana de la divinidad es compleja, porque es indispensable delimitar muy rigurosamente los matices conceptuales presentes en las argumentaciones acerca de la trascendencia de Dios en relación con la realidad, el mundo y el ser humano. Lo que se diferencia claramente de planteamientos filosóficos anteriores como el propio de Spinoza, que como comenta Deleuze, que escribe comentando la obra spinoziana «Se llama “cosa”, en efecto, todo lo que se colige formalmente de la substancia divina; la cosa se explica por tal atributo del que es el modo. Es en este sentido que las ideas mismas derivan de la idea de Dios, como los modos se coligen o derivan de su atributo respectivo; la idea de Dios será pues causa de todas las ideas, como Dios mismo es causa de todas las cosas»⁶³⁷. La concepción unitaria de la realidad que afirma Zubiri, no puede aceptar el planteamiento de la existencia del *theós* aristotélico, que es pensamiento del pensamiento, siendo un Dios super-ocioso que no conoce el mundo ni actúa sobre él. Ciertamente, aunque parezca paradójico como también argumenta Sáez Cruz: «la trascendencia de Dios puede conceptuarse sin salir del mundo, como una trascendencia “en” el mundo»⁶³⁸. Este planteamiento zubiriano es extraordinariamente valioso porque, en mi opinión, es una forma de proyectar positivamente la realidad humana y empírica en la divina, de tal modo que se logra que no exista una contraposición tan radical entre lo humano y lo divino. Algo que relativiza lo escrito por Feuerbach acerca de esta cuestión, y que propone una fórmula de superación de la aparente ilusión de lo divino. De este modo, considero que se consigue al menos a nivel antropológico y psicológico una fusión y una identidad entre estos dos órdenes de realidad que creo que tiene consecuencias positivas en el desarrollo de la vida y también en el orden del pensamiento, con lo que deja de ser una ilusión absoluta, por su efecto sobre la mente humana. Es conveniente que en la filosofía de Zubiri la trascendencia de Dios, no se oponga a su inmanencia, porque existen distintos aspectos y niveles de consideración conceptual y terminológica. Así se comprende también, por ejemplo, que Tomás de Aquino, por motivos o razones de mayor claridad y precisión conceptual y argumentativa, no utilice el término inmanencia en sentido noológico, algo entendible, porque para Zubiri no existe inmanencia entre lo aprehendido y el acto aprehensor que lo incluye dentro de sí. La posibilidad de alcanzar a Dios partiendo de la base de su diferencia, aunque sea fundamento profundo de la realidad es como una especie de elevación superadora de la idea de estructura, hasta en el límite máximo de la reducción llegar a un simple punto que será, como escribe Zubiri, la sustantividad plenaria. Considero que independientemente de la influencia explícita de Hegel en Zubiri con el concepto de elevación, la definición de la sustantividad plenaria como un simple punto es imprecisa, y pone de manifiesto, las extraordinarias dificultades que supone el intento de explicitación

⁶³⁷ DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1996, pág. 109.

⁶³⁸ SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, pág. 183.

de la realidad extramundana divina. Que Dios sea el fundamento de la realidad y del poder de lo real justifica que el fondo formal trascendente de la realidad de cada cosa, sea una especie de fundamentación de la realidad. Así se comprende que Zubiri afirme que «ir a Dios es penetrar cada vez más en la cosa misma»⁶³⁹. Indudablemente, la aseveración zubiriana de su absoluta certeza acerca de la constitución formal de lo real por Dios es de gran importancia para el conjunto de su metafísica, que parte de una base justificativa en buena medida de índole religiosa y cristiana. La realidad física o intramundana y Dios son lo mismo y, por tanto, se puede afirmar que Dios para Xavier Zubiri es real. Es cierto que en el sistema metafísico de Zubiri no existe un desarrollo sistemático de la participación de Dios como constituyente formal de la realidad de cada cosa. Lo que está claro, en mi opinión, es que es entendible el intento por parte de Zubiri de unir Dios y realidad de un modo más profundo y con un sentido o significado diferente del propio de la filosofía tradicional, y de la Escolástica, de tal manera que se integra de una forma más plena y completa lo que es lo real en su mismidad y la fuerza fundamentante de lo divino, como sustentación esencial de la realidad al menos en un plano especulativo, ya que no se puede conocer exactamente, como es ese potencial vínculo de la divinidad con la realidad. Ya que la limitación del intelecto humano se contrapone a la no limitación de lo divino, incluso desde una interpretación cabalística y simplemente desde una reflexión profunda, acerca del límite de la inteligencia humana respecto a lo divino. Como explica Corazón González escribiendo acerca del abandono del límite mental en el método del pensador Leonardo Polo: «Por un lado, es preciso controlar intelectualmente la cuestión de lo transobjetivo: la limitación del conocimiento objetivo se detecta con actos intelectivos superiores a la operación inmanente. Sin ellos, que el conocimiento objetivo es limitado se nota de manera imprecisa o lleva a apelar a instancias irracionales. En suma, es incorrecto sostener que el hombre solo conoce objetivamente; pero para llegar más lejos no hay que apelar a la voluntad, ni a la intuición emocional, ni a actitudes que lindan con la mística y la teología negativa»⁶⁴⁰. Ciertamente esto abunda en lo que pretendo indicar que es la dificultad que supone para el pensamiento entender la supuesta vinculación entre lo real y lo divino tal como la plantea Zubiri pero que, a mi juicio, aunque fuese expuesta desde otros enfoques, me parece prácticamente irresoluble. La relación explicitada y desarrollada por Zubiri entre la fontanalidad de Dios y las cosas de la realidad haciendo que sean reales o de suyo, y consiguiendo que actúen desde sus notas talitativas o desde lo que de suyo son, es una explicación que está integrada, a mi juicio, en lo misterioso de lo sagrado o divino que nunca se puede desentrañar o comprender del todo. De todos modos, el trascender de Dios en las cosas se articula, según Zubiri, de una manera muy diferente a lo que podría pensarse desde un planteamiento causalista como, por ejemplo, el característico de la causa

⁶³⁹ [HD, 175]

⁶⁴⁰ CORAZÓN GONZÁLEZ, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Editorial Rialp, Madrid, 2011, pág. 79.

eficiente entendida en el clásico sentido aristotélico. Ya que la presencia formal de Dios en la realidad, en el mundo fenoménico es una presencia fundamentante o constituyente que equivale a la transcendencia constitucional, por tanto, es definible un enfoque de la presencia de lo divino en el mundo o en la realidad que se aparta de los planteamientos tradicionales, que están basados exclusivamente en el carácter efector de la causalidad eficiente divina. También Sáez Cruz afirma en sus análisis de estas cuestiones de filosofía de la religión que la presencia formal de Dios tiene la primacía sobre su presencia efectora, además, el propio Zubiri argumenta que Dios es efector para estar presente en las cosas de un modo formal, como formalidad fundante de ellas. Ciertamente Zubiri no contempla o piensa que el trascender de Dios suponga una separación entre Dios y el mundo, aunque lo divino sea en efecto realmente distinto del mundo, siendo un Dios que es fundamentación siendo constitutivamente accesible algo que no es compatible con la interpretación de un Dios alejado y ocioso del gnosticismo. En relación con la articulación de la transcendencia divina respecto a la realidad aunque es muy ingeniosa y brillante, considero que no aclara suficientemente y de modo específico los puntos de conexión o relación entre la realidad y Dios, quizás en buena medida, porque son cuestiones dadas a una serie de especulaciones caracterizadas por su abstractividad e inefabilidad y misterio, difícilmente definible por la reflexión. Como Dios en la plenitud de su realidad absolutamente absoluta está en este mundo, esto parece inducir a pensar que no existe otro mundo y que, por tanto, la divinidad está presente trascendentalmente en la física realidad del mundo.

El subjetivismo cartesiano es criticado por Zubiri, ya que es evidente que lo objetivo del mundo empírico, también está presente como real en la aprehensión perceptiva del intelecto de cada persona. Y es que la separación entre lo objetivo y lo subjetivo es en buena medida artificiosa, ya que debe ser matizada convenientemente en muchos casos. Incluso que el surgimiento de la voz de la conciencia según Zubiri, brote de la realidad como fundamento de la deidad, plantea de modo claro que la religiosidad encuentra su primera fundamentación ontológica y gnoseológica, en la propia realidad de las cosas, aunque posteriormente se aclaren los contenidos y las formas de la transcendencia divina, en su integración o equivalencia con la transcendencia real de lo cósmico. Además, la fundamentación del carácter de dictado de la voz de la conciencia, en la propia realidad es algo extraordinariamente novedoso, y que muestra, a mi juicio, la valentía de Zubiri en el sentido de que se arriesga con esta elaboración conceptual, que se aleja por lo menos en este aspecto tan central, de la conceptualización habitual característica de la teología tradicional. La comparación establecida por Zubiri, entre la resonancia de los sonidos que es la auténtica realidad auditiva, y la voz de la conciencia entendida también como resonancia, aunque ingeniosa y bien argumentada, no aclara suficientemente, a mi juicio, el origen efectivo de la misma, ya que al final se puede pensar que la conciencia moral, es el resultado de la propia autorreflexión mediada o influida de modo considerable consciente e inconscientemente, por el sedimento de realidad que existe en el intelecto humano,

por medio de la experiencia y de la aprehensión de lo empírico. Zubiri, en cambio, se inclina más por una actitud más espiritualista, ya que dice que: «en eso que llamamos la voz de la conciencia no tenemos presente a Dios mismo, pero sí la palpación y el latido de la divinidad en el seno del espíritu humano»⁶⁴¹. Como Dios en la filosofía zubiriana es un fundamento real en la realidad, de esto se deriva una consecuencia que consiste en el acceso metafísico y humano a la realidad divina, que es simultáneamente una realidad trascendente mundana y, además, es la confirmación de la justificación argumentativa de la validez de su metafísica intramundana, que está basada en un realismo radical prefigurado y constituido fenomenológicamente. Lo cual me parece extraordinariamente interesante, porque abre nuevas formas de entender la religiosidad, propiciando en cierta forma nuevas perspectivas al análisis y a la reflexión sobre la facticidad de la realidad, como base fundamentadora de lo religioso, lográndose de este modo una interpretación más humanizadora del significado de la religiosidad, y que es más compatible con el agnosticismo y con las diversas clases de ateísmo, que mantienen las concepciones teológicas tradicionales y escolásticas. Aunque también es cierto, que, por ejemplo, Ignacio Ellacuría discípulo y amigo de Zubiri, con su teología de la liberación ha potenciado un cristianismo más unido a lo fáctico, más volcado o entregado a la realidad. Lo que me parece también altamente positivo. Aunque como se sabe, la actitud de Zubiri ante las cuestiones de la injusticia social y los enormes problemas de la desigualdad y del hambre, etc., fue crítica y como es natural, propició una resolución de las injusticias presentes en la Humanidad, debido a su prudencia, en relación con las cuestiones que poseen implicaciones políticas, se mantuvo en un plano mucho menos reivindicativo que Ellacuría. Además, considero que quizá Zubiri no estaba totalmente de acuerdo con la totalidad de los aspectos de la teología de la liberación especialmente, si implicaba en algún caso el uso de la violencia para la conquista de fines legítimos, en relación con los derechos humanos de los ciudadanos de los países del mundo. Lo que me parece coherente, ya que pueden existir medios no violentos de resolución de las injusticias sociales de numerosos pueblos, con pésimas condiciones de vida.

Una de las cuestiones decisivas en la historia de las religiones es la accesibilidad de Dios, aunque también lo es si se piensa desde una perspectiva metafísica y consecuentemente ontológica, ya que es algo importante para el deseo de sentido del ser humano. Como también plantea Zubiri es indudable, que ya en la filosofía griega antigua, con el epicureísmo la pasividad u ociosidad de los dioses ha sido motivo de consideraciones, que han reforzado la inaccesibilidad a los mortales de las entidades inmortales, y que la excesiva separación trascendente del Dios del Judaísmo es verdad que ha mantenido a la divinidad en un ámbito más bien inaccesible, o en todo caso, poco accesible en la cultura judaica. Zubiri desea la eliminación de esta inaccesibilidad de Dios, y considera que una forma de conseguirlo es a través de su propia metafísica realista intramundana, que comprende dentro de sí los aspectos teológicos, ampliando y profundizando

⁶⁴¹ Ibidem, pág. 66.

su alcance, por medio de la relación entre el hombre y Dios, o entre la realidad intramundana y la supramundana, de una forma que supera los esquemas clásicos o tradicionales.

Los tres conceptos sobre los que Zubiri fundamenta la accesibilidad de Dios para el hombre, tienen su origen en la realidad, algo que me parece perfectamente razonable y justificable, aunque lo verdaderamente problemático es la explicitación y descripción de lo enigmático de la relación de Dios con la realidad. Ya que como él mismo dice, Dios es el fondo de toda realidad, de una manera absolutamente estricta y fontanal, es una definición abstracta aunque puede concretarse en cierto sentido, si se tiene en cuenta que para Zubiri Dios es una realidad esencial o radicalmente existente o, como dice unos años después en 1971, realidad absolutamente absoluta. Que Dios está en el mundo pero sin identificarse con él como asevera Zubiri, le separa claramente de cualquier tipo de panteísmo y panenteísmo, afirmando a la vez la trascendencia del fondo de realidad, como presencia en el mundo real. Aunque considero, que la afirmación zubiriana respecto a que es inconcebible una separación entre Dios y el mundo, si se entiende en un sentido literal y absoluto, reafirma de alguna manera la trascendencia divina en la realidad entera del mundo, aunque de una forma *sui generis*, que es definida en posteriores obras, sobre todo en *El hombre y Dios* y en otros escritos. Considero que el carácter personal que Zubiri atribuye a Dios, aunque sea en un sentido simplemente analógico, no posee suficiente base epistemológica y ontológica, porque el que la divinidad se posea plenariamente a sí misma no es suficiente, a mi juicio, para que sea persona en un sentido diferente al habitual, y su presencia intelectual y volente la considero en profunda relación, con la intelección de los hombres, en una especie de identificación plenificadora de la sustantividad del yo humano con Dios.

De todas formas, como para Zubiri Dios subyace trascendentemente a todas las cosas, su realidad esencial posee distintos modos de presencia, en función del tipo de esencias abiertas o cerradas que existen en la realidad, algo que considero plenamente coherente desde una descripción fenomenológica rigurosa, que está integrada en su sistema filosófico realista. De todas formas, existe un aspecto fundamental, que es la afirmación zubiriana de la presencia radical de la divinidad en el interior del ser humano, algo que se plasma en una presencia interpersonal. Aunque desde mi análisis considero, que lo esencial es la fusión de los ideales más elevados entre la naturaleza humana y la divina, lo que plantea o representa una mayor potenciación de lo humano, como proyección de lo divino. Zubiri rechaza acertadamente el antropomorfismo respecto a Dios, ya que no es otro Yo desde una consideración metafísica, aunque en el culto cristiano pueda adoptar la presencia divina, la forma de una invocación. Además, Zubiri crea y desarrolla un nuevo concepto de revelación, que amplía el propio de la teología tradicional, proporcionando un sentido nuevo más profundo, y que consiste en que la revelación está esencialmente anclada y dirigida, a la voz de la conciencia. Y esto pone de manifiesto, que el sentido clásico de revelación como mensajes transmitidos

por Dios, no abarca todos los múltiples aspectos de la realidad personal humana, y de este modo se comprende que Zubiri diga de forma explícita que: «Dios está manifiesto en el fondo de todo hombre»⁶⁴². Ya que los contenidos revelados por la voz de la conciencia, están en el fondo de la conciencia moral humana, siendo según Zubiri, una manifestación de lo divino en el hombre. Lo que es una muestra evidente de un planteamiento metafísico, ontológico y psicológico altamente positivo para la propia vida humana, ya que refuerza la actitud optimista y perseverante, ante los problemas del mundo y de la realidad. A mi juicio, esto supone un enriquecimiento de la perspectiva de la religiosidad, que es entendida de una forma más abierta, y más en relación con lo propiamente humano, lo que tiene como consecuencia, la posibilidad de crear un entendimiento más flexible y, por tanto, menos rígido de lo divino, más acorde con los desafíos actuales. Y es que como también argumenta Enzo Solari, la idea de noergia sostenida por Zubiri, que enfatiza la fuerza de imposición de la realidad, pretende salvar en la aprehensión humana, tanto su momento de inmanencia o afección, como su momento de transcendencia o alteridad. Ya que el devenir de actualidad es indudablemente noérgico, en el sentido de ser una sucesión de actos de carácter aprehensivo y, por tanto, intelectual, que también comprende los hechos religiosos y en general la actitud religiosa, que está en inequívoca relación con la religación, como poder de la realidad y con la voz de la conciencia. De este modo, se visibiliza la conexión entre la noergia como acto o *ergon* y el poder de la realidad, como manifestación de la religación a la realidad del ser humano. Que la manifestación de Dios en el fondo del hombre es muy distinta, en función de las distintos periodos o épocas como sostiene Zubiri es evidenciable, si se analiza antropológicamente el proceso de hominización y humanización, desde la aparición evolutiva de la especie humana, ya que el factor determinante para el acceso a lo divino o a la religiosidad es precisamente la concreción personal, o la forma de ser del individuo que tiene muchos componentes culturales diversos, a lo largo de enormes periodos de tiempo. Y es que la presencia histórica de Dios en el espíritu humano, para Zubiri forma parte de la estructura misma de la realidad humana, que es incuestionablemente histórica. Aunque desde mi análisis, esta presencia divina en el espíritu de los hombres responde más bien, a una necesidad psicológica y antropológica, que es fácilmente entendible ante la magnitud de la fuerza o el poder de la naturaleza y de la realidad, en todos los sentidos pensables. Y la complejidad de la historicidad sobre la que reflexiona Zubiri, a mi juicio, es relativa si se piensa que la elección de unas posibilidades respecto a otras formas, parte de los procesos de la realidad, tanto a nivel natural como humano. Y en todo caso, una reducción muy ostensible de complejidad en lo histórico, representaría la afirmación de un determinismo, que sería la expresión de un fatalismo que renuncia al azar y la libertad. Otra cuestión diferente es la complicación en lo relativo, a las predicciones de los cursos de acción en las ciencias sociales, y más concretamente en la historia, que es algo inevitable por la propia naturaleza de las

⁶⁴² Ibidem, pág. 73.

circunstancias, y los sucesos de una realidad dinámica y cambiante. Por otra parte, y retomando la cuestión zubiriana del fondo divino presente en la realidad personal, y en general como realidad que subyace transcendentemente a todas las cosas, se manifiesta claramente como ya he explicado, una especie de identificación entre lo humano y lo divino, que tiene antecedentes en la historia del cristianismo, y uno de ellos es precisamente la doctrina de Clemente de Alejandría que como escribe Llamas Martínez: «utiliza los términos logos, principio racional y alma como reflejo de lo divino en el hombre»⁶⁴³. En este sentido, se puede observar un cierto parecido con lo que plantea Zubiri, en relación con el nexo entre lo divino y lo humano. Si bien, el lenguaje metafísico como es natural, considerando la tradición filosófica y teológica en la que está Clemente de Alejandría es diferente a la terminología realista zubiriana. En este sentido, es uno de los precedentes de la aparición en el origen del cristianismo de una corriente de pensamiento, que afirma el carácter dinámico del alma humana, del sujeto humano, continuando en cierta forma la línea aristotélica. Y es que para Clemente de Alejandría en el siglo II como también afirma Llamas Martínez: «destaca finalmente el alma como sustrato donde se reciben las impresiones producidas por las opciones libres, impresiones que caracterizan al hombre»⁶⁴⁴. Ciertamente se observa aquí en el pensamiento de Clemente, una relativa prefiguración de lo que es la influencia en la cognición humana, y de modo más genérico en el hombre de lo impresivo o de la impresión de realidad, establecida y conformada como tal por Zubiri. Además, como sostienen Judit Ribas y Jordi Corominas, la filosofía es autónoma, y a la vez está en relación con la teología o el pensamiento religioso, ya que es la vía que: «entre otros emprenden Heidegger y Zubiri y que consiste en partir de un hecho primordial. El ámbito de la deidad en Heidegger, el poder de lo real en Zubiri. Este ámbito o poder que no podemos objetualizar, pues en él estamos siempre constitutivamente envueltos, nos lanza a que lo experimentemos personal, social e históricamente»⁶⁴⁵. En este sentido, lo que se impulsa es precisamente el valor de lo experiencial, como una de las fuentes fundamentales de crecimiento individual, y de reforzamiento de estructuras sociales más justas y fraternas, algo similar a lo propuesto por los Derechos Humanos.

Acerca de las personas que no tienen religión Zubiri considera, que es ya en su tiempo vital un fenómeno creciente, aunque desde su análisis pienso que no tiene una importancia excesiva, porque entre otras razones que se podrían aducir, él estima que la voz de la conciencia presente en todas las personas supone una especie de “garantía” del acceso del hombre a la divinidad, o como dice respecto al que no tiene religión, se trata, por ejemplo, de la voz de la conciencia, que no solamente dice lo que en cada caso se debe hacer, sino que representa un dictado

⁶⁴³ LLAMAS MARTÍNEZ, J. A., *Hombre y educación en el Pedagogo de Clemente de Alejandría y sus fuentes filosóficas*, Universidad de Oviedo, Tesis doctoral, Oviedo, 1998, pág. 42.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, pág. 45.

⁶⁴⁵ RIBAS, J., y COROMINAS, J., *Estudio preliminar de Judit Ribas y Jordi Corominas del libro de San Anselmo: Proslogion*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998, pág. XXXV.

de atenuamiento absoluto a la realidad. De hecho Zubiri, muy hábilmente refuerza el sentido positivo de la opción posible de no tener religión, ya que es cierto que existen formas o modalidades de ateísmo, que parecen participar de características propias de las religiones, ya que la opción de negar la fe es una actitud positiva de unión a la realidad, en lo que tiene de religación como fondo último divino, y de esta manera sin quizá saberlo conscientemente la actitud agnóstica y también la atea, de alguna forma están expresando o manifestando su unión o religación a la realidad. La consideración por Zubiri de la religión y la teología como una mundología me parece muy adecuada, porque refleja perfectamente actitudes individuales y sociales que existen en la sociedad, ya que entienden el mundo desde Dios no sólo a nivel escatológico, sino también en la propia realidad cotidiana, aunque es cierto que el incremento del laicismo como una opción también perfectamente coherente ha desarrollado otra clase de mundología, y ha eliminado cualquier tipo de escatología inclinándose por la exaltación de la finitud, frente a las realidades últimas representadas e hipotéticamente iniciadas por la condición mortal de los seres vivos. Además, es natural que en cualquier religión exista una cosmogonía, algo que responde al interés humano por conocer el origen y la formación del mundo y, por tanto, se entiende que ya en la filosofía griega antigua y concretamente Platón, escriba acerca del demiurgo como potencia divina conformadora de la forma del mundo, pero en clara contraposición al cristianismo puesto que no es omnipotente, porque no crea al mundo a partir de su ser. Ciertamente para Zubiri, el demiurgo lo es en virtud de la realidad suprema, con lo que esto no hace excepción a la supremacía radical de la realidad divina. Desde mi interpretación, considero innecesaria la función del demiurgo que es una entidad inventada, que resuelve ciertos problemas conceptuales y de articulación dentro del sistema de la teoría de las ideas, que están presentes en la teología platónica, que es teleológica. En lo relativo, a los seres sobrenaturales que forman parte de numerosas religiones, Zubiri prefiere denominarlos transmundanos, ya que están en otro mundo, algo que considero válido independientemente de que el alma sobrenatural se pueda pensar que es un ser transmundano, algo de lo que tengo serias dudas por varias razones. De todas formas, también es cierto que a lo largo de la historia han existido fundamentaciones de la religión, para adecuarla a determinados principios filosóficos como es el caso de Platón, que como escriben Francisco L. Lisi y Juan Signes: «interpreta de manera filosófica la religión pagana para adecuarla a los principios ontológicos del platonismo. De esta manera, el primer principio de todas las cosas es identificado con un dios personal, Zeus, al que se le atribuye la triple identificación de unidad, bondad y ser absolutos»⁶⁴⁶.

En lo referente a la eclesiología, para Zubiri está claro que uno de los aspectos definitorios de lo religioso, no es la comunidad o la reunión de los fieles, o como él mismo dice se trata de participar en una misma fe, no de tener una organización o una reunión en forma de asamblea. Aunque esta argumentación zubiriana es

⁶⁴⁶ LISI, F. L., y SIGNES, J., *Estudio preliminar del libro de Platón (Jorge Gemisto), Tratado sobre las leyes, Memorial a Teodoro*, Editorial Tecnos, Madrid, 1995, pág. XXX.

impecable desde un punto de vista puramente intelectual o conceptual, pienso que la realidad humana no se fundamenta en actitudes tan puramente abstractas, y en este sentido me parece racional, la consideración de la dimensión grupal o social de la religión, manifestada a lo largo de toda la historia, como uno de los principios fundamentales, de la actitud religiosa en general. Y es que la participación en una fe común, que es el sentido que le otorga Zubiri a lo eclesial es válido, pero estimo que no define de un modo completo, a lo que representa, por ejemplo, el cristianismo, que ya desde su origen surgió como un grupo de fieles con una doctrina, y unas prácticas religiosas individuales, pero con una fuerte impronta colectiva o comunitaria, como se pone de manifiesto, en el proselitismo consustancial a los cultos y doctrinas de orden espiritual, y a la unión grupal o eclesial frente a las persecuciones en la época imperial romana. Y es que aunque Zubiri es consciente de que la actitud religiosa es compartida, y cada creyente lo sabe, esto, a mi juicio, en la práctica religiosa se muestra como insuficiente y, por tanto, está presente la función institucional de las organizaciones eclesiásticas, que actúan como reafirmantes y agentes socializadores de la religiosidad compartida de modo explícito por los fieles a una religión. Además, la participación en una misma fe, como sostiene Zubiri, es el aspecto fundamental de lo eclesial en toda religión, esto que es cierto desde un nivel teórico, abstracto y metafísico, desde un enfoque antropológico considero que es matizable, con lo que anteriormente he expuesto, acerca de los rasgos sociales presentes en todo fenómeno religioso de una cierta amplitud y extensión, y que se proyecta y manifiesta con mayor o menor intensidad en la sociedad.

La reflexión acerca de la religión individual por Zubiri, como algo opuesto a lo que pretende Durkheim con el concepto de comunidad o cuerpo de fieles, es cierto que ha sucedido a lo largo de la historia, como en el caso de Sócrates, que es acusado de estar al margen de los dioses del Estado. En general Zubiri, acaba matizando y desarrollando más sus argumentaciones, y reconoce la existencia de acciones simbólicas realizadas por un cuerpo sacerdotal, o por los propios fieles en los cultos de las religiones, que son la inequívoca expresión de actos eclesiales, que procuran el logro del acceso a la divinidad. Aunque la comunicación con un dios o con unos dioses, propiciada por los cultos y ritos religiosos, ya desde tiempos remotos adopta, a mi juicio, una función de petición, como es manifiesto en muchos ritos agrícolas de la antigüedad. Y es verdad que el culto resume así los tres momentos del tiempo: el pasado como reactualización, el presente como comunicación y el futuro como garantía de lo que va a venir. Si bien, considero necesaria una puntualización, y es que los actos comunicativos de los hombres con el dios o los dioses, son de naturaleza simbólica o imaginativa, porque no es posible su objetivación experiencial de un modo efectivo, aunque se pueda pensar que existe una comunicación efectiva, como plantea el propio Zubiri, en el sentido de que la fe de la persona impulsa de modo rotundo la creencia en una comunicación real con lo divino, algo que se observa de modo más claro, en los éxtasis místicos como es sabido.

En relación con la escatología, es otro aspecto primordial de las religiones, y responde a una idea de compensación ultraterrena, de la limitación e imperfección de la existencia humana. La idea de otro mundo al que el ser humano está inexorablemente destinado, es también lo que se denomina más allá, algo que va unido de modo indisoluble a la noción de inmortalidad, que es generalmente uno de los núcleos principales de la religión. Estoy de acuerdo con Zubiri que dice, me sumo a la opinión de muchos teólogos que consideran que la inmortalidad es una verdad de fe. En efecto, no es una verdad de pura razón, porque entre otras razones es indemostrable e inverificable. Ciertamente el problema de la muerte ha sido tratado por todas las religiones, y por supuesto por la metafísica a través de la historia, y esto ha producido distintas doctrinas y planteamientos, acerca de la relación de la vida con la muerte y viceversa. Incluso un pensador como Pletón elabora una religión filosófica transformando las concepciones paganas, ya que piensa, a mi juicio, equivocadamente, que el cristianismo es la causa fundamental de la decadencia del imperio bizantino escribe: «Pues al hablar de la inmortalidad del alma, [Pletón] intenta, como puede, confirmar el retorno de las almas a los cuerpos y a la vida en periodos determinados de tiempo, que la mayoría llama metempsicosis, y no piensa que éstas asciendan nunca a la región celeste»⁶⁴⁷. Este tipo de teorías acerca de ciclos de las almas en una especie de trasmigración, no me resultan creíbles ni convincentes, aunque como es natural las respeto. Son, a mi juicio, un resto del pensamiento mitológico, con aspectos o rasgos indudablemente racionales, pero que han sido superados por el desarrollo de la filosofía y de la ciencia. Aunque es verdad que las religiones y también la cristiana, todavía poseen prácticas más o menos supersticiosas y mágicas, que considero que están causadas en buena parte, por el aparente misterio de la mortalidad, y por lo azaroso de la propia vida. En lo relativo al culto a los muertos que es analizado por Zubiri, pienso que es algo característico de épocas pasadas, en las que existía una mentalidad más mágica y menos racional. Respecto a la cuestión de la vivencia de la pervivencia o no pervivencia después de la muerte, Zubiri plantea una optatividad que desde mi reflexión no es equivalente o para ser más claro, no posee la misma probabilidad desde una perspectiva científica al menos. Y es que las justificaciones de la opción de la no pervivencia, considero que son más potentes desde la razón, que las de la pervivencia, que son más resultado o consecuencia de nuestro deseo lógico de vida inmortal, en la línea de lo pensado por Unamuno, lo que refuerza la reflexión sobre las grandes cuestiones metafísicas y sobre el sentido de la vida y de la realidad. Todos estos rasgos que he desarrollado acerca de la religión forman parte también del cuerpo doctrinal e institucional de las religiones, o de lo que puede denominarse tradición religiosa. Y aunque es cierto como indica Zubiri que: «son muy pocos los fundadores de religión cuyos nombres conocemos y, por tanto, son poquísimas las religiones cuyo

⁶⁴⁷ PLETÓN, (GEMISTO, J.), *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro, Estudio preliminar, traducción y notas de Francisco L. Lisi y Juan Signes*, Editorial Tecnos, Madrid, 1995, pág. 45.

momento constituyente nos es palmario»⁶⁴⁸. Es indiscutible que cualquier tradición tiene un momento temporal constituyente, y las religiones como tradiciones doctrinales también. Y una de las características básicas de muchas tradiciones, es la transmisión escrita, aunque también es relevante la tradición oral. Ya que lo escrito, posee mayor permanencia en el transcurrir del tiempo. Aunque Zubiri da mayor importancia a la experiencia interna y vivida de la religión, considero que está mediada por la transmisión generacional e institucional de los valores y vivencias religiosas, que perviven en una parte de la sociedad, con lo que otorgo una mayor significación a la función social de la religiosidad, como ámbito cultural, que está presente en ciertos niveles de la estructura social. Estimo que a diferencia de lo que sostiene Zubiri, que afirma que la tradición viva es anterior a la oral y escrita, sin estas dos, no puede surgir el fenómeno religioso, porque incluso en el propio cristianismo, el hecho decisivo fue precisamente, a mi juicio, la predicación hablada de Jesús de Nazaret, y posteriormente la elaboración escrita en distintas versiones de sus palabras y de sus actos. Esto no impide el reconocimiento de la enorme significación, que posee la vivencia interior de la religiosidad. La trascendencia de lo religioso es clara en la filosofía de Zubiri ya que dice que: «la actitud religiosa no es una actitud más en la vida, sino que es la actitud radical y fundamental con que se pueden vivir todos los hechos y procesos en la vida»⁶⁴⁹. Como escribe Diego Gracia: «Pero aunque la ontología que Zubiri defiende sea rigurosamente intramundana, Dios tiene mucho que ver con ella, ya que como fundamento de toda la realidad mundana modifica la *ratio entis* de los propios entes intramundanos. “Visto desde Dios, el mundo entero cobra una nueva *ratio entis*, un nuevo sentido del ‘es’. Al ser problema Dios, lo es también a una el mundo” (NHD 385)»⁶⁵⁰. Desde mi punto de vista, considero que la imbricación entre lo vital y lo divino, puede ser interpretado de múltiples formas, lo que posibilita una proyección de las personas en la propia existencia mundanal, con una fuerza o energía especial, que proviene de saberse únicas, ante el misterio de la desaparición o muerte. Y en este sentido, quizá se puede pensar con indudable coherencia, a mi juicio, que uno de los modos posibles de trascendencia, consiste precisamente en el logro de una vida plena y creativa, que mejore y enriquezca la realidad, no sólo en el presente sino también en el futuro.

Uno de los aspectos esenciales es precisamente, la clarificación de lo que es realmente el pensar religioso, y en este sentido Zubiri considera que existen diversas formas de pensar lo divino y lo espiritual, algo que me parece evidente, ya que los pensamientos de los hombres prehistóricos o de civilizaciones primarias, como es natural, son muy diferentes. El desacuerdo manifestado por el pensamiento zubiriano con la división entre dos modos de pensamiento el pre-lógico y el lógico, tal como lo pensó Lévy-Bruhl es la plasmación de dos formas de pensamiento, que pueden denominarse respectivamente fantástico y racionante,

⁶⁴⁸ [PFHR, 109]

⁶⁴⁹ Ibidem, pág. 111.

⁶⁵⁰ GRACIA, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Editorial Triacastela, Madrid, 2007, pág. 97.

pero que están fundamentados en la propia realidad, siendo variaciones de la unicidad del pensar humano. Que el movimiento del pensar religioso como afirma Zubiri es esencialmente trascendente, está en relación con una reflexión sobre la divinidad, que es el fondo sustentador y fundamentante de la realidad, con lo que esto supone, respecto al propio ser humano. Aunque la plasmación deseante del pensar religioso, también puede expresarse en lo que se quiere pensar, acerca de la divinidad y la realidad. De esta forma, se entiende que Zubiri diga que ese momento del querer, expresa la trascendencia del pensar, respecto de las formas concretas que ese mismo pensar puede poseer. Desde este enfoque, es natural que se advierta o se note claramente, que el pensar religioso es religacional, ya que está vinculado con el poder de lo real. De este modo, es posible la fusión o identificación entre el poder trascendente de lo real y la divinidad, que se muestra en diversos poderes coincidentes con las religiones de las distintas civilizaciones a lo largo de la historia. En el acceso a la realidad divina que analiza Zubiri, considera la vía del politeísmo o de la dispersión, la de la inmanencia o panteísmo, y la del monoteísmo o de la trascendencia, y no duda en dar un significado pleno al cristianismo, ya que ese camino es el que va desde una realidad relativamente absoluta, que es el hombre, a la realidad absolutamente absoluta, que hemos llamado Dios. Con un sentido diferente al zubiriano, pero con una reflexión también profunda sobre las implicaciones del fenómeno religioso, o de los grandes interrogantes existenciales de la vida humana Unamuno en su escrito *De la desesperación religiosa moderna* escribe: «Dios es la expresión de la finalidad trascendente antes que de la causalidad; Dios es, en nuestras concepciones, el fin del universo antes que su principio»⁶⁵¹. Ya que para este pensador de la generación del 98, la creencia en una vida trascendente es un recurso contra el aniquilamiento. Existen similitudes entre la relativización y matización de la causalidad en el ámbito religioso por Unamuno y, lo que Zubiri denomina la base material y esquemática del pensamiento, que nosotros llamamos pensamiento de causas.

Que la realidad es unitaria, frente a lo que plantea el politeísmo me parece coherente con lo que se puede pensar racionalmente, y con lo que actualmente se sabe, desde la perspectiva del conocimiento científico. Desde un planteamiento metafísico para Zubiri es evidente que la realidad absolutamente absoluta que es Dios, no se transforma o se identifica, con las diversas formas de realidad, con lo que se está negando cualquier posible razón, para la justificación de cualquier panteísmo. Considero que esta argumentación zubiriana podría ser aceptada, incluso desde una perspectiva agnóstica, por su coherencia y sistematicidad. Ahora bien, la relación de la realidad absoluta con este mundo es para Zubiri fundante, aunque también está claro que: «el mundo ciertamente no es Dios por su extensión ni por sus colores ni por sus vicisitudes»⁶⁵². De este modo, se está negando la validez del panteísmo spinoziano, aunque la filosofía zubiriana sí acepta el sí mismo de la realidad del mundo idéntico al sí mismo de Dios, y que es un

⁶⁵¹ UNAMUNO, M., *De la desesperación religiosa moderna*, Editorial Trotta, Madrid, 2011, pág. 45.

⁶⁵² [PFHR, 145]

pensamiento que está en el panteísmo brahmánico, aunque de una forma más sutil y abstracta, que la representada por el panteísmo occidental. Que el mundo y Dios no son uno ni dos, algo que parece contradictorio, en realidad es la expresión de la trascendencia, ya que la realidad absoluta o divinidad es la fundamentante del mundo.

Según Zubiri, el pluralismo religioso o teológico es algo connatural, a la diversidad propia del pensar más o menos fantástico o conceptual, e indudablemente esto se complejiza, si se consideran los distintas sociedades y los distintos tipos de vida, lo que propicia la diversidad de ideas acerca de lo divino, y explica también el antropomorfismo característico, de las proyecciones de las cualidades humanas en Dios. En contra de una concepción de una religión originaria o primitiva, que fue la tesis de Wilhelm Schmidt, la reflexión zubiriana se dirige hacia una consideración de lo religioso como realidad personal, ya que el espíritu humano y el espíritu divino, en su diversidad radical, coinciden en un mismo orden de realidad, en que son absolutos. Que la realidad personal está abierta a una infinidad de situaciones posibles, que también le ofrecen la posibilidad de convergencia con el poder de lo real o de la realidad absoluta o divina, es algo en lo que insiste racionalmente Zubiri, porque es cierto que la construcción conceptual de la idea de Dios es un proceso, que ha ido configurándose de modo histórico, ya que el sincretismo se plasma en la negación de la absoluta falsedad, por ejemplo, del panteísmo y de otras ideas teológicas, que enriquecen el campo de pensamientos, de la filosofía de la religión y de la fenomenología de las religiones, ya que el mismo Zubiri, elabora un análisis y descripción fenomenológica de la religión. La cuestión de la verdad religiosa es objeto de reflexión para Zubiri, pero es cierto que independientemente de su pertenencia a una de las clases de verdad existentes, se puede profundizar, en la determinación de su significación más esencial. De hecho, la filosofía zubiriana define la esencia de la verdad en sí, como la simple actualidad de lo real en la inteligencia. Como el poder de la deidad reside en las cosas puede pensarse que el misterio es la forma de estar presente este poder en las cosas, aunque desde mi análisis, es una manera vaga e inconcreta de clarificar lo que representa el misterio, aunque si es coherente pensar, que la religión se mueve hacia el misterio de las cosas y de la realidad. Aunque si es cierto como también afirma Zubiri, que incluso los dogmas religiosos, nunca son completamente perfectos y exhaustivos, ya que la adecuación total de los misterios divinos, respecto a la realidad no es total. El acceso a la divinidad está para Zubiri asegurado incluso para las personas sin religión, ya que poseen también la voz de la conciencia, que refleja el orden cósmico, siendo esto muy discutible, ya que la misma es, a mi juicio, una elaboración verbal creada por la propia mente. La integración de la fe en el ámbito de lo razonable en el sentido de que afecta a la entera realidad humana como piensa Zubiri, es una interpretación realista de la creencia religiosa, como algo vinculado a la dimensión social, personal, intelectual y afectiva de los seres humanos. La convicción y la certeza de la fe posee caracteres especiales, porque

desde mi punto de vista, no es comparable a la certeza científica, aunque sí es posible que para las personas que creen en lo divino, la fe adquiera una fuerza de verdad enorme, que reafirme su acceso a la divinidad a través de la realidad. Según Zubiri la fe, en el rigor de los términos, para todo creyente, arranca más de la divinidad, que de sí mismo. Si bien la actitud religiosa es voluntaria desde una consideración de lo divino como poder de lo real, se puede comprender que pueda existir una influencia de la divinidad, en las actitudes de fe de las personas, si nos situamos en la perspectiva del sistema zubiriano. Aunque considero que no es necesaria, la hipotética intervención divina, para la afirmación de la fe en la mente humana, ni siquiera desde una perspectiva limitada a determinadas personas, ya que es suficiente la actitud reflexiva, para introducirse en el ámbito de la experiencia interior de índole religiosa.

Es cierto que acerca del nacimiento de las religiones como afirma Zubiri, no se conocen en general muchas cosas por distintos motivos, aunque es verdad que de modo general, las nuevas religiones, surgen como desarrollos y reformas de otros cultos y doctrinas anteriores. Que la extensión social de las diversas religiones ha sido enorme en el mundo es innegable, y esto que ha sucedido históricamente, parece que en la actualidad con la secularización progresiva de las formas de vida, pierde fuerza. Aunque la pervivencia de las religiones, considero que depende de lo que Zubiri explica como factor de evolución de las mismas, que es la articulación o desarticulación, entre lo que el hombre pide a una religión, y lo que la religión en cuestión le puede dar y le da efectivamente. De todos modos, pienso que la extraordinaria flexibilidad de los contenidos espirituales característicos de las doctrinas religiosas y de la religiosidad en sí misma, potencian una función liberadora y en cierto sentido enriquecedora, de la experiencia humana con su simbolismo teórico, y su mensaje de mejoramiento práctico de la realidad del mundo. Y que las religiones, como son históricas es indudable que pueden morir, es algo que Zubiri tiene presente, y no cabe duda que existen varias causas posibles de desaparición de las mismas, aunque considero que la más importante es por extinción del cuerpo social que sostiene un específico culto religioso.

§54. Reflexión sobre el Cristianismo y la razón moderna.

Indudablemente, la religión cristiana recibe la influencia de la filosofía griega, y también de la concepción del *logos* o razón presente en la misma. Aunque es cierto, que en los primeros siglos de evolución y desarrollo del Cristianismo influyeron distintas doctrinas como la gnóstica, algo que recoge y reelabora a su manera Clemente de Alejandría, que como también dice Llamas Martínez: «hemos hecho alusión antes al papel mediador que representa Clemente debido a ese espíritu abierto que posee como intelectual y hombre culto; pues bien, este carácter se manifiesta en el significado que atribuye a la *gnosis* como síntesis de lo que él llama los Tres Testamentos: La Ley judía, la Filosofía griega, y la Nueva doctrina

cristiana»⁶⁵³. Y si bien la razón antigua está más en concordancia, con las especulaciones teológicas cristianas, es cierto que la razón científica, representó para la religiosidad tradicional anclada en la filosofía medieval, un problema ante las ideas afirmadas por Galileo y otros hombres de ciencia. Que la razón científica es solamente arreligiosa como dice Zubiri es, a mi juicio, perfectamente coherente, porque está situada en un plano de análisis y observación, que supera o trasciende la dimensión exclusivamente religiosa. En general, la filosofía moderna es contraria o no acepta la revelación religiosa, como reconoce también Zubiri, y esto se explica por una consideración de la razón empírica, racional e histórica que limita la comprensión del misterio de la revelación. Que la razón no puede superar los límites de la experiencia, me parece absolutamente cierto, y lo transempírico es incognoscible desde una perspectiva puramente experimental y científica, pero desde un planteamiento intuitivo e imaginativo puede ser objeto de verbalización explícita, siendo la manifestación o expresión, de una especie de iluminación de la razón o inteligencia, que es para Zubiri el concepto de la razón racional. Que lo revelado posea una relativa credibilidad, ya es causa suficiente para entender adecuadamente la función de la razón, como luz iluminadora de algo similar a la razón comprendida al modo tradicional, como preámbulo de la fe.

Que los motivos para hacer razonable la revelación puedan ser racionales o no, parte de la base en la argumentación zubiriana, de que los motivos afectivos o morales, no son en sí mismos racionales, pero esto no elimina un indudable grado de racionalidad, que si poseen en la razón o inteligencia sentiente humana. La vinculación de la razón con lo real, que como dice Zubiri, nos da o no nos da la razón es la expresión de un método de búsqueda de la verdad en la realidad, aunque un aspecto central y decisivo de la razón es que ésta se fundamenta en la actividad de la inteligencia, como brillantemente nos recuerda este gran filósofo español. Y todo esto se conexiona y es integrable, en la transcendencia simultáneamente divina y mundana de la propia realidad, entendida bien como realidad absoluta o Dios, o como realidad relativa humana. La aprehensión de la realidad es la manifestación de la fuerza dinámica de la inteligencia hacia el dárse nos de las cosas, que es un aspecto determinante de lo que es la razón, tal como la define el propio Zubiri, que en este sentido se opone de modo rotundo, a la razón idealista alemana representada por Hegel, ya que razón no es construcción ni reconstrucción racional. Aunque esta aseveración zubiriana me parece matizable, ya que es más bien una cuestión de grados y niveles de elaboración racional. Ciertamente, el impulso de la divinidad trasciende en la filosofía de Zubiri el entendimiento metafísico de Dios como causa primera, aunque forme parte de la adecuada comprensión de la naturaleza divina. De hecho, una de las virtualidades más significativas de la divinidad, es precisamente su fuerza fundadora de la realidad y del ser humano, el apoyo que le impulsa a realizarse como persona. Es cierto como argumenta Zubiri, que la búsqueda de

⁶⁵³ LLAMAS MARTÍNEZ, J. A., *Hombre y educación en el Pedagogo de Clemente de Alejandría y sus fuentes filosóficas*, Universidad de Oviedo, Tesis doctoral, Oviedo, 1998, págs. 82, 83.

Dios en las personas que creen, comprende las dimensiones racionales, volitivas, afectivas, morales, sociales, etc., ya que no se pueden disociar artificialmente, puesto que la intelección humana se expresa, en múltiples aspectos y funciones cognitivas. La actitud tanteante de la razón explicitada por Zubiri forma parte, a mi juicio, de una ampliación de lo que abarca la divinidad, ya que está fundamentando tanto la realidad de las cosas, como la humana y también la cósmica o propia del universo. Y es que la realidad última que es una de las manifestaciones de lo divino ha sido reflexionada a lo largo de la historia por diversos pensadores, y se entiende que Zubiri afirme que la búsqueda de Dios en tanteo es una estricta experiencia histórica. Una cuestión decisiva en el planteamiento zubiriano de la divinidad es que tanto la realidad trascendente, como la realidad de las cosas últimas, como la estructura cósmica de la totalidad de la realidad, son tres vías para lograr el acceso a una divinidad real. La reificación de lo divino en un sentido fundamentante y espiritual, y en todo caso como energía o fuerza impulsiva de la realidad humana, es una interpretación altamente original de Zubiri, que posibilita una integración o especie de simbiosis entre lo personal y mundano y lo divino, que refuerza la creatividad y la vitalidad humana, en busca constante de un mejoramiento y perfeccionamiento de los seres humanos. En cierto sentido, esto representa una potenciación de un mayor humanismo a todos los niveles, que puede repercutir positivamente en la sociedad humana. Indica Zubiri que con las vías de acceso a la divinidad, se alcanza no un concepto abstracto de divinidad, sino la realidad física de una misma divinidad. Esta afirmación que no es más explicitada por Zubiri de un modo más preciso, desde mi interpretación, ya es suficientemente clarificadora de su intención profunda, ya que el punto crucial que se establece es la espiritualización de la realidad, como manifestación fundamentante del mundo tanto empírico como humano. O valorando otros aspectos de la cuestión es la expresión de la presencia de la divinidad, en la base de toda realidad, como su fundamento. Además, es muy interesante la concepción zubiriana del dictar de la voz de la conciencia como fuerza física, entendida como poder de la realidad como elemento de religación, que afecta tanto al agnóstico como al ateo, aunque considero que también la religación se puede vincular a la realidad física, como manifestación y fundamento del poder de la divinidad. Que la voz de la conciencia es un momento de la deidad entendida como el poder de lo real o de las cosas de la realidad es aceptable, porque parte de la admisión de un concepto de lo divino más abierto, desde el punto de vista puramente doctrinal, y que engloba más posibilidades de ideación, sobre lo que puede ser la realidad última o absoluta. Existe una especie de inversión teológica positiva, ya que Zubiri no habla de Dios solo como entidad trans-mundana, sino que lo identifica en cierto modo, con el mundo y la realidad, algo que como recuerda el materialismo filosófico de Gustavo Bueno, ya sucedió en el siglo XVII en un sentido similar.

En relación con las elaboraciones argumentativas que desarrolla Zubiri para reafirmar su valoración del momento físico de la voz de la conciencia, aparece una

consideración que por su radicalidad me parece necesario analizar, ya que dice que: «la reflexividad es pre-cognoscitiva»⁶⁵⁴ algo que anticipa claramente, el contenido epistemológico de su trilogía noológica, al resaltar o poner de relieve, que es un momento físico de una inteligencia que es realidad. De esta forma, se está posicionando una vez más de modo coherente en contra de la teoría del conocimiento de la fenomenología husserliana, sin que esto signifique que está negando la validez del procedimiento fenomenológico, como método filosófico. De hecho, la metafísica del conocimiento zubiriana y todo su sistema filosófico es una gran y minuciosa descripción fenomenológica de la realidad, con toda la amplitud y profundidad posibles. Aunque una aclaración muy pertinente de Zubiri es la que señala que: «la voz de la conciencia como intelección auditiva me hace atenerme a la realidad»⁶⁵⁵ si bien es cierto, que la consideración de la existencia de un ser absoluto, como objeto de las actitudes personales, parece que recuerda la idea de un monoteísmo cristiano, en el sentido más tradicional o clásico, algo que puede ser complementario con el entendimiento de la divinidad como realidad absoluta que es una definición, a mi juicio, más moderna y a la vez quizá más abierta, a formas diversas de comprensión de lo real, como son, por ejemplo, los planteamientos escépticos, agnósticos y ateos. Y en lo concerniente a la inquietud referida al ser absoluto considero que debe ser superada, ya que es identificable con la propia mismidad del yo personal. En lo relativo al carácter intelectual de la audición de la voz de la conciencia que indica Zubiri, lo es como resultado de un proceso mental, aunque sea en parte la manifestación de valores y esquemas éticos y conductuales introyectados en cada individuo, por un proceso de socialización. Y en este sentido, lo impresivo de la intelección juega una función absolutamente fundamental, en los procesos sensoriales, perceptivos y en la aprehensión de realidad, por medio de la actividad cognoscitiva de la inteligencia sentiente. Que el atenimiento a la realidad es la actualización del poder de lo real, como sostiene Zubiri, considero que es algo indiscutible desde cualquier perspectiva que se contemple, ya que la fuerza de lo real es algo, que se concreta de innumerables modos de forma constante en el mundo. Lo que concuerda, además, con cualquier consideración científica, acerca de lo que es la realidad, y como los seres humanos están inmersos en la misma. Lo real para Zubiri lo comprende o engloba todo, y este es un aspecto esencial, porque la realidad sustantiva del yo humano y de la voz de la conciencia forman parte de lo real, lo mismo que las cosas y como el fundamento divino del poder de lo real y de la trascendentalidad, lo es tanto de la vía humana como de la vía metafísica de acceso a la realidad absoluta o última, es coherente pensar que es cierto lo que dice Zubiri, porque en ser real, yo no soy distinto de las demás cosas. Que el ateísmo, aunque sea como una especie de palpitación del poder de lo real, o un acantonamiento de la conciencia en la palpitación de Dios en el seno del espíritu, en cualquier caso, me parece que es racional pensar que para el ateísmo y el agnosticismo la propia realidad es lo

⁶⁵⁴ [PFHR, 302]

⁶⁵⁵ *Ibidem*, pág. 303.

absoluto o lo esencial, y la finitud es quizás uno de los paradigmas clave para cualquier filosofía materialista, como, por ejemplo, el materialismo filosófico de Bueno. De hecho, en uno de sus libros, *La fe del ateo*, Gustavo Bueno dice que: «el enunciado “la fe del ateo” sugiere que si con él se afirma que ese ateo tiene fe, es decir, fe religiosa, será porque conserva algo de la fe en Dios, por lo que en realidad no será tan ateo como parece sugerir el nombre»⁶⁵⁶. En este sentido este planteamiento me parece perfectamente compatible, con la filosofía fenomenológica realista zubiriana, y con su concepción de la realidad absoluta. La distinción histórica entre lo que es la revelación y lo que es el dogma, aunque es definible como hace Zubiri, al afirmar que un dogma es una verdad no formalmente enunciada en la revelación, pero que se puede deducir de alguna forma del depósito de la revelación, pone de manifiesto la complejidad de las argumentaciones y definiciones de la teología, que no responden a un proceso de razonamiento absolutamente estricto, por razones evidentes, que están relacionadas con la sensibilidad religiosa y la espiritualidad. Y es que la justificación *a posteriori* de los dogmas en la religión, es algo que existe en la teología, como también afirma Zubiri. Y es que la piedad y el ejercicio de la vida religiosa es motivo suficiente para la creencia en un dogma teológico, como es el caso, por ejemplo, de un teólogo medieval de primera magnitud como Duns Scoto, aunque también sea apropiado y necesario, el uso de los razonamientos según el Doctor Sutil, para la explicitación de la divinidad: «Todo, pues, conviene esencialmente y difiere esencialmente, o está compuesto de realidades formalmente distintas, o es infinito. Todo lo que existe por sí conviene y difiere en este sentido; por lo cual, si es en sí absolutamente simple, se sigue que será también infinito»⁶⁵⁷. Es evidente que para este gran pensador franciscano, los razonamientos toman como base fundamentadora los argumentos *a posteriori*, que son derivables de la experiencia, rechazando de este modo el apriorismo anselmiano, algo que le aproxima un poco a los planteamientos zubirianos, si bien es verdad que la deiformación como es natural, no está presente en su doctrina teológica. Es indudable que para Zubiri a Dios se le encuentra a través de la experiencia, y no por medio de la razón y la actividad judicativa y, por tanto, la experiencia de la deiformidad de Dios que se hace hombre en el cristianismo, tal como lo entiende e interpreta el pensamiento zubiriano, y también que el hombre se hace Dios, lo que representa la deificación, son la expresión del misterio de la encarnación de la religión cristiana, pero simultáneamente tiene consecuencias en el orden trascendental de la realidad construido por el realismo zubiriano, en relación con la mundanidad y trascendencia de Dios.

Frente a interpretaciones más espiritualistas, Zubiri es plenamente consciente de los desafíos que tiene ante sí el cristianismo. Por tanto, es lógico que se plantee la necesidad de una reflexión, sobre los términos del diálogo entre el hombre actual y el cristianismo. Que la inmersión del ser humano en la técnica es un hecho ya en

⁶⁵⁶ BUENO, G., *La fe del ateo*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 2007, pág. 355.

⁶⁵⁷ SCOTO, J. D., *Tratado del primer principio*, Ediciones Sarpe, Madrid, 1985, pág. 129.

vida de Zubiri, se puede decir que actualmente es más acentuada o intensa, con el mayor desarrollo de las tecnologías de la información, lo que tiene consecuencias en los hábitos y en la sensibilidad e inteligencia humana, como ya ponen de manifiesto diversas investigaciones. Y esto que aparentemente parece que no tiene una relación directa con la actitud religiosa y metafísica, si la tiene porque como también dice Zubiri, en lugar de ser un mero brote de la naturaleza, el hombre actual va teniendo cada vez más la impresión de haberse adueñado de ella, de ser dueño y señor de ella. Y esta es una impresión peligrosa, porque puede conducir a la degradación de la naturaleza. Ante los enormes avances de las ciencias y también de la antropología, algo que tiene muy presente el pensamiento zubiriano, parece que es suficiente el constante esfuerzo de la humanidad para mejorar el bienestar humano general, ya que el hombre se nos dice, no tiene otro asidero que él mismo. Lo que reafirma la justificación de la idea zubiriana de que el hombre de hoy es ateo, en el sentido de que rechaza la idea de un ser supremo creador, y que niega rotundamente la supervivencia después de la muerte. Aunque la cuestión crucial o primordial, es ciertamente lo que Zubiri denomina la indigencia de la vida, y en este sentido es verdad, que tanto el ateísmo como el agnosticismo, no poseen respuestas y soluciones a la precariedad general de la existencia, a las limitaciones y dificultades características de la vida humana. Incluso la actitud zubiriana me parece realista y aguda, ya que no confía en la capacidad de la ciencia ni de la política, en la resolución de las quiebras y fisuras en la vida del hombre. Esta fragilidad humana, ya fue analizada en la reflexión pascaliana acerca de la debilidad del ser humano frente a la naturaleza y el mundo. Aunque la consideración del mal moral o pecado como señala el Cristianismo, como causa de la indigencia humana, me parece una interpretación errónea de la realidad humana, aunque no cabe duda del gran valor del bien y la bondad, como principios rectores de cualquier ética fundamentada racionalmente y también de cualquier tipo de emotivismo moral como el humeano, o de una ética cordial como la desarrollada por Adela Cortina, que contempla tanto la razón como el sentimiento en las decisiones de la vida. Que el mal puede ser entendido como imperfección es, a mi juicio, algo coherente y en este sentido si habría la posibilidad de entender el mal moral como obstáculo al logro del bien humano, y de esta forma la idea de salvación del hombre que plantea la religión cristiana, también puede entenderse desde una perspectiva laica, agnóstica y atea.

De todos modos, Zubiri considera acertadamente que aunque el hombre actual es en buena medida ateo, no está en contra de la religión, sino que se conforma con una actitud que se basa exclusivamente en la propia vida, o como se podría decir con Tierno Galván en la finitud de la existencia, sin más pretensiones y sin transcendencia divina. Por tanto, es definible quizás una doble actitud en el ateísmo actual, una que se puede considerar más crítica contra ciertas creencias establecidas, y otra más bien neutra que se caracteriza por una actitud menos crítica y más centrada en lo concreto de la existencia y, por tanto, menos reflexiva y especulativa. Ciertamente frente a estos planteamientos la religión cristiana, ya

desde san Pablo como indica Zubiri es una conformación divina del hombre entero; en mi interpretación, una deiformidad. Y de este modo, la salvación viene configurada por la transformación del hombre en Dios, a través de su progresiva plenitud como persona. El propio Zubiri destaca la insuficiencia evidente de dirigir la atención solamente, a la caída del hombre en el pecado y a las fallas de su vida, ya que lo realmente esencial es atender al ser completo del hombre. Porque como escribe Marta Jiménez Valverde comentando e interpretando la teología de Ricardo de San Víctor, que como es sabido, influyó en la metafísica zubiriana: «Hay así una diferencia infinita entre el hombre y Dios, entre la sustancia y la supersustancia»⁶⁵⁸. En este sentido, la interpretación zubiriana del Cristianismo considero que es muy actual, ya que el ser del hombre debe y puede afirmarse en la propia vida y, por tanto, lo más positivo es potenciar al máximo los propios logros, incidiendo más en la plenificación de la vida que en su indigencia. Y a este respecto es verdad, que como dice Zubiri: «cuando la vida se asienta más sobre sí misma, es entonces cuando formalmente está siendo más en Dios y con Dios»⁶⁵⁹. Lo que plantea una consecuencia que se puede deducir de forma clara, y es que la salvación en el fondo está en la propia vida, que es deiforme para el ser humano en su positividad. De esta manera, esta interpretación de lo divino que se centra más en los logros que en los fracasos, propicia desde mi interpretación, un acercamiento o una mayor proximidad, de la actitud religiosa a las actitudes laicas. Ciertamente la explicación del problema teológico del hombre realizada por Zubiri, que plantea que el Cristianismo es la estructura fundamental de cualquier expresión religiosa profunda y auténtica, es cuestión que desde su enfoque original sobre el poder de lo real, la deiformidad y la trascendencia es válida, ya que supera las limitaciones dogmáticas tradicionales, impulsando una nueva dimensión de religiosidad más unida a la propia realidad vital y al mundo. De este modo, se intensifica coherentemente la religación a lo real del ser humano. Ya que el optar libremente por las distintas posibilidades que ofrece la vida se está manifestando también, la dimensión teológica del hombre en búsqueda continua de su plenitud existencial a través de su experiencia, que de esta manera adquiere lo que Zubiri denomina experiencia teológica de la persona. La esencialidad o trascendencia del Cristianismo que afirma el pensamiento zubiriano es una experiencia teológica de participación en lo divino, a través del poder de lo real, ya que como también dice Ferraz Fayos: «Dios es el fundamento de que la realidad sea posibilitante para el hombre»⁶⁶⁰.

Que ser hombre sea una manera finita de ser Dios como dice Zubiri, expresa de modo muy claro una nueva intelección de la realidad humana, que ya no está subordinada a un geocentrismo, tal como sucedía en el periodo medieval. Además, pone de relieve que el Cristianismo es una religión de deiformación, que en cierto

⁶⁵⁸ JIMÉNEZ VALVERDE, M., *La religación en el pensamiento de Zubiri*, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, 1959, pág. 62.

⁶⁵⁹ [PTH, 19]

⁶⁶⁰ FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: el realismo radical*, Editorial Cincel, Madrid, 1988, pág. 220.

sentido es una especie de proyección humanizadora de la persona, que puede interpretarse de un modo amplio como religión de salvación, en un nuevo sentido de esperanza humana que se plasma, en la reducción de los males en el mundo. Aunque considero, que uno de los aspectos esenciales es precisamente una interpretación de la religiosidad, como intento continuo de plenitud y de mejoramiento de la realidad tanto humana como material.

§55. Valoración de algunos aspectos del problema de Dios en Zubiri y Ellacuría.

Indudablemente, para una comprensión más amplia y profunda de la filosofía fenomenológica de la religión de Zubiri, considero que son adecuadas una serie de consideraciones y reflexiones, sobre las similitudes y diferencias entre la conceptualización de la religión entre Zubiri y Ellacuría, que son resultado en parte de su colaboración intelectual, y también de las influencias recibidas específicamente por cada uno, y de su propio desarrollo argumentativo. Es una cuestión importante que Ellacuría estime, que la metafísica de Zubiri puede calificarse de materialismo realista abierto, siguiendo la influencia de la terminología del hegelianismo y sobre todo del materialismo histórico, que son objeto de la investigación del discípulo y colaborador de Zubiri. Y es que como también dice Enzo Solari: «el carácter trascendental de lo real lleva a una marcha en pos del fundamento y cuando se trata del poder, esa marcha es una búsqueda de lo que Dios esencialmente podría ser para la realidad»⁶⁶¹. Algo que también es reconocido por Ellacuría, que también afirma que la transcendencia divina está presente en el propio hombre, en su interioridad y en sus actos personales. Desde mi interpretación, considero que la transcendencia de lo humano, abre la posibilidad de nuevos enfoques humanizadores respecto a la realidad social, que poseen muchas características similares a las propias de una ética compasiva y cordial, como la que ha sido ya elaborada por Adela Cortina. Aunque también es cierto, que es posible un humanismo trascendental en un sentido realista, que potencie la justicia y los valores humanos, desde diversas perspectivas argumentativas, y con diferentes teorizaciones éticas y antropológicas. Y que la trascendentalidad es un carácter propio de la realidad, o es lo de suyo de la misma, es una idea que es elaborada por Zubiri, y plenamente aceptada por Ellacuría. Un punto de clara convergencia, entre las tesis afirmadas en *La estructura dinámica de la realidad* y la noción de praxis histórica de Ellacuría, que abarca o comprende todo el devenir de la realidad, ya que, además, rechaza la mistificación de la materialización de una realidad, en la que no se considera su dimensión trascendental, lo que entronca claramente con la filosofía de la religión zubiriana y en general con su metafísica intramundana. Si bien es cierto, que la línea fenomenológica de Zubiri no es seguida por la filosofía y por la teología de la liberación de Ellacuría, ya que como también dice Enzo Solari:

⁶⁶¹ SOLARI, E., *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, RIL editores, Santiago de Chile, 2010, pág. 610.

«Ellacuría, no elabora ni desarrolla una filosofía de la religión, sino que solamente la insinúa a partir de su filosofía de la realidad histórica»⁶⁶². En este sentido, considero que Zubiri estaría de acuerdo con la praxis histórica propuesta por el pensador jesuita, que está en profunda relación con una espiritualidad que se patentiza en la situación histórica de los pobres, además de forma parecida a Zubiri, también señala que la revelación y lo religioso se comprenden no exclusivamente con las categorías griegas, sino también con las aportaciones conceptuales de otras religiones orientales, que manifiestan otras concepciones de la realidad. Además, la búsqueda de la realidad trascendente en el individuo y en la sociedad, es algo que expresa la realidad plenaria de Dios desde una perspectiva teológica tanto para Zubiri como para Ellacuría, ya que para éste también lo absoluto que es la persona se manifiesta en la realidad absoluta que es Dios.

En su libro *Filosofía de la historia* Ellacuría rechaza lo mismo que Zubiri, la tendencia de la metafísica tradicional y de ciertas teorías del conocimiento a entificar la realidad y logificar la intelección, lo que se concreta en una metafísica explicativa y analítica en el discípulo de Zubiri, que aunque mantiene la congeneridad de la realidad y la intelección y el componente sensible de ésta, algo coincidente con la inteligencia sentiente propuesta y elaborada por la noología fenomenológica zubiriana, se distancia de su maestro en su separación del procedimiento fenomenológico, como base de sus argumentaciones y descripciones metafísicas. El interés antropológico de Zubiri se expresa en sus obras, aunque es cierto que sus ideas sobre cuestiones morales y éticas, no son objeto de un tratamiento independiente como es el caso de Ellacuría, sino que están presentes en el *corpus* de su obra antropológica fundamentalmente, se puede decir que existe un claro deseo en Zubiri de que se logre tanto en la vida individual como en la social, un bienestar cada vez mayor que potencie y propicie la plenitud humana y que, a mi juicio, puede ser puesto en relación con la deiformidad del hombre, lo que presupone también una actitud crítica frente a cualquier tipo de injusticia social. En este sentido, la ética y la religión pueden y deben tener desde mi punto de vista unos objetivos comunes, que también están explicitados de un modo genérico y desarrollable con más precisión en la formulación de los Derechos Humanos. De todos modos, se nota que en Zubiri respecto a las cuestiones éticas existe un cierto eclecticismo, ya que no se decanta por ningún sistema ético determinado, ni crea uno nuevo, puesto que considera que lo principal es el resultado que se logre con los principios, reglas o normas de conducta que se consideren correctos, válidos y provechosos para el logro de una existencia lo más feliz posible, algo que para Zubiri es coincidente, con lo que plantea la religión cristiana, con la profunda integración entre la realidad relativa humana y la realidad absoluta divina, y con la trascendencia de Dios en la realidad. La intención de Zubiri de aplicar el rigor de una filosofía primera entendida como fenomenología, se plasma en una filosofía de la religión, que se fundamenta en la religación al poder y de lo real, y en una crítica constructiva de los análisis del

⁶⁶² Ibidem, pág. 612.

hecho religioso de diversos teólogos de la tradición, y también de las aportaciones de las escuelas hermenéuticas, que ponen de manifiesto el carácter histórico de la intelección religiosa. En claro contraste con lo que afirma Heidegger, que como escribe Berciano Villalibre: «Parece claro que Heidegger delimita la hermenéutica frente a la filosofía tradicional, sobre todo frente a la tradición metafísica, que él vería en este paso, íntimamente ligada a la teología natural; o mejor dicho, a una teología natural muy simple, poco en consonancia con la reflexión crítica de Heidegger»⁶⁶³. Si bien considero, que si es posible la aplicación de la crítica reflexiva a las cuestiones teológicas y religiosas, como prueba la existencia de la filosofía de la religión cultivada por numerosos filósofos. Además, a mi juicio, está claro que la metafísica no se agota en los análisis de la teología natural, ya que el mismo Zubiri es un ejemplo inequívoco de una metafísica intramundana, que rebasa ampliamente los límites del pensamiento teológico. Y no cabe duda que la filosofía analítica está incorporada de alguna forma en el estricto procedimiento fenomenológico zubiriano que pretende el máximo rigor posible, en la aclaración, argumentación y matización de las cuestiones propias de la teología filosófica. Y es que como también dice Enzo Solari⁶⁶⁴: «desde esta perspectiva, dice que las religiones tienen su principio y su raíz en la religación humana en tanto que el poder de la realidad es determinable, entre otras maneras, mediante sentidos teístas». En este sentido, el deseo zubiriano de descubrir la auténtica esencia de lo religioso, reafirma lo que ya Aristóteles había explicado en el *Protréptico*, que el filosofar consiste o se manifiesta en el conocimiento estricto de la verdad. Con la vinculación de Dios a la realidad, también se potencian las posibilidades de la plenitud humana, lo que también es positivo desde la perspectiva ética y moral, en el sentido de que lo divino es una fuerza impulsora del progreso de los hombres. Frente a la secreta senda mística de la deificación de Zubiri según Enrique Rivera, considero que es una senda más de índole psicológica que mística. Que la trascendencia es fontalidad divina es la expresión de que Dios para Zubiri es la realidad trascendente, que fundamenta las causalidades intramundanas, porque como también argumenta Enrique Rivera y, como no cabe regreso al infinito, es necesario llegar a una realidad esencialmente existente, fundamento radical u originario de la evolución expansiva del cosmos. Aunque considero que el planteamiento zubiriano, que efectivamente rechaza la sucesividad infinita de causas, de modo concordante con la tradición teológica cristiana, como es el caso, por ejemplo, de Duns Escoto, con su tratado acerca de la primera causa, puede ser ampliado y matizado con argumentos especulativos, que tienen en consideración, posibilidades físicas acerca del universo que actualmente están siendo objeto de investigación por los científicos, y que superan los paradigmas metafísicos clásicos, sin que esto suponga que no sean potencial e hipotéticamente integrables, en una

⁶⁶³ BERCIANO VILLALIBRE, M., *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pág. 261.

⁶⁶⁴ SOLARI, E., *La raíz de lo sagrado, Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, Ril editores. Santiago de Chile, 2010, pág. 620.

amplia perspectiva metafísica. Por otra parte Zubiri tiene claro, que el fundamento de la evolución del cosmos es Dios que está en el mundo, sin ser una cosa del mismo. En un sentido analógico, si se puede quizás aceptar este pensamiento zubiriano, si se entiende lo divino como una especie de fuerza o energía, algo que no es identificable con la descripción de Dios como origen fontanal por Zubiri. Porque la naturaleza efectiva de este origen divino de la realidad, no ha sido explicitado por la metafísica zubiriana, porque es inefable e inalcanzable quizá por la mente humana, que no posee una potencia infinita. Ciertamente una de las cuestiones fundamentales a tener en cuenta, es que Zubiri establece que a través de la religación del hombre a la realidad se alcanza a Dios, y esto está unido a una antropología metafísica, que sirve de apoyo y fundamentación en la deiformación de las personas, en busca de su plenitud.

§56. Reflexiones sobre lo real y el realismo trascendental zubiriano.

La cuestión de lo real y lo irreal es decisiva, en la comprensión y discusión de la filosofía zubiriana y, además, sirve para la clarificación de muchos aspectos, que poseen no solo sentido ontológico y gnoseológico sino también espiritual, a través de la religación del hombre a lo divino y a lo trascendental propuesta por Zubiri. De hecho, una gran cantidad de aspectos tratados en su *Sobre la esencia*, aparecen desarrollados desde otra perspectiva que se centra más en la sustantividad, la talidad, lo talitativo, y en la distinción entre esencias abiertas humanas y las cerradas o cósmicas, etc. Es indudable, que la filosofía de la irrealidad elaborada por Zubiri se anticipa en cierto modo, a las reflexiones actuales o contemporáneas sobre una filosofía de la realidad virtual, ya que como también dice Jesús Conill: «en la vida del hombre lo irreal ocupa un volumen realmente fabuloso, ya que la vida humana se compone de irrealidades»⁶⁶⁵. Y esto es la consecuencia, a mi juicio, de la enorme potencia de la imaginación humana, que es uno de los elementos clave de la intelección y cognición. La contraposición entre el hombre entendido como animal de realidades y de irrealidades es perfectamente coherente, con la significación de lo fantástico e irreal, como elemento ineludible, en el que se mueve todo ser humano en su realidad vital. Y es cierto también, que la descripción del hombre como animal simbólico o hermenéutico, es la manifestación de que el análisis de la fantasía humana es la consideración interpretativa y reflexiva de lo que es realmente la irrealidad, y la función esencial que desempeña en la propia vida. Aunque como es natural, el concepto de lo irreal fue enfocado y explicado por Zubiri, ya desde su juventud con distintas significaciones, que son el resultado de su evolución filosófica, así en su etapa primera lo virtual o irreal se identifica con lo intencional o con lo que no posee carácter de realidad, siguiendo la pauta de la fenomenología husserliana. De todas formas, el valor de una fenomenología con

⁶⁶⁵ CONILL, J., *Presentación del libro El hombre: lo real y lo irreal de X. Zubiri*, Editorial Alianza, Madrid, 2005, pág. IV.

una orientación descriptiva y hermenéutica como la desarrollada, a mi juicio, por Zubiri y por otros pensadores contemporáneos es evidente. No me extraña que Safranski escriba que: «La fenomenología critica severamente las endurecidas relaciones de una conciencia que se cierra a la riqueza de lo real. La fenomenología permite a los “fenómenos” mostrarse como son “de suyo”»⁶⁶⁶. Y este planteamiento, como se puede ver, es próximo al zubiriano en el lenguaje utilizado, y en el mismo sentido de lo expresado. En cierto modo, es la plasmación de una nueva forma de hacer fenomenología, más en consonancia con una actitud realista. En el periodo de *Naturaleza, Historia, Dios*, ya se percibe en su producción filosófica, la distinción entre lo virtual o potencial y las posibilidades de la historicidad, como ámbito ontológico del acontecer de posibilidades. Ahora bien, para evitar equívocos conviene tener en cuenta, que según Zubiri lo virtual está en relación con la realidad, como creadora de posibilidades, como también sostiene Jesús Conill más que con lo potencial.

Que ya en 1967 Zubiri considere, que la aprehensión de realidad se da en irrealidad es significativo, ya que muestra que la capacidad sentiente o intelectual se mueve en una dimensión dinámica y proyectiva, puesto que proyecta parte de su hipotético futuro en su presente actual, con la intención de potenciar de mejor forma sus deseos e intereses. En este sentido es indudable, que en su noología o metafísica del conocimiento tuvo que analizar fenomenológicamente la forzosa anticipación de la realidad, que realiza la inteligencia respecto a lo irreal, ya que como dice Zubiri desde una perspectiva antropológica, el animal humano se ve forzado a moverse en el ámbito de lo irreal: la irrealidad le es necesaria para poder vivir en la realidad. Lo que Zubiri no alcanzó a vislumbrar es la posible comparación entre lo irreal o virtual como misterio tremendo, en un sentido prácticamente religioso, ya que la creación de mundos virtuales abre dimensiones nuevas, no solo a la ciencia sino al carácter de la vida humana y a su sentido. Es indudable que pensadores como Unamuno y Ortega y Gasset, también otorgaron gran importancia a lo irreal, como una especie de realidad de lo imaginario. Y es que para Unamuno y también para Ortega, la ficción o lo imaginario es una forma de realidad, algo que está en consonancia con lo afirmado por Zubiri. Las modalidades de irrealidad analizadas, descritas y explicitadas por la filosofía zubiriana, manifiestan la complejidad de la experiencia humana de la realidad. Ciertamente en esta obra *El hombre: lo real y lo irreal* Zubiri elabora una teoría de lo que se puede entender por experiencia, ya que como también dice Conill sin figuraciones, sin forjarse lo irreal, no habría experiencia, porque es figurándonos lo que las cosas son, como nos acercamos a ellas. Este es el planteamiento zubiriano que de esta manera, considera la función de la irrealidad de un modo positivo ya que ficción, espectro e idea son las claves de bóveda, de cualquier clase de especulación metafísica y, por tanto, también deben ser objeto de análisis conceptual y crítico, precisamente para precisar mejor su operatividad, en el ámbito de la creación filosófica y del conocimiento de la realidad.

⁶⁶⁶ SAFRANSKI, R., *Heidegger y el comenzar*, Ediciones Pensamiento, Madrid, 2006, pág. 52.

La significación concedida por Zubiri al pensar fantástico, se fundamenta en la capacidad humana para la creatividad y la invención, ya que tanto en la literatura como en la lógica y las ciencias, los procedimientos especulativos, hipotéticos, supositivos e imaginativos así como la fantasía, forman parte también de los procesos cognoscitivos. De esta forma, es entendible que los ideales que están en un ámbito de irrealidad afecten y repercutan positivamente en la reflexión filosófica, aunque quizá tienen un mayor efecto posible, en el ámbito del pensamiento ético y político. Ya que la razón política es una concreta construcción de posibilidades para Zubiri, lo que pone de relieve, la extraordinaria utilidad de la capacidad imaginativa y figurativa de la inteligencia humana. Aunque conviene resaltar del mismo modo, que frente a la pura especulación abstracta del idealismo de Schelling y de otros filósofos idealistas, las aportaciones de lo irreal a la realidad están matizadas en la filosofía zubiriana por un realismo radical, que se atiene a las cosas y a la estructura trascendental de la propia realidad.

La teoría de la experiencia zubiriana se puede articular e integrar, en la consideración de cómo lo irreal se integra con lo real en el yo humano, porque lo irreal se trascendentaliza al incorporarse de alguna forma a lo real de la vida humana, con todo lo que esto supone, ya que está insertada en la realidad empírica o mundana. Además, la experiencia también es trascendental, al menos en un sentido amplio, ya que es de algún modo la aprehensión, captación o percepción de la propia realidad por los individuos. Aunque es verdad, que lo experiencial puede definirse de múltiples formas, todas pueden coincidir en el ámbito cognitivo que modula lo experimentado. En contra de una interpretación dicotómica o dualista de lo real y lo irreal, Zubiri se muestra partidario de la consideración de lo irreal, como una parte de lo real, que no se distingue especialmente, como algo con una entidad o naturaleza absolutamente diferente de lo que es lo real. Estimo que tiene razón, ya que pienso que la imaginación es inseparable o indisociable, de la más pura y profunda reflexividad especulativa. Ya que la misma actividad especulativa de la mente, es una muestra clara de la fantasía e imaginación del ser humano. De hecho Zubiri afirma: «el hombre no tiene lo irreal y, además, la figuración de lo irreal, sino que ambas se presentan en una estructura unitaria, que es lo que provisionalmente he llamado “integración”»⁶⁶⁷. Es cierto, que el campo de la dinámica realidad humana impulsa las proyecciones anticipadoras del futuro, características de la inteligencia y frente a concepciones de orden psicológico, que plantean la posibilidad de una cierta mezcla de representaciones reales e irreales, lo que sucede realmente, a mi juicio, es que la misma capacidad representativa es ya una manifestación de la unidad de lo real y lo irreal, en los procesos intelectivos tanto conscientes como inconscientes. Que la temporalidad de la vida humana es una de las causas fundamentales de la proyectividad de la inteligencia es algo en lo que acertadamente insiste Zubiri, ya que es verdad que lo que es ya real, no es necesario proyectarlo. Además, es evidente, que la capacidad de realización de los proyectos, es una de las dimensiones principales de la propia existencia. Frente a la

⁶⁶⁷ [HRI, 134]

consideración por Zubiri de que una cosa es lo que aún no es real, pienso que el carácter de irrealidad que atribuye la filosofía zubiriana a la ficción y la idea en sí mismas, a mi juicio, poseen una irrealidad relativa, ya que están existiendo de modo presencial en la propia inteligencia y memoria, como entidades creadas. En cambio, lo que no tiene realidad, porque no se ha realizado o no ha surgido todavía, es algo que yo me atrevo a calificar de no real o arreal. Que el campo de realidad englobe dentro de sí tanto el contenido físico de lo real como lo irreal, constituido por las ficciones o las ideas, es una consecuencia más del carácter realista de la metafísica y noología zubiriana, aportando, además, un enfoque fenomenológico nuevo y original acerca de la irrealidad.

Indudablemente, la fusión de lo real y lo irreal está fundamentado en que los hombres poseen una única realidad en su estar en el mundo, que está basado en una inteligencia sentiente que se apoya en lo impresivo o trascendental. La trascendentalidad de la realidad subyace o está presente, en esta integración de lo ficticio, con el carácter físico de la realidad. Una de las cuestiones en las que ha insistido especialmente Zubiri, y que tiene una clara relación con el tema de lo real y lo irreal es la insuficiencia de la teoría de las ideas platónica, ya que es verdad que aun desde el punto de vista de Platón, no nos basta con que ese mundo de ideas exista. La gran transformación que plantea el sistema realista zubiriano es precisamente, que inteligir es aprehender las cosas en su formalidad de realidad y, por tanto, la verdad o falsedad del conocer, está en relación con su confrontación con lo empírico, aunque también intervenga la función analítica de la intelección, y la racionalidad judicativa del pensamiento humano. De este modo, aunque la crítica de Platón a la doctrina de Parménides acerca de la inexistencia del no ser es válida y está justificada, a mi juicio, porque entre otras cosas, impide el fluir de los cambios de las cosas, ya que la alteridad o lo otro es en realidad el no ser, lo que hace posible la dinamicidad del mundo, algo que también destaca Zubiri. Y es que el idealismo platónico, parte de la convicción de la participación o imitación de las cosas respecto a las ideas, sin pensar que la cuestión clave o fundamental, es la referencia de las cosas y las ideas a la realidad. Ya que es algo evidente que la realidad no es algo inventado por la inteligencia, si consideramos la materialidad física de lo real. Que el darse de las cosas es lo que puede denominarse experiencia, y que comprende la integración de lo real y lo irreal es algo que asevera Zubiri y que, a mi juicio, es evidente aunque es cierto que a lo largo de la historia de la filosofía, se han construido numerosas definiciones sobre lo que es lo experiencial. Las interrelaciones que son identificables entre la memoria y la experiencia son ya desde Aristóteles decisivas, para la construcción sobre todo de cualquier teoría del conocimiento, y también para la propia ontología. Como bien dice Zubiri, la experiencia es hija de la memoria y este hecho tiene consecuencias gnoseológicas, en relación a la elaboración y determinación de las ideas, con una función conceptual de primer orden, algo que se observa en la concepción aristotélica de la experiencia, que es más amplia, ya que incluye la función de reconocimiento de la memoria como familiaridad, con la repetición de las cosas. En este sentido, el

planteamiento aristotélico acerca de lo que es la experiencia es, como también afirma Zubiri, superior al puro sentir, y esto abre nuevas posibilidades a la metafísica del conocimiento zubiriana, puesto que facilita la incorporación de lo intelectual al sentir, a través de la consideración de la función de la memoria en la aprehensión e intelección de los seres humanos.

Que una de las intenciones fundamentales de la *Crítica de la razón pura* es precisamente la elaboración de una experiencia como afirma Zubiri, es el resultado lógico de la superación del simple empirismo por parte de Kant, ya que la explicación del complejo mecanismo de la función mental por la filosofía kantiana, es la consecuencia en parte de la aplicación de categorías extraídas del racionalismo, y del paradigma representado por la matemática newtoniana, sutilmente interpretado y desarrollado por el gran filósofo alemán. Ya en el siglo XIX es cierto que Stuart Mill otorgó un gran valor a la experiencia, ya que consideraba que todas las ideas provienen de la experiencia, con lo que estaba afirmando que el mundo empírico, es el único origen de la totalidad de las ideas. Considero que la experiencia imaginaria que preconiza Mill, como justificación de la creación de nociones o principios matemáticos de naturaleza muy abstracta, que no son derivables de la experiencia, debería denominarse capacidad especulativa y abstractiva de la mente, o capacidad creativa y combinativa del intelecto. El mismo Zubiri duda respecto a que Mill tenga razón, respecto a la existencia real de la experiencia imaginaria.

Que Husserl afirme que la fantasía es una cuasi experiencia, porque la imagen presente a la conciencia es potencialmente creadora de ideas, según Zubiri está mostrando la influencia de la experiencia imaginaria de Mill, aunque en un sentido algo diferente, ya que el creador de la fenomenología no es tan empiricista, y sigue una metodología con fuertes influencias del racionalismo cartesiano, y con una actitud analítica concienzialista y subjetivista. Todo esto manifiesta la gran variedad de significaciones, que adquiere la experiencia a lo largo del devenir filosófico. Existe también un sentido de experiencia que es destacado también por Zubiri, y que es el que utiliza Dilthey en una línea de interpretación doctrinal historicista, que es justamente la experiencia que el hombre va adquiriendo en la vida. Este es un sentido que también es característico de la psicología. Que el sentir es una experiencia es para Zubiri inaceptable, porque es necesaria la comprensión de lo que se siente, para que sea experiencia, aunque considero que la cuestión es más compleja, porque los límites entre el sentir y lo experiencial creo que son difusos, y no muy claramente determinables. Uno de los ejemplos que pone Zubiri es: «sentir una sensación determinada de unos objetos, en una percepción, y no por eso tengo experiencia de ese objeto»⁶⁶⁸. Ante esta argumentación, estimo que la percepción, ya da significado a lo sensorialmente captado por los sentidos, por tanto, como lo propio de la experiencia es poseer significación, lo que a su vez presupone la comprensión de lo significado, se puede pensar que el sentir también

⁶⁶⁸ Ibidem, pág. 150.

es algo experiencial, si puede ser conceptualizado o verbalizado por el sujeto aprehensor. Con este planteamiento no estoy negando la validez de la argumentación zubiriana, que no está de acuerdo con que la experiencia sea sentir como afirman Kant y los empiristas. Y es cierto que Kant, no analizó lo que es la experiencia en sí misma, como también puntualiza Zubiri, ya que consideró que con el análisis del apriorismo de la mente y de sus categorías o conceptos puros del entendimiento, etc., ya clarificaba suficientemente, numerosos problemas de la teoría del conocimiento. Y es que la construcción del objeto de la experiencia por Kant, con sus articulaciones terminológicas específicas, parece que no le impulsa a una profunda investigación especulativa y conceptual de lo que es lo experiencial, en buena medida quizá por la dificultad, para vincular su definición precisa con el resto de su idealismo y de su deducción trascendental.

Frente al planteamiento diltheyano de la experiencia como lo que se va elaborando a lo largo de la vida, Zubiri insiste en que lo primero es la realidad y, por tanto, la experiencia está en directa relación, con el tipo de experiencia de las cosas, que los hombres adquieren a lo largo de los diferentes periodos históricos. Esto abre una vía para entender qué es la experiencia, ya que desde la coherente argumentación zubiriana somos seres que estamos en la realidad y, por tanto, como el ser humano tiene una inteligencia sentiente, la aprehensión de realidad manifiesta que la realidad, es la condición indispensable de toda experiencia, algo que no fue considerado por los filósofos anteriores a Zubiri, con la misma claridad e intensidad en sus sistemas y en sus escritos filosóficos. Por tanto, tiene razón Zubiri al decir que: «es absolutamente falso que sea la experiencia la que nos lleva a la realidad; justamente al revés: es la realidad la que hace posible que haya eso que llamamos experiencia»⁶⁶⁹. Que la recurrencia o la repetición en la fluencia o discurrir de la realidad, es el elemento clave para que se produzcan las experiencias, tal como las caracteriza la filosofía zubiriana es, a mi juicio, algo discutible, porque si es cierto que en general la repetición de situaciones y hechos, en definitiva la recurrencia de la facticidad, hace posible el conocimiento experiencial, es indudable que los cambios y las cosas nuevas, también son fuente de experiencia, incluso aunque se considere que lo son de modo analógico o comparativo. Aunque es cierto, que como dice Zubiri, que la identificación es lo más esencial de la memoria en relación con lo que se entiende por experiencia, ya que supone una profundización en la simple retentiva mecánica. Además, puesto que la identificación que proporciona la memoria acerca de la realidad, no es plenamente completa y perfecta, este hecho justifica las dudas zubirianas, acerca del carácter exacto de realidad, que tienen las cosas o seres, que se hacen presentes en el recuerdo y en la identificación. Como dice Zubiri es justamente el dominio del parecer. Así es, que como demuestra la Psicología, la percepción no siempre es objetiva y fiable, por distintas causas. La figuración que es para Zubiri la forma de anticipar como son las cosas reafirma, que la experiencia es primordialmente contacto real con las cosas, que es la probación de la figuración previa de lo que

⁶⁶⁹ Ibidem, pág. 153.

son las cosas, para ver si existe coincidencia. Aunque considero, que la integración de lo real y lo irreal en la unidad de la experiencia de cada ser humano es un hecho probado, que incluye la figuración imaginativa o irreal de cómo pueden ser las cosas. El modo de estar en la realidad comprende, a mi juicio, multitud de aspectos sensitivos y cognitivos, pero tomando como punto esencial de referencia las cosas sobre las que se elaboran las ideas y, por tanto, es coherente que Zubiri afirme que la experiencia nos enseña a idear, y no solamente a aprehender las cosas. La probación de los actos experienciales que afirma Zubiri, es una especie de contrastación con la realidad de las ideas, acerca de la realidad de cada sujeto. Y esto que respecto a las cosas es algo objetivable de forma más rigurosa, cambia si la figuración o suposición especulativa, se aplica a las personas y a la sociedad, ya que las interpretaciones posibles son numerosas, puesto que como también dice Zubiri, la comunicación entre las personas entre sí, introduce no solamente una complicación, sino una nueva dimensión del problema, algo que creo que se puede poner en relación aunque sea parcialmente, con el deconstructivismo derridiano con su insistencia en la “diferencia” del lenguaje que suplanta la identidad de las palabras con sus objetos, y sobre todo la cuestión de la multiplicidad de interpretaciones posibles, respecto a cualquier discursividad escrita o hablada. Que la experiencia de las cosas y de las personas es calificable de extrínseca, proporciona un cierto nivel de objetividad. En cambio, en la experiencia de uno mismo es verdad, como argumenta Zubiri, que es algo intrínseco, porque es el análisis descriptivo del yo personal, lo que plantea una dificultad insuperable, puesto que averiguar la idea exacta que uno se forma de sí mismo es algo difícil para el pensador español, aunque, a mi juicio, es compleja pero precisamente por razón de la capacidad especulativa del propio intelecto, en la definición y descripción de su yoidad personal, considerando también que el sí mismo no es estático sino dinámico, con las transformaciones mayores o menores que este hecho supone. Y como es indudable, que la experiencia extrínseca y la intrínseca están conexas, y que el ser humano es social, no debe parecer extraño que Zubiri diga que el hombre: «tenga la tendencia a huir de sí mismo»⁶⁷⁰.

La consideración de los distintos modos de experiencia por Zubiri, le va a permitir la construcción paulatina y progresiva de parte de su realismo filosófico, y le va a confrontar de manera inexorable con el ajuste de sus propias ideas, acerca de la estructura de la realidad, y de su acceso aprehensivo y cognitivo a la misma. Está claro que la experiencia se capta, percibe o aprehende a través de los sentidos y de forma intelectual. Por otra parte, las distintas clases de figuración o imaginación de lo que es cada realidad, proporcionan una riqueza de significaciones supositivas o imaginativas, que ponen de manifiesto la complejidad de cualquier proceso experiencial, si se quieren extraer todos los matices pensables posibles. Zubiri elabora una diferenciación no exhaustiva de los tipos de experiencia más relevantes. Y esto es algo, que está en relación con toda su elaboración de su metafísica y de su noología y también con la cuestión de lo

⁶⁷⁰ Ibidem, pág. 160.

trascendental, la trascendentalidad y con su realismo radical. Es cierto que un modo de experiencia primario es la percepción directa de la mismidad de cada cosa, lo que es lo mismo que decir, que la cosa percibida tiene un significado, que es independiente de la variedad de sus presentaciones empíricas ante los sentidos. Zubiri se muestra cauto ante las posibles críticas de los psicólogos, respecto a que la experiencia es, no de una manera accesoria sino formalmente, la experiencia de la mismidad. Y en cierto sentido considero que el planteamiento zubiriano es demasiado reduccionista, ya que, por ejemplo, los distintos ángulos desde los que se puede ver un objeto artístico, son esenciales para el artista que lo ha creado y, por tanto, también pueden ser una forma de experiencia equiparable e incluso superior a la simple mismidad, que conforma la identidad de la obra de arte. Y esto considero que es extrapolable a toda la realidad, aunque no sea propiamente artística. Aunque a efectos prácticos y metodológicos es útil la afirmación de la formalidad o formalización de la experiencia de mismidad, porque simplifica la probación y figuración de la realidad.

De todos modos, Zubiri es consciente de que todo proceso perceptivo es inevitablemente selectivo, ya que lo primordial es la identificación de cada cosa concreta, independientemente de la multiplicidad de variaciones de aspecto del objeto visualizado según las diversas circunstancias perceptivas. Y aquí hace acto de presencia uno de los conceptos centrales de la filosofía zubiriana, que es la formalización caracterizada, como capacidad psicofisiológica, que se plasma en la función de identificación de la mismidad de cada cosa. La formalización tal como es definida en relación con la percepción de lo real y haciendo abstracción de otros sentidos del término, que Zubiri elabora posteriormente a su curso sobre lo real y lo irreal, es un concepto que también se puede derivar de las características peculiares de la intelección humana, que están basadas en procesos fisiológicos del cerebro. Aunque Zubiri matiza la cuestión, y dice que todos tenemos mecanismos mínimamente idénticos de formalización, lo que desde mi punto de vista, supone que puede haber diferencias claras en el mundo perceptivo de las personas, aunque no sean tan profundas como para imposibilitar la vida. Ante la posible pregunta de si la percepción no deforma precisamente las cosas que se plantea, el propio Zubiri reconoce que tiene una larga tradición filosófica como objeto de discusión, es cierto que puede ser contestada de múltiples maneras, dependiendo del enfoque analítico que se adopte. Ya el filósofo Berkeley que niega la existencia de la materia y afirma la experiencia de lo que se ve, está afirmando que el mundo persiste, porque está sostenido por la percepción continua de un Dios que todo lo ve. Y esta es una solución al problema de la percepción que me parece incoherente, por su irracionalidad. Que el contenido de lo que vemos sea problematizable al menos desde una consideración puramente teórica o especulativa es algo innegable, y que ya se planteó Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, y que en general forma parte de los temas centrales del empirismo. Y es que la distinción entre cualidades primarias y secundarias elaborada en el tratado lockeano es ingeniosa y sutil, pero plantea una cierta problematicidad, ya que si se

prescinde de las cualidades secundarias, como puras impresiones y afecciones del sujeto, lo que sucede es que no se puede saber lo que las cosas son para el ser humano desde su realidad perceptiva primera, y esto es algo que también racionalmente le plantea Zubiri a la argumentación de Locke sobre las cualidades secundarias. Ciertamente, la cuestión de la percepción es más compleja de lo que en una primera consideración puede parecer, y es natural que Zubiri se plantee, por ejemplo, averiguar qué es un color o un sonido como prueba de la variedad de interpretaciones posibles de su naturaleza, ya que dependiendo de las distintas ciencias y disciplinas que analicen los colores, se obtienen distintas conclusiones, puesto que como escribe Zubiri pero, ¿es que el mundo tiene realmente colores? Y saldrán otra vez, el físico, el biólogo y el fisiólogo diciendo que no. Y es que los colores tienen existencia en nuestro intelecto, como consecuencia de la propia fisiología cerebral. Ante la posible pregunta, de si en la percepción no podría estar completamente deformada la realidad, la argumentación zubiriana es profunda y perfecta, a mi juicio, ya que es evidente que el sujeto al no disponer de otro tipo de capacidad perceptiva alternativa a la única que realmente tiene, no dispone de elementos probatorios, para la determinación de una deformación perceptiva, en la aprehensión de la realidad. El punto clave en la clarificación de lo que es la percepción, no es la descripción puramente física de la misma con ser importante, sino la realidad efectiva del acto perceptivo, en la inteligencia humana. Ya que como dice Zubiri: «justamente, lo que la Física me quiere decir es qué es un color independientemente de mi acto de percepción»⁶⁷¹. Es cierto que el realismo ingenuo, al defender que la realidad es, por ejemplo, a nivel físico igual que a nivel perceptivo, ya que este a través de la actividad de los órganos perceptivos incorpora cromatismos, que la realidad física no presenta. Y este hecho pone de manifiesto, como también indica Zubiri, la diferencia de niveles de la realidad, que está en relación directa con lo que la cosa real es. La fugacidad de la realidad percibida, no reduce en nada el carácter real de lo aprehendido, ya que está en función de la aplicación del aparato intelectual humano al mundo empírico. También es destacable que la representación irreal o imaginativa de las cosas puede entenderse como algo ficcional, y en este sentido está claro que puede tener un efecto de deformación, en la anticipación probatoria de la realidad perceptiva de las cosas, pero no en la misma percepción en acto.

Que la percepción es una experiencia, es algo que me parece indiscutible por diversas razones que también considera Zubiri, aunque si se pretende saber que es la cosa percibida, ya interviene la ideación o la figuración de lo que algo es realmente, lo que, además, supone que estamos ante otro modo de aprehensión que es irreal, en tanto que es el ámbito de lo ideado, que considerando las notas que constituyen el qué de algo, se puede denominar concepto. Y, por tanto, está plenamente justificado que Zubiri diga que: «el concepto es justamente el otro modo de experiencia»⁶⁷². La idea es la figuración especulativa de lo que pueden ser

⁶⁷¹ Ibidem, pág. 175.

⁶⁷² Ibidem, pág. 179.

las cosas, algo que es diferente de la recurrencia que hace posible que existan los conceptos, en el fondo es algo similar a la estructuración de los conceptos universales en el lenguaje, que están basados o fundamentados en la generalidad semántica que poseen, y que hacen posible la comunicación a pesar de la ambigüedad del lenguaje natural. Ya que como argumenta Zubiri: «el carácter de generalidad de un concepto está fundado estructuralmente en la recurrencia»⁶⁷³. Que Aristóteles no distinguiese entre idea y concepto, me parece algo absolutamente lógico, si se considera que la propia filosofía primera que él estaba creando y desarrollando, planteaba unas dificultades terminológicas, que quizás hacían innecesaria la separación semántica entre idea y concepto. La cuestión del concepto o la concepción de lo que se capta en la realidad es analizada por Zubiri, ya que es algo decisivo precisamente para refuerzo considerable de su realismo epistemológico transcendental, porque niega rotundamente de modo acertado que lo conceptual sea la expresión de un fenómeno de predicación lógica, ya que lo conceptivo depende directamente de lo experiencial de las distintas probaciones de la multiplicidad de las cosas reales. Por tanto, la refutación del carácter predicativo lógico de los conceptos por Zubiri, le permite desvincularse de diversas teorizaciones escolásticas medievales y renacentistas que no estaban en concordancia, con su metafísica intramundana y con su noología que se desarrolló apoyándose en la configuración conceptual de su ontología.

Los planteamientos zubirianos acerca de los distintos modos de experiencia, consideran que existen distintos niveles de realidad, y esto es esencial porque los conceptos deben ajustarse al nivel que describen, porque si no es así, carecen de validez o justificación epistémica. De esta forma, se superan muchas imprecisiones, dudas e inexactitudes, ya que es indudable, por ejemplo, que el problema de la realidad del color, como también asegura Zubiri, se da en el nivel de lo inmediatamente dado en una percepción. Por tanto, la percepción y la concepción o conceptualización son formas o modos de experiencia, que harán posible la construcción fenomenológica de un realismo filosófico, que está separado claramente cualquier idealismo concipiente, y de cualquier tipo de logificación o entificación de la realidad. Ciertamente, el momento direccional de la percepción y de la concepción explicitado por la filosofía zubiriana, expresa la libertad de la voluntad humana respecto a las cosas que quiere conocer, o a las que desea dirigir su capacidad atencional, algo característico de los seres humanos, aunque los animales captan estímulos y los interpretan, con lo que quizá se puede decir con Zubiri que lo perceptivo en este sentido interpretativo que yo le otorgo, no es un fenómeno puro y simplemente antropológico. Que existen otros modos de experiencia fundados en la percepción y la conceptualización es evidente, como muestra el análisis de los diversos sistemas filosóficos, a lo largo de la historia de la filosofía universal. Aunque Zubiri diferencia la experiencia paradigmática de la realidad, de la forja o figuración de lo irreal como idea de lo que es la cosa, considero que esta relación puramente formal de la experiencia paradigmática, está

⁶⁷³ Ibidem, pág. 179.

integrada en la representación figurativa irreal que es probada para saber, si es conforme a lo que determina su paradigma ideal. Aunque es cierto, que no es lo mismo comprobar una cosa en orden a su paradigma, a saber, si responde o no responde a un ejemplo, que el percibirla o incluso el concebirla.

En el campo de la ciencia, la correspondencia entre lo irreal, conceptual o ideacional generalmente no puede ser una representación, sino una explicación como es el caso de la teoría atómica u de la mecánica cuántica. Ciertamente, esas elaboraciones sobre la naturaleza de lo irreal de Zubiri han abierto una vía de análisis en la filosofía española contemporánea, que ha sido desarrollada por Antonio Millán Puelles en su obra *Teoría del objeto puro*, en la que construye o define una metafísica realista diferente como es natural a la zubiriana, aunque concuerda con Zubiri en que lo irreal es imprescindible para la realidad de nuestro ser, ya que es el resultado del uso de nuestra libertad de pensamiento y de acción, y se muestra agradecido por los logros alcanzados por la investigación metafísica de Zubiri.

§57. Reflexiones sobre la realidad y la inteligencia.

Ciertamente el surgimiento del realismo en la filosofía zubiriana, si bien tiene uno de sus exponentes principales en su tratado *Sobre la esencia*, como es obvio se complementa con las obras de su trilogía noológica. También conviene poner el énfasis, en que la consideración de la trascendencia y lo transcendental, unida a las cuestiones relativas a la esencialidad de lo real es fundamental, porque abren un campo de reflexión filosófica, que posibilita la creación de nuevos enfoques originales sobre el realismo zubiriano, y por todo lo que implica en lo relativo a matizaciones terminológicas y conceptuales, que de hecho pueden facilitar la apertura de nuevos desarrollos teóricos y prácticos, que pueden configurar y propiciar nuevas filosofías, algo que Zubiri consideraría positivo, sin olvidar por supuesto la extraordinaria brillantez de la producción filosófica zubiriana. En relación con lo anteriormente expuesto, me parece adecuado seguir buscando aspectos nuevos en su pensamiento, a través de la crítica de su obra *Inteligencia y Realidad* sobre determinadas cuestiones, que me parecen más decisivas e interesantes desde mi perspectiva personal.

Que Zubiri se justifique acerca de la necesidad de la publicación de sus escritos sobre el tema de la inteligencia, pone de manifiesto que el saber y la realidad, no tienen prioridad el uno sobre el otro, ya que están en el mismo ámbito ontológico, puesto que como él dice, el estudio del saber, no es anterior al estudio de la realidad. Si bien conviene poner de manifiesto que como dice Diego Gracia: «Era necesario situar como clave de bóveda de todo el pensamiento de Zubiri su noología, y a partir de ahí ordenar los demás materiales»⁶⁷⁴. Ya que también en mi opinión, la extraordinaria articulación de sus obras sobre teoría de la inteligencia

⁶⁷⁴ GRACIA, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Editorial Triacastela. Madrid. 2007. pág. III.

marcan una inflexión, una transformación sustancial en el ámbito gnoseológico y epistemológico, porque ponen la base de un nuevo modo de comprender la realidad en todos sus aspectos. De este modo, es entendible que Zubiri haya remodelado algunos conceptos, y también matizado de una manera más detallada otros vocablos usados por él en sus obras anteriores, en relación con el hilo discursivo de su noología. La afirmación zubiriana de que el conocimiento no reposa sobre sí mismo, representa un cambio sustancial en el planteamiento de la teoría del conocimiento o la epistemología, ya que la psicología de la inteligencia o la lógica de ésta, no es lo más esencial sino precisamente la investigación de lo que es el *Nous* o inteligencia. Que la estructura formal del inteligir sea lo más decisivo, a mi juicio, no impide que el análisis de los procesos sensoriales y perceptivos, así como la comprensión o intelección de la realidad sean objeto también de consideraciones psicológicas y lógicas o judicativas, que forman parte de la trama profunda, de la actividad intelectual humana. Que Zubiri se oponga radicalmente a aceptar como válida la afirmación de la filosofía clásica, que dice que inteligir es posterior a sentir es entendible, ya que actualmente se sabe como resultado de investigaciones psicológicas y filosóficas, que sentir e inteligir funcionan de forma conjunta y fusionada, y no de forma independiente, como pensaban los filósofos desde Parménides. El propio Zubiri, que está al tanto de los avances y descubrimientos en las diversas ciencias, también es consciente de este hecho y, por tanto, avala sus ideas con los datos que aportan las investigaciones de las neurociencias. De este modo, se refuerza la idea de que la intelección y la realidad, no son dos campos o ámbitos separados, sino que constituyen la misma facultad de aprehensión. Ya que la captación o aprehensión de realidad es ya en sí misma, algo propiamente intelectual, porque la inteligencia cuando percibe está construyendo activamente lo aprehendido, porque la percepción no es una función receptora meramente pasiva. De este modo, es lógico pensar que lo que define auténticamente el proceso cognoscitivo de la inteligencia sentiente propuesta por Zubiri es precisamente, lo que se puede denominar impresión de realidad. Si bien, a mi juicio, está sujeta a diversos grados posibles de profundización en función de la actitud atencional del sujeto aprehensor, y de su capacidad de análisis de la realidad. Ciertamente, la noología zubiriana en este sentido es una crítica original y minuciosa de los múltiples aspectos implicados en una consideración realista, tanto de la intelección como de la realidad, tomando como base una forma de construcción conceptual y terminológica, que es claramente fenomenológica, pero con un lenguaje nuevo que no está en la línea husserliana, que ha quedado superada por basarse en la conciencia y ser idealista. Aunque es reseñable que como también dice Jesús Conill: «el término “noología” se remonta al siglo XVII como teoría de la inteligencia y ciencia de los primeros principios del conocimiento desarrollando el principio aristotélico del intelecto como hábito de los primeros principios y unido al formalismo escotista»⁶⁷⁵, es indudable que con el sistema

⁶⁷⁵ CONILL, J., *El sentido de la Noología*. Libro: *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 120.

zubiriano, adquiere en la filosofía contemporánea una dimensión nueva y original, ya que ningún otro pensador ha creado una nueva noología, que, además, renueva completamente los supuestos y las ideas de la teoría del conocimiento y de la inteligencia.

Que la esencialidad y la factualidad de la realidad están unidas es algo evidente, y por esta razón Zubiri desarrolla y elabora una Analítica noológica del saber de realidad. Como la aprehensión es lo que hace posible la actualización de lo real en la inteligencia sentiente, no dudo que la filosofía de la inteligencia zubiriana puede caracterizarse coherentemente, como una filosofía o metafísica de la aprehensión. Que la intelección como actualización de lo real, sea objeto de numerosísimas explicaciones analíticas por parte de Zubiri, es la expresión de la complejidad propia del adecuado entendimiento, de lo que es la realidad en todas sus dimensiones, partiendo de una estructuración explicativa fundamentada en distinciones extraordinariamente sutiles. Aunque él niega que el análisis de los hechos de intelección sea una cuestión de razonamientos conceptuales, si bien en un sentido riguroso y estricto es cierto desde mi perspectiva está claro, que es necesaria la utilización en cierta medida, de razonamientos de tipo conceptual, por lo menos en lo que se refiere a la justificación teórica de las distinciones de términos y significaciones, para una comprensible delimitación conceptual tanto de la facticidad de la intelección, como de ésta en sí misma.

La relevancia, transcendencia y significación de la realidad es enorme para el ser humano, algo que considero innegable por múltiples razones, ya que como también Zubiri manifiesta, por la intelección estamos instalados ya inamisiblemente en la realidad. Y esto es cierto hasta tal punto que se puede estar plenamente convencido, de que como todo surge de la realidad, de alguna forma es coherente y está justificado considerar que el *logos* y la razón, como asevera Zubiri, nacen de la realidad, ya que en último análisis, no son resultado de la prodigiosa capacidad especulativa de la mente humana, sino de la aprehensión de la realidad. Lo más fundamentante en la intelección es el estar presente de las cosas o de la realidad a la conciencia, en contra de lo que afirmaba la fenomenología husserliana, que incidía en el darse cuenta de la conciencia, como algo previo a la presentación a la inteligencia de lo empírico, algo que es criticado con razón por Zubiri, ya que es cierto que la captación o percepción impresiva de la realidad o la aprehensión, es lo auténticamente determinante en el conocimiento. Y es que el cambio de dirección afirmado por la noología zubiriana, y de modo más general por su metafísica realista, plantea que lo esencial es centrarse sobre todo en el estar presente de la realidad en la conciencia, a través de la percepción o aprehensión, y no tanto en el darse cuenta de lo que se aprehende ya que como escribe Zubiri: «por tanto, la filosofía moderna dentro del acto de intelección ha resbalado sobre el estar presente, y ha atendido tan sólo al darse cuenta»⁶⁷⁶. De esta forma, se produce una negación de la consideración del carácter puramente intencional y abstractivo

⁶⁷⁶ [IRE, 22]

de la intelección o del acto intelectual, que era lo que afirmaba la fenomenología, y también los diversos tipos de racionalismo e idealismo, a lo largo del desarrollo histórico de la filosofía. Y así se comprende perfectamente, la novedad que supone la afirmación de que la intelección es un físico estar, ya que aunque el empirismo inglés de Locke y Hume también destaca la función de la impresión y lo empírico en el conocer, el sistema noológico creado por Zubiri es original, ya que se basa en la aprehensión como uno de los aspectos decisivos de la cognición humana, ya que la misma es un hecho y no una teoría, ya que como él dice: «la aprehensión es el acto presentante y consciente»⁶⁷⁷.

Que el inteligir sea realmente la aprehensión intelectual de algo, plantea un cambio metodológico, ya que, por ejemplo, las especulaciones o ideas cartesianas acerca del genio maligno, y también sobre la escasa firmeza del conocimiento aportado por los sentidos, etc., son claramente superadas por el realismo gnoseológico que construye Zubiri. En este sentido, también el ocasionalismo de Malebranche que también defendió Berkeley, que establece que los cambios, no se producen por objetos que actúan entre sí según causa y efecto, sino por la acción continua de Dios sobre la realidad o el mundo, queda claramente rechazado, si se considera la aprehensión, como un hecho de captación de lo presente físicamente de la realidad. Además, al entender la intelección como un acto de aprehensión se está indicando que lo intelectual, no es producido por una facultad o conciencia específica y determinada, sino que es el resultado de un proceso perceptivo o aprehensivo de origen físico o material. Lo que es indudable es que existen diversas formas de intelección, aunque esto no significa que sea necesario analizar inductivamente de forma exhaustiva, los distintos tipos de intelección, algo en lo que insiste Zubiri, y que me parece absolutamente coherente y justificado. Y es que el modo primario de aprehensión intelectual, es la base para la modalización de distintos tipos de intelección, ya que la índole física de la aprehensión es el factor determinante, de la diversidad fáctica de las diversas modalidades posibles de intelección. Que el inteligir y el sentir no hayan sido analizados y estudiados en filosofía en cuanto tales, o lo que es lo mismo en su esencialidad formal, quizás es debido a su gran dificultad y complejidad, porque es cierto que como argumenta Zubiri, como no se ha determinado qué sean el inteligir y el sentir en cuanto tales, resulta que su presunta oposición queda entonces en el aire. Ya que como también dice Carlos Gurméndez: «la actividad sensitiva pese a la dispersión propia de las sensaciones, manifiesta la capacidad que tiene el sentir para unir el mundo objetivo»⁶⁷⁸. Este poder de la receptividad, que se pone de manifiesto en un sentir único, según Gurméndez es comparable con la aprehensión primaria explicitada por Zubiri, ya que es también la captación sensible de lo físico de la realidad, puesto que ambos pensadores se mueven en un ámbito de pensamiento, que tiene como aspecto común, una valoración de los hechos de la realidad, como esenciales

⁶⁷⁷ Ibidem, pág. 23.

⁶⁷⁸ GURMÉNDEZ, C., *Crítica de la pasión pura (II). La unidad psíquica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993. pág. 54.

en la comprensión tanto de la metafísica como de la antropología y gnoseología y, en general de toda la filosofía.

Que la intelección está en profunda dependencia de la impresión de realidad es algo, que no solo se establece en la noología zubiriana, también otro pensador español como es Gurméndez señala que: «el pensamiento se convierte en una función necesaria que surge de la impresión»⁶⁷⁹. Y esta afirmación es, a mi juicio, muy significativa porque está en una línea similar a la de Zubiri, y corrobora en cierto modo la validez de una actitud epistemológica, claramente basada en un realismo radical. Aunque Zubiri se decanta más por un análisis más de tipo puramente metafísico y no psicologista, como me parece que es más bien la actitud antropológica de Gurméndez. La clarificación de lo que es el entender y el sentir en sí mismos es el propósito y la tarea analítica que desarrolla Zubiri, en la primera parte de *Inteligencia y realidad*, algo que parece de todo punto necesario, para una comprensión adecuada y precisa de lo que es la intelección aprehensiva humana. Que el sentir sea un proceso, algo de lo que está convencido Zubiri, está apoyado en sus conocimientos acerca de la fisiología y de las neurociencias, aunque la procesualidad sea enormemente rápida y breve en cada acto sensorial perceptivo o aprehensivo, utilizando la terminología zubiriana. La diferenciación realizada por Zubiri en el sentir entre suscitación, modificación del tono vital y momento de respuesta es desde mi punto de vista correcta, aunque tenga que ser objeto de matizaciones, precisamente por razón de la influencia de lo instintivo y de lo reflejo en la conducta, tanto animal como humana. Y no es dudoso, que la diversidad de respuestas ante los mismos estímulos está en relación, con la complejidad del sentir y con su libre espontaneidad, que también está influida por procesos de recuerdo, reconocimiento, evocación y rememoración. Estos tres momentos del sentir que describe Zubiri, forman un todo funcional unitario, ya que interactúan entre sí, puesto que el proceso sentiente tiene un origen animal, en el sentido de que a nivel fisiológico y de modificación del tono vital existe cierta similitud básica en la reacción a determinados estímulos primarios por parte de los animales y de los seres humanos, por su parecido origen celular, bioquímico y biológico.

Como el sentir es la aprehensión sentiente, está plenamente justificado que Zubiri diga que como lo que determina el proceso sentiente es la estructura formal de la aprehensión, es justo llamar a esta aprehensión “el sentir en cuanto tal”. Que lo específico y propio del sentir sea la impresión, es algo que me parece innegable, aunque es necesario puntualizar que, a mi juicio, existen muchas formas de impresión, o muchos tipos o modalidades distintas de lo impresivo, que están en función no sólo de la propia realidad sentida que puede ser muy diversa, sino también de la sensibilidad receptiva del sujeto aprehensor o perceptor, algo que considero que no ha sido analizado suficientemente por la filosofía, y más concretamente por la teoría del conocimiento. Es indudable, que es necesaria una

⁶⁷⁹ Ibidem, pág. 128.

descripción y clarificación de lo que es realmente la impresividad o la impresión, siendo, además, cierto, que no ha sido conceptualizado con rigor, lo que es la impresión por la filosofía anterior a Zubiri. Que la filosofía antigua se ha centrado sobre todo en la afección como afectante, ya que se puede decir que el sentiente “padece” la impresión, es algo que es válido, pero que no es suficiente porque existe algo más esencial que es característico de la impresión, y que es la presentación de lo otro, de la alteridad usando la terminología zubiriana. Porque la aprehensión de lo presente en la realidad es lo decisivo, en cualquier acto perceptivo y consecuentemente en cualquier intelección externa de las cosas reales. Aunque esto no elimina o reduce la significación de la afección y la impresión en las operaciones cognitivas humanas, algo que también Gurméndez⁶⁸⁰ en una línea de argumentaciones similares a las zubirianas, por basarse en las conclusiones de las neurociencias destaca que: «la psicología moderna ha demostrado que los actos de la conciencia reflexiva surgen de las sensaciones e impresiones, ya que el “sentir se transforma en motivo de acción” (Sechenov)».

Que las notas, como alteridad de los caracteres propios de lo percibido o aprehendido son lo presente en mi impresión, es algo que es claramente diferente a las cualidades, porque es cierto que en numerosas ocasiones aprehendemos aspectos cuantitativos de la realidad, y no solamente cualitativos. Además, la formalidad o modo de quedar en la aprehensión, supone que las cosas son aprehendidas o percibidas con distintas intensidades y grados diferentes, lo que es el reflejo de que la formalización posee dimensiones fisiológicas y psicológicas de una considerable complejidad, como pone de manifiesto, el que, por ejemplo, para Zubiri, la capacidad de coordinación de movimientos es una formalización. Con lo que parece que existe una especie de modulación terminológica de tipo metafísico, de ciertos aspectos psicológicos del sentir, que a mí me parecen coherentemente formalizables desde la perspectiva de la metafísica realista zubiriana. De este modo, es entendible que Zubiri diga que: «el bienestar o malestar generales cobran por mera formalización matices propios: un modo de sentir apagado o vivo, apagado en una dirección pero no en otras, una tonalidad de alegría, etc.»⁶⁸¹. Lo que, a mi juicio, significa que la autonomía de respuestas ante lo aprendido, es una manifestación de la amplísima gama de reacciones suscitadas por el propio sentir formalizado, tanto en los animales con formalidad de estimulidad como en las personas con la formalidad de realidad.

La distinción por Zubiri entre diferentes sentidos de lo que se entiende por formalización es muy pertinente, ya que es cierto que la estructuración cerebral predispone a sentir distintos matices en la aprehensión, y sobre todo en la afección y, por tanto, está justificado pensar que en un sentido específico la: «formalización es una acción psico-biológica»⁶⁸². Frente al planteamiento kantiano y aristotélico, que establece que la forma sensible informa el contenido o materia sensible, Zubiri

⁶⁸⁰ Ibidem, pág.121.

⁶⁸¹ [IRE, 40-41]

⁶⁸² Ibidem, pág. 43.

insiste en que: «la forma kantiana produce “información”; pero la formalización no es producción, sino justamente al revés, un mero “quedar”»⁶⁸³. Aunque considero que el simple quedar, ya ofrece un cierto tipo de información todo lo sutil que se juzgue, pero que es entendible como un dato real constatable con ciertas características definibles como tal forma de quedar en la realidad, que es aprehendida o percibida. Que las alteraciones patológicas de la percepción o aprehensión supongan una regresión de la formalización, como afirma Zubiri, es algo indudable, ya que los contenidos de la realidad no son captados correctamente, sino de modo incompleto e imperfecto. Ciertamente aunque en el desarrollo sistemático de la metafísica zubiriana, la consideración de la formalización como modo de quedar del contenido en la aprehensión, se complementa con otros matices de sentido complementarios, absolutamente vinculados con los aspectos del proceso del sentir humano comprendido como un todo unitario, que es analizable en distintos momentos, esto no impide que sea valorable de modo positivo, la elaboración especulativa por Zubiri de lo que es la formalidad y la formalización. Aunque este enfoque especulativo de la formalización es, a mi juicio, interesante y clarificador para entender mejor, la aprehensión sentiente intelectual humana, no cabe duda de que el cerebro es un órgano de formalización, como se pone de manifiesto en los efectos que producen en el psiquismo humano en mayor o menor grado, por ejemplo, por los cambios de situación estimular. De hecho, con los avances contemporáneos de las neurociencias, de la psicología cognitiva, etc., se están empezando a vislumbrar algunos aspectos de la increíble complejidad de las funciones cerebrales, especialmente en lo que se refiere al funcionamiento químico-eléctrico del cerebro y su transformación, por ejemplo, en pensamientos, partiendo de la base de que la propia aprehensión o percepción está basada también, en complejos mecanismos físico-químicos, como es sabido.

Todo esto refuerza aún más, el realismo que Zubiri también expresa en su trilogía sobre la inteligencia, porque, además, tiene presentes las conversaciones con su amigo y discípulo Ellacuría, en las que discute amistosamente sobre cuestiones relacionadas con la bioética, sobre aspectos muy específicos, como son fundamentalmente los relativos al estatuto del embrión y al surgimiento de la vida. Las consideraciones biológicas de Ellacuría fueron valoradas y evaluadas por Zubiri, e influyeron junto a sus lecturas sobre estos temas, en la elaboración de sus propias posiciones antropológicas y epistemológicas. Y es que como también dice Ellacuría: «la hiperformalización logra la absorción de la unidad de estimulidad en la unidad de realidad, algo que es característico de la especie humana»⁶⁸⁴. Ciertamente, la perspectiva filosófica de Zubiri es muy amplia y profunda y, por tanto, es consciente que el conocimiento y la conducta, no son explicables exclusivamente en clave físico-química, con un reduccionismo cientificista

⁶⁸³ Ibidem, pág. 44.

⁶⁸⁴ ELLACURÍA, I., *Biología e inteligencia*, Realitas III-IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, pág. 307.

desproporcionado, y que no está de acuerdo con lo que es la realidad de las cosas, como también indica María Lucrecia Rovaletti que dice: «para entender cómo el hombre se hace cargo de la realidad optando por unas posibilidades más que otras, no basta atender a las notas físico-químicas y sus reacciones sino que es preciso hacer intervenir a las notas psíquicas para que haya una respuesta adecuada»⁶⁸⁵. Por tanto, la unidad psico-orgánica es indiscutible y la filosofía zubiriana la tiene constantemente presente, en sus desarrollos argumentativos.

Que la hiperformalización, en el proceso aprehensor de la intelección sentiente humana es lo que señala el paso de la pura estimulidad a la realidad del contenido aprehendido, es la constatación de que la impresión de realidad, determina la unidad de realidad de lo percibido, con lo cual se refuerza la consideración física de la aprehensión de realidad y, por tanto, el realismo o reísmo afirmado por la filosofía zubiriana. Como dice Zubiri: «la aprehensión así hiperformalizada es justo la impresión de realidad»⁶⁸⁶. La captación o aprehensión de los estímulos como realidades, que es lo propio del ser humano dificulta la comprensión de las causas fisiológicas de la hiperformalización, a pesar de los avances ya logrados en el campo de la neurociencia en el periodo vital de Zubiri, y que aunque han aumentado como es lógico desde su muerte, todavía no hacen posible una completa comprensión, de las determinaciones anatomo-fisiológicas, desde las que se origina la hiperformalización propia del intelecto humano. Por tanto, la función de la realidad en las respuestas humanas en el sentir es decisiva, ya que el hombre elige pensando lo real aprehendido, lo que debe elegir como respuesta ante la realidad afectante que aprehende, o como dice Zubiri, elegir es determinar una respuesta en la realidad y según la realidad: es, si se quiere, selección no “signitiva” sino “real”. En relación, a la fijación de la influencia de los mecanismos evolutivos en la formalización estímulo animal, e incluso en la hiperformalización humana me parece que no se pueden saber los condicionantes y causas efectivas de la evolución en ambas y, por tanto, pensar que el lamarkismo sea la teoría que explique acertadamente, que la capacidad de formalización determine ciertos cambios evolutivos, no es algo que pueda ser probado y verificado, ni tampoco la explicación contraria propia del darwinismo, como indica Zubiri, aunque sería posible, especulativamente al menos, que existiese una mezcla de causas o una combinación causal entre el lamarkismo y el darwinismo, que explicase coherentemente el origen y desarrollo orgánico, psicológico e intelectual de la formalización, y sobre todo de la hiperformalización en los seres humanos.

La diferenciación entre estimulidad y realidad que plantea Zubiri repetidamente de distintas formas en su trilogía noológica, es una de las cuestiones centrales, para que la aprehensión de realidad adquiriera toda la dimensión e importancia que posee, no solo en la metafísica del conocimiento zubiriana, sino en las teorías del conocimiento que puedan surgir en el futuro, aunque sea con otra

⁶⁸⁵ ROVALETTI, M. L., *Morfogénesis, formalización y psico(pato)logía, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 532.

⁶⁸⁶ [IRE, 74]

terminología y otros conceptos, como resultado natural de la evolución del pensamiento filosófico, y de la creatividad y originalidad de los diversos pensadores que construyan sus teorías o sus sistemas filosóficos. Y es que la “revolución” planteada por el realismo de Zubiri es considerable, ya que ningún filósofo se había atrevido a pensar, que frente a la actitud concipiente y de entificación y logificación de lo real, lo coherente era decir que: «todo otro acto intelectual, tal como el idear, el concebir, el juzgar, etc., son maneras de aprehender la realidad»⁶⁸⁷. Por tanto, esto supone un cambio de dirección en el ámbito epistemológico, y también en general en el filosófico que, a mi juicio, no ha sido valorado todavía en todo su significado y consecuencias, por la filosofía contemporánea, aunque cada vez es más factible que aumente la dedicación al conocimiento de su noología realista, no solo por la creciente investigación acerca del pensamiento zubiriano, sino también por el auge, por ejemplo, de corrientes filosóficas como el materialismo filosófico de Gustavo Bueno, que dialogan también con la ciencia, la Escolástica y la filosofía clásica, así como con el pensamiento hispánico en general, o con la filosofía escrita en español.

Y es que como también dice Rafael Martínez Castro: «*Sobre la esencia* constituye el esfuerzo por hallar una vía de comprensión de la “realidad” que eluda y supere el subjetualismo que arranca de Aristóteles»⁶⁸⁸. Ya que lo real, puede ser entendido de modo objetivo ya que es incierto, a mi juicio, que como escribe en la *Metafísica*, el conocimiento de las sustancias sensibles se oscurezca si cesan de ser percibidas. Además, la cuestión del subjetualismo en la filosofía primera de Aristóteles adquiere un sentido especial, si se piensa en su indeterminación y dudas, respecto a la elaboración de un significado único y fundamental, acerca de lo que es realmente la sustancia. Lo que se comprende, dada la magnitud de la cuestión, en los inicios de la metafísica como conocimiento sistematizado y organizado con el aristotelismo. La problematicidad de lo que se puede pensar que es la realidad y los distintos tipos de realismo es algo sobradamente conocido por Zubiri, y es cierto que su trama filosófica es brillante y extraordinariamente sugerente, pero esto potencia precisamente también el desarrollo de nuevos modos de pensamiento, que él deja abiertos también con su producción filosófica. De todos modos, considero que se puede establecer que el realismo radical o espontáneo desarrollado y explicitado a través de un procedimiento descriptivo fenomenológico es claro, como también piensa Ferraz Fayos, aunque Martínez Castro considera que el: «de suyo es la expresión capital de esa “filosofía”, la que orienta la investigación, a salvo de cualquier “realismo” tradicional»⁶⁸⁹. Y es cierto, que lo peculiar del realismo zubiriano se distingue muy claramente de otros realismos como el ingenuo. La distinción entre el puro sentir la estimulidad y el sentir intelectual propio del hombre tiene enormes consecuencias, ya que el acto de

⁶⁸⁷ Ibidem, pág. 77.

⁶⁸⁸ MARTÍNEZ CASTRO, R., *La metafísica de Zubiri: una especulación sobre la sustancia*, Libro: Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 159.

⁶⁸⁹ Ibidem, pág. 160.

inteligir humano supera el puro sentir animal, y su signitividad y formalización, para alcanzar la hiperformalización característica de la aprehensión de lo estimulante como algo de suyo y, por tanto, real, con toda la riqueza de matices significativos. Que como dice Zubiri, el sentir aprehende algo impresivamente es, a mi juicio, indudable porque la integración del sentir y el inteligir está demostrada por la Psicología y sus investigaciones sobre esta cuestión, pero, además, es afirmada desde una perspectiva exclusivamente filosófica, ya que incluso el creador del racionalismo Descartes, dice que pensar no sólo es calcular, sino también imaginar, sentir, etc. Porque la actividad del entendimiento está extraordinariamente diversificada, para aprehender y atender precisamente los requerimientos de la propia realidad. La consideración de la diferencia entre el puro sentir y el sentir intelectual establecido por Zubiri es sumamente clarificadora, ya que el punto decisivo, es que el puro sentir de los animales se caracteriza precisamente por su carencia de realidad. Lógicamente, como la filosofía clásica no analizó la cuestión del sentir de modo tan fino y profundo, era inevitable que no contemplase la existencia de un sentir intelectual, en un sentido riguroso, como el que afirma la noología zubiriana. Y esto tiene consecuencias ontológicas también, ya que el dualismo de la filosofía griega antigua entre lo sentido y lo que es, en relación con la percepción o aprehensión de las cosas de la realidad, algo que también pone de manifiesto Zubiri desaparece. Y es que sentir e inteligir son un único acto, con lo cual adquiere mayor significación todavía, la impresión de realidad como acto unitario, y como hecho cognoscitivo, algo que se opone radicalmente a una interpretación de la unidad del momento sentiente de impresión y el momento intelectual de realidad como síntesis, como pensaría Kant con su idealismo trascendental. En general, los distintos tipos de idealismo y también el empirismo han complejizado sus teorías del conocimiento, en parte por el dualismo entre sentir e inteligir. Zubiri explicita claramente con un ejemplo, la identificación entre el sentir intelectual y la intelección sentiente al decir que, en la impresión de realidad siento calor real (sentir intelectual), siento realidad caliente (intelección sentiente). Y es cierto, que el elemento de realidad presente tanto en el sentir como en la intelección es el factor integrador, en la aprehensión de realidad de la inteligencia humana. En este sentido, la gran novedad que supone este planteamiento de Zubiri acerca de la intelección es precisamente, la afirmación de que la percepción o aprehensión es un inteligir o «que el modo mismo de inteligir es sentir realidad»⁶⁹⁰. Aunque, a mi juicio, es definible también la existencia de una cierta complejidad de las funciones o capacidades de la inteligencia, que probablemente no están descritas en la filosofía clásica, ya que los sentidos y la inteligencia, sobre todo esta última posee una potencia especulativa y creativa, que supera ampliamente cualquier dualismo entre lo sensorial y lo intelectual. Que el inteligir no sea sino otro modo de sentir como afirma Zubiri, es algo que es comprobable de muchas formas, ya que la misma filosofía de la psicología lo puede probar, y también las neurociencias. Incluso el sensismo del siglo XVIII

⁶⁹⁰ Ibidem, pág. 83.

también derivaba los pensamientos de las sensaciones y establecía de alguna forma, una cierta identificación entre los mismos. Que existen muchos modos de sentir o inteligir en relación con la intensidad, profundidad, variedad y diversidad del sentir es indudable. Lo auténticamente difícil sería un intento de clasificación de los mismos con una cierta objetividad y rigurosidad, porque dependería de los criterios de cada pensador, en la elaboración de su sistema filosófico. De todos modos, las disquisiciones y clasificaciones zubirianas sobre el inteligir, y en general sobre la aprehensión sentiente de la realidad, son muy precisas y profundas, aunque dejan abiertas vías posibles para un desarrollo de las mismas o para la creación de nuevas consideraciones sobre lo que es la inteligencia en su captación de lo real.

Es cierto como dice Zubiri que: «la filosofía clásica ha resbalado sobre la impresión de realidad»⁶⁹¹, porque ha estado basada en una concepción judicativa del intelecto. En cambio, si bien en vida de Zubiri es verdad que la inteligencia artificial como trata impresiones de contenido o si se quiere datos no es realmente inteligencia, en el sentido humano del término, actualmente ya en el siglo XXI, las investigaciones están empezando a descubrir, como es sabido, un modo de comunicación con lenguaje sonoro o hablado, que logre que los mecanismos electrónicos, concretamente ciertos ordenadores sofisticados vayan incorporando en los laboratorios de experimentación en sus programas una relativa formalidad de realidad, de tal manera que una persona no pueda saber, si está comunicándose con una máquina o con un ser humano. Y esto me parece que apoya la idea de que la inteligencia artificial, sí lo es y se parece a la humana en algunos aspectos, por lo menos actualmente, y con más fuerza en el futuro. Aunque es indudable como también asegura Zubiri, que las impresiones en sí mismas sin la formalidad de realidad son datos, pero no son inteligencia. De todos modos, frente a la infravaloración de la sensibilidad tanto de la fenomenología husserliana que la considera como un residuo *hylético*, como de Heidegger y Sartre que dicen que la sensible es un hecho bruto, Zubiri dice que la sensibilidad: «es un momento intrínseco y formal de la intelección misma»⁶⁹².

Que el conceptuar no puede ser una función previa, a la aprehensión de realidad de modo intelectivamente sentiente, es algo que establece claramente Zubiri, frente a la logificación de la inteligencia propia de Platón, Aristóteles y de la filosofía clásica y respecto también a la identificación entre el *logos* predicativo y la intelección. Y es que los conceptos se sustentan en la capacidad intelectual del ser humano, que está insertado profundamente en la realidad, ya que el lenguaje es también algo real y, por tanto, la actividad conceptualizadora del intelecto es la plasmación de nuestra condición de seres reales, que proyectan su realidad intelectual en el mundo. Porque como dice Zubiri: «son necesarios los conceptos, pero han de ser conceptos de inteligencia sentiente y no conceptos de inteligencia

⁶⁹¹ Ibidem, pág. 85.

⁶⁹² Ibidem, pág. 85.

conciente»⁶⁹³. Ya que el sentir lo real es lo característico de la inteligencia, ya que como también dice Javier Monserrat: «pensemos, por ejemplo, en una imagen visual: vemos (sentimos-percibimos) el contenido de la imagen y lo sentimos como real»⁶⁹⁴. Que la potencia intelectual se basa en la potencia de sentir, ya que constituyen una unidad como asevera Zubiri, es lo que muestra la dimensión de realidad de las operaciones intelectivas, y conforma su realismo gnoseológico. Por tanto, el planteamiento de la filosofía kantiana, que afirma la concurrencia de las dos potencias: sentir e inteligir en un mismo objeto es artificioso, como muestra la noología zubiriana y la psicología actual. Además, es interesante destacar el interés de Zubiri, que me parece muy conveniente, en delimitar una conceptualización científica de lo que es la impresión de realidad, considerando lo que se conoce a través de la ciencia respecto a esta cuestión tan esencial, y que tantas consecuencias posee, para un adecuado conocimiento de cómo es realmente el proceso cognoscitivo humano.

La estructuración y análisis de la impresividad es algo que realiza Zubiri, porque es consciente de que las categorizaciones terminológicas elaboradas fenomenológicamente, aunque describen adecuadamente lo que es la impresión, la aprehensión, lo sentiente, etc., no son suficientes por sí mismas, y deben apoyarse y fundamentarse en cierto modo, en los datos y conocimientos aportados por las ciencias naturales o biológicas en un sentido amplio, ya que de esta forma, es posible el logro de un sistema noológico que posea una base científica rigurosa, al menos en relación con los conocimientos disponibles, en el momento de construcción o elaboración de una metafísica realista del conocimiento como es la zubiriana. Así se entiende que Zubiri diga que: «sistema nervioso es la sistematización de la impresividad»⁶⁹⁵. Y lo verdaderamente dificultoso y problemático es saber precisamente, como es detalladamente, la configuración del sistematismo impresivo en el sistema nervioso cerebral. Además, está claro que una de las funciones primordiales del cerebro es precisamente el mantenimiento de la intelección, para responder adecuadamente a las exigencias de la realidad, o como se podría decir desde una interpretación darwinista, intenta por todos los medios, lograr la supervivencia en el mundo. Considero indudable que la inteligencia es esencialmente diferente de lo estímulo, algo que está basado sobre todo en la creatividad y la imaginación del intelecto, frente a la mera signitividad estímulo y que en el planteamiento de Zubiri, no es una nota estímulo complejamente elaborada. La negación de que la inteligencia sea una nota sistemática por Zubiri está justificada de modo convincente, a mi juicio, porque es verdad que la pura intelección es también capacidad de invención de sentidos o significados nuevos y, por tanto, aunque esté condicionada hasta cierto nivel por

⁶⁹³ Ibidem, pág. 87.

⁶⁹⁴ MONSERRAT, J., *La conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas*, Libro: *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 505.

⁶⁹⁵ [IRE, 96]

las estructuras materiales hiperformalizadas del cerebro, posee una inmensa libertad creativa.

Otra de las cuestiones claves en el análisis de los distintos sentidos y del sentir humano es precisamente, el modo como los diferentes órganos sensoriales nos presentan la realidad, algo también indicado por Zubiri. Existen múltiples formas de aprehensión de realidad, que están determinadas por los distintos modos de sensibilidad, que afectan a la aprehensión sentiente humana. La dura crítica zubiriana al dualismo entre el sentir y el entender, y la preponderancia excesiva de lo visual como lo inteligible que ha afirmado la filosofía clásica, está justificada porque es cierto que la inteligencia es sentiente en sí misma, con lo que desaparece la contraposición. Aunque también conviene reconocer, que el célebre aforismo nada hay en la inteligencia que antes no haya estado en los sentidos, aunque sea rechazable por lo anteriormente explicado, es indudable que cumplió una cierta función positiva, al potenciar una actitud empirista, que favoreció una epistemología más fundamentada en la captación de la propia realidad, y más distanciada o separada de la pura especulación idealista. Además, que lo que no sea visualizable sea ininteligible es completamente falso, como se encarga de demostrar la mecánica cuántica, ya que como también dice Zubiri las partículas elementales son realidades, tanto que de ellas se da una espléndida descripción matemática en la mecánica cuántica. Ya que los detectores y aparatos científicos investigan la realidad de modos muy sofisticados, y nos ofrecen lo más profundo de la realidad material, como sucede, por ejemplo, con los aceleradores de partículas subatómicas, que hacen chocar partículas billones de veces para averiguar cuestiones, como, por ejemplo, la existencia o inexistencia del bosón de Higgs o partícula de Dios que los científicos actuales han comprobado recientemente que existe. Ya que el origen de la masa de algunas partículas, depende de la existencia o inexistencia de esta partícula. Todo esto pone de manifiesto la complejidad del mundo y de la realidad, si la queremos aprehender en toda su profundidad, y que no todo es visualizable del modo habitual. Que los sentidos con los que se aprehenden las cosas se recubren total o parcialmente como argumenta Zubiri me parece indudable, porque existe un cierto solapamiento, por ejemplo, de la vista, el oído y el tacto, como muestra la experiencia cotidiana. Las sutiles y finas distinciones entre la gran variedad de sentidos externos e internos, que posee cada ser humano son expuestas por la noología zubiriana de modo coherente, y en clara relación también con la base fisiológica y orgánica de la que dependen. Los once modos de aprehensión, captación o percepción de lo real que establece Zubiri son las diversas formas de sentir la realidad, aunque lo fundamental es la unidad de los sentidos, ya que estos se refieren a la física unidad de realidad aprehendida o como él dice: «la unidad de estos sentidos está ya constituida por el mero hecho de ser sentires “de realidad”, por ser modos de aprehensión de realidad»⁶⁹⁶. Ya que las cualidades de los objetos lo son de la realidad y, por tanto, las cualidades de la cosa percibida no son objeto de una

⁶⁹⁶ Ibidem, pág. 110.

síntesis de cualidades, como suponía la escolástica con su teoría de la síntesis o sentido común, que aplicaba el intelecto a las cualidades de lo percibido. Como lo característico de la inteligencia sentiente humana es la unidad de realidad en la aprehensión de lo real, se puede decir que lo que fundamenta los procesos cognoscitivos humanos es la realidad intelectual, frente a la unidad de estimulidad propia de los animales, algo que Zubiri argumenta de modo muy convincente. Aunque con los avances de la etología sobre todo en relación a ciertos primates más próximos a los humanos, y más concretamente teniendo en consideración ciertos experimentos y pruebas, que se han realizado con algunos chimpancés especialmente inteligentes, parece que en algunos casos son capaces de comprender o entender significaciones que sobrepasan la simple estimulidad y captan o perciben aspectos semánticos, que se pueden ser calificados de reales. Aunque en líneas generales, sigue siendo válida la caracterización zubiriana que reafirma que, si el hombre solo pudiera tener la mera unidad de estimulidad, ello significaría una total regresión a la pura animalidad.

Que la realidad es lo ya aprehendido como algo en propio o de suyo como dice Zubiri, da origen a una nueva metafísica del conocimiento o gnoseología ya que el pensamiento forma parte de la realidad, con lo que adquiere pleno sentido la noología zubiriana. Además, que para Zubiri el *prius* exprese: «la anterioridad formal de lo aprehendido respecto de su estar aprehendido»⁶⁹⁷, a mi juicio, refuerza la significación trascendental de la formalidad de realidad, como algo previo incluso a su propia aprehensión, reiterando de este modo la actitud de rechazo de cualquier tipo de idealismo, en el proceso del conocer. Y es que la articulación de la apertura de la formalidad de realidad como trascendentalidad, es la expresión de que el más que ofrece la realidad por serlo, es lo que reafirma también que la impresión de realidad es trascendental, ya que como dice Zubiri: «la trascendentalidad es real: por ser real, la cosa es “más” que lo que es por ser caliente o sonora»⁶⁹⁸. Este más es indicador de que la existencia y todas las cualidades y características de los objetos están en la realidad, y sin ella no podrían ser aprehendidos como algo de suyo, usando la terminología zubiriana. La denominada fuerza de las cosas es identificable, con la fuerza de imposición de lo real, que también se muestra simultáneamente como apertura de la formalidad de realidad y como apertura trascendental, basada en la respectividad de la impresión y del momento de realidad.

Que son definibles muchas elaboraciones conceptuales que están basadas de algún modo, en lo que Zubiri denomina momento trascendental de la fuerza de realidad, es algo que se puede ver en las diversas conceptualizaciones de la fuerza, bien sea como ley científica como destino, naturaleza, determinismo, presciencia divina, etc. Así, por ejemplo, Leibniz en una carta a Johann Bernoulli fechada en 1699 le dice que: «también Spinoza defiende que Dios obra no coactivamente sino

⁶⁹⁷ Ibidem, pág.191.

⁶⁹⁸ Ibidem, pág. 196.

espontáneamente»⁶⁹⁹. Pero su error consiste, entre otras cosas, en que elimina en Dios la elección, como si solo haya sido posible lo que hizo. En este sentido, se observa que la realidad ha sido creada libremente por Dios según la racionalista filosofía leibniziana, y no existe una necesidad que esté anulando la libertad y omnipotencia divina. Además, también el propio Leibniz sabe, que la demostración de las cuestiones matemáticas es difícil y, por tanto, más aún las metafísicas. Por otra parte, el principio de razón suficiente es, a mi juicio, una expresión de la fuerza de la realidad, como elemento explicativo primordial de las causas y motivos, que explican en la medida de lo posible lo que es el mundo, y por qué suceden las cosas. En relación con la cuestión de Dios me parece esclarecedora la afirmación de Safranski que dice: «La idea de Dios y la nada tienen que ver más con el filosofar que con un filosofar sobre algo, ya sea Dios, el Mundo o cualquier otra cosa»⁷⁰⁰. Y si bien es cierto, que esta proposición está explicitando también en cierto modo la experiencia de la nada, como el fundamento ontológico de toda la metafísica en el primer Heidegger, está claro que la metafísica de Zubiri y su ontología, no comparten esta interpretación de este filósofo alemán, ya que lo religioso también es una dimensión esencial de la realidad humana, aunque desde el poder de lo real sea interpretable con sentidos nuevos respecto a la teología tradicional. Ciertamente, que la aprehensión sensible está en función de la específica estructura fisiológica del cerebro humano es innegable. De este modo, si se consideran las cosas como sistemas de notas, está claro que la homogeneización de los conceptos de las cosas de la realidad depende, como indica Zubiri, de las estructuras de formalización. Y esto supone, además, que las cosas tienen su sentido en la realidad, y no son fragmentos inconexos del mundo. Una cuestión que en general no ha sido contemplada por la filosofía es la de realidad de la persona, porque habitualmente se ha enfocado lo que es real como lo propio de lo exterior al sujeto, en cambio Zubiri acertadamente, considera que el ser humano se pertenece a sí mismo como realidad: es persona. La suidad real de cada persona es tener posesión de sí mismo con un modo de realidad más profundo, ya que todo lo refiere a su mismidad real. Además, la comunión personal con las otras personas, que Zubiri plantea como un tipo de unidad superior basada en un principio de solidaridad y humanidad, supera la unidad de la sociedad con un modo de transcendencia, que es la comunidad de personas desde una actitud de transcendencia, que está basada en el cuerpo que trasciende como principio de actualidad, cualquier tipo de integración dialéctica como la planteada por Hegel al indicar que el espíritu individual, no es sino un momento del espíritu objetivo. Ya que la absolutización del hombre es la instauración del hombre en el mundo. También es necesario dejar claro, que la deiformación del hombre que plantea Zubiri absolutiza de alguna forma, la propia realidad relativa personal, y es algo que potencia y fortalece el deseo de plenitud de la persona, como realidad valiosa en sí misma.

⁶⁹⁹ LEIBNIZ, G. W., *Correspondencia III*, Editorial Comares, Granada, 2011, pág. 592.

⁷⁰⁰ SAFRANSKI, R., *Heidegger y el comenzar*, Ediciones Pensamiento, Madrid, 2006, pág. 58.

Que el momento físico de lo real puede cambiar, es algo que es posible por la propia evolución biológica y por las transformaciones de la naturaleza, o los cambios geológicos, físicos, químicos, etc. No es extraño, por tanto, que Zubiri diga, que la realidad en cuanto realidad es un momento físicamente abierto a distintas instauraciones, puesto que la física formalidad de realidad puede cambiar, aunque sea con el transcurso de periodos de tiempo muy extensos. Una de los conceptos fundamentales de la metafísica occidental que es el ser, es reinterpretado de un modo realista por Zubiri, para despojarlo del logos predicativo aristotélico y de su prioridad respecto a la realidad. En este sentido, también el existir está fundado en lo real. Que la idea del ser ha sido tratada desde la perspectiva del entendimiento o de la inteligencia concipiente es indudable, como muestra la historia de la filosofía occidental es evidente aunque, a mi juicio, si bien la realidad en efecto es sentida, no considero necesario pensar que la formalidad del de suyo como inteligido, sea anterior a su estar impresivamente presente, ya que la acción de inteligir es ejecutada por la inteligencia humana, ya que en caso contrario, quizá se podría defender un planteamiento gnoseológico algo parecido al de Berkeley, que afirma *esse est percipi* o ser es ser percibido y, por tanto, la exclusiva existencia sólo de las cosas percibidas en cada momento por un sujeto. Pienso que la impresividad del estar presente, ya es suficientemente integradora, tanto de la formalidad del de suyo como del estar impresivamente presente, y que no son dos actos disociados.

Que el ser es actualidad de las cosas en la realidad como afirma Zubiri, me parece que no admite duda, ya que lo que es o existe es aprehendido por medio de la impresión de realidad y, por tanto, el estar de las cosas reales es la presencia del ser de las cosas en el mundo, o como dice Zubiri, estar presente en el mundo es tener actualidad en él. Otra cuestión que es esencial, para una clarificación de lo que es el inteligir humano y la realidad, es precisamente el análisis de lo que es inteligir. Es cierto que existen nociones sobre lo que es la intelección humana, que están basadas en conceptos psicológicos y que desde una perspectiva metodológica amplia tienen una validez indudable, aunque si se valora desde el campo puramente epistemológico y metafísico, sus significaciones no abarcan la auténtica esencia de lo que es el inteligir, al menos desde un planteamiento sentiente y realista como el zubiriano. De esta manera, con la interpretación psicológica más habitual, inteligir sería como entender lo inteligido, y esto sería como también subraya Zubiri, como disponer de más fuerza mental o intelectual, para el entendimiento de las cosas a las que se aplica atención. Y es muy interesante, que frente a una interpretación teórica de lo que es entender basada en explicaciones de tipo lingüístico y abstractivas, es muy coherente y a la vez enormemente clara la afirmación zubiriana, de que este tener ante nuestra mente lo real es aquello en que consiste el inteligir. Ya que como también dice Jesús Conill: «Zubiri deja bien claro en el Prólogo a *Inteligencia sentiente* su desacuerdo con el criticismo moderno y su “repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo

real"»⁷⁰¹. Lo que pone de relieve su realismo radical trascendental, desde unos procedimientos de elaboración descriptiva de la realidad que son fenomenológicos como indican Enzo Solari y otros expertos en la filosofía zubiriana, algo con lo que estoy de acuerdo, porque la fenomenología elaborada por Zubiri, además de ser muy original y profunda, comprende infinidad de aspectos que conforman la trama de la realidad y de las cosas del mundo, y también la filosofía de la religión zubiriana, que está profundamente incardinada e integrada en el mundo tanto físico como humano, a través de la mundanidad de la transcendencia divina.

Que la fuerza de entender sea fuerza de aprehensión de realidad como afirma Zubiri, es decisivo, ya que está señalando que la realidad es sensible más que sensible, ya que es cierto que lo que no se siente, es como si no se entendiese o existiese para nuestro inteligir. En relación con la impresión de realidad, el que sea numéricamente la misma en todas las aprehensiones, como indica explícitamente Zubiri, es una muestra de que la capacidad de sentir o lo sensible se expresa en cierto modo, en la propia impresividad de la aprehensión de realidad del sujeto sentiente intelectivamente. El inteligir por tanto, posee claramente dos funciones trascendentales abiertas, que son la captación o aprehensión sentiente de la cosa aprehendida como algo real, y la de ser pura y simple realidad. Por tanto, se podría pensar que hay dos tipos de trascendentalidad, que son por un lado el momento de trascendentalidad de cada cosa real por ser realidad, y por otro, la articulación real entre la cosa real y su pura realidad en sí misma. Que la aprehensión esté trascendentalmente moralizada, es la expresión de la apertura trascendental de la impresión de realidad. Por tanto, es evidente que la intelección es aprehensión directa de lo real, sin mediaciones previas como conceptos o representaciones, lo que plantea la relevancia de la aprehensión primordial de realidad, para una comprensión adecuada de lo que se aprehende a través de los sentidos. Que Zubiri diferencie la sensación de la aprehensión primordial de realidad es claramente adecuado, si se pretende entender sistemáticamente la realidad, ya que el aislamiento perceptivo de una nota algo realizable desde la psicología, no es comparable a la sistematicidad de unas notas perceptivas con otras, ya que como dice Zubiri como modalidad, la aprehensión primordial abarca, repito, desde la aprehensión de una sola nota hasta la aprehensión de un sistema tan enormemente complejo como un paisaje. De esta manera, Zubiri elabora una serie de explicaciones descriptivas desde su noología sobre lo que es el proceso atencional, construyendo distinciones terminológicas, que contribuyen a la delimitación rigurosa de los distintos momentos de la atención, como momento modal de la intelección. Con este procedimiento se puede decir, que se profundiza en la naturaleza real de lo que es real y trascendentalmente la atención, sin negar la validez de las explicaciones psicológicas de la atención, que están en un nivel de explicación más experimental y cuantificable, con las técnicas de medición utilizadas en psicología cognitiva y experimental. Tanto el momento de centración

⁷⁰¹ CONILL, J., *El sentido de la noología*, Libro: *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, J. A. Nicolás y Ó. Barroso (editores), Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 124.

como el de precisión de la fijación de la atención, son esenciales para la aprehensión, y es inevitable que la aprehensión primordial se refiera a lo aprehendido de modo central, en y por sí mismo, ya que es lo que se capta de modo más completo y claro, puesto que es lo fundamental en cualquier intelección.

Aunque la diferenciación entre la retención o retinencia, como modo de actualización en la intelección atenta es pertinente, la fijación exacta o aproximada de los grados de la fijación retentiva de la atención me parece que no es fácilmente determinable, de un modo rigurosamente objetivo por diversas razones. Que ante la realidad aprehendida, se puede discernir una retención atencional con más o menos detenimiento, indiferencia o absorción, es algo propio de la inteligencia humana, si bien con múltiples variaciones de intensidad y duración. Ya que, por ejemplo, una atención muy intensa o absorbente en lo aprehendido en sí mismo borra la aprehensión de que estamos entendiéndolo, si bien yo considero que se puede ser consciente del acto de intelección en sí mismo, y simultáneamente quedamos en la cosa real, como si no hubiera más que esta cosa. Afirma Zubiri, que indiferencia, detenimiento y absorción son cualidades modales de la intelección, y no son identificables con estados psicológicos, aunque estimo que si pueden ser analizadas tanto a nivel metafísico, gnoseológico y epistemológico, y abren una vía a ulteriores precisiones, matizaciones y diferenciaciones por parte de otros filósofos, posibilitando también la construcción de nuevas categorizaciones y definiciones, sobre los grados y niveles de los procesos atencionales.

La ulterioridad del entender o de la intelección es para la filosofía clásica lo más importante, en cambio desde el planteamiento zubiriano, se considera que en los datos que nos ofrece la aprehensión primordial de realidad está lo decisivo del proceso de intelección, porque es la base sobre la que se fundamenta, aunque sea absolutamente necesario, que la aprehensión ulterior expanda, amplíe y enriquezca lo aprehendido primordialmente como real. Es indudable, que la respectividad de lo real aprehendido enriquece la actualización del contenido aprehendido, adquiriendo toda su significación la definición de lo que es ulterioridad, que consiste muy concretamente en entender qué es “en realidad” lo ya aprehendido “como real”. De todas formas, está claro que Zubiri se opone coherentemente a la consideración de una multiplicidad de aprehensiones, en su descripción de la intelección como actualidad impresiva de lo real, ya que es obvio que: «tengo distintas cosas en una misma aprehensión»⁷⁰² y, por tanto, es innecesario multiplicar los entes sin necesidad, o lo que es lo mismo es conveniente la aplicación de la navaja de Ockham a la multiplicidad aprehensora, ya que de lo contrario, tendríamos infinidad de aprehensiones tantas como cosas existentes percibidas. Como escribe Alfonso Flórez en su exposición crítica de *la filosofía del lenguaje de Ockham*: «Se comprende que los nombres de los trascendentales sean connotativos, entonces, pues significan primariamente el ente y, secundariamente,

⁷⁰² [IRE, 268]

alguna determinación particular suya. De esto se sigue que el nombre mismo *ente* no es connotativo sino absoluto»⁷⁰³. Por tanto, este planteamiento se puede poner en relación con un enfoque connotativo realista, desde una perspectiva factual en la ontología intramundana zubiriana, algo que se contrapone a la indeseada entificación de lo real, que señala el propio Zubiri en su metafísica. La apertura trascendental, como el ir hacia la suidad de otras cosas reales aprehendidas con actualización respectiva a otras cosas, es la plasmación inequívoca de lo que Zubiri acertadamente denomina campo de realidad, ya que es cierto que inteligir lo que una cosa real es en realidad, es ahora inteligirla como momento del campo de realidad: como siendo respectiva a otras cosas del campo. Así, la ulterioridad se trascendentaliza como expresión de la respectividad real, inteligida en el campo de realidad. No es dudoso que la formalidad de realidad también está abierta a ser un momento de la realidad, lo que es la clara demostración de que es trascendental, por ser pura realidad, lo que hace factible la integración de las cosas reales, como momentos transcendentales del mundo. De esta manera, se pone de manifiesto el realismo radical y trascendental, construido con un procedimiento fenomenológico coherente, ya que está basado en análisis de lo real, desde el enfoque de la inteligencia sentiente y la impresión de realidad.

La distinción establecida por Zubiri entre respectividad campal y mundanal es muy precisa, y se basa en matices de tipo metafísico, si se piensa en el campo de realidad y en significados más bien de orden científico. Ya que distinguir el sonido respecto del color, por ejemplo, es más propio de la ontología de la realidad, aunque también como es natural, sea explicable desde la ciencia. Porque es cierto que el color es, desde una consideración de la respectividad mundanal, inteligible como onda o como fotón. Que el campo de realidad no esté subordinado al espacio sino viceversa, es crucial para dar autonomía a lo campal respecto a las clasificaciones físicas y de la biología, que a nivel científico son plenamente adecuadas, pero que desde la perspectiva noológica y metafísica zubiriana, son englobadas en su ontología realista. Ya que es evidente que como indica Zubiri: «tanto el espacio como la línea filética son tan sólo momentos de la realidad, momentos del campo de realidad»⁷⁰⁴. Además, que la apertura de cada cosa real a otras cosas reales, es lo que constituye trascendentalmente el campo, expande la consideración de lo trascendental de la impresión de realidad, tanto a la realidad campal como a la mundanal, ya que ambas se integran en el sistema metafísico y noológico zubiriano. Ya que como argumenta Zubiri, como esta realidad respectiva es ante todo campal, resulta que la transcendencia mundanal afecta el campo mismo. De este modo, el sentir la realidad del campo es una forma de trascendentalidad, que también se manifiesta en la propia persona, como momento mundanal y en la personalidad, como momento campal. Ya que es cierto, que el mundo es la trascendentalidad sentida del campo. Por tanto, la captación

⁷⁰³ FLÓREZ, A., *La filosofía del lenguaje de Ockham*, Editorial Comares, Granada, 2002, pág. 117.

⁷⁰⁴ *Ibidem*, pág. 271.

impresiva de la realidad del mundo, es lo que pone de manifiesto, la trascendentalidad del sentir intelectual.

En relación con los modos superiores de intelección y con el propio entender, Zubiri matiza y renueva la concepción de lo que es el *logos*, articulándolo sabiamente con su propio realismo, y simultáneamente aceptando, ciertos caracteres atribuidos tradicionalmente al mismo. De este modo, es plausible pensar que como escribe Zubiri: «el *logos* es la intelección de lo que lo real es en su realidad campal»⁷⁰⁵. Lo que plantea la necesidad de reconocimiento, del enriquecimiento del contenido aprehendido, que supone la consideración a través de la intelección del *logos* de lo real en su campalidad, ya que esta es la base de la interrelación de unas cosas con otras. Que el *logos* consista en la unidad de la simple aprehensión con la aprehensión judicial, como indica claramente Zubiri, es un desarrollo brillante y positivo, de lo afirmado por la filosofía clásica y por la Escolástica, que se centraban de modo absoluto, en la consideración del *logos* como proposición o juicio, dejando sin análisis la clara vinculación entre los dos tipos de aprehensión, ya que sólo existen en su interrelación recíproca. Ya que la disociación excluyente entre afirmación judicial y aprehensión, no es coherente desde una perspectiva filosófica realista como la zubiriana, porque si se aceptase solo la función judicial del *logos*, se estaría afirmando una logificación de la intelección, que está en la base de una actitud conceptualista e idealista a ultranza. Aunque desde mi punto de vista, lo judicial es esencial también en la intelección y comprensión de lo real, algo que como es natural también es reconocido por Zubiri, es cierto que es necesario no focalizarse o centrarse exclusivamente en el juicio, ya que es una parte de la intelección, pero no lo es todo, ya que se fundamenta en la realidad aprehendida. Además, la dinamicidad del *logos* al ser sentiente, al ser también un *logos* campal o un razonamiento campal, abre nuevas posibilidades gnoseológicas, a la intelección humana de lo real. Lo que llama poderosamente la atención, es el deseo zubiriano de dejar bien claro, que el razonamiento es un modo del *logos* mismo, como mera intelección, ya que el razonamiento no consiste en apoyar un *logos* sobre otros, como aparentemente se puede pensar. De todos modos, la multiplicidad de matices que, a mi juicio, posee el *logos* en la filosofía zubiriana, aunque es algo positivo, abre multitud de posibilidades interpretativas por la cantidad de variaciones semánticas que se pueden considerar, sobre todo si se analizan en relación, por ejemplo, con la cuestión de los conceptos universales, o con la teoría de las ideas de Platón, etc. Ya que si se parte de la afirmación zubiriana, de que yo no aprehendo mesas, pero tengo un *logos* de las mesas, y en general de toda cosa sentido, esto es algo que tiene una cierta similitud con las formas ideales platónicas, etc., con lo que da la impresión que existe un relativo peligro de caer en un cierto idealismo. Aunque también se puede entender la cosa sentido, con otro tipo de conceptualización, que no esté en relación directa con el paradigma del conceptualismo de los universales,

⁷⁰⁵ Ibidem, pág. 275.

o sea que se puede contemplar la realidad de las cosas sentido, desde un realismo radical sin concesiones especulativas al idealismo o al racionalismo.

Que la vida humana se enriquece como consecuencia de la aprehensión de lo real es indudable, y que esto es favorecido extraordinariamente con el *logos* de cada cosa, y con la respectividad campal, que se deduce de esta especie de universalización del sentido real de cada cosa, es evidente. Por tanto, que el *logos* no amplíe la realidad pero la enriquezca, es un resultado positivo de la constructividad del contenido de lo real aprehendido por la inteligencia sentiente. Además, que tanto el *logos* como la razón sean sentientes ratifica la coherencia del realismo zubiriano, de forma más plena. Aunque es cierto también se puede entender la razón como actividad pensante, y como intelección de las cosas en el mundo y como historicidad de la racionalidad humana, en la apropiación de posibilidades, en relación con la actividad de los hombres en el mundo. La distinción afirmada por Zubiri entre intelectualismo e inteleccionismo es clave, para la fijación del desarrollo de la noología realista, que él construye de un modo extraordinario, en su trilogía sobre la inteligencia. Consecuentemente, frente a la importancia desmesurada que se da a la inteligencia concipiente en el intelectualismo, como es el caso, por ejemplo, del idealismo absoluto hegeliano, como paradigma quizá máximo de la pura especulación abstracta, el inteleccionismo que propone la metafísica del conocimiento o la noología zubiriana, está fundamentado en la inteligencia sentiente y en la impresión de realidad, por medio de la aprehensión primordial de realidad, del *logos*, etc. Es lo que puede denominarse, utilizando las palabras de Zubiri: «la intelección como aprehensión sentiente de lo real»⁷⁰⁶.

Ciertamente, en el segundo volumen de la trilogía sobre la inteligencia de Zubiri, en *Inteligencia y Logos* se plantean también numerosas cuestiones, y también soluciones a abundantes problemas de índole epistemológica, que como es lógico desde un enfoque reflexivo, son objeto posible de discusión o son susceptibles de crítica, análisis, discrepancia y acuerdo. Desde mi perspectiva personal, considero que los planteamientos zubirianos son válidos, desde una reflexión filosófica profunda. Aunque es posible, la construcción de nuevos sistemas filosóficos o nuevas doctrinas que no posean sistematicidad, ya que existen muchas diversas formas de elaboración filosófica, de todos modos es apropiado tener muy en cuenta las aportaciones zubirianas, presentes en sus grandes y magníficas obras, y en su original realismo filosófico, que indudablemente pueden ser punto de partida para otras filosofías, que desarrollen partes de su sistema de pensamiento, en nuevas direcciones o corrientes. Otra cuestión interesante también, a mi juicio, es que siempre es posible, la reelaboración de las ideas zubirianas con nuevos sentidos adicionales, o nuevas divisiones conceptuales, de lo ya expuesto por este gran filósofo, desde una actitud creativa que puede expresarse y desarrollarse en múltiples sentidos, desde una reflexión rigurosa, como la que caracterizó la

⁷⁰⁶ Ibidem, pág. 284.

actividad intelectual de Zubiri. En *Inteligencia y Logos* lo que se plantea fundamentalmente, a lo largo de los centenares de páginas del libro es precisamente, la necesidad de acceder a la realidad desde la intelección sentiente, y la incoherencia respecto a la realidad, entendida como patrón o referencia radical del conocimiento, por parte del denominable logicismo formalista, que es puramente formalista y conceptual. Y es indudable que el *logos* no puede ser entendido, como lo más característico y esencial de la inteligencia, porque es verdad, como también asevera Zubiri, que el *logos* no es la estructura fundamental de la inteligencia, aunque contribuye a expresar lo que las cosas son en realidad. Por tanto, la capacidad de juzgar o la potencia judicial del intelecto está fundamentada, en la aprehensión de realidad, y no al contrario, como se puede deducir del conceptismo e idealismo, que son efectivamente males seculares para cualquier concepción realista y materialista de la filosofía, sin negar la gran calidad y profundidad especulativa de los sistemas hegeliano, kantiano, fichteano, schellingiano, etc. Ciertamente, uno de los conceptos más estudiados y analizados, a lo largo de la historia de la filosofía occidental ha sido precisamente el *logos*, por tanto, es entendible que Zubiri se proponga la delimitación de su estructura básica, desde los planteamientos gnoseológicos de su noología y de su metafísica realista. Indudablemente, lo que el *logos* sentiente afirme o diga acerca de lo aprehendido, está apoyado en la intelección de la realidad, puesto que como dice Zubiri: «las llamadas ideas, según advertía ya, no flotan sobre sí mismas sino que son intelección de cosas»⁷⁰⁷. Con lo que se está reafirmando con más fuerza el realismo radical zubiriano, de un modo especialmente claro, si se toma en consideración la interpretación literal de la frase zubiriana. Considerando que es posible discutir interminablemente sobre distintos modos y matices, en las distintas clases de realismo definibles. Que la sucesión de aprehensiones, o mejor la continuidad de la función aprehensora de la intelección sentiente es algo propio del intelecto humano, que siempre busca apoyo en la memoria, para el reconocimiento de lo aprehendido. Consecuentemente es verdad que como argumenta Zubiri: «se aprehende una cosa real pero es con la mirada en otra anteriormente aprehendida»⁷⁰⁸. Ya que naturalmente la inteligencia funciona, con una especie de red semántica de una extraordinaria complejidad, que precisa de un conjunto mayor o menor de aprehensiones, para inteligir adecuadamente la propia realidad. Aunque también es cierto, que en muchas situaciones perceptivas o aprehensoras, no es necesario disponer de una información completa, para saber lo que se está aprehendiendo, como por otra parte señala la psicología, con sus leyes perceptivas.

Que la aprehensión dual, es una caracterización explicativa estructural de Zubiri, de cómo funciona el proceso perceptivo, como una actualización de una cosa desde otra, evita una cualquier interpretación psicologista y vital del proceso, y se circunscribe a la estructuración intelectual de la aprehensión primordial. Si bien conviene tener en cuenta, que en el fondo, la aprehensión es plural como

⁷⁰⁷ [IL, 55]

⁷⁰⁸ Ibidem, pág. 56.

reconoce el propio Zubiri, ya que en la percepción existen multitud de cosas y aspectos, a los que se puede aplicar perfectamente la capacidad atencional de la inteligencia, y en general es lo que sucede en la percepción cotidiana, con distintos grados y niveles de intensidad y amplitud. De este modo, el que cada cosa individual sea de suyo campal, en el sentido de que esté integrada en un campo de realidad con otras cosas es algo decisivo, para un entendimiento del *logos* como intelección, que remite de la realidad individual de algo, a la realidad campal en la que está inmerso. Y esto afirma la apertura trascendental del *logos*, en tanto que proyección semántica de realidad, hacia la campalidad de la actualidad de la cosa individual considerada o juzgada. Este planteamiento me parece que establece perfectamente un indudable sistematismo, en la comprensión del *logos*, que favorece una mejor articulación de su operatividad judicativa, en una modalización de la aprehensión primordial de realidad.

Que el *logos* sentiente consiste en un dinamismo intelectual es indudable, y esto es algo que no ha sido suficientemente destacado y valorado por la filosofía clásica, al menos con la energía o insistencia, con la que lo afirma Zubiri. Y es que el *logos* en su dinamicidad judicativa, tiene que basarse en el quedar de las cosas en la aprehensión, o si se quiere en el estar de lo aprehendido, es absolutamente coherente, ya que el conocer toma como punto de partida la propia realidad. Ya que una de las cuestiones fundamentales, es tener muy claro que el *logos* parte de la formalidad de realidad: el quedar de lo presentado como algo en propio. Porque es evidente, que el quedar de las cosas en la aprehensión primordial es algo impresivo, con lo que se refuerza más si cabe, la trascendentalidad del *logos* como dinamicidad cognoscente constitutiva de la inteligencia sentiente, y más específicamente del *logos* sentiente. La consideración de la intelección como afirmación o juicio y, por tanto, como *logos*, es el resultado en la filosofía zubiriana, de una negación de los presupuestos epistemológicos y metafísicos de la filosofía tradicional, que operaban en un sentido logificador y conceptualizante, que impedían una auténtica comprensión de la importancia de la realidad, en el funcionamiento de los procesos intelectivos humanos, ya que como dice Zubiri: «esta intelección sentiente consiste en actualizar lo real de que se juzga en orden a las simples aprehensiones: es *logos* sentiente»⁷⁰⁹. Y aunque Zubiri afirma, que no se trata de llegar a una especie de lo que clásicamente se llamó realismo, algo que es entendible porque él mismo se decantaba quizá por una especie de realismo espontáneo o reísmo, es incuestionable que la inmersión en lo real está presente en todos los procesos intelectivos y, además, la misma realidad es, por decirlo así, el inicio de los procesos vitales y del dinamismo intelectual, volitivo o sentiente en los seres humanos.

Como también argumenta Ferraz Fayos: «el análisis del *logos* es así una lógica física, primaria y fundamental relativamente a toda lógica formal, por ejemplo, y también a la lógica trascendental de Kant»⁷¹⁰. Lo que es algo importante, a mi

⁷⁰⁹ Ibidem, pág. 394.

⁷¹⁰ FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: el realismo radical*, Editorial Cincel, Madrid, 1988, pág. 61.

juicio, porque es la primera elaboración filosófica del *logos* en un sentido realista, con una fundamentación argumentativa sólida, y que a la vez deja abierto toda un campo de posibles desarrollos de lo que es el *logos*, ya que aunque lo argumentado acerca de éste, por el pensamiento zubiriano es extraordinariamente profundo y original, todavía es objeto de discusiones lo que es realmente, y sobre todo su articulación con la razón y la inteligencia, tanto en el realismo sistémico zubiriano, como en otros posibles y potenciales desarrollos de lo que es el *logos*, en otras filosofías distintas a la zubiriana. Desde los planteamientos hermenéuticos se entiende el *logos* como una relación con la realidad, que está naturalmente mediada por símbolos, que son los términos. Por tanto, es coherente que el análisis y la reflexión acerca de lo que es la actividad discursiva, descriptiva y afirmativa del *logos* tenga que expresarse a través de argumentaciones de orden ontológico, ya que como también escribe Eduardo Nicol: «Esta crítica es una ontología. ¿Cuál es el *ontos* que entraña el *logos*? Desde luego, la facultad simbólica es prominente en el ser que se define como racional. Además, la propia razón es una forma de ser. En fin, el *logos* es ontológico por la necesaria relación del símbolo con algo que no es él mismo»⁷¹¹. Lo que me parece que en el fondo es lo que pretende Zubiri con otra terminología, tanto en su metafísica intramundana, como en su noología, la explicitación de la onticidad de la actividad del *logos* respecto a lo real, en toda su diversidad y amplitud, de tal forma que se elaboren interpretaciones razonadas, de lo que es realmente el mundo natural y humano. Y que la razón sea entendida por Zubiri de un modo diferenciable del *logos*, no impide que esté dirigida a la intelección de lo real, buscando en las cosas de la realidad su sentido o sentidos, ya que dan que pensar que es en lo que consiste la razón, puesto que como también dice Ferraz Fayos: «el pensar es una actividad intelectual que, en cuanto intelectual, es la razón»⁷¹². El *logos* también es definible, como una ordenación o clasificación de lo real aprehendido desde lo que es el campo de la realidad, o de lo que es en realidad. Además, que se pueda hablar de la razón de las cosas sin hacer metafísica, tal como dice Ferraz Fayos, pone de manifiesto que la actualización de la razón en la inteligencia, es una manera más de insistir en la preeminencia de lo real, en el tratamiento filosófico de la aprehensión sentiente de la realidad, con lo que el procedimiento argumentativo zubiriano, no es una metafísica especulativa logomáquica.

§58. Consideraciones sobre la principalidad de la esencia.

Para una adecuada crítica constructiva de la filosofía zubiriana, estimo que es adecuado y conveniente entrar en una discusión enriquecedora y positiva, con los análisis e interpretaciones de algunos estudiosos sobre el pensamiento de Zubiri.

⁷¹¹ NICOL, E., *La revolución en la filosofía, Crítica de la razón simbólica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pág. 229.

⁷¹² FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: el realismo radical*, Editorial Cincel, Madrid, 1988, pág. 84.

Porque ciertamente, mis reflexiones sobre el realismo, la esencia y la trascendentalidad en la obra zubiriana no agotan el campo de interpretación y análisis, ya que serán publicados nuevos volúmenes sobre sus cursos universitarios, etc. Además, también es indudable que como toda filosofía, la obra de Zubiri estará siempre disponible para constantes y renovadas reflexiones, por parte de las personas interesadas en el conocimiento de sus ideas. Y es que precisamente de la comparación crítica y del debate respetuoso, con las ideas y opiniones vertidas sobre la filosofía de Zubiri, lograré una clarificación más amplia y profunda de mis propios planteamientos, lo que redundará según considero en una mejor confirmación de los objetivos de mi tesis, que se centran en el surgimiento del realismo en la consideración de la esencia y la trascendentalidad por Zubiri, y también en la originalidad de lo trascendente en la filosofía zubiriana, respecto a la concepción tradicional o clásica.

En relación con lo anteriormente expuesto, me parece que lo mejor, es comenzar reflexionando sobre algunos aspectos de las conclusiones de la tesis doctoral de un gran discípulo y amigo de Zubiri: el jesuita Ignacio Ellacuría. En las conclusiones de su monumental *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, se ponen de manifiesto muchos de los aspectos del realismo zubiriano, que orienta de modo nuevo la metafísica. De esta forma, la insistencia de Zubiri en *Sobre la esencia*, respecto a la fundamentalidad de los principios constitutivos y estructurales, frente a los principios cognoscitivos y causativos elaborados por Aristóteles, y sobre todo como también afirma Ellacuría, la importancia de conocer lo que son las cosas estructuralmente, algo que se alcanza desde una consideración más integrada en los niveles de lo real, y no de un modo más bien especulativo, como sucede en el aristotelismo. Aunque Zubiri como es sabido, está influido por la filosofía aristotélica, esto no impide que como es natural no esté de acuerdo, con principios y partes del cuerpo doctrinal del Estagirita. Por tanto, es perfectamente entendible que Zubiri considere lo esencial como sustantividad, ya que el elemento de referencia, no es la naturaleza como lo es para Aristóteles, sino la sustantividad como lo real constitucionalmente suficiente, para determinar la forma y el modo de realidad. Además, las connotaciones del vocablo sustancia en la metafísica o filosofía primera aristotélica, no son reales para Zubiri, ya que como él mismo argumenta, si a una realidad le quitamos todas sus notas, no encontraríamos ningún sujeto oculto tras las mismas. Y si bien es cierto lo que afirma Zubiri, algo que es corroborado por Ellacuría, se comprende que tenga que ser la sustantividad el soporte básico y fundamentador de lo esencial, con la multiplicidad de sus notas. Se puede decir que el cambio efectuado por la metafísica realista e intramundana zubiriana es notable, ya que al rechazar el hilemorfismo, se está dando a entender que la concepción sustancial aristotélica es heredera de alguna forma, de la proyección sobre la realidad de la estructura subjetual y predicativa del logos indoeuropeo. Y es indudable que existen sustancias insustantivas, ya que, por ejemplo, como es notorio, las sustancias químicas del organismo, no lo son en

el sentido aristotélico como sujeto último de predicación, y como base sustentadora de las cualidades predicativas.

Ciertamente, me parece acertada la superación del dualismo o de la dicotomía aristotélica entre sustancia y accidente, ya que es evidente que lo fundamental es la discriminación o distinción entre lo sustantivo y lo insustantivo, lo que supone una delimitación con menos supuestos, y centrada en lo que real y estructuralmente sustantivo, ya que la consideración de los accidentes de la sustancia complejizaría la ontología, y aumentaría la confusión y la indeterminación, de lo que debe ser una auténtica metafísica intramundana moderna y a la altura de la filosofía y la ciencia actuales. Así de este modo, se consigue la transformación del sustancialismo en un sustantivismo, que está absolutamente vinculado a una valoración de la estructura de la realidad, algo que como afirma Ellacuría, es una de las razones de la radical novedad metafísica del pensamiento zubiriano. De todas formas, es significativo que la esencia sea el determinante posicional o funcional de las notas de la sustantividad, como argumenta el discípulo y amigo de Zubiri, si bien con una estructuración, que ya no es la característica de acto y potencia, sino que es actualización y sobre todo co-determinación. Ya que en realidad la unida exigencial primaria y la co-determinación de notas, que implica necesariamente, es lo realmente determinante de la constructividad esencial entendida como estructura, como también destaca de modo muy preciso el propio Ellacuría.

Que la esencia no puede entenderse como una *vis* o fuerza en sentido leibniziano, si se comprende como fuerza pasiva o masa de un cuerpo, ni tampoco como fuerza activa en un sentido cercano a la entelequia de Aristóteles es evidente, aunque también es destacable que el racionalismo de Leibniz es claramente diferenciable del realismo zubiriano, ya que como también dice Abbagnano interpretando al sabio alemán para éste: «no hay verdaderamente extensión, corporeidad, materia del universo; todo es espíritu y vida porque todo es fuerza»⁷¹³. En este sentido, está claro que la nueva visión de la realidad que elabora Zubiri, y consecuentemente la nueva y original metafísica que construye, así como su noología o metafísica del conocimiento es la afirmación de que la sustancia, se fundamenta en la realidad sustantiva de las cosas y, por tanto, es lógico, que Ellacuría destaque que cuando Zubiri asegura que “en estos dos puntos (la realidad como sustantividad y la esencia como constructividad) se cifra, por lo que hace a nuestro problema, toda la diferencia con Aristóteles”, no está trazando un programa, sino sintetizando muchas páginas de investigación. Considero que la constructividad de la esencia puede articularse desde una perspectiva metafísica, de acuerdo con diferentes categorizaciones, si bien la trama conceptual y descriptiva creada por Zubiri, para describir la complejidad de la realidad y de sus niveles de estructuración, conforman un sistema extraordinariamente rico y sugerente, que puede ser caracterizado como realismo sistémico, tal como afirma

⁷¹³ ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía*, Editorial Hora, Barcelona, 1982, Vol, II, pág. 263.

Roberto Hernáez Rubio. Ciertamente es indudable, que en la época de Aristóteles su concepción de la sustancia era suficientemente completa, porque también el conocimiento de la misma realidad era inferior al que actualmente ofrecen las diversas ciencias. A esto se une que la labor de creación de toda una terminología lógica y filosófica por el Estagirita, no impulsaba a una mayor delimitación y matización del sistema conceptual ya construido, cosa que si fue sucediendo a lo largo de los siglos en el mundo. Por tanto, que Ellacuría considere como Zubiri, que la sustancia no puede ser entendida como la realidad por antonomasia me parece perfectamente razonable. Si bien lo decisivo en estas cuestiones es, a mi juicio, la delimitación rigurosa del alcance preciso de cada término filosófico, para de esta forma fijar del modo más exacto posible, el sentido de cada vocablo del lenguaje de la filosofía. Aunque conviene tener en cuenta que esto no supone que no sea legítimo hablar de sustancias, si bien como dice Zubiri, la esencia de un ser vivo no es algo sustancial sino estructural. El rechazo de lo accidental está justificado, porque podría convertir notas esenciales de una cosa o ser en algo inesencial. Sí bien es cierto, que se podría pensar que si juzga correctamente qué puede considerarse accidental o inesencial frente a lo esencial y sustantivo, quizá no sería tan problemático mantener lo accidental en la ontología. Como es natural, la filosofía zubiriana logró la creación de una nueva terminología metafísica y noológica, lo que favoreció como es lógico, la eliminación de lo accidental porque no era coherentemente integrable, en el conjunto de conceptos de su realismo radical.

Que la esencia es lo estructurante y estructural de la realidad como afirma Zubiri, ya que es cierto, que la consideración más radical y total de lo que es lo real, se puede averiguar metafísicamente, a través del análisis e investigación de la fundamentalidad de la propia realidad. Además, pienso al igual que Ellacuría, que lo trascendental representado por un nuevo concepto de la realidad es efectivamente, en lo que se diferencian las distintas metafísicas posibles, aunque Zubiri desarrolla un realismo radical, que se basa en una consideración de la trascendentalidad, como excedencia de la realidad, respecto a su contenido y de lo trascendental como la realidad en impresión. Y esta excedencia de lo real que puede interpretarse de varios modos, remite en uno de sus sentidos al menos a la influencia del teólogo y filósofo medieval Ricardo de San Víctor, que como dice Zubiri es el pensador más original de la Edad Media ya como también escribe Marta Jiménez Valverde: «En su *Tratado de la Trinidad* introdujo el término “sistencia” para designar la naturaleza, el algo, y el término “ex” para referirse al alguien, a la persona y al modo de tener la naturaleza, a su origen; “existencia” designa entonces al ser personal unificado... Pero el “ex” implica el alguien de un ser que está constitutivamente referido a Dios, de quien recibió su naturaleza, por una relación de origen. Así el hombre es intimidad, pero intimidad abierta a Dios, con quien se comunica en su soledad»⁷¹⁴. De todas formas, considero que esto no

⁷¹⁴ JIMÉNEZ VALVERDE, M., *La religión en el pensamiento de Zubiri*, Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica, 1959, pág. 62.

resta en modo alguno mérito a la extraordinaria labor filosófica zubiriana, ya que es muy original y estimo que señala un punto de inflexión en la historia de la metafísica, y también de la teoría del conocimiento y, pienso que debe ser más valorado su pensamiento, por otras corrientes filosóficas. Que el enfrentamiento primario con las cosas no se fundamenta como decía la Escolástica, en el concebir como también consideran Ellacuría y Zubiri, parte de una nueva consideración de la forma o naturaleza del acto intelectual, que es la actualización de la realidad, a través de la aprehensión primordial en la inteligencia sentiente. En este sentido, es verdad que es definible la principialidad de la realidad, ya que la misma inteligencia se apropia o aprehende lo real, que es el punto esencial para comprender también la principialidad de la esencia.

Que lo real es primariamente talidad, como también sostiene Ellacuría, concuerda con la función reificante de la esencia respecto de todo lo real incluido lo inesencial, que afirma la metafísica intramundana zubiriana. Que el mismo Ellacuría considere que la talidad esencial es un pleonasma, muestra de modo claro, que lo talitativo es principio de todo lo que es real, algo que me parece verdad, si se piensa en la aprehensión sentientemente intelectual humana. Que lo real es talidad es uno de los principios en los que se basa el desarrollo del sistema ontológico realista de Zubiri, y desde mi análisis, responde a un enfoque de lo que es la realidad perfectamente justificado. Otra de las cuestiones que ha suscitado numerosas interpretaciones es los diversos sentidos del término *prius* usado por Zubiri en su filosofía. Ciertamente es natural pensar, que la independencia de lo conocido o de la cosa respecto del sujeto cognoscente es evidente, incluso desde la perspectiva del sentido común, y que en el *prius* resplandezca la formalidad de realidad como dice Ellacuría es algo, a mi juicio, racionalmente deducible del sistematismo zubiriano, o de la propia reidad o realidad presente en la cosa. Ahora bien, que a la cosa-estímulo se le pueda atribuir un sentido de principio respecto al estímulo mismo como sostienen ambos filósofos me parece coherente, aunque pienso que se podría considerar la posibilidad de plantear dos sentidos de principio, el propio del estímulo específico, y el de la cosa que produce ese mismo estímulo. Que la primariedad de la realidad es algo reconocido hasta por el idealismo como dice Ellacuría es matizable, ya que al menos en el idealismo alemán, la fuerza especulativa de la razón es inmensa, como se observa en la filosofía hegeliana y también en la producción filosófica de Fichte y Schelling. De este modo, es entendible que diga Ellacuría que el yo, no es la realidad del sujeto como por otra parte consideraba el idealismo alemán, sino que es la realidad del sujeto la que tiene como momento suyo, uno entre muchos, el ser yo. Este planteamiento lo que afirma es que el yo está en la persona, pero que está completado por la personidad, o si se quiere por la realidad personal. En definitiva, que frente a la consideración exclusivamente reflexiva del yo es necesario tener más en cuenta los aspectos empíricos y objetivos de la propia realidad, en la que se forma el yo humano, y que, además, lo conforma y constituye, ya que, además, es indudable, que el yo personal tiene un fuerte

componente social, como resultado de la socialización primaria y de la convivencia.

Lo que, a mi juicio, plantea interrogantes es la cuestión tratada por Ellacuría en las conclusiones de su tesis doctoral sobre la filosofía zubiriana, acerca de cómo la inteligencia se enfrenta con una *res objecta* primariamente. Y es que estoy de acuerdo con el pensador jesuita y con Zubiri, en que la cosa objetiva o concreta se aprehende como cosa o *res*, aunque se de objetualización o la cosa sea percibida como objeto, y no como algo informe. Ya que el aspecto concluyente que justifica esta afirmación es que, como también argumenta Ellacuría, lo que se actualiza en la intelección como realidad previa, no tiene el carácter formal de objeto. El punto esencial para la delimitación más precisa de este problema de la relación del sujeto cognoscente con la realidad aprehendida, es que el yo desde su formalidad intelectual pretende actualizar el no yo, usando la terminología fichteana, pero es cierto que primeramente lo actualiza como realidad y, como dice Ellacuría, sólo derivadamente el yo formalmente intelectual constituye esa realidad como objeto. Esta explicación está plenamente justificada desde una consideración puramente metafísica, y desde la perspectiva también del realismo intramundano zubiriano y, aunque el momento de realidad puede entenderse como un *prius* o algo previo a la objetualidad de las cosas, quizá desde el enfoque de la psicología cognitiva esto pueda ser discutido, desde un planteamiento fisiológico y experimental. Que la actualización intelectual sea lo que convierte la realidad misma del no yo en objeto, como argumenta Ellacuría, aunque desde la perspectiva del sistema zubiriano es coherente y está justificada, desde una reflexión metafísica deja al mismo tiempo un campo abierto, para delimitar como se constituyen los objetos en los procesos cognitivos humanos, desde enfoques epistemológicos materialistas o psicologistas. De hecho, considero que los distintos tipos de actualización que elabora Zubiri, representan un firme apoyo a su realismo, ya que en la aprehensión intelectual está actualizada la cosa, y esto plantea la necesidad de superación de la clásica relación entre sujeto y objeto, en el sentido racionalista e idealista. De este modo, se rechaza tanto la presencia intencional husserliana como el desvelamiento heideggeriano, y también el idealismo trascendental kantiano, ya que la actualidad intelectual es para Zubiri, el físico estar presente de lo real en la aprehensión. Otra cuestión que revela el profundo sentido realista de la metafísica intramundana zubiriana es precisamente, que la razón está fundamentada como también dice Ellacuría, en la realidad como algo en hacia, que nos conduce a nuevos sentidos, significaciones, etc., y que, por tanto, se puede decir que fundamenta la razón. Así, se elimina cualquier posibilidad de una justificación conciencialista o puramente intelectualista de la razón. Que los conceptos se obtienen primariamente de las cosas es algo que Zubiri ha señalado reiteradamente en su obra, y que la misma fuerza de la realidad es también impulsora de del ser humano a nivel intelectual y volitivo es, a mi juicio, evidente. Que la razón o la actividad de la inteligencia es arrastrada por las cosas humanas, como afirma Ellacuría interpretando lo planteado por Zubiri es indudable, por lo menos en muchos aspectos prácticos y

pragmáticos, y también en una considerable proporción de los desarrollos teóricos. Ya que la pura capacidad imaginativa de la mente aunque se fundamenta en lo real, puede adquirir cierta independencia de la misma en algunos casos. Por otra parte, conviene considerar que como también dice Ferraz Fayos, decir que la razón es mía, aclara Zubiri, no significa que sea subjetiva. Ya que la razón es sólo un modo de intelección y es sentiente, esto refuerza aún más, el original planteamiento gnoseológico zubiriano.

Otro aspecto que considero esencial es que por medio de la actualización intelectual, que da por superado cualquier representacionismo e ideísmo, ya que como la inteligencia está en las cosa de modo actualizador sin ser, como bien dice Ellacuría en la línea de continente y contenido, se refuerza la justificación y coherencia del inteleccionismo zubiriano, ya que como Zubiri considera acertadamente, la concepción es una función intelectual fundamental, aunque no piensa que sea la forma más primaria de la intelección. Ciertamente, el tema de la prioridad de la realidad en el ámbito del conocimiento, y consecuentemente también respecto a lo que se puede considerar como la verdad misma es fundamental, como también reconoce el mismo Ellacuría. Ya que es innegable que si la índole formal de la intelección es actualización, se puede decir que la ideación, concepción y predicación son operaciones derivadas de la impresión de realidad de la inteligencia sentiente, ya que el fundamento formal de la verdad es la realidad, y no la propia inteligencia como pensaba Descartes, esto es algo que se deduce muy claramente del realismo zubiriano, y que fue puesto de relieve por la reflexión de Ellacuría. La verdad se fundamenta en la intelección de la cosa, porque lo cósmico o si quiere lo empírico es lo que sustenta la actualización de lo real en la inteligencia sentiente.

Que lo real es trascendental se manifiesta con claridad en la consideración de la verdad trascendental, ya que la conveniencia con la realidad y la actualización posible de la inteligencia, bien puede ser enjuiciada, como una auténtica facultad de realidad. Y esto también reafirma la existencia de una apertura trascendental de lo real, algo que es una muestra más de la principialidad de la realidad, como se deduce claramente de lo afirmado por Ellacuría, y que considero que es plenamente corroborado por la realidad de las cosas, y por cualquier análisis que acepte los presupuestos del realismo zubiriano, que a mi modo de ver son rigurosos y racionales, en el sentido de que se fundamentan en principios perfectamente justificados, de acuerdo con toda la trama conceptual de su filosofía. Además, que la verdad trascendental produzca, como argumenta Ellacuría, que lo real aparezca con ciertos caracteres transcendentales diferenciados es resultado del orden y la función trascendental explicitados por Zubiri, para lograr una delimitación más precisa y rigurosa de la trascendentalidad, aunque dependiente en ciertos sentidos, como es sabido, de la categorización metafísica clásica de los transcendentales, algo que no ha impedido que el trascendentalismo zubiriano sea nuevo, por el enfoque que le ha dado, y por su sólido enrocamiento en una actitud realista. Indudablemente, la principialidad de la realidad física, no

imposibilita que la inteligencia aprehenda la formalidad de realidad de las cosas reales, al contrario, la hace posible. Y ante posibles intuicionismos Zubiri se muestra más bien escéptico, ya que prefiere decir que el principio en la inteligencia no es el ser, sino la realidad-sentido, que como dice Ellacuría es como un de suyo, previo a toda presentación meramente aprehensiva. Ya que entre otras razones, el campo de realidad en el que están las cosas, influye de un modo esencial, antes de la simple presentación aprehensiva a la inteligencia. Que el de suyo entendido como la realidad en su sentido más propio y original es lo que justifica, tanto la existencia de lo real como la inexistencia de lo irreal, es reconocido también por Ellacuría, ya que la intelección es para el pensamiento zubiriano, una actualización de lo real, que es incompatible con cualquier clase de conceptualismo o intelectualismo. Porque lo real y lo irreal se fundamentan en la actualización intelectual, y no son pura consecuencia o resultado de una simple abstracción especulativa, sin ninguna base en los sentidos de lo empírico o de lo cósmico. Es entendible por tanto, que, por ejemplo, la realidad de un hombre, incluya en el de suyo varios aspectos fundamentales, como son la existencia, la esencia o aptitud para existir, etc., y que de esta forma, se alcance una comprensión más plena de la ultimidad de lo real, desde un planteamiento metafísico realista, como el afirmado por Zubiri, y que también refrenda Ellacuría. La dificultad de definir lo que es el de suyo, parte de querer explicarlo como un concepto ya que no lo es, lo que parece extraño en una primera consideración, pero que si se valora como es la aprehensión primordial, y la actualización en el sistema noológico zubiriano, desaparecen todas las dudas. En efecto, como el de suyo es el modo como la cosa real se presenta primariamente a la inteligencia y, por tanto, ya no tiene sentido pensar en la unidad del ser, como base fundamentadora de la intelección. Y es indudable que aunque la consideración de lo que es el ser por Heidegger es interesante, no agota lo que es último y principal, ya que para la filosofía zubiriana el ser es actualidad ulterior del ser. De todos modos, como dice Ramón Rodríguez García comentando la filosofía heideggeriana: «la presencia actual es así el más alto modo de presencia de los entes»⁷¹⁵, algo que tiene su similitud con la importancia concedida por el pensamiento zubiriano a la actualidad, en la aprehensión de realidad. Y es que el mismo Ellacuría está de acuerdo con Zubiri, en que es necesario ir más allá del ser propugnado por Heidegger, ya que es preciso comprender y aprehender de un modo más profundo, lo que es la realidad, y esto no se logra con el desocultamiento heideggeriano. Además, es conveniente matizar que tanto Zubiri como Ellacuría estarían de acuerdo, con el rechazo de la conciencia pura y el análisis de lo intencional, como el mejor procedimiento para descubrir lo que es la realidad ya que como también dice Rodríguez García: «no es extraño, pues, que Heidegger vea en el desarrollo de la fenomenología más la huella creciente de Descartes, Kant y Fichte que la expansión de sus propias

⁷¹⁵ RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Cincel, Madrid, 1987, pág. 40.

posibilidades»⁷¹⁶. Algo que también es puesto de manifiesto en las obras de Zubiri, ya que niega la justificación epistemológica de la fenomenología husserliana, aunque él mismo escribe fenomenológicamente, pero con otra orientación descriptiva y metafísica, y que se pone de relieve también en su fenomenología de la religión y del cristianismo, como también lo afirma Enzo Solari en su libro *La raíz de lo sagrado*. Quizá la cuestión fundamental que apartó a Heidegger de un pensamiento realista, en una línea que podía haber sido precursora o anticipadora del reísmo zubiriano, fue considerar que el ser era un concepto que abarcaba o comprendía toda la realidad, o como dice Ellacuría, como una especie de supremo carácter envolvente de todo lo real. Y es que la respectividad del ser está en función de la realidad y, por tanto, el ser, no es definible como sustantividad en sí. La prioridad de la realidad sobre el ser es afirmado reiteradamente por Zubiri en sus obras, y es la base también de la significación concedida a la estructura de la realidad, que es la base o fundamento, tanto del carácter transcendental de las cosas, como del orden transcendental de lo real, ya que como también argumenta Ellacuría, para Zubiri sólo a la realidad como de suyo compete la principialidad de lo transcendental, y en esto la realidad no es intercambiable con los demás transcendentales.

Lo que simplemente es tiene pura factualidad y como dice Zubiri: «por consiguiente en cuanto momento físico y real de la sustantividad, la esencia no es en primera línea aquello en que coinciden todos los individuos que la poseen, esto es, no es *quiddidad*, sino constitutividad interindividual»⁷¹⁷. Ya que la esencia lo es de las cosas y es individual y, por tanto, no debe fundamentarse en la identificación clásica entre esencia y especie, ya que como también afirma Ferraz Fayos comentando la filosofía zubiriana, en la historia de la filosofía se ha pensado muy extensamente, aunque con matices, que la esencia no es individual, sino que es para decirlo llanamente común. Ellacuría reafirma la individualidad de la esencia, pero se centra más en la cuestión de la talidad esencial y, más concretamente, en su principialidad. Que el contenido de cada talidad esencial sea el correlato de una aproximación conceptual a la cosa real, como considera Ellacuría, es la negación de la validez o justificación gnoseológica de un acercamiento predicativo, al contenido individual de la cosa similar al aristotélico. Que la esencia no es sólo lo que es tal cosa sino también aquello por lo que es real, es lo mismo que afirmar que el orden talitativo se entronca con lo que es realidad, o sea con el orden transcendental, con lo cual se expresa la original constructividad de la metafísica zubiriana, y su nueva concepción de una esencia realista y no simplemente especulativa, sin base física y fundamento en la propia realidad. En este sentido, es indudable que el estudio de la esencia como uno de los temas fundamentales de la filosofía, no ha sido discutido y analizado en sí mismo, como también señala el propio Ellacuría, aunque es verdad que las elaboraciones conceptuales acerca de la sustancia de Aristóteles y otros filósofos, han construido la base de lo que se puede entender

⁷¹⁶ Ibidem, pág. 52.

⁷¹⁷ [SE, 219]

por esencia. Ya que en la escolástica y en el renacimiento se han analizado sobre todo las partes de la esencia, sin considerar de modo profundo, lo que es realmente la esencia. Que Zubiri piense que el análisis de lo que es la cosa real, nos lleve a la consideración de la esencia como lo absoluto es evidente, a mi juicio, porque la propia realidad es absoluta, puesto que eso representa la totalidad de lo que se puede aprehender intelectivamente, y esto incluso valorando la trascendencia de lo divino, tal y como es pensada por la filosofía de la religión zubiriana en su vinculación con la ontología, la antropología y la noología.

Conviene realizar una matización respecto al carácter físico de la esencia o de lo que es una cosa real, porque como también indica Suances Marcos: «físico, por tanto, es lo que pertenece intrínsecamente a una cosa y esto en cualquier orden: inorgánico, biológico, psicológico...»⁷¹⁸. Con lo que se pone de manifiesto, que el vocablo fisis o naturaleza está en el origen de este sentido, que supera la simple consideración de lo corpóreo. De este modo, se comprende mejor que la construcción de una metafísica realista radical se fundamenta, en la estructura misma de la realidad individual o, como también dice Ellacuría, es una función en orden a la suficiencia, en orden a la clausura y totalidad del sistema constitucional, o constitutivo diría yo, ya que la sustantividad determina una forma de realidad, porque la denominada sustantividad elemental es sustantividad primaria y provisional, en la que una sola nota queda en impresión de realidad. De este modo, se puede identificar la esencia con la sustantividad, aunque teniendo presente que sólo la unidad cósmica de las cosas reales tiene suficiencia constitucional absoluta. Ciertamente, la mejor forma de clarificar lo que Zubiri entiende por sustantividad elemental, es precisamente, una específica aprehensión de una nota de la realidad como la indicada por Zubiri, un color verde aprehendido en y por sí mismo. Aunque acepto que la unidad esencial explicitada por la metafísica de Zubiri es coherente, como también señala el propio Ellacuría, me parece que aunque lo individual es lo más dominante, respecto a lo más general o genérico, y es la expresión de la unidad primaria de las notas de cada cosa o de su realidad física específica, lo más determinante para la unidad esencial es la actualidad exigitiva y constitutiva derivada de lo real, y que aunque es un sistematismo, depende de la estructuración histórica de la coherencia exigencial de la unidad esencial, aunque también es verdad que, por ejemplo, las notas adventicias o extrínsecas de las cosas, no afectan a la mismidad esencial de la cosa ni a su sustantividad, ya que son resultado de la conexión de cada cosa con otras. De todas formas, el sistematismo de lo esencial y lo esencializado está brillante y extraordinariamente estructurado por Zubiri, aunque como también argumenta Ellacuría es factible, una posible evolución de esencias algo con lo que estoy de acuerdo, porque aunque haya que considerar que la propia realidad y su categorización y clasificación es una operación intelectual y judicativa humana, también está en relación, con los propios cambios y transformaciones de la realidad y del mundo.

⁷¹⁸ SUANCES MARCOS, M., *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*, Editorial Síntesis, 2006, pág. 428.

Evidentemente, lo fundamental en la ontología zubiriana es la afirmación de la condición factual de la esencia, ya que como también dice Ellacuría, las esencias son las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero. Ya que como también argumenta Zubiri, en esta línea mundanal el mundo no es nada fáctico, sino algo factual, es puro *factum*, ya que es verdad que lo absoluto es para Zubiri lo autosuficiente en el orden constitucional, y como las esencias son los principios físicos en los que está fundamentado el mundo entero, es perfectamente coherente pensar, que la estructura última del mundo es pura factualidad esencial, porque lo real existente es hecho absoluto, ya que la esencia es la base de la suficiencia de la sustantividad, en su orden constitutivo. Y como las esencias constitutivas básicas son el fundamento de las demás, se comprende que como, afirma Ellacuría, está claro que varían en el curso del tiempo las esencias básicas del mundo, algo explicable por la propia evolución del mundo, y también de la realidad humana, con lo que se pone de manifiesto, que existe una *gnosis* esencial, como proceso de variación de las esencias a través del tiempo. Otra cuestión relevante es la respectividad de las esencias intramundanas, que es una manifestación más de la respectividad, que trascendentalmente pertenece a la esencia, algo en lo que también insiste el pensador jesuita.

Que la esencia es trascendentalmente constructo de realidad como señala Ellacuría, es algo que, a mi juicio, se fundamenta en el propio sistematismo de la explicación zubiriana, de la estructuración ontológica de la realidad y en la talidad de las cosas. De esta manera, tanto la constructividad como lo trascendental se coimplican en la reificación, o en el dar carácter de realidad, a las determinaciones talitativas inesenciales. Además, es conveniente destacar la gran significación que Zubiri otorga a la esencia, ya que como también dice Ellacuría, es la esencia la que en función trascendental determina el carácter de realidad, lo que es claramente decisivo, si se piensa en la articulación terminológica y conceptual del sistema zubiriano. Y que el de suyo se determine trascendentalmente por constructividad, es la expresión de la estabilidad o constancia de las cosas en su forma de ser de suyo, que es la realidad en su sentido más propio y original. Que la esencia como clausura cíclica tenga otra función trascendental que es la pertenencia de lo real a sí mismo, a mi juicio, es innecesario sobre todo, si nos fijamos en que el estar como de suyo en la aprehensión de cada sujeto sentiente o cognoscente es lo que abre precisamente el ámbito trascendental, por lo menos en este sentido. Aunque es indudable desde una perspectiva teórica, que lo real se pertenece a sí mismo como sostiene Ellacuría corroborando el planteamiento de Zubiri, me parece que es algo evidente por sí mismo. Otro aspecto que conviene resaltar, es que la individualización en la consideración de las cosas de la realidad supera en la metafísica zubiriana el sustancialismo individualista aristotélico, y también cualquier clase de planteamiento sustancialista de índole espiritualista, que no tiene en cuenta el contexto material de la realidad.

De este modo, el que la esencia sea trascendentalmente principio de individualidad e individualización produce un cambio considerable, que se

expresa en el realismo radical zubiriano. Es curioso que un pensador que influyó en la metafísica de Zubiri como es Duns Escoto, ya que como señala Copleston: «en vista del hecho de que Escoto, aunque postulando una distinción formal entre haecceitas y naturaleza, niega la distinción real entre éstas, parece estar implicado que cada cosa tiene *haecceitas* o “estidad” por el hecho de que existe»⁷¹⁹. La cuestión de la individualidad y de la individuación fue tratada por Zubiri, porque entre otras cosas que se pueden aducir, los pensadores escolásticos dedicaron abundantes reflexiones a la misma, sobre todo por su relación con el problema de los universales, y de la esencia específica o *quidditativa*. El mayor problema de la Filosofía Escolástica respecto a la individuación y, en general en el ámbito completo de la filosofía, fue precisamente fue el excesivo uso de especulaciones conceptivas, que distorsionan la auténtica realidad de las cosas o lo que las cosas son realmente, desde un enfoque desprovisto de apriorismos y de abstracciones sin base empírica o fenoménica. Ya que como también argumenta Carlos Baciero: «pero el fallo radical, a juicio de Zubiri, consistió en haber introducido un predominio abusivo de lo predicativo o conceptivo sobre lo real físico y en haber utilizado una vía indirecta, la vía del universal y de la especie»⁷²⁰. Por tanto, es natural que Ellacuría resalte que es el individuo transcendentamente quien hace suyas, quien individualiza las determinaciones de sus notas, como momentos constitucionalmente coherentes, en un sistema constructor sustantivo.

De este modo, la individualización es algo transcendental, esto se manifiesta tanto en las esencias cerradas, como en las esencias abiertas humanas. Porque es cierto que como dice Ellacuría, que así como el individuo transcendentamente considerado individualiza todo lo que se deriva de su talidad o adviene a ella, es pensable también que el de suyo de la talidad intelectual de cada persona está abierta a la aprehensión de realidad, y consecuentemente a nuevos conocimientos y experiencias, que se integran en la personabilidad que personaliza en el fluir temporal de la vida. Algo en lo que Zubiri se extiende en sus escritos antropológicos, como son, por ejemplo, los pertenecientes a su libro *Sobre el sentimiento y la volición*. Que la filosofía zubiriana coloque al de suyo como prioritario al mero existir, se entiende desde una valoración de la realidad en su mismidad absoluta, ya que como bien dice Ellacuría sin una prioridad del de suyo, el hombre no sería realidad. Ya que es cierto, que la necesidad metafísica y el *prius* de la realidad respecto al existir, deriva desde mi interpretación de la propia libertad humana o de su las propias decisiones personales, que como señalaba Ortega y Gasset son consustanciales a la vida de los individuos, ya que siempre tienen que elegir lo que quieren hacer en su vida o existencia. En este sentido, el raciovitalismo orteguiano tiene cierto parecido general aunque relativo con el realismo de Zubiri, ya que ambos rechazan el conceptualismo y el idealismo. Además, es verdad que como el ser humano está forzado a elegir y decidir en su

⁷¹⁹ COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Volumen 2, Editorial Ariel, Barcelona, 2000, pág. 495.

⁷²⁰ BACIERO, C., *Zubiri y su diálogo con la Escolástica y Suárez*, Libro: *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 328.

propia existencia, y esto es algo que es indiscutible, porque incluso la inacción o la pasividad es una forma de expresión de la libertad de elegir los propios actos, como la esencia de cada sujeto es realidad o estructura trascendental, es inevitable que el de suyo como talidad intelectual abierta y libre decida considerando las posibilidades de su propia realidad, ya que la procesualidad del existir es posterior a la principialidad de la esencia, como también coherentemente señala Ellacuría, ya que el fundamento absoluto en este sentido es la realidad y no el existir. Que las esencias son las partes de la ultimidad estructural del mundo, es algo que pone de manifiesto la factualidad esencial del mundo, y sobre todo que desde la consideración de la esencia es explicable lo que es la realidad, y esto tiene como consecuencia que lo real se entiende en el realismo zubiriano, desde una perspectiva nueva, que supera las conceptualizaciones clásicas sobre la esencia y la existencia. En este sentido, es evidente el gran cambio que supuso la nueva metafísica explicitada por Zubiri en *Sobre la esencia* y en sus otras obras, y que quizá no fue suficientemente valorado en los años sesenta del siglo XX, pero que posteriormente y como consecuencia de su trilogía sobre la inteligencia adquirió mayor repercusión, en el ámbito filosófico.

Ciertamente la idea de estructura aparece frecuentemente en la filosofía zubiriana, y aunque tiene distintos matices significativos, forma parte tanto de la fundamentación ontológica de su metafísica, y también consecuentemente influye en la noología, porque todo el sistema filosófico de Zubiri está coherentemente interrelacionado, en sus partes constituyentes. La cuestión de la concepción estructural de la realidad está presente de modo abundante en *Sobre la esencia* como confirma Ellacuría, y es que a Zubiri le ocupa de manera especial la investigación, de lo que es primario y radical en la realidad. Y esto es algo que ha sido analizado por Ignacio Ellacuría en su artículo: *La idea de estructura en la filosofía de Zubiri*. Es indudable, que la rigurosidad conceptual de Zubiri está plenamente relacionada, con la delimitación y construcción sistemática de sus conceptos sobre la realidad, y de las conexiones terminológicas que aunque interconectan las partes del sistema, consideran como algo más fundamental o esencial la totalidad. Y es verdad, que como también dice Ellacuría, la aproximación científica a las cosas es uno de los procedimientos de acercamiento a lo que es la realidad por parte de Zubiri, pero con la novedad de que esto no impide sino que posibilita, una extraordinaria construcción especulativa de orden metafísico y noológico, que se sustenta en los conocimientos científicos existentes en el siglo XX. Y, a mi juicio, uno de los mayores méritos de la filosofía realista zubiriana, está precisamente en ser capaz de elaborar una conceptualización metafísica que se fundamenta en la impresión de realidad, pero con un lenguaje metafísico original, que parte del diálogo con la tradición filosófica, y que del mismo extrae nuevas ideas, y hace posible la existencia también de nuevos planteamientos filosóficos.

Por tanto, que la filosofía primera de Zubiri está fundamentada en la idea de estructura con los diferentes matices de sentido, que como es natural están presentes de modo explícito o implícito en la totalidad de su pensamiento,

determinan la necesidad de una reflexión crítica considerable, que tendrá como consecuencia la reafirmación de su original realismo radical, construido desde un procedimiento fenomenológico que no es el husserliano. Se entiende perfectamente que Ellacuría insista en la importancia y significación del término estructura en la filosofía zubiriana, ya que dice: «sobre tres pilares me atrevería a decir que está fundada su filosofía primera: su intelección de la realidad como aquello que *primo et per se* es lo trascendental (en lo cual va incluida su teoría de la inteligencia y lo que debe ser una consideración dinámica de la realidad); su intelección de la esencia como principio de la realidad, y su análisis de la estructura como conceptualización adecuada de lo que es la esencia»⁷²¹. Que existen estructuras configuracionales en la realidad es algo que pone de manifiesto las mismas ciencias ya sea desde una consideración física, biológica, química, etc., y de esto es muy consciente Zubiri. Y es cierto que, si se piensa en la estructura métrica del Universo o en su estructura inercial, etc., se observa, como también indica Ellacuría, que es indudable que la integración de las partes individuales en los sistemas físicos y químicos, y en general, en cualquier sistema, es fundamental para la funcionalidad activa o para el dinamismo de las fuerzas, de la gravitación, etc. Al final la realidad en su inmensa multiplicidad se configura en sistemas de organización, que van desde el nivel microscópico al macroscópico, y que son la plasmación de lo que también Ellacuría denomina, visión estructural de la materia, que está presente en la filosofía zubiriana.

De este modo, el cerebro es entendido por Zubiri como un sistema material y fisiológico, que abre un campo sensorial y perceptivo, o usando con cierta libertad la terminología zubiriana, una especie de campo de realidad o de aprehensión de lo captado a través de los sentidos. Ya que es cierto, que como dice Ellacuría: «es el cerebro quien amplifica el sistema de organización»⁷²². Todas estas consideraciones conducen a uno de los conceptos más brillantes de Zubiri que es la formalización, y que posee muchos matices significativos. Si bien admito que la actividad formalizadora del cerebro puede entenderse en una gran variedad de procesos sensoriales y perceptivos, y también en los relativos al tono biológico vital, en los cambios de situación estimular, y en otras muchas actividades cognitivas esto no supone, a mi juicio, que no pueda aplicarse a un nivel más genérico en el análisis de la inteligencia animal y humana, y que la hiperformalización que es la expresión de la capacidad simbólica de la especie humana, sea el gran factor que posibilita el progreso de la ciencia y del conocimiento, algo que se deriva del pensamiento zubiriano. Que la formalización es en el orden perceptivo de los animales, lo que hace posible la articulación de unidades autónomas de sentido, en función de la agrupación específica de estímulos es algo que es constatable por la psicología. Que esto mismo pueda ser descrito desde el ámbito de la psicología con otra terminología, es algo que no invalida lo anterior, aunque abre otras perspectivas de

⁷²¹ ELLACURÍA, I., *La idea de estructura en la filosofía de Zubiri*, Realitas I, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pág. 72.

⁷²² *Ibidem*, pág. 74.

análisis e investigación nuevas, ya que es como lógico, la unificación terminológica entre las neurociencias y la filosofía de la mente, me parece que no es factible por varias causas, ya que el modo de acercamiento a la realidad cerebral no es la misma, según las categorías que se utilicen.

Que la formalización, como dice Ellacuría: «es un proceso anterior a todo conocimiento, y que está ya presente en alguna forma en los primeros pasos de la materia viva»⁷²³, me parece algo plausible, aunque con una significación muy amplia y general, ya que lo que es discutible desde mi reflexión, es que como argumenta el propio Ellacuría siguiendo los planteamientos zubirianos el cerebro formaliza, porque la realidad es, en alguna medida, estructurada y estructurante. Mis dudas sobre esto último se sustancian o se concretan, en que la realidad en sí misma, no está estructurada ni es estructurante en un sentido riguroso y total o absoluto, y que es la propia actividad pensante de la mente, la que da forma estructurada a la realidad, y estoy pensando sobre todo en el darwinismo, y en los procesos químicos y biológicos que, si poseen una estructuración, es porque los científicos construyen una cierta lógica de funciones y estructuras sobre una bases materiales, que por sí mismas, no están estructuradas de un modo establemente organizado. Que la impresión de realidad es lo que unifica y organiza toda la riqueza y diversidad de lo real, como dice Ellacuría, me parece que desde el conocimiento actual, de cómo funciona el intelecto y los sentidos humanos es algo prácticamente indiscutible. De lo que no estoy tan convencido y seguro es del carácter estructurado de la propia realidad, ya que considero que es más bien resultado de la propia aprehensión intelectual de los seres humanos, en este sentido mi posición es diferente de la afirmada por Zubiri y por Ellacuría. Porque la naturaleza en sí misma tiene una gran diversidad de procesos enormemente complejos, en los que está presente el azar también y, por tanto, considero, que no está estructurada de una forma completamente sistemática. Y por esta razón, considero que hablar de la estructuración de la misma realidad es algo, como mínimo discutible, por lo que acabo de exponer.

En lo que sí estoy más de acuerdo, es en que como dice Ellacuría: «Zubiri rechaza positivamente el deducir lo que ocurre en la realidad de lo que ocurre en el conocer»⁷²⁴. Me parece absolutamente correcto pensar de este modo, ya que si bien, por ejemplo, el idealismo absoluto hegeliano es un sistema conceptual grandioso con numerosas virtualidades y aspectos positivos, esto no significa que el pensamiento da forma o produce la realidad de las cosas. De todos modos, que como la estructura o conformación del conocimiento, del *logos*, no es indudablemente la estructura de la realidad, esto que, a mi juicio, es claro pone de relieve, que existen diversas formas posibles de entender, lo que es la estructuración de lo real. Que sean definibles unas relaciones de los contenidos de la realidad por parte de la inteligencia, establece la importancia del *logos* más apropiado a la intelección de una cosa desde otras en un campo de realidad,

⁷²³ Ibidem, pág. 77.

⁷²⁴ Ibidem, pág. 78.

valorando, además, que el lenguaje es un modo de acercamiento a la realidad, pero que está referido a lo real. Estimo que es cierto que la función afirmativa del *logos* no queda reflejada adecuadamente, en el *logos* predicativo de corte aristotélico, como también considera Ellacuría, refiriéndose a los planteamientos zubirianos sobre estas cuestiones relacionadas con la epistemología y la filosofía del lenguaje. La identificación por Zubiri de la aprehensión simple, con un *logos* previo que es denominación afirmativa de lo real, es la clara expresión de que es pensable la existencia de un *logos* ante-predicativo, el *logos* nominal. Aunque es verdad que pueden existir realidades que en su delimitación física pueden estar estructuralmente vinculadas de una manera funcional, como indica Zubiri como es el caso, por ejemplo, de la ley de Newton, que afirma que la fuerza es igual a la masa multiplicada por la aceleración, lo que representa una descripción no predicativa, ya que si se consideran la fuerza, la masa y la aceleración como tres realidades, es verdad que las tres son funcionalmente esenciales, para entender su vínculo de sustantividad en la realidad. Este tipo de análisis que son los propios de la física matemática son, a mi juicio, una muestra más de las distintas formas de entender, lo que es la estructuración funcional de la realidad. Considero como muy apropiada y pertinente el acercamiento al origen de la visión estructural de Zubiri por parte de Ellacuría, ya que es evidente que el enfoque más preciso y profundo está, en el reconocimiento en el estado constructo de orden lingüístico y analítico, y es claramente definible una estructuración sistemática de lo que es la realidad. De este modo, está justificado pensar que como dice Ellacuría, la realidad conceptuada es estructural al menos en la forma sistemática que elabora Zubiri, y que está en relación con el rigor de la unidad semántica, de los distintos conceptos utilizados por el sistematismo argumentativo y terminológico de la filosofía zubiriana. En este sentido, si se afirma un relacionismo de índole semántica, como el elemento articulador de la idea de estructura en Zubiri y también de la sustantividad como estructura, considero que se están poniendo las bases, de la constructividad relacional significativa del realismo sistémico zubiriano.

Que la estructura puede entenderse como sustantividad como afirma Ellacuría, es algo que se deriva de la superación de las concepciones mecanicistas de la realidad, ya que como es sabido, la estructura no es mecanismo, y no es explicable de modo causal y que, por ejemplo, el fenómeno de la vida haya de comprenderse desde una perspectiva de configuración estructural, o como combinación funcional, es la expresión clara e inequívoca de que la propia vida puede interpretarse de una manera estructural o funcional, como es el caso de Zubiri. Ya que la unidad funcional de los diversos subsistemas orgánicos del ser humano están controlados y centralizados en el cerebro, como órgano estructurante y rector del cuerpo. Y es cierto como dice Ellacuría, que es más importante la estructura que los elementos que la componen, aún siendo necesarios también como es natural. De esta forma, es coherente que se diga como hace Zubiri, que toda realidad presenta tres dimensiones estructurales: riqueza, solidez y estar siendo. Ya que es verdad que la interrelación funcional de estas tres

dimensiones es lo que afirma la sustantividad de lo real, como constitucionalmente suficiente. Porque la riqueza de notas de una cosa real es lo que determina su existencia o estar siendo y también su solidez, algo que Zubiri matiza y explicita muy bien en *Sobre la esencia*. De esta manera, se hace posible la multiplicación de los aspectos estructurales en la configuración sistemática de la filosofía zubiriana, porque la constitución física de las cosas determina la unidad de cada cosa y de su contenido. Por tanto, la estructuración de lo real, depende de la unidad de cada parte del sistema o de la unidad primaria que, como también afirma Ellacuría, es unidad estructural en suma. Otra cuestión que es decisiva es dar todo su valor y significación, al carácter estructural de la esencia o del ser esencial de las notas, como manifestación del carácter sistemático de la misma esencialidad, ya que como también afirma Ellacuría: «la esencia es el subsistema fundamental y es, por antonomasia, sistema»⁷²⁵. De este modo, se articula una estructuración de notas que constituyen unidades con un sistematismo, en el cual la esencia construye o constituye la sustantividad. Considero que es pensable de forma coherente, que tanto el concepto de función como el de fundamentación son estructurales, puesto que establecen relaciones de integración y fundación, ya que unas notas de las cosas estén determinadas en función de otras, lo que es una clara expresión de la constitución de la realidad sustantiva. Como también argumenta Ellacuría, Zubiri alude aquí a dos conceptos estructurales de primera importancia: posición y significación. Y es cierto que lo más decisivo en el estudio de la esencia por Zubiri, y en la estructuración sistemática de las notas de la sustantividad de las cosas, lo más determinante es precisamente como también considera Ellacuría, la sincronía más que la diacronía, como sucede en el pensamiento estructuralista, ya que, además, a mi juicio, la filosofía zubiriana es estructural, ya que es interpretable y definible desde las tres características que Piaget señala como propias de las estructuras que son: totalidad ya que posee más propiedades que elementos, transformaciones porque poseen un equilibrio dinámico y autorregulación, ya que el sistema zubiriano está organizado por una trama de relaciones que están fundamentadas en la aprehensión de lo real, y que se expresan a través de un sistematismo conceptual que, aunque puede ser desarrollado, es en principio autosuficiente, tal como lo estructuró el propio Zubiri. Además, está claro que, por ejemplo, un pensador como Foucault que fue coetáneo de Zubiri, de modo similar a este, también da una enorme importancia a la estructura de los enunciados y al lenguaje en sus investigaciones y en sus obras, como vía de acceso al estudio de las ciencias humanas. Aunque es verdad, que esto no es motivo suficiente para considerar que el pensamiento de Zubiri sea estructuralista, algo que también es reconocido por Ellacuría.

Que la posición de las notas de las cosas de la realidad, y de los elementos o partes que estructuran el mundo es algo vinculado a una exposición y comprensión del mundo desde un realismo sistémico, y también es lo más característico de cualquier sistema de conceptos, que pretenda una explicación

⁷²⁵ Ibidem, pág. 91.

rigurosa de lo que es la realidad desde la perspectiva filosófica. Ya que como también argumenta Roberto Hernáez: «la filosofía nace pues en el marco de un “horizonte” de totalidad que pretende dar sentido a los fenómenos»⁷²⁶. En este sentido, es definible un aspecto estructural que es la función totalizadora, como también planteaba Piaget, y que está expresada magnífica y brillantemente, en la sistematicidad de la filosofía zubiriana. Que la posición es un concepto estructural, es algo que se puede descubrir analizando los distintos campos científicos, y las diversas disciplinas y conocimientos sobre lo que es la realidad. De esta forma, no puede ser causa de asombro que, por ejemplo, el principio de indeterminación o incertidumbre de Heisenberg sea señalado por Zubiri en 1934 como una muestra muy clara de la importancia y la significación para la física, de la trascendencia de la influencia recíproca de la velocidad y las posiciones de las partículas. Y este fenómeno propio de la física es extrapolable a otras disciplinas, como es el caso de la antropología o la psicología y las neurociencias, y también de la sociología, algo que también es destacado por Ellacuría. Ya que como la totalidad es un aspecto o característica estructural, está claro que en la interrelación de las notas de las cosas de la realidad es la función integradora del conjunto, la que hace entendible lo real, lo empírico, que de este modo es inteligible a través de la aprehensión y de la impresión de realidad. De todas formas, Zubiri aunque alude en *Sobre la esencia* a la teoría de conjuntos de la matemática, esta le sirve como otro elemento más de comparación, para la diferenciación entre la determinación originante de la nota de una cosa como función de puntos, y la determinación funcional de conjuntos, que también fija lo que la nota físicamente es. En todo caso lo fundamental es, que como también dice Ellacuría, esta primacía del conjunto es la que define a la totalidad. Que las posiciones de las notas de las cosas reales está en relación directa con la totalidad es evidente en el sistematismo zubiriano. Y considero, que es algo que proporciona más solidez y fundamentación, a la metafísica realista radical que construyó Zubiri y es natural y lógico que diga: «la totalidad de las notas constitutivas es un *prius* respecto de cada una de las demás notas de la sustantividad»⁷²⁷.

Es significativo que el término construcción que es utilizado por Zubiri aparezca entrecomillado, ya que lo que se quiere indicar es que precisamente la constructividad no es asistemática y arbitraria, sino que es una articulación rigurosa de elementos, que en su estricta configuración formal y clasificadora de las notas de las cosas, y que es lo que Zubiri denomina la función sistematizadora de la esencia, como también indica Ellacuría. Ciertamente, una de las cuestiones que es más relevante, en la consideración y del sentido de la idea de estructura en la filosofía de Zubiri es la consideración trascendental de la estructura. La doble consideración metafísica de lo que es la realidad desde lo talitativo o desde lo trascendental, pienso que depende de cómo se aplique la reflexión, si desde un nivel más abstracto y especulativo que, a mi juicio, sería la consideración de la

⁷²⁶ HERNÁEZ, R., El realismo sistémico de X. Zubiri, tesis doctoral, 1995, pág. 11.

⁷²⁷ [SE, 266]

realidad de la talidad, porque se requiere una mayor profundización abstractiva y es lo metafísicamente más profundo, o bien una valoración de la talidad de la realidad, que ya una actividad analítica respecto a la realidad, pero de un orden más concreto, aunque también sea necesaria la utilización de una reflexividad muy fina para la delimitación precisa, matizada y coherente del plano de lo talitativo. Que no pueda entenderse la diferencia metafísica entre lo talitativo y lo trascendental como similar a la diferencia ontológica, ni sea un sustituto dialéctico de ésta como argumenta Ellacuría, me parece que es válido en un sentido estricto, pero en un sentido amplio, si pienso que la diferencia de niveles metafísicos entre lo talitativo y lo trascendental es evidente, aunque no es la diferencia óntica de la conciencia y la realidad, tal como es interpretable en *Ser y Tiempo* de Heidegger, ni entre modos del ser, ni es tampoco la diferencia entre el ser y el ente como también afirma Jean Greisch. Ciertamente, como escribe Greisch: «Es difícil dar una expresión más fuerte a la diferencia en cuestión que comparándola con la diferencia abismal que separa el infinito del ser divino de la finitud del ser humano»⁷²⁸. Pienso que lo trascendental, como aspecto fundamental de la diferencia metafísica, es lo que aunque está basado en la impresión de realidad y está en la formalidad de realidad, alcanza con el de suyo de lo real, una dimensión de gran riqueza reflexiva y especulativa, porque lo trascendente y la trascendentalidad dan sentido a la totalidad de las reflexiones zubirianas sobre la realidad, y potencian la respectividad presente en todas las partes del sistema filosófico de Zubiri, ya que la consideración de lo que es el mundo y lo real se plantea, desde un enfoque respectivo, ya que todas las notas de las cosas son respectivas. El realismo constructivo y radical de Zubiri, que surge de la aplicación de una descripción fenomenológica de la realidad está fundamentado en el estudio de las mismas cosas reales, con lo cual el lema de la fenomenología a las cosas mismas, adquiere con este gran filósofo español una dimensión o carácter de auténtica aprehensión o percepción sentiente de la realidad, que no contempla como válido un acercamiento a las cosas desde una actitud idealista, como la representada por la *epojé* fenomenológica afirmada por Husserl, ya que la suspensión del juicio acerca del valor de la existencia, de lo que se me da en la conciencia en actitud natural, conduce a un conciencialismo absolutamente rechazado por Zubiri, algo que considero como plenamente adecuado para una interpretación filosófica de lo que es la realidad, que es más coherente y que a la vez es compatible con el uso de un método fenomenológico de descripción y explicación, que es propio del pensamiento zubiriano y que no utiliza la técnica de análisis fenomenológico propio de la escuela husserliana, o de la de otras corrientes fenomenológicas como las de Marion, Richir, etc. Que la realidad, debe ser analizada partiendo de la consideración de las cosas reales es algo que hasta Zubiri, no había sido valorado adecuada y suficientemente por otras filosofías. Aunque Ellacuría afirma que como esta realidad no es el ser, puede y debe haber

⁷²⁸ GREISCH, J., *La invención de la diferencia ontológica: Heidegger después de Ser y Tiempo*, Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2010, pág. 115.

una consideración trascendental, que no sea ontológica, sino simplemente metafísica, pienso que si bien es cierto, que lo real es previo al ser y en este sentido no es el ser, en la definición clásica del mismo creo que si puede haber una ontología de lo real, que tiene su fundamento en una concepción de la realidad entendida como un de suyo, y que es plenamente articulable e integrable en la metafísica si se entiende esta de un modo más amplio, como Aristóteles la define, tal como indica Étienne Gilson: «como “la ciencia que investiga el ente en cuanto ente y los atributos que le pertenecen en virtud de su propia naturaleza”. Al hacer estas sencillas observaciones, lo que Aristóteles hacía era nada menos que dar a la metafísica su carácter de ciencia concreta especificada por un objeto concreto»⁷²⁹. De todos modos, que la talidad no es el ente ni la trascendentalidad es el ser como asevera Ellacuría, representa la separación definible en la filosofía de Zubiri de las connotaciones propias y características, de al menos ciertas nociones y términos de la metafísica escolástica, que son superados por la construcción de su metafísica intramundana realista. Lo que, a mi juicio, resulta muy revelador del original enfoque del sistematismo metafísico de Zubiri es precisamente, que el en sí de las cosas o de lo real, no es algo que se derive de la ideación intelectual y de la pura especulación conceptual, sino que está en la impresión de realidad como también indica Ellacuría, y esto es extraordinariamente importante, porque supera la dualidad entre el fenómeno y la cosa en sí kantiana, y niega la justificación de una metafísica o conocimiento que esté fundamentado en parte, en el análisis de lo apariencial, frente a lo que es en sí. Ciertamente, la ciencia sobre todo la física, la química y la biología y también las restantes ciencias han impulsado esta desaparición del dualismo, en el conocimiento de lo que es auténticamente la realidad, ya que han logrado descubrir y analizar lo que es la realidad, con un nivel de profundidad y rigor que era casi impensable en épocas pasadas, y esto como es natural ha influido considerablemente en la filosofía contemporánea, como, por ejemplo, en el materialismo filosófico de Gustavo Bueno y, por supuesto de un modo especial, en la filosofía de Zubiri. Y es que la metafísica estudia la naturaleza, estructura y principios fundamentales de la realidad. Que el hombre como aprehensor de la realidad da forma a través de su inteligencia sentiente a lo que es lo real. No es algo construido sino percibido o aprehendido impresivamente de modo directo y, por tanto, no mediado por ningún tipo de categorización apriorica en un sentido similar al kantiano.

Que la función trascendental es la articulación de talidad y realidad, tal como sostiene Ellacuría, es evidente aunque lo complejo es descubrir cómo se conceptualiza el de suyo de la realidad, desde el análisis de la constructividad talitativa trascendental. Y para Zubiri está claro, que lo estructural y la constructividad son aspectos que son interdependientes y, de este modo, es entendible que Ellacuría diga que es importante mantener que el de suyo es un concepto estructural, porque hace referencia explícita a la articulación constructa, que es la esencia talitativamente considerada. La constructividad es, por tanto, lo

⁷²⁹ GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 2009, pág. 19.

que define la esencialidad, ya que el de suyo se basa en la realidad trascendentalmente considerada. De este modo, la estructuración de la sistematicidad constructiva es lo que manifiesta el realismo esencial radical afirmado por Zubiri, y también la trascendentalidad de su filosofía. Es significativo, que sea cierto que trascendentalmente, esencia es constructo de realidad como escribe Zubiri, ya que esta afirmación se encuadra perfectamente, en la trama argumentativa y conceptual de su radical realismo trascendental, con su original y nuevo sentido, que tantas consecuencias positivas tiene para un entendimiento más completo y profundo de lo que es en sí misma la realidad, y como base de cualquier tipo de conocimiento. En relación con la estructura trascendental de la realidad como totalidad es conveniente tener en cuenta, que la concepción de cosmos y mundo es claramente diferenciable y distinguible según Zubiri, y si bien es coherente pensar que si existiesen muchos cosmos independientes constituirían un solo mundo como él mismo dice, esto, a mi juicio, también plantea algunos problemas interpretativos de tipo ontológico y metafísico. Algo que también considera Ellacuría cuando dice que: «la inseparabilidad de talidad y trascendentalidad hacen difícil la disociación de cosmos y mundo y, sobre todo, hacen difícil dar realidad al mundo, es decir a la estructura mundanal en cuanto tal»⁷³⁰. Estoy plenamente de acuerdo con esta argumentación, y considero que pueden existir distintas formas de ser real, aunque no se conozcan y, por tanto, la idea de un solo mundo con formas cósmicas de realidad radicalmente diferentes es rechazable. Por tanto, yo sería más partidario de unir cosmos y mundo, y si existiesen distintos cosmos existirían distintos mundos y distintas estructuras de realidad, o distintas realidades en función de cada cosmos. El mundo es un momento trascendental que refiere a lo real talitativamente, y que, por tanto, es también la inequívoca manifestación de que la realidad es estructurable, y está estructurada por la inteligencia sentiente a través de la aprehensión primordial, y sobre todo con la impresión de realidad, que aprehende el mundo tal como es, en toda la riqueza de notas de las cosas. Y es cierto que el trascendental mundo queda libre, como también afirma Ellacuría de todo subjetivismo antropológico, porque es indudable que la física realidad del mundo o de lo mundanal en su sentido material, es lo determinante de la misma estructura cósmica de la especie humana en cuanto realidad mundanal, y es lo que hace posible y real el horizonte mundanal de posibilidades humanas, y de la capacidad proyectiva de la libertad de los hombres, para crear o recrear sus propios mundos o su mundo, como parte integrante del mundo como realidad empírica existente. La dimensión material o fenoménica del mundo, en su sentido primario, plantea el interrogante de la consideración ontológica acerca de la naturaleza de lo anterior al surgimiento del Universo, algo que desde una perspectiva cristiana como la zubiriana, puede ser resuelto quizá desde la consideración de la trascendencia divina, como realidad absoluta. Es indudable, a mi juicio, que la constructividad y

⁷³⁰ ELLACURÍA, I., *La idea de estructura en la filosofía de Zubiri*, Realitas I, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974, pág. 133.

la estructuración de lo real, por medio de la consideración de la talidad y de la sistematicidad esencial y sustantiva de las cosas de la realidad, es fundamental para una comprensión profunda de lo que es el mundo, tal como se pone de relieve en la obra zubiriana, y como también señalan los comentarios de Ellacuría acerca de la idea de estructura. Si bien, también es cierto, que existen cuestiones que pueden ser replanteadas con más matices, y que son discutibles, como he señalado anteriormente. Y este hecho no es en sí negativo, sino que muestra la vitalidad de la filosofía de Zubiri, ya que admite numerosas reelaboraciones nuevas, que partiendo del respeto a lo planteado estricta y rigurosamente por el mismo, deja un ámbito de reflexividad y de pensamiento especulativo abierto a nuevos desarrollos argumentativos y teóricos, que son la expresión de la fuerza reflexiva y de la historicidad de la filosofía.

§59. Semejanza y contraposición entre Zubiri y Gustavo Bueno.

Sus dos filosofías son aparentemente opuestas, porque el realismo radical de Zubiri y el materialismo filosófico de Gustavo Bueno se contraponen en numerosos aspectos y, además, poseen una terminología propia cada una. De todos modos, es indudable, a mi juicio, el interés de ambos pensadores, por acceder a una serie de clasificaciones acerca de la realidad, que posibiliten un conocimiento más preciso y profundo del mundo, en el que está el ser humano. El conocimiento que ambos pensadores poseen de la tradición filosófica es inmenso, lo que hace posible una crítica de muchos planteamientos de escuelas filosóficas del pasado, y un propósito de superación de los problemas teóricos y prácticos, que se han discutido a lo largo de la Historia de la Filosofía. La insistencia de Zubiri en temas, como el que está explicitado en su libro *Acerca del mundo*, es una prueba clara de la intención fenomenológica por describir adecuadamente la estructura del mundo, y la imbricación del hombre en la misma. Además, en la obra de Zubiri *Estructura dinámica de la realidad*, y en la totalidad de su producción escrita se observa claramente, la importancia de los datos y conocimientos de las diversas ciencias para la elaboración de una filosofía de la realidad, o de una metafísica intramundana, que no es contraria a lo que dice el saber científico. Aunque el materialismo filosófico de Gustavo Bueno se diferencia claramente del enfoque metodológico de Zubiri, la actitud de ambos respecto al análisis de la ontología, recuperando su tradición conceptual y argumentativa, los aproxima en lo referente a su talante filosófico e indagatorio. De hecho, Quintín Racionero en sus *Consideraciones sobre el materialismo. (A propósito de los Ensayos materialistas de G. Bueno)*, escribe: «Visto a la luz de estas demarcaciones, el de G. Bueno constituye en suma, un proyecto que, desde un punto de vista, pretende recuperar la concepción tradicional de la ontología como reflexión sobre el estatuto de las realidades en tanto que trascendentes al lenguaje. Ello lo hace en el marco de una perspectiva transcendental-crítica, que recusa tanto cualquier sustantivismo (y, entre ellos, también el sustantivismo materialista) como igualmente toda forma de

esencialismo»⁷³¹. En este sentido, el planteamiento zubiriano es fenomenológico y descriptivo, con la elaboración de una nueva terminología específica que expone una nueva metafísica intramundana, que se puede denominar también realismo sistémico o radical. El trascendentalismo que afirma Zubiri se aleja del característico de Kant y, en general del propio de los pensadores idealistas alemanes, y se fundamenta en la formalidad de realidad y en la respectividad, etc. Se puede afirmar que lo trascendental está en la realidad de un modo diferente a lo explicitado por la Escolástica, lo que supone una gran renovación.

Incuestionablemente, la actitud intelectual de Zubiri es en muchos aspectos similar a la propia de Bueno, porque ambos se ocupan con enorme intensidad, de la ordenación y sistematización de su filosofía. Además, la importancia de la ciencia, y de modo general del conocimiento científico, es puesto de relieve por ambos pensadores. Como escribe David Alvargonzález refiriéndose a la filosofía de Gustavo Bueno: «Las ideas construidas por la filosofía no pueden quedar reducidas al campo de una sola ciencia sino que, por el contrario, se constituyen a partir de los conocimientos de múltiples ciencias y de saberes no científicos. La idea de hombre, por ejemplo, se construye con materiales provenientes de los campos de la física, la química o la biología, pero también de la Historia, la sociología, la antropología cultural y la economía política, e, incluso, de la religión, el mito, la técnica o la tecnología. Esa idea de hombre, así construida, no es científica sino filosófica: pretende recoger, ordenar y sistematizar todos nuestros conocimientos sobre el hombre. Lo mismo ocurre con las ideas de estructura, totalidad, materia, etc.»⁷³². Si bien, desde una perspectiva fenomenológica y descriptiva, Zubiri como es sabido, se sirve de los materiales provenientes de las distintas ciencias para sostener la base de sus desarrollos argumentativos, en el campo de la antropología, la metafísica, la ética, la noología, etc.

Incluso en relación con la cuestión de la causalidad, Gustavo Bueno está convencido de que existe un gran problematización, porque depende de los supuestos que se consideren en el análisis de la relación causal. Escribe Gustavo Bueno: «En realidad, no cabe hablar de una doctrina filosófica de la causalidad, que lo sea efectivamente, arrastra tal cúmulo de supuestos sobre cuestiones muy heterogéneas y distintas de las estrictamente causales que puede considerarse una ficción el referirse a una «doctrina de la causalidad» que no sea, a la vez, una doctrina sobre el espacio y el tiempo, sobre la realidad del mundo exterior, sobre la identidad de la sustancia o sobre Dios... Por ello hay doctrinas de la causalidad muy diversas entre sí e incluso cabe considerar filosófica, en principio, una doctrina que niegue la posibilidad de una doctrina filosófica de la causalidad»⁷³³.

⁷³¹ RACIONERO, Q., *Consideraciones sobre el materialismo. (A propósito de los Ensayos materialistas de G. Bueno)*, en el libro: *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, pág. 49.

⁷³² ALVARGONZÁLEZ, D., *Materialismo gnoseológico y ciencias humanas: problemas y expectativas*, en el libro: *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, págs. 129, 130.

⁷³³ BUENO, G., *Sobre la naturaleza de una teoría filosófica de la causalidad*, en el libro: *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, pág. 209.

Ciertamente considero, que si se enfoca la cuestión de la causalidad desde los planteamientos metafísicos zubirianos, creo que sí puede decirse que existen doctrinas filosóficas acerca de la causalidad. Puesto que como escribe Zubiri: «No es que sea *simpliciter* falso que la causalidad intervenga en la experiencia de las cosas reales y, por tanto, en la aprehensión del carácter intrínseco de su realidad. Pero al fin y al cabo las cosas, causadas o no, están ya ahí. Y lo verdaderamente sorprendente en la experiencia es que lo que ya es real deje de serlo por *condición intrínseca*. Y esto es anterior a toda causalidad, sea productiva, sea destructiva. Que esta doble causación se da es evidente. Pero lo decisivo en nuestro problema es el carácter intrínseco y formal de la realidad de lo real»⁷³⁴. Evidentemente la causa desde el punto de vista constructivo o destructivo es, a mi juicio, un modo razonable de determinación de los posibles modos de causación, desde un análisis o una consideración ontológica o metafísica como la zubiriana. Aunque pueden construirse también, otros modelos explicativos de causalidad, en función de los términos que se consideren más determinantes y clarificadores, para una explicación del dinamismo de la realidad, y en general, de la estructura temporal del mundo y del ser humano.

En relación con la forma de exposición y argumentación, existen en mi opinión cierta semejanza entre Zubiri y Gustavo Bueno, al menos en la complejidad y matización de sus concepciones, dentro de los sistemas filosóficos que construyen con un relativo “escolasticismo” expositivo. Como escribe Alberto Hidalgo Tuñón: «Una de las características más descolantes del pensamiento de G. Bueno consiste en que las ideas que introduce son frecuentemente ejecutadas de manera reiterativa y circular en diferentes contextos antes de alcanzar su formulación canónica. Esta circunstancia puede despistar fácilmente a intérpretes y seguidores ávidos de representaciones lapidarias. La consecuencia inmediata de esta simplificación es que las doctrinas de G. Bueno pierden su mordiente dialéctico y adquieren un marcado perfil dogmático, e incluso escolástico, que asusta muchas veces por su contundencia a quienes no han seguido el múltiple y sinuoso ejercicio de su construcción previa»⁷³⁵.

Por ejemplo, Zubiri elabora una noología que se diferencia claramente de la Noetología de Gustavo Bueno: «La Noetología pretende ofrecer un esquema general de la conexión entre la verdad y el error, en el proceso dialéctico del conocimiento»⁷³⁶. Y ocupa el ámbito de la teoría de la ciencia, aunque no pueda considerarse como una alternativa teórica más desde la perspectiva buenista. En cambio Zubiri con su Noología se centra más en la intelección y en el inteligir, lo que le diferencia de modo evidente del planteamiento de Bueno. Como escribe Zubiri: «Ciertamente una psicología del conocimiento, una sociología del saber, y

⁷³⁴ [SE, 469]

⁷³⁵ HIDALGO TUÑÓN, A., *Estirpe y sistema de la teoría del cierre categorial*, en el libro: *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, págs. 75, 76.

⁷³⁶ BUENO, G., *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Editorial Ciencia Nueva, Madrid, págs. 166, 167.

una historicidad del conocer son cosas esenciales. Pero sin embargo, no son algo primario. Porque lo primario del conocimiento está en un ser modo de intelección. Por tanto, toda epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el Nous, un estudio de «noología». La vaga idea del «saber» no se concreta en primera línea en el conocer, sino en la intelección en cuanto tal. No se trata de una psicología de la inteligencia ni de una lógica, sino de una estructura formal del inteligir»⁷³⁷. En relación con la teoría de la religación, Gustavo Bueno se refiere explícitamente a la filosofía zubiriana, aunque, a mi juicio, su interpretación puede ser más matizada, de acuerdo con las elaboraciones sucesivas que Zubiri desarrolló sobre la religación. Escribe Gustavo Bueno sobre la religación: «Este objetivo es el que nos mueve a recusar, no ya el proyecto, sino el modo de ejecución de ese proyecto de reconstrucción filosófica del concepto latino de *religatio* que llevó a cabo Xavier Zubiri con su teoría de la religación; y lo recusamos dado el carácter metafísico de la idea de religación metafísica como la hemos llamado en otra ocasión. La «religación metafísica» de Zubiri podría considerarse como una versión del ontologismo de Malebranche, de Gratry o de Rosmini («el Ser infinito es el *primum cognitum*; nosotros vemos a todas las cosas en Dios»). Nuestra recusación del ontologismo tiene lugar, ante todo como es obvio, en esta ocasión, desde la filosofía de la religión – más que desde la filosofía del conocimiento-, precisamente porque ese «Dios» del ontologismo es, en todo caso, «EL Dios de los filósofos», es un Dios filosófico y no el Dios finito de las religiones positivas. Nuestra recusación se dirige también, evidentemente, a la misma idea de una religación metafísica». Aunque desde la perspectiva del materialismo filosófico parece claro, que se puede sostener lo argumentado por Bueno, considero que el alcance filosófico de la religación en Zubiri es más extenso, y comprende más aspectos que los únicamente religiosos. Escribe Desiderio Ferrer: «Zubiri, en su etapa madura anterior a *El hombre y Dios*, se refiere a la religación desde dos perspectivas: la antropológica, y la metafísica. La perspectiva antropológica de la religación queda recogida, en parte, en su obra *Sobre el hombre*»⁷³⁸. Ciertamente el planteamiento de Zubiri acerca de la religación es más amplio. Y esto se manifiesta de modo claro en relación con los análisis antropológicos y sobre la realidad, que elabora en sus tratados filosóficos. Puesto que afirma: «En la religación, pues, el hombre está enfrentado con el poder de lo real, pero de un modo optativo, esto es, problemático»⁷³⁹. Por tanto, de este modo el ámbito de aplicación de la religación se extiende a toda la realidad humana, al campo ético y moral, y no exclusivamente al religioso o espiritual. Además, el mismo Zubiri lo expresa muy claramente en *El hombre y Dios*, ya que escribe: «De suyo la religación afecta al hombre no separadamente de las cosas, sino que en alguna forma afecta a todo. Pero sólo en el hombre es formalmente religación, sólo en él es el acontecer formal de la

⁷³⁷ [IRE, 11]

⁷³⁸ FERRER DELGADO, D., *Razón y religación. Una aproximación radical a la filosofía de Zubiri*, Editorial Manuscritos, Madrid, 2008, pág. 24.

⁷³⁹ [HD, 374]

fundamentalidad. La persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real»⁷⁴⁰. Lo que es un planteamiento original, que abre múltiples posibilidades interpretativas de lo que es la realidad, en lo que más profundamente afecta a la intelección y sobre todo a la voluntad y libertad de los hombres. Como afirma Zubiri: «La religación, por tanto, no es una función entre mil otras de la vida humana sino que es la raíz de que cada cual llegue a ser física y realmente no sólo *un Yo* sino *mi Yo*»⁷⁴¹. Esto supone que lo fundamental de lo real está unido o religado al poder de lo real, de un modo que es quizá la posibilidad de plenificación del ser humano, en su dimensión personal y social.

Como se puede ver, existen más diferencias que similitudes entre la filosofía materialista de Bueno y la realista de Zubiri. Aunque considero que la actitud crítica como ya he mencionado y, en general el afán y el interés por clasificar y comprender la estructura de la realidad y del hombre, es común en ambos.

§60. Reflexiones sobre Historia y Metafísica.

Ciertamente considero, que la historia en su interpretación plantea problemas de índole metafísica, como también afirma Diego Gracia en su escrito *La historia como problema metafísico*. Por tanto, me parece pertinente para una mejor y más profunda confrontación crítica con la filosofía realista zubiriana, entrar en la discusión de los planteamientos de Zubiri y de Diego Gracia sobre estas cuestiones, desde una actitud de admiración al bagaje filosófico de ambos. Es evidente que Zubiri ya desde los años 30 del siglo XX se propone influido por Heidegger, como indica Diego Gracia, la progresiva elaboración de una ontología mundana frente a la tradicional, que se movía en el ámbito de lo teológico y de lo sobrenatural y transmundo. Considero plenamente razonable la apuesta personal de Zubiri, por la coherencia de la razón natural propia de la filosofía frente a la teología y la mística, aunque también es necesario reconocer, que el pensamiento zubiriano también se desarrolló, como es sabido, en un nivel reflexivo y especulativo que está en constante diálogo con la religión, por medio de sus análisis y descripciones fenomenológicas acerca del hecho religioso, la dimensión teológica, el cristianismo y, en general, sobre la actitud humana del hombre ante Dios. Ya que como también dice Diego Gracia, al menos desde San Agustín hasta Hegel, dice Zubiri, la metafísica se ha construido desde premisas y supuestos no estrictamente filosóficos, formalmente teológicos. Y esto plantea la existencia de una metafísica de orden teológico que es ahistórica, porque se fundamenta en categorías puramente espirituales y atemporales, ya que se basan en lo divino. Y es comprensible que Zubiri no esté dispuesto a seguir aceptando ese estado de cosas, y que consecuentemente se proponga como propósito esencial, la dilucidación del

⁷⁴⁰ Ibidem, pág. 93.

⁷⁴¹ Ibidem, pág. 93.

verdadero objeto de investigación de la filosofía o metafísica que es fundamentalmente intramundano, como aprehensión de lo que es la realidad, y lo que son las cosas del mundo en su mismidad empírica. Que la historia de la filosofía, no haya ayudado a resolver el problema de lo que es auténtica y verdaderamente el objeto de la metafísica, es algo que considero que no debe causar extrañeza, porque el ámbito de los intereses de la filosofía es extraordinariamente amplio, ya que abarca o comprende la totalidad de las cosas que podamos imaginar o pensar. Zubiri es consciente de los matices existentes en lo relativo a la fijación o determinación del objeto de estudio de la filosofía y, por tanto, no duda, en comenzar a hablar del problema de la filosofía. Aunque pienso que en general, la metafísica siempre se está construyendo desde la problematicidad constitutiva del ser humano y de la propia realidad, tal como la aprehende el intelecto de los hombres, y también valorando e interpretando la inevitable historicidad de las cosas, y de la realidad física y humana. Que Heidegger sitúe el plano de la cuestión ontológica fundamental que es la pregunta por el ser en su dimensión intramundana, refuerza el paso del nivel óntico al ontológico, ya que la existencia humana funda la ontología. Si bien es necesario, a mi juicio, el reconocimiento a lo que ha representado *Ser y tiempo* de Heidegger para la filosofía en general y también para la filosofía de Zubiri, personalmente no me convence la jerga o el vocabulario técnico utilizado en este libro por este gran pensador, ya que como dice Escudero Pérez: «*Ser y tiempo* forma parte de un modo de hacer filosofía: el idealismo filosófico de la modernidad, en el que a partir de Kant, se localiza el fundamento del mundo en el Sujeto humano. Aquí el hombre es entendido como “sujeto”, esto es, como esa base firme e inamovible que a todo subyace y sobre la que todo se sostiene. En *Ser y tiempo*, y esto explica en buena medida su éxito, sale a la luz el estado y situación de la principal y más solvente tradición filosófica de la época moderna del mundo; no en vano en 1954, en el importante artículo “*Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*”, Walter Schultz sostenía con buenas razones que la primera obra de Heidegger marcaba nada menos que el “punto final” del “idealismo alemán”»⁷⁴². En este sentido más preciso y delimitado, su planteamiento filosófico concuerda con el zubiriano en lo relativo a la superación de los procedimientos de creación filosófica idealista o concipiente. Ya que como afirma Zubiri refiriéndose a las cosas, por tanto, lo que ellas son, no lo son más que a la luz de la existencia humana.

Ya en 1931 Zubiri como también señala Diego Gracia, plantea que la realidad precede al ser, apartándose de este modo del planteamiento ontológico heideggeriano, y abriendo futuros desarrollos metafísicos y ontológicos que fueron expresándose en sus obras, adquiriendo más repercusión en el periodo de su madurez, como filósofo creador de un realismo radical usando los términos de Ferraz Fayos, que se puede observar en sus escritos ontológicos, antropológicos, noológicos y en su fenomenología de la religión. Ciertamente para Zubiri ya en el

⁷⁴² ESCUDERO PÉREZ, A., *El tiempo del sujeto. Un diagnóstico de la crisis de la modernidad*, Arena Libros, Madrid, 2009, pág. 140.

periodo inicial o en la primera etapa de su filosofía, a comienzos de los años treinta del siglo XX, es claro y evidente, que el problema esencial de la filosofía es saber lo que es la realidad, y partir de ella metafísicamente, ya que como él dice el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas no es la pregunta griega. ¿Qué es el ser?, sino algo, como decía Platón, que está más allá del ser. Algo también indicado por Diego Gracia y que aunque en la frase de Zubiri todavía no está explicitado con una absoluta claridad, si indica que ese estar más allá del ser no se refiere a la realidad extramundana de lo divino, sino a la realidad fenoménica de las cosas del mundo o a lo real.

Que el mismo Zubiri critique la incapacidad de la filosofía elaborada por Heidegger, para el análisis de la cuestión más radical de la metafísica que es la realidad, se explica por el rechazo por parte del pensador español a aceptar como presupuesto o base fundamentadora exclusiva del proceder filosófico, el uso de la hermenéutica aplicada como justificación interpretativa o modal, sin un reconocimiento de la significación de la realidad, independientemente de la afirmación de intencionalidades y sentidos que son analizables, desde un ámbito fenomenológico intencional de origen husserliano, que no quiere utilizar Zubiri en su estudio de la realidad por sus derivaciones conciencialistas. Considero acertado el planteamiento zubiriano, ya que al no estar de acuerdo con la metodología heideggeriana, se desvincula de cualquier clase de afirmación de la hermenéutica como doctrina y procedimiento filosófico y analítico capaz de no tener en cuenta, por ejemplo, que el concepto de existencia en su acepción primitiva, como también dice Diego Gracia, el término existencia, no hacía referencia moralmente a lo que el sujeto hace de sí, como afirmaba Heidegger, sino a la realidad de subsistir fuera de las causas, como también indica Zubiri. A diferencia de la contraposición heideggeriana entre posibilidad y realidad, Zubiri tiene claro que la posibilidad está plenamente insertada o integrada en la realidad, y que por tanto, lo realmente coherente es la superación de una dimensión modal de la posibilidad previa a la realidad, ya que es precisamente en ésta, en la que se basa el fundamento real de la persona y su libertad.

Frente a la estructura óptica de los objetos, tanto Heidegger como Zubiri desarrollan la historicidad ontológica del acontecer humano, proporcionando una dimensión humana a la historia superando lo meramente óptico y material. De este modo, está claro que la forma de vida de los hombres se diferencia claramente de la característica de los animales, ya que la antropología filosófica considera, que todos los ámbitos del existir de las personas se expresan en forma de proyectos, costumbres, actitudes, etc., que son la consecuencia de la referencia a las cosas y a la realidad por parte de las personas. Y la antropología elaborada por Zubiri o sus planteamientos teóricos sobre el hombre y la realidad humana o personal, introducen matices que, si bien están influidos por Ortega como es natural al ser su maestro, son el inicio de un pensar antropológico original, y que tiene consecuencias para toda su filosofía, incluyendo su noología y sus ideas éticas, religiosas, etc. De hecho, como escribe Sánchez Villaseñor refiriéndose a la

negación del racionalismo y vitalismo, como vías exclusivas de acceso a la verdad de la realidad: «La razón es, a sus ojos, “una mera operación formal de disección, como un simple movimiento de descenso desde el compuesto a los elementos»⁷⁴³. Lo que considero que es una actitud muy coherente, desde una actitud rigurosa y sin prejuicios valorativos previos a la aprehensión de la realidad. Desde mi apreciación personal, Zubiri parte de una consideración activa y dinámica de la persona, independientemente de que afirme con sus tesis un personalismo con matices cristianos, lo más relevante es que entiende los actos humanos, no como reacciones, sino más bien como acciones que son el resultado de estar frente a las cosas. Y también es cierto, que la situación de distancia y contacto con las cosas es algo que nos diferencia cognitivamente de los animales, que están inmersos en las cosas de otra forma distinta. De este modo, es natural que Diego Gracia diga que: «en este sutil desdoblamiento entre “lo que hay” y “lo que es” consiste toda la función ontológica del pensar»⁷⁴⁴. Y, además, esto tiene repercusiones gnoseológicas y epistemológicas, ya que el pensar comprende la realidad física de las cosas, pero la supera a través entre otras cosas de su libertad. La función proyectiva de la inteligencia humana que tan presente tiene Zubiri, como uno de los puntos de partida de su filosofía, está basada en un interés en comprender del modo más pleno posible lo que es la realidad, como forma de avanzar en el conocimiento, y también de potenciar todas las posibilidades de autorrealización personal, con el fin de lograr el mayor bienestar individual y colectivo posible. Y esto se observa claramente analizando sus obras, que tratan temas éticos, aunque su doctrina moral no esté formalmente sistematizada en un solo tratado titulado ética. Y es que como dice Zubiri, los actos humanos son, rigurosamente hablando, “sucesos”: realización o malogro de proyectos. En efecto, las conductas en numerosas ocasiones, aunque no siempre, están en función del resultado positivo o negativo de los mismos. Al igual que Heidegger, Zubiri reconoce y diferencia entre las potencias y las posibilidades de las cosas y de los hombres, lo que le permite considerar el ámbito de posibilidades de la libertad del proyectar humano, como potencia creadora de hechos y acontecimientos, frente a la potencia de la capacidad de obrar que contemplaron los antiguos griegos, que se centraron sobre todo en la naturaleza y en las capacidades humanas olvidando en cierto sentido, la historicidad de los actos humanos, ya que como también afirma Diego Gracia, fueron incapaces de desarrollar una verdadera metafísica de la historia. Quizá también puede ser debido a que los pensadores griegos antiguos estaban en el inicio de un periodo histórico, que no tenía como antecedente miles de años definibles y relatables desde un punto de vista estricto y absolutamente riguroso, ya que la influencia de lo mitológico todavía estaba presente en la cultura helénica, mezclado con el surgimiento del pensamiento racional o de la racionalidad. Que

⁷⁴³ SÁNCHEZ VILLASEÑOR, J., *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*, Edición de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2007, pág. 81.

⁷⁴⁴ GRACIA, D., *La historia como problema metafísico*, Realitas III-IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, pág. 88.

Heidegger indique que el acontecer humano no es exclusivamente individual, sino que también es acontecer con otros, es algo que reafirma también la convicción de Zubiri en la importancia decisiva de lo colectivo en la historia humana, y en el propio ser del hombre. Afirma Zubiri que la forma en que los individuos quedan afectados y dispuestos, por su convivencia con otros, no es lo histórico sino lo social. De esta forma, lo histórico queda circunscrito a los hechos que suceden en la realidad y que inevitablemente determinan, en cierta forma, la existencia humana. De todas maneras, a mi juicio, las distinciones realizadas por Zubiri en relación con lo que es lo histórico y lo social mezclan los dos enfoques de lo que es la realidad, ya que en definitiva considero que es difícil diferenciar de modo muy claro lo que son hechos sociales y acontecimientos sociales, principalmente porque los cambios sociales son históricos y viceversa y, además, es necesario pensar, que el enfoque interdisciplinar cada vez es más clarificador de las complejidades de la sociedad humana, y de los individuos que la componen.

Otra cuestión es que la historia no pueda reducirse, como dice Zubiri, a ser una sociología dinámica como pretendía Comte, algo entendible desde la perspectiva del positivismo, que quería comprender lo histórico desde unos planteamientos de índole cientificista y evolutivo, sin detenerse en la significación y trascendencia de los hechos individuales humanos, ya que como argumenta Zubiri sólo hay historia, el hecho social es la actualización de posibilidades o proyectos. De todos modos, conviene recordar que la dinámica social comtiana no plantea que una fase de la historia sea inferior a las otras, ya que como también dice Abbagnano, para Comte como para Hegel, la historia es siempre, en todos sus momentos, todo lo que debe ser. Considero que esto es prejuzgar, la realidad y las diferentes variables que intervienen en la articulación de los hechos históricos y sociales que son dinámicos, básicamente porque lo son las conductas, y la propia existencia a través del discurrir temporal. Todas estas consideraciones se enmarcan en un análisis descriptivo de lo que es la realidad y de la importancia de lo social, como disposición de las potencias humanas, algo afirmado por el propio Zubiri, pero con una tendencia clara a pasar de lo modal o lo que el hombre hace de sí subsistiendo desde el Ser según Heidegger, a una consideración del acontecer y las posibilidades individuales y colectivas, que manifiestan y patentizan los sentidos reales del mundo. Y esto lo resalta también Diego Gracia de una forma muy explícita, ya que aunque Zubiri esté cerca de ciertos enfoques heideggerianos a la altura de 1942, es cierto que no sólo asimila la doctrina de Heidegger, aunque sea en buena medida para discutirla y también en algunos aspectos para matizarla, sino que también recrea un nuevo filosofar que supera el propio de Heidegger, y que abre un diálogo con la ciencia, como base de una metafísica intramundana realista que moderniza los planteamientos de la antigua escolástica y de la filosofía tradicional desde un análisis fenomenológico de lo real completamente original y nuevo, que contrasta, por ejemplo, con el criticismo kantiano, y con la revolución en el orden de la teoría del conocimiento que supuso a finales del siglo XVIII. Que la existencia tal como la entiende Heidegger es algo modal no es suficiente, ya que

es necesario superar el plano de lo óptico, y alcanzar como también afirma Diego Gracia el plano de lo ontológico, que está vinculado al fundamento real de la existencia. Que Heidegger no haya elaborado una nueva concepción de la realidad que se separe y diferencie de la conceptualización escolástica de la realidad como si hace Zubiri, es una prueba de los restos de metafísica tradicional que todavía perviven en la filosofía heideggeriana, y que le impiden acercarse a una filosofía más acorde con los nuevos tiempos, y más unida a la realidad, tal como es interpretada por las distintas corrientes filosóficas actuales. Por tanto, es perfectamente razonable que Zubiri quiera ir más allá de Heidegger, y que como dice Diego Gracia: «retrotrayendo el problema del “ser” al de la “realidad”, el de la “ex-sistencia” al de la “persona”, etc.»⁷⁴⁵.

Esto marca el inicio de unas vías de desarrollo y evolución del pensamiento zubiriano, que estructura una metafísica realista y una nueva ontología que también lo es, y que rechaza como es sabido, tanto la historia de la metafísica tradicional como la propia ontología heideggeriana, ya que ambas son expresión de una teoría del conocimiento idealista y conceptista. Los datos de la realidad, a juicio de Zubiri, son los elementos fundamentales que conforman la unidad radical del sentir intelectual humano, algo que no había sido considerado por las distintas corrientes fenomenológicas. Y es que el residuo fenomenológico de la percepción una vez quitada la intención es para Husserl la sensibilidad, pero esto supone que se identifica, por ejemplo, el sentir un color con el momento material o hilético de la conciencia perceptiva, algo que no recoge la real significación de la sensibilidad humana o del propio sentir, no sólo como momento de identificación material de lo real o empírico, sino como función de presentificación y actualización de las cosas reales a la inteligencia. Y aunque parezca extraño, para Kant ni sentir ni entender son dos actos cognoscitivos, e incluso en Husserl el sentir e entender componen el acto de conciencia que fundamentalmente es un darse cuenta del objeto, lo que supone la reiteración del idealismo en filosofía, ya que es verdad que tanto Heidegger como Husserl enfatizan la función ideativa y judicativa de la inteligencia, en detrimento de las cosas como dadoras de inteligibilidad que es lo propone Zubiri, porque la actividad razonadora del intelecto está presente en el propio ejercicio intelectual, en sus múltiples modalidades pero no es la base o el origen del conocimiento, ya que éste está en la realidad. El concebir la cosa es el presupuesto de los idealismos pero es falso, ya que lo que está presente de modo actual a nuestros sentidos, y es aprehendido a través de la impresión de realidad es lo que conocemos de modo efectivo e inmediato. De este modo, se comprende que Zubiri se aparte de la filosofía heideggeriana por considerarla idealista, aunque no tanto como los idealismos de los grandes pensadores alemanes, ya que el existencialismo de Heidegger tiene más vínculos con la hermenéutica de la realidad. Además, es evidente, que como también argumenta Diego Gracia: «Si para éste lo primario no es la pregunta “óptica” por “la realidad de las cosas”, sino

⁷⁴⁵ GRACIA, D., *La historia como problema ontológico*, Realitas III-IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, pág. 92.

la “ontológica” por el “sentido del ser”, para Zubiri lo radical es la cuestión “metafísica” de la “realidad”, de la que derivan tanto el problema “ontológico” como el “hermenéutico”»⁷⁴⁶. Y esto se concreta y manifiesta ya en *Sobre la esencia* y también en toda su producción filosófica, de modo que la estructuración de las cosas de la realidad es la actuidad, *energeia* o plenitud de algo en el despliegue de sus notas, configurándose en la filosofía zubiriana distintas formas de entender, lo que es la actualidad de lo real. Ya que como dice Zubiri, la actualidad es “física” y, se debe reprimir cualquier veleidad concienicista a la que podría lanzarnos el término presencia. Por tanto, el inteligir humano es actualización, ya que posee un carácter físico fundamentalmente y no actuidad. Que la actualización sensible del estar de la cosa es la impresión visual, es una clara afirmación de la trascendencia de la actualidad como estar presente, que representa una negación rotunda de cualquier clase de conceptismo, y la reafirmación inequívoca del radical realismo zubiriano. En relación con la historia como entrega de modos de estar en la realidad, tal como plantea Diego Gracia es necesario tener presente que para Zubiri, la historia se desarrolla o posee una dinámica que se mueve desde bases naturales, que son las constitutivas de los seres humanos, ya que los animales, como es obvio, no construyen la historia, sino que perviven en el tiempo y están sometidos a los procesos evolutivos característicos de todas las especies. De este modo, se comprende que el pensamiento zubiriano se aleje de los supuestos o teorías espiritualistas y finalistas en su explicación de los procesos históricos, y afirme que es menester subrayarlo muy enérgicamente: la historia no arranca de no sé qué estructuras transcendentales del espíritu. La historia existe-por, arranca-de, y aboca-en una estructura biogenética. Considero que la génesis biológica es un factor esencial como argumenta Zubiri, aunque no lo explica todo en la existencia humana, ya que es cierto que las formas de estar en la realidad por parte de los individuos, no se transmiten genéticamente como también indica Diego Gracia, y que Zubiri también tiene presente, ya que insiste en que la historia no es simple herencia. Y con ser esto algo ya muy significativo para la consideración de lo que es la actualidad de la realidad y de la vida, y también de las formas de estar en el mundo, pienso que Zubiri debería haber desarrollado un enfoque explicativo de lo histórico desde una perspectiva más social, y desde parámetros más sociológicos, porque el hecho de que el hombre es un animal social o político, como decía Aristóteles, si bien en la Antigüedad clásica no podía tener un mayor desarrollo argumentativo desde la perspectiva sociológica, porque obviamente no había surgido la sociología, algo que sucedería en el siglo XIX con Comte y otros pensadores como Durkheim, en la época contemporánea, el auge de lo social es más evidente como elemento explicativo fundamental.

Que cada hombre está modulado por su versión a los demás, como dice el propio Zubiri, lo que pone de manifiesto la gran influencia de la colectividad o de la sociedad, en los procesos de socialización tanto primaria como secundaria, y también es la reafirmación de la importancia de los procesos psicológicos, en la

⁷⁴⁶ Ibidem, pág. 97.

existencia real de los sujetos que conviven en grupos sociales menores y mayores, en lo relativo a su dimensión cuantitativa. Además, en la modulación de la propia realidad personal es verdad que los demás, al menos en parte, están constituyéndose, como también reitera Zubiri, lo que no significa en modo alguno que los sujetos, no posean su propio carácter e individualidad diferenciada respecto a las otras personas de la sociedad. Que la vida humana no comienza en cero como sostiene Zubiri, es algo evidente, desde cualquier análisis que se realice de la realidad humana y de las circunstancias que afectan al individuo en el transcurso de su existencia. En este sentido, la consideración del hombre como esencia abierta, representa la constatación de las múltiples formas posibles de estar en la realidad, que ciertamente se transmiten, a mi juicio, generacional y socialmente. Pienso que frente a Heidegger, que considera que lo que se transmite por tradición es el sentido del estar en el mundo, el planteamiento zubiriano es más radical, ya que afirma que lo que se entrega en la historia es la realidad. De este modo, se reafirma la esencial significación de lo real y de su aprehensión, para la determinación de lo que es la historia humana. Y es cierto lo que dice Diego Gracia comentando a Zubiri, respecto al momento de realidad, siendo prácticamente idéntico en el orden de la actuidad al hombre de Cromagnon, el hombre de hoy posee una actualidad distinta, lograda precisamente en la historia y por la historia. El sentido dado por Zubiri a la historia, como constituida por sucesos y no por hechos es desde mi perspectiva discutible, ya que aunque se puede admitir que el suceso es la realización de posibilidades y de proyectos, no todas las acciones humanas son una plasmación proyectiva de intenciones subjetivas o individuales, sino que una considerable proporción de los hechos históricos son el resultado, al menos en parte, de elementos azarosos y casuales, que intervienen parcialmente en la realidad del mundo. Considero que, por tanto, las acciones causales y casuales y los sucesos entendidos como realización de posibilidades, están entrelazadas en el discurrir de la propia historia, aunque es posible una delimitación aproximada, tanto de las acciones o hechos como de los sucesos. El problema de la libertad humana, como devenir de su historicidad es, por tanto, más complejo de lo que pudiera parecer en una primera consideración de la cuestión. Y lo es, porque el margen de indeterminación y azar presente en los actos y sucesos humanos, no es eliminable de modo absoluto. Algo que también reconoce Leibniz en sus obras y en su correspondencia, ya que como también dice Juan Antonio Nicolás: «la libertad es situada por Leibniz en el ámbito de la contingencia, donde queda suprimida la necesidad absoluta, y reina la espontaneidad propia de la inteligencia humana, que confiere la capacidad de autodeterminación al individuo racional»⁷⁴⁷.

Que la historia sea el suceso de los modos de estar en la realidad como afirma Zubiri, en cuanto proyección efectiva de las posibilidades de realización humana o de autorrealización personal, me parece que es incuestionable, porque se reitera de

⁷⁴⁷ NICOLÁS, J. A., *Introducción. Leibniz. Correspondencia I*, Editorial Comares, Granada, 2007, pág. XVI.

esta forma, la significación y trascendencia de la potencia realizativa de la voluntad e inteligencia de las personas. Que el sujeto protagonista de la historia según los distintos filósofos sea diferente, como plantea Diego Gracia, se observa si se analizan las ideas de San Agustín, Hegel, Marx, etc. Aunque Zubiri tiene claro que es más que problemático pensar que el sujeto inmediato de la tradición son los individuos, y se inclina por la especie como elemento transmisor o vector de la tradición, considero que si bien es innegable que existe una tradición social y que las costumbres son la expresión de las morales sociales, que pueden existir a lo largo de la historia, desde mi planteamiento creo que se debe dar más relevancia, a la trasmisión generacional de la tradición tanto cultural como normativa y conductual a través de los individuos. Ya que al menos en la sociedad actual, que es calificada como individualista, existen muchos subgrupos sociales que poseen tradiciones diversas y la fragmentación cultural y de las tradiciones es considerable, lo que aumenta la dificultad, a mi juicio, de una consideración globalizadora y omnicomprensiva de la tradición, por la vía de la especie o del *phylum* en cuanto tal.

La distinción elaborada por Zubiri entre lo personal y lo impersonal es lo que hace posible, la consideración de la historia y la sociedad, como esencialmente impersonales, ya que como argumenta Diego Gracia, puedo considerar la acción dejando en suspenso el ser momento de mi vida personal. Entonces ya no es una acción personal, sino tan sólo una acción de la persona; se da en la persona, pero no en cuanto momento de su vida. Es la reducción de “ser personal” a “ser de la persona”. Por esta reducción...la acción es impersonal. En efecto, esta sutil división realizada por Zubiri, afirma la consideración de la sociedad como un entramado de relaciones entre individuos y, en cambio es pensable según la antropología filosófica zubiriana, la existencia de una especie de “comunidad personal que está fundamentada en la acción personal como manifestación de la capacidad de autoposesión de la propia vida de la persona”. Que las acciones personales o los actos del sujeto, sean diferenciados en función de que sean entendidas como momentos operativos de la vida activa de cada persona, o como acto comprendido o interpretado como cualidad de la persona y, por tanto, con un sentido según Zubiri impersonal, es válido desde un nivel puramente especulativo y teórico. Como también argumenta Diego Gracia: «reducida a *opus operatum*, la acción es sólo “de la persona”: es justo impersonal. No es la acción en tanto que “suya”, sino en tanto que cualidad “de ella”. Es, pues un modo de impersonalización»⁷⁴⁸. Este planteamiento puede relacionarse, quizá de un modo algo libre y con los matices diferenciales pertinentes, con el de suyo zubiriano que es algo parecido a la acción en tanto que de suya o propia de la realidad personal específica del hombre, y no como una cualidad valorada como algo ya operado o realizado, y no en sí misma o en su mismidad personal, vivida volitiva e intelectivamente por el propio sujeto. De este modo, como escribe Zubiri, a la historia pertenece sólo el *opus operatum*; lo

⁷⁴⁸ GRACIA, D., *La historia como problema metafísico*, Realitas III-IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, pág. 113.

operado, pero no el *opus operans*, la operación misma. Es la impersonalidad de la historia. Ciertamente las cualidades más específicas y subjetivas de los actos y de la conducta humana no son objetivables de una forma tan estricta y rigurosa, como si lo son los sucesos y los comportamientos que son valorados de modo más colectivo y social, aunque a veces los límites entre lo personal y lo impersonal como en el ejemplo que propone son difusos, porque las actitudes humanas no siempre son verdaderas, en el sentido de que reflejen los auténticos sentimientos, creencias e ideas de las personas. Y esto sin considerar las tergiversaciones y equivocaciones que pueden surgir en el análisis y explicación de los acontecimientos del pasado, sobre todo cuando la distancia temporal es grande. Que la historia al igual que la sociedad sean modos de realidad, plantea la necesidad de elaborar, no solo explicaciones metafísicas acerca de su naturaleza más profunda y primordial, sino también la búsqueda de un acercamiento científico a ambas.

Ciertamente la pretensión heideggeriana de reafirmación de la dimensión ontológica o de sentido de la historicidad del ser humano, es algo que no debe mantener al margen la dimensión óptica o de realidad, algo que sucede en *Ser y Tiempo*. Y es que como plantea Zubiri, la historicidad se desarrolla en la realidad y, por tanto, éste es el nivel esencial y fundamental para analizar el ámbito histórico, en el que se ha desarrollado tanto la vida individual, como la colectiva o social. Que la filosofía heideggeriana con un planteamiento doctrinal idealista, no investigue la historia científica es explicable por el predominio de un análisis de sentido de carácter metafísico pero esto, a mi juicio, no es suficiente ya que como también afirma Diego Gracia: «el conocimiento metafísico no es antitético del conocimiento científico; más aún, no puede, o al menos no debe hallarse desligado de él»⁷⁴⁹. Efectivamente, la profunda filosofía realista de Zubiri es la plasmación de un saber sobre la realidad que, aunque esté expuesta con una terminología metafísica y no científica, si considera los avances científicos y el estado de las distintas ciencias, en la elaboración de lo que es una ontología intramundana y de una noología, que también están fundamentadas en un *corpus* de conocimientos empíricos que son valorados por Zubiri, y que son utilizados como base de su sistema filosófico, aunque éste se despliegue de una forma extraordinariamente articulada y rica en cuanto a conceptos, sentidos, matices, etc. siempre referidos en último término a la realidad.

En lo relativo a la determinación de lo que es la historia interna y la externa, aunque suceda que ambas están interrelacionadas, ya que es cierto que los seres humanos poseemos una dimensión grupal o colectiva, que está presente en un considerable parte de los actos y conductas. Y esto se muestra, por ejemplo, en el libro *Goethe desde dentro* que Ortega y Gasset publicó en 1932 y, que aunque aparentemente podría interpretarse que busca el conocimiento de la subjetividad de este sabio alemán, realmente sólo se logra como también reconoce Ortega objetivando, describiendo y analizando reflexivamente como son las circunstancias

⁷⁴⁹ Ibidem, pág. 115.

que vivió el pensador germánico. Ya que es innegable, que como el mismo Ortega afirma, la vida es la realidad más objetiva de todas. Que vivir es proyectarse hacia la realidad y no sólo pensar interiormente es algo evidente, para cualquiera que medite y reflexione profundamente sobre la existencia. Y consecuentemente es indudable, que vivir es ser fuera de sí o lo que es lo mismo realizarse, algo que también está claro no sólo para Ortega sino también para Zubiri. Como escribe Diego Gracia, y es que yo diría que Zubiri es a la vez externalista e internalista, o mejor, que ha elaborado una metafísica de la historia que permite radicalizar los parcialismos de esta discusión. Aunque la historia sea más social e impersonal, que algo puramente biográfico como afirma la filosofía zubiriana es indudable que actos específicos de individuos históricos concretos, han cambiado el curso de la historia en determinadas situaciones. Si bien también es cierto que generalmente, los procesos de cambio social e histórico son explicables desde parámetros sociales, con mayor o menor precisión. Que como también argumenta Diego Gracia: «el hombre es el autor de la historia, pero ésta, una vez hecha o sucedida, se convierte en algo objetivo, impersonal y específico, algo por tanto, con una realidad en cierto modo superior y ajena a la de los individuos y que mide o censura la realidad y el ser de éstos»⁷⁵⁰. Es desde mi análisis perfectamente coherente, para describir lo que es la sociedad humana a lo largo de las distintas épocas. Ya que lo histórico conforma también de algún modo la moral objetiva, que señala límites a las diversas morales subjetivas de los individuos que componen la sociedad, y en este sentido es algo similar a la realidad objetiva impersonal de carácter social planteada por Zubiri, como controladora de la realidad de las personas, con todos los matices que, como es lógico, es necesario tener en consideración. De todas formas, pienso que el ejercicio de la libertad humana es la afirmación de lo absoluta historicidad de la persona. Y es que como escribe Zubiri, el hombre no es un ser absolutamente absoluto, sino relativamente absoluto. No es Dios, sino, como Leibniz dijo, un *petit Dieu*. Considero que este gran pensador alemán tiene razón, porque las posibilidades creativas y vitales de los individuos son enormes, y el progreso en todos los órdenes impulsado por la actividad humana también es inmenso. Por tanto, se entiende que Zubiri insista en la historia como capacitadora de la personalidad de los hombres, ya que la actualización de los actos y de las posibilidades de realización humana son logrables, si se piensa en lo sustantivo de la realidad de cada persona, como parte integrante del mundo real.

§61. El pragmatismo en Zubiri como vía hacia el realismo.

Ciertamente, además de las reflexiones sobre la historia y sobre las valoración metafísica que Zubiri dio a la misma, considero que es conveniente un acercamiento crítico y constructivo a la influencia del pragmatismo en la filosofía zubiriana, ya que como escribe Pintor Ramos en su libro *Nudos en la filosofía de*

⁷⁵⁰ Ibidem, pág. 149.

Zubiri, no debería extrañar a nadie que el tema del pragmatismo haya merecido la atención de Zubiri. Que éste escriba probablemente en 1919 un amplio estudio sobre *La filosofía del pragmatismo* es significativo. Que a Zubiri le interese fundamentalmente la doctrina de la verdad que afirma la filosofía pragmática, considero que se debe básicamente, a que el pragmatismo defiende una actitud utilitaria o utilitarista ante la realidad, lo que plantea que las ventajas que proporcionan los enunciados veritativos son en sí mismos, uno de los criterios más firmes para su validación como tales verdades. Y es verdad que como argumenta Pintor Ramos: «Zubiri parece buscar afanosamente criterios que superen los cuadros de control consagrados por la ciencia en el mundo moderno»⁷⁵¹. Y también es cierto, que el pragmatismo le ofrece la posibilidad al joven Zubiri de analizar otras formas de entender lo que es la verdad, desde una perspectiva metodológica y epistemológica nueva, que contrasta como es sabido, con las tradicionales doctrinas acerca de la verdad, que se centraban en la adecuación o la conformidad con la realidad de las cosas. Además, es indudable que la oposición a cualquier clase de intelectualismo es reforzada precisamente por los escritos de James y Peirce que Zubiri lee, y sobre los que reflexiona, y que le ponen en relación también, con una diversidad de problemas filosóficos y, con una negación del positivismo decimonónico representado por Comte o Spencer, por considerarlo muy cercano en sus tesis al intelectualismo. Aunque como también indica Pintor Ramos: «Zubiri no sigue a James en las vacilaciones y las ambigüedades, quizá calculadas, buscando una tercera vía entre racionalismo y empirismo clásico»⁷⁵². Y se debe a que en el primer tercio del siglo XX, aunque existen epistemologías probabilistas y falibilistas, así como el empiriocriticismo y el convencionalismo de H. Poincaré es indudable que aunque Zubiri elabore críticas y discrepancias respecto a estas corrientes epistemológicas, adopta una especie de limitacionismo que define y explicita de forma muy aguda los límites del conocimiento científico, ya que no existe una adecuación rigurosa y exhaustiva de las proposiciones de la ciencia con la naturaleza, lo cual me parece una cuestión de enorme significación para cualquier metafísica realista y, en general para la filosofía. Y es que aunque el método científico y los procedimientos de la ciencia son válidos y proporcionan un conocimiento profundo y detallado de lo que es la realidad, también es claro, que no hace posible una adecuación o equivalencia perfecta entre la naturaleza y su explicación teórica, en todos los casos o supuestos posibles.

Como explicita Pintor Ramos: «Zubiri anota un problema decisivo; el universal mecanicismo científicista se basa en la creencia en un rígido necesitarismo de la naturaleza, el cual no es, por su parte, un conocimiento científico ni está sometido a los métodos de control de las leyes científicas»⁷⁵³. Que la redacción o elaboración del escrito sobre la filosofía del pragmatismo se apoye

⁷⁵¹ PINTOR RAMOS, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, pág. 67.

⁷⁵² *Ibidem*, pág. 68.

⁷⁵³ *Ibidem*, págs. 69, 70.

en una serie de lecturas de pensadores como Boutroux, Duhem, Poincaré, etc., problematiza los planteamientos que se pueden considerar a nivel metodológico y teórico en la práctica científica, sobre todo si se confrontan y contrastan, con lo que podría ser un conocimiento absoluto de toda la realidad. Que ya Zubiri se refiera a que la ciencia no explica todos los objetos, y ni tan siquiera el todo de ningún objeto, como afirma en su *Filosofía del pragmatismo* es algo clave para el posterior desarrollo y evolución de su pensamiento, porque le impulsará a la búsqueda de una serie de explicaciones profundas y sistemáticas de orden metafísico, que irán progresivamente conformando su sistema filosófico realista, tanto desde su metafísica intramundana como desde el campo gnoseológico de su noología realista. Ciertamente, el ajuste entre la gran complejidad de la realidad del mundo en su infinitud de aspectos, y las teorizaciones científicas, dista de ser completo. Ya que es cierto, que determinadas propiedades matemáticas no se cumplen en la naturaleza este hecho, pone de manifiesto, que existen límites cognoscitivos en las ciencias, aún reconociendo que el conocimiento que aporta la ciencia es esencial para la inteligencia humana y para una mejor comprensión de las cosas, y de la realidad en la que vive el ser humano.

Otra cuestión que es extraordinariamente relevante, es que el pragmatismo rechaza el dogmatismo de las teorías científicas que se constituyen, por así decirlo, tomando como base justificativa, hechos seleccionados en función de las leyes científicas que se pretende confirmar. Ante este planteamiento Zubiri da la razón a la actitud pragmática, ya que es verdad que hay que considerar un cierto relativismo y contingentismo, en la consideración de los fenómenos y de los hechos reales. Como también dice Pintor Ramos: «las pretensiones de verdad innegable e irrebalsable del conocimiento científico quedan refutadas por la limitación de su modo de proceder»⁷⁵⁴. En lo relativo a la ética es entendible que Zubiri considere que, si de los hechos no se pueden deducir normas, no es aceptable lo que afirma la moral pragmatista que, según este, es una variante del utilitarismo. Aunque yo considero que en la ética utilitarista de Mill y Bentham, más bien existe una fijación teórica de principios morales de solidaridad universal y de utilidad general, tanto individual como social, que propician una vida más satisfactoria, provechosa y feliz para todos los componentes de la sociedad. En relación con la religión Zubiri afirma la posibilidad, ya en este primer periodo de su pensamiento, de una relación de la conciencia humana con la naturaleza divina, como plantea en su escrito sobre el pragmatismo. Algo, a mi juicio, discutible a no ser que esta relación se entienda desde una perspectiva emocional, y en algunos casos mística, más que racional en el sentido más fuerte, riguroso y clásico del término. De todos modos, es revelador que Zubiri reafirme la certeza, como dice Pintor Ramos de: «una contundente expresión pragmatista: “En el borde de la tumba la disputa entre el teísmo y el ateísmo es una pseudo-cuestión. Pero en el momento de nacer tiene una enorme trascendencia”»⁷⁵⁵. Evidentemente, porque de la afirmación de uno las dos

⁷⁵⁴ Ibidem, pág. 71.

⁷⁵⁵ Ibidem, pág. 72.

alternativas depende en buena medida, la orientación vital del ser humano, al menos desde una consideración teórica. Porque la propia reflexión acerca de la realidad y de la vida se plantea perspectivas de sentido diferentes, en función de la actitud atea o teísta que se sustente, a lo que añadiría el enfoque agnóstico de la existencia, que se conforma con la simple finitud, en lo relativo a la existencia humana.

Que el pragmatismo, al fundamentarse en la finalidad de la vida de los hombres se sustenta en la eficacia de la acción para el logro de los propósitos o fines buscados en la existencia es evidente, como también considera Zubiri. Estoy de acuerdo, en que como dice Pintor Ramos, Zubiri opera una muy discutible reducción del pragmatismo a una forma de voluntarismo y, en ello va a apoyar toda su crítica. Algo explicable, si se tiene en cuenta que la participación de la inteligencia y la voluntad estaba siendo objeto de discusión, en la época en que escribió *La filosofía del pragmatismo*. Aunque, desde mi análisis, considero que Zubiri quizá pretendía de alguna forma reconducir el debate producido por el pragmatismo de James y de otros pensadores pragmatistas, hacia unas formas de pensamiento más vinculadas a la neoescolástica en la que el propio Zubiri se estaba formando, y también de paso, orientar su producción filosófica, que estaba derivando hacia unas líneas de reflexión que podían entrar en diálogo filosófico con ciertos ámbitos de la Escolástica, como, por ejemplo, Duns Escoto, Suárez, Molina, Cayetano, etc., algo a lo que no es ajeno, como es natural, su formación teológica en el seminario. Además, la importancia de lo volitivo quedó puesta de relieve en su madurez filosófica, en relación con su antropología que se podría calificar como personalista, y que da mucha significación a la voluntad como fuerza, que impulsa el perfeccionamiento personal y la autorrealización individual. Es significativo que ya Zubiri en 1919 escriba que podemos tomar las fases del proceso volitivo, como pauta para aquilatar las afirmaciones del pragmatismo. Aunque desde mi interpretación, lo más decisivo es la inteligencia y no tanto la voluntad, porque considero que es el análisis reflexivo de las opciones vitales posibles y de las consecuencias previsibles de las acciones, donde se sustancia o se decide lo que se elige libremente desde un punto de vista conductual y, por tanto, lo volitivo depende de lo intelectual y no al contrario. En lo concerniente a los procesos de verificación del pragmatismo, o a la teoría de la verdad que afirma, está claro que al fundamentarse en la utilidad real o práctica de la verdadero se está afirmando un cierto relativismo y escepticismo, ya que está claro que la conformidad del juicio con las cosas es la definición empírica de la verdad algo que sostiene Zubiri y que considero perfectamente coherente, ya que es un forma realista de contrastación y corroboración de lo que es verdad, tomando como base de referencia la realidad de las cosas. Y es también indudable, a mi juicio, que las cosas son como se presentan en la realidad y no como convienen al ser humano, como se deduce de los presupuestos pragmatistas.

De todas maneras, Zubiri acertadamente considera que todos los actos de la vida mental se hacen a causa de una necesidad psíquica, y en este sentido las tesis

pragmatistas son aceptables, pero no todos los fines humanos y su logro a través de procesos empíricos son procesos de certificación o verificación. Ya que la verdad es independiente de la utilidad práctica que posea, para la realidad empírica y humana. Como también afirma Pintor Ramos, la dificultad surge cuando ese componente práctico se convierte en la única medida de toda verdad, porque entonces se confunde el proceso psicológico, con el sentido filosófico de la verdad. Y es que lo práctico, no puede condicionar el contenido de la verdad, ya que si sucediese esto, la constitución de lo que es verdadero y que también depende de la actividad de la inteligencia, o lo que se puede denominar su noogenia usando un vocablo zubiriano, sería un proceso relativista, ya que la aprehensión de la realidad es el procedimiento cognoscitivo que hace posible la certeza, como antecedente de la verdad. Desde otra perspectiva que es la de la ciencia, el problema de la verdad de las leyes científicas está sujeto a polémica y debate continuo, aunque me parece que la actitud más razonable es pensar que las teorías de la ciencia son aproximativas, ya que pueden ser corregidas, ampliadas o rechazadas, por medio de nuevos paradigmas teóricos como ya planteó Kuhn, y también otros historiadores y filósofos de la ciencia. Ciertamente, tanto los pensadores pragmatistas que Zubiri criticó como él mismo estaban abiertos a la ciencia, incluso se puede afirmar que se percibe en la filosofía zubiriana un cierto cientificismo, ya presente en sus primeros escritos de juventud, como en el ya mencionado *La filosofía del pragmatismo*. Aunque es necesario matizar que la relación entre ciencia y filosofía es la que da una base más firme a la metafísica realista que él elabora, y que no supone el reconocimiento de la inexistencia de límites en el conocimiento científico. De todas formas, el acercamiento a la filosofía pragmática en su juventud es entendible, como un intento logrado de clarificación de distintos pensadores, que se mueven en el ámbito del pensamiento pragmatista y utilitarista en un sentido amplio. Ya que como también argumenta Pintor Ramos: «Zubiri ve así el pragmatismo como un movimiento de transición, que sirve para liberarnos de un “intelectualismo” cientificista, pero no encuentra una alternativa suficientemente sólida»⁷⁵⁶. El criterio del éxito o de la utilidad, que es invocado por el pragmatismo de James es verdad que parece una especie de prolongación de la supervivencia del más apto, ya que la selección natural propuesta por el darwinismo es la explicitación de la importancia de las ventajas de los animales más fuertes sobre los débiles, algo que también presupone un cierta noción de éxito biológico.

§62. Reflexiones sobre el giro pragmático y la filosofía realista de Zubiri.

Ciertamente, aunque filósofos como Gadamer, Ricoeur, Habermas, Apel, etc., han insistido en la función interpretativa y dialógica del lenguaje, algo que es uno de los rasgos identificadores del giro lingüístico y pragmático de la filosofía. Puesto que como dice Pintor Ramos es evidente, en primer lugar, que hay una

⁷⁵⁶ Ibidem, pág. 76.

oposición o intento de superación de cualquier forma de cientificismo objetivista, pero también se ha de reconocer que este rasgo es excesivamente vago para identificar una corriente dada. En cualquier caso, lo que es evidente es la importancia del lenguaje para la comprensión de la verdad, tanto para los pensadores hermenéuticos, aunque en estos la cuestión principal se centre en el uso de los términos, como factor determinante del proceso de entendimiento y comprensión de las situaciones de la realidad, y de la estructura lingüística de nuestra experiencia. Ya que como es sabido, los componentes sociales del lenguaje influyen en los usos de los términos y, por tanto, en las teorías de la verdad que son construidas o elaboradas por los diversos filósofos. Algo que se puede poner en relación con el pragmatismo de James de principios del siglo XX, ya que también se pensaba que la dimensión práctica y utilitarista del lenguaje, es uno de los elementos básicos en cualquier análisis filosófico, o en el ámbito de la teoría del conocimiento. Y aunque es indudable que Zubiri es un virtuoso en el uso del lenguaje, y que da enorme importancia a la interpretación de los múltiples sentidos que pueden tener los vocablos filosóficos, esto intensifica si cabe la rigurosidad de sus explicitaciones metafísicas, y aumenta la riqueza y profundidad de sus escritos. Y si bien es cierto, como también dice Pintor Ramos que: «una simple inspección cronológica hace ver que la difusión del giro pragmático en todas sus variantes se produjo cuando ya la filosofía de Zubiri había tomado las opciones claves que determinarán su madurez»⁷⁵⁷. Considero que aunque la preocupación por el lenguaje y por sus usos y modos, sea algo que estaba en el ambiente filosófico de la época en la que se puede fijar la madurez intelectual de Zubiri, y que también estaba presente en un filósofo tan influyente como Gadamer, con su hermenéutica como método filosófico de acercamiento a la verdad, o por lo menos a un conocimiento más completo de lo que son los hechos humanos y las producciones culturales, no puede determinarse la existencia de una influencia específica del giro pragmático y hermenéutico en la filosofía zubiriana. Aunque es curioso que cuestiones que son características de la metafísica, como los modos de realidad también son analizadas por la pragmática del lenguaje, como es el caso, por ejemplo, de las argumentaciones de Eduardo Bustos en su libro *La pragmática del español: negación, cuantificación y modo*. Ya que como dice Eduardo Bustos: «Es evidente que un objetivo de quienes pretenden reflejar las condiciones veritativas de una lengua natural ha de ser el incorporar tales aspectos conversacionales del significado que dan lugar a relaciones de implicación»⁷⁵⁸.

Ciertamente, aunque el pensamiento zubiriano no puede situarse de modo estricto en el giro pragmático y hermenéutico continental o europeo representado por Gadamer, Habermas, Apel, etc., si es definible, a mi juicio, un interés por la estructura del lenguaje como base de la elaboración de la discursividad filosófica, y también de las teorías de las diversas ciencias. Y es que tanto a nivel moral como antropológico se dan lo que Bustos denomina: «inferencias epistémicas, inferencias

⁷⁵⁷ Ibidem, pág. 95.

⁷⁵⁸ BUSTOS, E., *Pragmática del español: negación, cuantificación y modo*, UNED, Madrid, 1986, pág. 134.

sobre las creencias del hablante»⁷⁵⁹. Lo que manifiesta la trascendencia de los supuestos semánticos de los que se parte, en cualquier situación cognoscitiva, y que muestra la dimensión pragmática del lenguaje. Que de este interés por la realidad en Zubiri que es también un interés práctico, y no sólo teórico se hayan derivado corrientes filosóficas, que insistan sobre todo en la praxis como elemento fundamentador de una nueva forma de construir filosofía, me parece positivo. Ya que la filosofía analítica del lenguaje anglosajona independientemente de su precisión considero que se pierde en detalles conceptuales, que muchas veces responden a discusiones prácticamente bizantinas, sobre cuestiones de sentido o sintácticas, que son interpretables de muy diversas formas. En este sentido, tanto la teología de la liberación desarrollada por Ignacio Ellacuría, como la filosofía elaborada por la Escuela de Francfort sobre todo con Habermas están en una línea más parecida al pensamiento zubiriano, al menos en los temas que se tratan.

Considero que valorando toda la producción filosófica de Zubiri, no puede decirse que exista de forma clara, una dimensión pragmática o práxica en el núcleo del sistema filosófico zubiriano. Aunque si pienso, que pueden derivarse diversas interpretaciones práxicas o pragmáticas de determinadas obras que siguen lo desarrollado por el pensamiento zubiriano, como es el caso de la praxeología de Antonio González. Y si bien es definible que el canon hermenéutico fundamental de Zubiri está constituido por la trilogía *Inteligencia sentiente*, también *Sobre la esencia* marcó un hito en su filosofía. Estoy convencido que desde el realismo radical de Zubiri, se puede aceptar interpretativamente como algo válido y provechoso una filosofía pragmática o práxica como la de Antonio González, ya que es un intento de “responder filosóficamente, ciertamente desde los pueblos empobrecidos, pero con perspectiva racional y universal, a los desafíos de la humanidad contemporánea”. Indudablemente esto supone, como también señala Pintor Ramos, la invocación de un criterio de orden pragmático, aunque desde mi análisis creo que conviene matizar que existen muchos enfoques posibles, en la línea de esta actitud filosófica pragmática, según los criterios y la reflexión de cada pensador. Es significativo que A. González escriba que: «hay una anterioridad del acto que se presenta y del acto en que se presenta sobre el modo de presentarse»⁷⁶⁰. Aunque una de las cuestiones que si se considera el trascendentalismo realista de Zubiri se puede deducir es precisamente, que A. González continúe la trayectoria realista, aunque desde una perspectiva praxeológica, y quizá con una orientación más de orden antropológico y ético sustentada en una gnoseología del acto en sí mismo, y de una metafísica asociada, como es natural, a estos planteamientos. Como escribe Pintor Ramos, este análisis es denominado praxeología trascendental probablemente para evitar cualquier sospecha de intelectualismo, pues dice Antonio González que: «tan primeros son los actos intelectuales como

⁷⁵⁹ Ibidem, pág. 40.

⁷⁶⁰ GONZÁLEZ, A., *Estructura de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Editorial Trotta, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1997, pág. 41.

aquellos otros que integran su acción»⁷⁶¹. En definitiva, como se puede observar las virtualidades del término acción que para Zubiri es un sistema funcional de actos son inmensas, para la creación de filosofías de la praxis, ya que, además, como escribe Pintor Ramos: «quizá pudiésemos decir que «la praxeología trascendental” toma tan radicalmente los problemas que subyacen al giro pragmático de la filosofía actual que hace insuficientes las soluciones propuestas por sus defensores»⁷⁶².

Existe otra interpretación de la filosofía zubiriana, que puede situarse dentro del campo de un pensamiento de la acción y, por tanto, con claras resonancias pragmáticas o prácticas, y que es la representada por J. Corominas que aunque considera que el núcleo de la filosofía de Zubiri puede ser entendida como una ética primera, pienso que lo que sí es puede ser afirmado, es que la preocupación central de Zubiri está en la metafísica y la noología, aunque evidentemente es plausible el amplio desarrollo de las reflexiones éticas presentes en los escritos de Zubiri, que se basan sobre todo en limitarse a hechos constatables, y en no aceptar fundamentaciones metafísicas de la conducta y de las decisiones morales que no están apoyadas en una reflexión profunda y rigurosa, sobre las circunstancias de la realidad y sobre las posibilidades vitales del ser humano, en su autorrealización en el mundo real. Los actos morales para Zubiri, no deben estar en función de códigos éticos previos que pueden estar en conflicto, ya que la moral concreta es el sistema de posibilidades de cada sociedad. Algo que expresa que la moral es una estructura física, y no algo exclusivamente intencional, ya que es cierto que la moral es dinamismo de apropiación de posibilidades. De este modo, Zubiri da a entender de forma muy clara, que la actividad o la acción humana es una de las funciones decisivas en la persona como animal moral, que proyecta y desarrolla su existencia buscando su completud y perfeccionamiento.

Pienso que a diferencia de lo que argumenta J. Corominas, el núcleo de la filosofía zubiriana es el análisis metafísico trascendental de la realidad y la noología, y no tanto, el análisis de la alteridad de los actos humanos o noergología. Aunque esta es una vía de argumentación válida, me parece que tiene que plantearse desde un ámbito descriptivo de los hechos de la realidad como hace J. Corominas en su libro *Ética primera*, y si bien la valoración de la realidad fáctica interviene de modo decisivo, sobre las diferentes posibilidades de discriminación racional en los actos como sostiene Corominas, me parece que tiene razón Pintor Ramos que escribe: «entiendo, sin embargo que para ello es preciso haber activado de alguna manera la libertad, pues, en caso contrario, sería difícil decir qué significa “normatividad” y el de la libertad es un problema muy oscuro y complejo en Zubiri, que no se debe dar por supuesto»⁷⁶³. Considero que la libertad como manifestación o expresión de los deseos y de la voluntad humana posee una

⁷⁶¹ Ibidem, pág. 65.

⁷⁶² PINTOR RAMOS, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, pág. 100.

⁷⁶³ Ibidem, pág. 102.

funcionalidad, que es difícilmente determinable, con arreglo a unas normas morales rígidas y absolutas. Ya que para Zubiri el hombre depende de lo que quiere hacer por sí mismo, y no existe un determinismo que impida la libertad humana, algo que considero perfectamente razonable y coherente, y que está en una línea parecida en algunos aspectos a ciertas éticas contemporáneas, como quizá la ética cordial de Adela Cortina. Incluso me atrevo a afirmar que Zubiri vería con mucho interés el reciente surgimiento de la neuroética y la neuropolítica, que promueven sugerencias para un nuevo campo de la filosofía moral y, también como indica Adela Cortina para la educación moral.

Otro pensador que desarrolla el pensamiento zubiriano en una línea que parte de una denominable filosofía de la actualidad es J. Bañón, ya que como este afirma en *Metafísica y noología en Zubiri* en *Inteligencia sentiente* se mantienen muchos restos de la antigua filosofía de la realidad, algo que es cierto, pero que desde mi interpretación es integrable en los contenidos de una filosofía realista, simplemente porque es una descripción más reconocible del interés zubiriano general, ya que como también indica Bañón, el mismo Zubiri, no consideró incompatible su filosofía de la actualidad con su realismo dominante en los años sesenta. Ciertamente, los desarrollos y matizaciones respecto al momento volitivo y el sentido primordial de la aprehensión primordial, tal como la explicita Zubiri, y otras cuestiones sobre la terminología zubiriana son discutibles, ya que como también indica Pintor Ramos: «no sólo habría que revisar toda la estructura del orden transcendental e incluir el transcendental “sentido” en el mismo plano que “realidad”, es decir, como transcendental “simple”, sino que toda la cronología del desarrollo filosófico tendría que ser alterada»⁷⁶⁴. De todos modos, se percibe en la filosofía zubiriana un interés por la realidad y el saber, que puede entenderse como el deseo de que la existencia humana se oriente hacia fines ventajosos y positivos, de enriquecimiento o aumento de las posibilidades vitales, y también de mejoramiento de la calidad de vida. En este sentido, me parece acertado lo que escribe Pintor Ramos: «ni tampoco hay indicios de ninguna metamorfosis en el pensamiento de Zubiri por influencia del giro pragmático; lo que sí hay es una “dimensión pragmática” parcial»⁷⁶⁵. Que considero que es más aplicable a sus ideas sobre la voluntad y el sentimiento que a la aprehensión primordial, ya que la antropología y la ética son las partes de la filosofía que son más clasificables dentro de un ámbito o campo práctico o pragmático, y de esta forma, en este sentido más amplio y general, se puede entender la dimensión pragmática zubiriana. Considero que introducir un transcendental como sentido, como plantea J. Bañón es innecesario, y complejiza las cosas sin resultados que supongan un avance sustancial sobre lo que plantea Zubiri. Ya que como también afirma Pintor Ramos: «“sentido” en Zubiri no añade ninguna nota ni determinación transcendental, sino que es la actualización de una línea concreta de respectividad»⁷⁶⁶. Además, está

⁷⁶⁴ Ibidem, pág. 105.

⁷⁶⁵ Ibidem, pág. 120.

⁷⁶⁶ Ibidem, pág. 126.

claro que el *logos* al actualizar la cosa sentido no produce por sí mismo nada, no es creativo. Y que la libertad humana si pueda entenderse desde una perspectiva no estimulada sino autocreativa, permite pensar que los actos volitivos poseen una especie de fuerza o realidad constitutiva, que es la libertad primordial de tal modo, que sólo podría significar posibilidad dentro de una sustantividad abierta.

§63. Reflexiones sobre la influencia de la ciencia en el realismo zubiriano.

Indudablemente, toda filosofía surge desde una tradición, cultura, etc. En relación a la filosofía creada por Zubiri se observa su constante interés por las diversas ciencias, y por sus desarrollos y descubrimientos. Como dice Ferraz Fayos, se revela plenamente la coherencia de esta filosofía y su alto grado de congruencia con la ciencia que le ha sido contemporánea. Lo destacable es que Zubiri elabora su metafísica basándose en los resultados de la ciencia, algo que se puede notar con más claridad, en sus escritos zoológicos, antropológicos y éticos, pero que también es definible y caracterizable en sus obras más ontológicas como en *Sobre la esencia*, etc. Es revelador que Zubiri identifique filosofía con metafísica, algo con lo que estoy plenamente de acuerdo, ya que también se puede decir que existe una metafísica del conocimiento, y de otras partes del conocimiento filosófico. En este sentido el reduccionismo de Aristóteles al considerar que la filosofía es: el estudio de lo que es en tanto que es, se entiende porque estaba creando prácticamente una nueva disciplina o un nuevo saber general de lo que existe, y argumentando que las filosofías segundas se ocupan de lo que es tal o cual. Zubiri supera este planteamiento aristotélico, y unifica en cierta forma la metafísica, ya que piensa que como también dice Ferraz Fayos, la metafísica estudia lo real en tanto que real.

Es cierto, que la relación entre ciencia y filosofía en el pensamiento zubiriano debe contemplarse y articularse desde los análisis epistemológicos o gnoseológicos, o bien desde la perspectiva noológica de la inteligencia y sus actos. Incluso si se considera que la descripción fenomenológica es un método que Zubiri utiliza en sus obras como método de conocimiento, si bien en un sentido, y con una orientación, que supera la fenomenología husserliana. En las cuestiones de índole religiosa y teológica también existe una referencia esencial a la realidad de las cosas y del mundo, y también se percibe con conceptos como la deformación, el interés zubiriano en un entendimiento de lo divino como integrable en lo humano en cierto sentido, lo que potencia el sentido de la vida humana, que se comprende como algo en cierta forma divino. Y esto supone, a mi juicio, que Zubiri quizá pensaba que no sólo los creyentes cristianos afirmaban la existencia de un Dios intangible, sino que era posible hacer real lo divino, para hacerlo más accesible a los agnósticos y ateos. Con lo cual la filosofía zubiriana adopta una actitud que está abierta al entendimiento con las corrientes laicistas, ya que en último análisis, las consecuencias prácticas de muchas religiones son similares, a los efectos positivos producidos o causados por las éticas procedimentales. En este sentido, la

fenomenología de los hechos religiosos es un modo de aproximarse a una contemplación más rigurosa, amplia y profunda y, también más objetiva, de los actos religiosos, de las creencias, ritos, etc. Algo que tiene un parecido limitado al proceder de la ciencia y, sobre todo de las ciencias sociales, que se basan en lo empírico. Ciertamente Zubiri afirma que la intelección tiene tres modos y elabora una articulación de los mismos, que sigue un procedimiento perfectamente estructurado y coherente, aunque esté abierto a la discusión de aspectos y matices, desde análisis de tipo hermenéutico o fenomenológico, aunque él realiza una descripción fenomenológica del proceso del conocer intelectual humano, que simultáneamente concuerda con la ciencia a través de la razón, tal como la configura en su noología realista. De esta forma, por ejemplo, se aprehende la luz en aprehensión primordial en sí misma, y el logos determina lo que es, y finalmente la naturaleza física de la luz es definida por la razón. Ya que como dice Ferraz Fayos refiriéndose a la luz, aún puedo tener esa cosa presente, pensando que es un proceso ondulatorio de naturaleza electromagnética, o chorros de fotones; es la intelección como razón. Así se observa que la razón científica o el análisis más propio de la ciencia es también fundamental, en cualquier teoría del conocimiento y, también como es lógico en la de Zubiri, que siempre tuvo muy presentes los conocimientos científicos, en la construcción de su sistema metafísico. Es significativo que Zubiri insista en el fundamento físico de la luz al ser las ondas electromagnéticas o los fotones, aunque no estén presentes a los sentidos por la aprehensión, y estén más allá de lo inmediato, son conocimiento. O como también argumenta Ferraz Fayos, la aprehensión primordial y el logos no son conocimiento, el conocimiento es propio de la razón, es la intelección racional. En este sentido, tanto la metafísica como la ciencia usan la razón para alcanzar el fundamento de la realidad, aunque desde procedimientos diferentes, porque está claro que las cuestiones del sentido y las notas de las cosas reales, así como lo talitativo y transcendental, etc., son cuestiones de una filosofía primera o primordial, que son articulables y estructurables de un modo coherente, por medio de una terminología metafísica que supera la mera fundamentación teoriticista y observacional de la ciencia, lo que no implica que esta no sea pertinente y necesaria también, como una especie de orden de supuestos racionales, de los que debe partir toda construcción metafísica o filosófica.

Y es cierto como también argumenta Ferraz Fayos, que la aprehensión primordial y el logos nos tienen encerrados en el "qué", la razón nos abre al "por" del "qué", nos abre al "por qué". Que Zubiri acepte como hecho consumado la separación entre la ciencia y la filosofía, que estuvieron unidas en la Antigüedad y en el medievo, no impide que justifique esta situación de un modo matizado. Ya que es indudable, que el crecimiento exponencial de la cantidad de conocimientos en las diversas ciencias y saberes, que aún en el siglo XVII con polígrafos como Leibniz era más o menos integrado en la mente de estos grandes sabios, en los siglos posteriores con la especialización y el incremento de los descubrimientos, se convirtió en claramente inabarcable. Aunque también conviene destacar que Zubiri

reconoce acertadamente, como se deduce de sus escritos, que es necesario estar al tanto de los avances y progresos en la ciencia, siendo por tanto, muy deseable, que los filósofos posean conocimientos científicos o, al menos que se interesen por la historia de la ciencia y por la filosofía de la ciencia, como instrumentos indispensables para filosofar con una fundamentación rigurosa.

Una cuestión que Zubiri destaca en su filosofía, de un modo plenamente acertado, es que la intelección humana se refiere a la realidad, algo que como es sabido, no sucede en el caso de los animales, que responden a la formalidad de estimulidad, pero no a contenidos interpretados con formalidad de realidad. De este modo, se puede afirmar como hace Ferraz Fayos que para los animales no humanos no hay talidades, porque su sentir no es intelectual, porque no les impresionan las cosas como realidades. De esta forma, parte de la sistematicidad del realismo zubiriano se articula, con el carácter constructo de las notas que conforman la talidad de las cosas en diversos niveles. Que la realidad se concrete en sustantividades y en sistemas de notas, como afirma Zubiri en su madurez como filósofo, es una muestra de la superación del planteamiento de un sujeto o *hipokeímenon*, como subyacente a las notas de las cosas, tal como lo afirmaba Aristóteles. Y supone una interpretación de lo real más compleja, y que está más en consonancia, con los desarrollos tanto de las diversas ciencias, como de la propia filosofía. Que la realidad es trascendental es evidente, porque entre otras cosas, la formalidad de realidad lo es. Y de este modo es afirmable, que como también reitera Ferraz Fayos, el mundo es un trascendental complejo; la realidad es un trascendental simple. La filosofía o metafísica intramundana zubiriana interpreta la cosmología de una forma unitaria, ya que aunque se pueda pensar en la existencia de otros universos posibles, es cierto que se puede pensar que son reales, aunque posean otras estructuras y dinamismos diferentes a nuestro universo, aunque se podría pensar que su tipo de realidad o la formalidad de realidad quizá sería diferente a la propia de nuestro mundo, aunque en un sentido más general existe la unicidad de lo real en tanto que real, independientemente de cómo sea lo real, en otros hipotéticos universos posibles. Y esto es aplicable a lo que existía fuese la nada o la antimateria u, a otro universo antes del origen del Cosmos.

La diferenciación o demarcación entre la ciencia y la filosofía puede establecerse desde dos perspectivas, que son la gnoseológica, noológica o intelectual y, la propia de la realidad, que es la que delimita el campo de estudio de la ciencia y de la filosofía, según el planteamiento zubiriano. Y es cierto como también sostiene Ferraz Fayos, que tanto la ciencia como la metafísica son productos de la razón, si bien desde mi criterio, con elaboraciones y justificaciones judicativas y argumentativas que son diversas. En lo relativo a la realidad es indudable, que la ciencia se ocupa fundamentalmente de la investigación del orden talitativo o del contenido de lo aprehendido de suyo, utilizando la terminología zubiriana. La investigación propia de la ciencia, se orienta a un mayor conocimiento de los dinamismos empíricos de la realidad. En cambio Zubiri, analiza la realidad y el mundo desde la perspectiva trascendental, aunque esto no

imposibilite simultáneamente en algunas cuestiones, la discusión en determinados ámbitos teóricos de la Física o la Cosmología, etc. Aunque es evidente, que existen numerosas cuestiones relativas a temas ontológicos, ónticos, etc., que son objeto de la reflexión metafísica, que profundiza y amplía, lo que se puede considerar como una filosofía realista, de lo que el mundo y el ser humano es en todas las dimensiones pensables. Y si bien es cierto, que la ciencia investiga la realidad sin planteamientos metafísicos, es indudable que tanto la filosofía como la ciencia son saberes que se comunican, porque los dos explican y comprenden lo real, aunque sea desde perspectivas diversas, lo que no impide que sea factible su complementariedad. Como también afirma Ferraz Fayos, la obra de Zubiri es el producto de la coherencia, con la que la ciencia y la filosofía han estado presentes en su pensamiento. Ya que es evidente, que la profundidad y amplitud de las cuestiones metafísicas que no son resueltas por la ciencia, si son objeto de análisis, críticas y reflexiones que buscan dar mayor sentido y claridad a la trama de la estructura de la realidad en la que existe el ser humano, algo que por ser más especulativo, supera los intereses más específicos de los diversos saberes científicos.

§64. La filosofía leibniziana y el realismo zubiriano.

Ciertamente, si se piensa que el radical realismo que reafirma Zubiri, en su rechazo del idealismo y de las diferentes clases de racionalismo, como se manifiesta en el contenido de sus obras, parece que desde una actitud tan interesada por la ciencia, no es esperable aparentemente, que criticase de modo recurrente el racionalismo de Leibniz. Pero es necesario considerar que como afirma Juan A. Nicolás en su artículo *La interpretación zubiriana de Leibniz*: «el racionalismo de Leibniz se basa en una concepción “muy logicista” de la razón»⁷⁶⁷. En este sentido, es interesante valorar en su justa medida, el acercamiento por Zubiri a los escritos del gran pensador alemán, ya que aunque fue primordialmente para criticar sus planteamientos metafísicos por considerarlos platónicos, siendo una expresión de una actitud cognoscitiva concipiente y, por tanto, la plasmación de una especie de logificación de la inteligencia también es pensable que, como es natural, estimase altamente sus contribuciones al avance de la matemática y más concretamente del cálculo infinitesimal, etc. Que el punto de partida de la filosofía de Zubiri está en la aprehensión de realidad, ya le coloca en unos planteamientos gnoseológicos y ontológicos que son claramente diferentes, de los afirmados por el racionalismo de Leibniz, ya que como escribe Zubiri: «la verdad de razón como principio primero de la filosofía es inaceptable. Lo primario y lo primero es justamente la aprehensión de la realidad»⁷⁶⁸.

⁷⁶⁷ NICOLÁS, J. A., *La interpretación zubiriana de Leibniz*, Libro: Balance y perspectivas de la filosofía de la filosofía de X. Zubiri, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 337.

⁷⁶⁸ [HV, 73]

Ciertamente, para Zubiri la expresión más profunda del racionalismo moderno es la filosofía de Leibniz, ya que considera que Descartes es sobre todo un pensador voluntarista. Todo esto es discutible, ya que el método cartesiano y las obras que escribió, así como sus investigaciones geométricas, matemáticas, etc., convierten a este gran pensador, en uno de los creadores de lo que es la filosofía moderna. Una cuestión que es decisiva, y que conviene poner de relieve, es que aunque Zubiri menciona y critica determinados textos de la producción escrita leibniziana, no conoce como es lógico abundantes escritos que han salido a la luz posteriormente y, por tanto, como también argumenta Juan A. Nicolás sería necesaria una matización que iría en la línea de descubrir un Leibniz mucho más complejo, con más matices, menos lineal y coherente, y con registros realmente sorprendentes, para la interpretación, estándar en cierto sentido, que Zubiri hace de Leibniz. De hecho, la publicación de la correspondencia de Leibniz con grandes científicos y pensadores de su época es una fuente de ideas, algo muy importante para el conocimiento más pleno de su pensamiento, ya que leyendo las cartas que escribió y las que recibió, se conforma una especie de laboratorio creativo de una parte de sus ideas. Así en una serie de cartas que escribe a J. Bernoulli muestra Leibniz la unidad indisoluble entre matemática, física y metafísica, y el lugar que ocupa cada una de estas expresiones, en su universo intelectual. Todo esto plantea la necesidad de darse cuenta, que la elaboración de los escritos de Leibniz y, por tanto, su filosofía, plantea más complejidades y muchos más matices, de los que, por ejemplo, suponía el propio Zubiri. Así se entiende, que existan puntos de convergencia entre Zubiri y Leibniz respecto a los procedimientos intelectuales de crítica y discusión de las cuestiones filosóficas, así como en determinadas tesis e ideas, como también asevera Juan A. Nicolás, en su escrito anteriormente citado.

Una de las ideas que considero que concuerda con la metafísica de Zubiri, y que procede del sistema leibniziano es precisamente la idea de composibilidad, que es la condición, para que tenga lugar el paso de lo posible a lo real. Si se entiende el mundo de lo posible, como constituyendo la mente divina como esencias, es pensable que accedan a la existencia, a la realidad, las cosas que poseen más entidad. Esta clase de reflexiones me parece que se pueden poner en relación, al menos por el ámbito conceptual que tratan, con los tratados que Zubiri ha escrito sobre religión y teología, y con lo que es la realidad absoluta o divina y la relativa, y también con la accesibilidad de Dios, y su mundanidad y trascendencia en el mundo. Que Zubiri rechace radicalmente el principio de razón suficiente leibniziano es coherente con la afirmación de la aprehensión de realidad, como uno de los principios fundadores de su pensamiento, que niega la justificación de cualquier clase de logicismo o intelectualismo, ya que la intelección sentiente de lo real, es lo que determina a través de la impresión de realidad el conocimiento humano. Para Zubiri está claro que es incuestionable la prioridad de lo real, respecto de toda acción racional. En cambio, el planteamiento de Leibniz presupone que el estar en la realidad, ya es un estar cargado de razón, lo que justifica desde esta perspectiva, la razón de ser del principio de razón suficiente. Es

verdad como dice Juan A. Nicolás, que esto debería de ser un argumento que debiera dar que pensar, también en el marco de la filosofía zubiriana. Considero que aunque lo lógico- racional esté desplazado a un segundo o tercer plano de la fundamentación, en la filosofía realista de Zubiri esto no plantea, a mi juicio, problemas porque también es pensable que la dimensión cognoscitiva del mismo lenguaje descriptivo, que es utilizado en la explicación de lo que es la aprehensión, bien sea la primordial, la sensible o la sentiente, ya está presente una significación lógica básica. Y ante la pregunta que formula Juan A. Nicolás respecto a si existe algo así como una “aprehensión pura”, sin contaminación lógica alguna, yo me atrevo a contestar que quizá no, porque los sujetos cognoscentes queramos o no estamos condicionados por una estructura mental lingüística con la que percibimos, aprehendemos o captamos la realidad, y es sabido que lo percibido posee una significación para la inteligencia. De todos modos, la cuestión es de una densidad y complejidad tal si la circunscribimos a la filosofía zubiriana, que está abierta a muchas matizaciones y discusiones.

En lo relativo a la utilización por Leibniz de varios modelos de razón en su sistema, aunque se pueda decir que el modelo deductivo es el que más se le atribuye, como fundamental en sus desarrollos filosóficos y argumentativos, no cabe duda que la importancia del saber biológico se manifiesta también, en la forma de concebir la razón, por parte de este pensador alemán. Y como también afirma Juan A. Nicolás, probablemente esto esté ligado al hecho, de que su modelo de saber no es la física sino la biología. En efecto, el surgimiento de las investigaciones a nivel microscópico con los primeros microscopios en el siglo XVII, potenció e incrementó una aplicación de la razón más basada en lo observacional y experimental y, no únicamente especulativa o teórica. Que exista una continuidad entre las verdades de razón y las de hecho como afirma Leibniz, aproxima sus tesis racionalistas a una interpretación más amplia de la relación entre el conocimiento y la realidad, lo que también es entendible como dice Juan A. Nicolás de tal manera que: «se encarna así el ideal de una matemática metafísica, que haga transparente tanto el pensamiento como la realidad»⁷⁶⁹. Si bien lo que sucede es que a diferencia de Leibniz, los planteamientos zubirianos no consideran que sea loguable una lengua racional universal, que integraría todos los lenguajes científicos vigentes en la época correspondiente y, por tanto, su metafísica realista se desvincula de cualquier logicismo intelectualista o puramente calculativo y combinatorio, como el propio del sabio alemán. Y, además, considero que el ideal de un lenguaje lógico artificial como el que proponía Leibniz, no es aplicable a la realidad, ya que esta es mucho más compleja de lo que puede parecer *a priori*, y en consecuencia, es necesaria una constante interpretación y análisis de lo que es lo real, lo empírico y también de lo que es la realidad humana, con su enorme multiplicidad de sentidos y posibilidades.

⁷⁶⁹ NICOLÁS, J. A., *La interpretación zubiriana de Leibniz*, Libro: *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 344.

En este orden de cosas es evidente, a mi juicio, que como también argumenta Juan A. Nicolás: «el ideal de reducir razonamiento a cálculo, con el objetivo de eliminar tanto el error como las polémicas insolubles (todo problema se puede resolver), no es logrado por Leibniz, y quizá no sea alcanzable nunca»⁷⁷⁰. Y esto resulta más claro, si se piensa en que la razón posee una función interpretativa muy extensa y amplia y, además, los descubrimientos y progresos de la ciencia aumentan los conocimientos, y pueden problematizar el conocimiento establecido a través de la variación o cambio de determinadas teorías científicas, que pueden ser refutadas parcial o totalmente siendo sustituidas por otras. La noología de Zubiri es más abierta y flexible a este clase de variaciones de las teorías científicas, y posibilita una comprensión de la realidad basada en la aprehensión, y matizada o especificada por la aplicación del logos y la razón de un modo que no es tan rígido, como el planteado por la filosofía leibniziana, que no elabora unas distinciones gnoseológicas tan sutiles y precisas, como las desarrolladas por Zubiri. El modelo de racionalidad teleológico que utiliza Leibniz para la explicación de determinadas cuestiones, como una especie de esquema finalístico, que de razón de las acciones tanto humanas como divinas, no es suficiente. Lo que es parecido a lo que piensa Zubiri, ya que la voluntad humana actúa con el fin de lograr la felicidad, y considero natural pensar en la existencia de una aspiración universal de todas las personas a ser felices.

Otro modelo de razón es el coherencial que es usado por Leibniz, y le sirve para diferenciar lo real de lo ficticio o irreal, y que se aproxima a los planteamientos zubirianos realistas, y a sus desarrollos argumentativos sobre lo que es lo real y lo irreal. Ya que como también argumenta Juan A. Nicolás: «la coherencia con el resto del sistema fenoménico y con razones incuestionables se convierte, en este contexto, en criterio de realidad»⁷⁷¹. Lo que están en clara concordancia con la atención prestada por Zubiri a lo empírico, y a la trascendental impresión de realidad, como origen del conocimiento, y sobre la que se aplica la inteligencia sentiente humana. Que el pensador germano utilice otros modelos de razón como el intuitivo y el reflexivo, como característicos de la divinidad considero que es entendible desde el platonismo y racionalismo leibniziano, pero desde mi perspectiva si el conocimiento que posee Dios de la realidad es inmediato y, por tanto, intuitivo, no puede ser simultáneamente reflexivo, porque esto ya requiere representaciones y mediaciones analíticas y discursivas, con lo que se refuta la inmediatez de la intuición cognoscitiva. Lo que es indudable es que el interés de Zubiri por la filosofía de Leibniz, aunque rechaza la verdad de razón, como principio de la metafísica o del pensamiento filosófico, esto es justificable desde una consideración de lo que es el racionalismo leibniziano, que no ha valorado diversos aspectos de sus escritos, que se han publicado y conocido después de la muerte de Zubiri. Por tanto, es comprensible, que como dice Juan A. Nicolás, el análisis zubiriano no alcanza a distinguir toda

⁷⁷⁰ Ibidem, pág. 345.

⁷⁷¹ Ibidem, pág. 346.

esta pluralidad metodológica que encierra el principio de razón suficiente, pero sin la cual difícilmente puede captarse la estructura unitaria y la diversidad de la filosofía de Leibniz. Aunque considero que la razón no es la verdad de las cosas, sino que el planeamiento correcto es afirmar que las cosas en su realidad son las que dan razón de lo que sucede, con lo que cambia esencial y sustancialmente el enfoque de la cuestión, y que está en la línea argumentativa y metodológica utilizada por Zubiri, y con la que estoy de acuerdo, ya que pienso que es la más adecuada y útil.

Que Leibniz elabore una metafísica de la individualidad, lo acerca a una concepción más moderna de lo que es realmente la metafísica, ya que sigue la línea nominalista en relación con el principio de individuación desde Ockham hasta Suárez, como también señala Baciero en su escrito "*Zubiri y su diálogo con la Escolástica y Suárez*". De este modo, que las notas o características de las cosas sean constitutivas de su mismidad como tales cosas, es algo que se parece a lo que dice Zubiri, acerca de que la realidad última y primaria de una cosa es ser un sistema de notas. Además, es destacable también que, como dice Zubiri, la realidad no aparece primariamente como objeto ni como sustancia, sino como una nota o sistema de notas sentidas en su realidad sustantiva. Por tanto, la explícita negación de la concepción sustancialista de la realidad de Aristóteles, que plantea con su monadología Leibniz, concuerda con el rechazo de la ontología aristotélica por Zubiri, en el sentido de que es definible claramente la realidad, como un sistema de notas, aunque estas sean caracterizadas por Zubiri como es natural, de un modo realista y muy original, y diferenciándose de la concepción de las notas y de la unidad de las mismas elaborada por Leibniz, en función también de la evolución de los distintos movimientos filosóficos que se han ido sucediendo hasta el siglo XX. Zubiri como es notorio, supera el sustancialismo aristotélico, y desarrolla un sustantivismo basado en la esencia, que es más omnicomprensivo, que el funcionalismo vitalista elaborado por Leibniz en sus escritos filosóficos.

Que el universo esté dotado de vida como piensa Leibniz, y que la mónada esté caracterizada por su capacidad de acción, por su *vis* o fuerza describe y delimita, de modo, a mi juicio, suficientemente claro, su vitalismo funcionalista, ya que entiende el cosmos o el universo como algo lleno de funciones vitales, como un gran organismo vivo. Que Zubiri no analizase esto último se entiende, si se considera que como anteriormente he expuesto, no pudo disponer de textos que se publicaron después de su vida, y por otra parte las críticas zubirianas a determinadas ideas y cuestiones del pensamiento leibniziano están en función de sus intereses metafísicos específicos, a lo largo de su producción filosófica. El ámbito de relación o de integración o similitud entre la filosofía zubiriana y la leibniziana está sobre todo en la interconexión del saber humano y sus facultades, como también argumenta Juan A. Nicolás y, en una consideración unitaria de la inteligencia y la voluntad. Y es que como también dice Rubén Pereda: «la filosofía de Leibniz permite una aproximación polifacética, en la que se pueden encontrar con facilidad argumentos que inclinen su pensamiento hacia un lado u otro: así,

puede tratarse como un pensador de principios, o subrayarse la soledad de las mónadas»⁷⁷². En efecto, esta flexibilidad interpretativa de la actividad reflexiva de Leibniz considero que se muestra en la totalidad de sus escritos, y quizás especialmente en su correspondencia con otros pensadores y científicos, y que es como el laboratorio de parte de su producción filosófica, algo que en cierto sentido se parece al interés por la ciencia que siempre demostró también Zubiri, con su amistad con destacados científicos, y también con la constante profundización, ampliación, reelaboración y contrastación de su filosofía, valorando los comentarios de sus discípulos, a través de sus cursos y de las sesiones en el Seminario Xavier Zubiri. Además, también es esencial el impulso de optimismo que transmite el pensamiento leibniziano, en relación con las posibilidades de mejorar la vida y humana, y afrontar los problemas de modos nuevos, lo que es necesario desde la perspectiva de solucionar de la mejor manera posible los problemas humanos, algo que también impulsa la actitud antropológica y filosófica de Zubiri en todos los sentidos.

§65. El realismo filosófico de Zubiri y la metafísica como filosofía radical.

Evidentemente, después de haber analizado algunas similitudes y diferencias entre el realismo zubiriano y el racionalismo y funcionalismo vitalista de Leibniz, que son interesantes para una delimitación más amplia y, por tanto, más esclarecedora del pensamiento de Zubiri, considero que conviene precisar con más detalles, algunas cuestiones más generales de su sistema filosófico. Y no tengo dudas acerca de la utilidad, que para esta labor tiene un estudio realizado por el profesor Manuel Suances Marcos acerca de la figura filosófica de Xavier Zubiri, que es un capítulo de su libro titulado *Historia de la filosofía española contemporánea*. No en vano, afirma con toda razón, a mi juicio, que la obra filosófica de Zubiri es una de las más profundas y originales que se han producido en el siglo XX. Que la filosofía de Zubiri, se haya caracterizado y denominado como pura en el sentido de que no está mezclada con la literatura, el derecho, etc., sino que aspira a ser radical e investigar profundamente lo que es la realidad, la inteligencia, la vida, la persona, etc., etc. Este interés y actitud de Zubiri de centrarse en la reflexión y la meditación rigurosa y sosegada sobre lo que hay que pensar, es lo que va a orientar todo su itinerario intelectual. Ciertamente es muy interesante, la relación que se puede establecer entre los antiguos griegos que veían como dice Suances Marcos: «en las cosas visibles, una dimensión que las trascendía, que iba más allá de lo dado inmediatamente y que fundamentaba esos modos cambiantes de aparecer. Es la dimensión que Zubiri llama trascendental y que es el ámbito de la filosofía»⁷⁷³.

⁷⁷² PEREDA, R., *La articulación de las necesidades en el ser necesario* en el libro de Ángel Luis González (Editor): *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 2011, pág. 23.

⁷⁷³ SUANCES MARCOS, M., *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*, Editorial Síntesis, Madrid, 2006, pág. 411.

Lo que plantea la existencia de una especie de soporte o sustrato metafísico que, si bien no puede identificarse con el ser entendido en el sentido aristotélico, y que en el fondo es la formalidad de realidad, el de suyo de las cosas de la realidad. Y que una de las finalidades de la metafísica zubiriana, sea precisamente alcanzar una fundamentación de lo que es el cambio, la realidad, el tiempo, el mundo, etc., es la manifestación del problematismo consustancial de la reflexión filosófica. Como también dice Suances Marcos: «la filosofía, con el cristianismo, comenzó por ser, esencialmente teológica»⁷⁷⁴. Esta filosofía teologizada pudo ser “más” que una filosofía, pero no pudo ser “pura” filosofía. Y ciertamente así es, ya que lo que Zubiri pretendió fue crear o construir una filosofía, que tuviera como base los conocimientos de la ciencia, y que a partir de estos profundizase en la investigación metafísica, no sólo de lo que es la realidad, sino también de lo que es el ser humano, la persona, la sociedad, etc. Esto se concilia perfectamente, con el tratamiento transcendental de lo divino y con la fenomenología de la religión también elaborada por Zubiri, ya que precisamente la complejidad de matices que la caracterizan, facilitan su coherencia y su integración con su realismo radical, por medio de análisis extraordinariamente sutiles, que hacen posible la conciliación de lo divino con lo real, lo humano y lo mundano. Indudablemente, frente al mundo inteligible o ideal platónico para Zubiri, muy coherentemente está claro que no es necesario trascender el mundo para acceder a lo real. Ya que, como también indica Suances Marcos⁷⁷⁵: «la verdadera realidad no puede ser otra realidad separada o anterior a las cosas reales». Y en relación con la afirmación por Zubiri de la metafísica, no como una parte sino como la misma y genuina filosofía, considero que tiene plena razón, ya que es definible también una metafísica del conocimiento, del arte, etc. Porque aunque Nietzsche desmantelase la metafísica con sus críticas al platonismo y al cristianismo, esto no justifica las severas críticas que recibió Zubiri, por reivindicar la necesidad de la metafísica y más concreta y específicamente de una genuina metafísica intramundana. Aunque, como es sabido, la actitud zubiriana acerca de la metafísica anterior a él ha sido muy crítica, ya que pensaba que debía de ser reformulada su significación. Ciertamente como también escribe Suances Marcos: «lo metafísico, por tanto, no es una huida hacia algo distinto de lo físico, sino el atenerse a lo más radical de lo físico mismo»⁷⁷⁶. Y está claro, que la intención de Zubiri es desvincularse de interpretaciones puramente conceptivas de lo que es la metafísica, ya que es indudable que lo esencial es precisamente averiguar cómo es la estructura de la realidad, y qué es la realidad. Que la filosofía zubiriana haya superado la escolástica, la ontología heideggeriana y otras corrientes filosóficas se debe a su gran originalidad y a su radicalidad crítica, algo que conviene resaltar porque las descripciones y análisis fenomenológicos en los que se apoya su elaboración filosófica, poseen un sentido completamente distinto al característico de la fenomenología husserliana.

⁷⁷⁴ Ibidem, pág. 412.

⁷⁷⁵ Ibidem, pág. 412.

⁷⁷⁶ Ibidem, pág. 413.

La filosofía de Zubiri es realista y a la vez es una filosofía de la realidad, porque la significación otorgada por este a lo real, la distingue claramente de lo que él denomina estimulidad, y que es el ámbito o campo de reacción o respuesta de los animales, frente a la capacidad aprehensora de realidad de los seres humanos. Y es que como también dice Suances Marcos "Realidad" significa que las cosas se manifiestan como siendo de suyo, en propio, lo que manifiestan, y no por otras funciones que puedan cumplir. Lo que afirma la trascendencia de la propia aprehensión directa de lo real, y lo fundamental que es la consideración de los contenidos empíricos aprehendidos, como la materia básica del conocimiento de la realidad, en toda la multiplicidad, diversidad y complejidad fenoménicas. Que la formalidad de realidad es una de las cuestiones decisivas que desarrolla Zubiri es indudable, y es lo que hace posible, que el carácter de realidad supere la estricta dimensión material y empírica de las cosas de la realidad. Ya que como es natural la contingencia de las cosas reales y de los seres reales está superada precisamente por la formalidad de lo real como tal. Y como también argumenta Suances Marcos: «esa excedencia de la realidad respecto a los contenidos en que está dada es el carácter trascendental que tanto relieve da Zubiri y que es el eje de su metafísica»⁷⁷⁷. De este modo lo trascendental, ya no es apriórico como consideraba Kant, y está desprovisto de las connotaciones puramente teóricas e idealistas, que son características del idealismo trascendental kantiano. En lo relativo a la realidad que es actualizada en la intelección, Zubiri afirma muy claramente que la intelección no configura la realidad de lo aprehendido, sino que la realidad es actualizada en la intelección, sin la mediación de categorizaciones o conceptualizaciones que configuren su forma real. Que como dice Zubiri la riqueza de la vida humana lo es de realidades es, a mi juicio, algo evidente. Aunque desde mi interpretación, si bien las notas de las cosas aparecen como "de suyo" dentro de la impresión y reconociendo que este "de suyo" es, para Zubiri, la formalidad de realidad, parece que podrían existir quizá distintas formalidades de realidad, en función de las diversas realidades que pueden ser objeto de conocimiento, aunque todas posean una formalidad de realidad común básica o primaria. Esto considero que podría ser un desarrollo posible de la formalidad de realidad, tal como la expresa la propia filosofía zubiriana, y que por supuesto puede ser objeto de múltiples matizaciones y discusiones críticas, ya que está planteado de modo más bien tentativo y especulativo, como un posible nuevo modo de pensar, acerca de lo que representa la formalidad de realidad, y la posible ampliación de su sentido, aceptando y valorando muy positivamente, las explicaciones zubirianas sobre la misma. La identificación entre la impresión de realidad y la aprehensión primordial es clave en la filosofía de Zubiri, ya que supone el rechazo explícito y contundente de cualquier clase de apriorismo intelectualista y categorial, así como la negación de las teorías representacionistas de la inteligencia, que plantean la existencia de mediaciones o representaciones, y no aceptan el contacto aprehensivo inmediato y directo, con lo aprehendido o percibido por el intelecto humano. Ya

⁷⁷⁷ Ibidem, pág. 415.

que como también señala Suances Marcos: «esta aprehensión primordial tiene caracteres propios que son tres: es aprehensión directa, inmediata y unitaria de lo real»⁷⁷⁸. Que lo primordial de la aprehensión humana nos instala en lo real es el elemento decisivo y crucial que sustenta, en parte al menos, la aprehensión lógica o logos, y la aprehensión racional o razón, o lo que se puede denominar mundo.

Indudablemente, la función de la trascendentalidad se refuerza, si cabe aún más, si se considera que la actividad del logos y de la razón determinan el contenido de realidad, que es sentido primordialmente como realidad “hacia”, algo que pone de manifiesto que, además de la riqueza de lo real aportada por la aprehensión primordial, también es necesaria e indispensable su diferenciación, a través de los procesos de la inteligencia sentiente, tal como se expresa en la trilogía noológica zubiriana. En relación con la aprehensión lógica o logos está claro que, una de las características fundamentales que la conforman o constituyen, es precisamente la noción de campo, ya que el logos de la actividad intelectual sentiente humana opera en un ámbito campal, estableciendo o estructurando diferenciaciones y distinguiendo cosas, objetos, etc. Ya que como escribe Suances Marcos: «el logos o aprehensión lógica es, en Zubiri, una modalidad intelectual que desemboca en la afirmación de algo sobre algo»⁷⁷⁹. Incuestionablemente, el logos se aplica a la aprehensión primordial y, por tanto, está claro que se puede definir una cierto carácter dual del mismo, porque la función comparativa del logos es fundamental, ya que se fundamenta en intelecciones de cosas o ideas anteriormente aprehendidas y conocidas. Aunque alcanzado esto, considero que la explicación del logos tal como es planteada por Zubiri da por supuestas varias cuestiones que para mí no están claras, y que pueden ser objeto de abundante discusión. Por ejemplo, la posible regresión a un punto cero de los procesos cognoscitivos o intelectivos de la mente, ya que no está determinado como se fija o determina cual es la primera intelección, o la primera idea de una cosa real, que sirva como patrón comparativo, para la actividad aprehensora y discriminativa y, diferenciadora del logos de la inteligencia sentiente humana. Y es que, a mi juicio, el apoyo intelectual del logos en las ideas acerca de lo real, puede quizá fundamentarse en la simple forma perceptiva de las cosas reales, incluso sin entenderlas como ideas en el sentido idealista y clásico, con lo que no sería necesario el apoyo en la comparación de las distintas intelecciones de las cosas, al menos desde la perspectiva puramente fundamentadora, lo que no impide que la comparación intelectual y aprehensiva de las cosas reales con el logos, pueda realizarse tal como propone la filosofía realista de Zubiri. Que el logos sentiente posea una estructura dinámica es entendible, ya que busca más realidad para determinarla y conocerla, de modo más específico y preciso. Además, la apertura de cada cosa real a las otras cosas, es la manifestación del “hacia” como apertura trascendental desde el sistematismo metafísico realista zubiriano. Que el campo de realidad es simultáneamente un campo de intelección como afirma Zubiri,

⁷⁷⁸ Ibidem, pág. 420.

⁷⁷⁹ Ibidem, pág. 421.

refuerza la idea de que la estructura del *logos* es medial, ya que es cierto que se mueve y opera en el ámbito campal de la intelección. De todos modos, es indudable que la actividad del *logos* es muy compleja, precisamente por la propia riqueza de notas de las cosas reales y de la misma realidad. Además, como también argumenta Suances Marcos: «el juicio tendrá más fuerza cuanto más se acerque a la plenitud real que afirma»⁷⁸⁰. De esta forma, Zubiri se distancia claramente de consideraciones judicativas de corte idealista e intelectualista, afirmando en cambio, la profunda vinculación de la estructura judicativa con la propia aprehensión de la realidad, por parte de la inteligencia sentiente. Y es que lo impresión de realidad refuerza la función judicativa del *logos*, no la disminuye o elimina.

En lo concerniente a la aprehensión racional o razón, tal como la define y explicita en su obra Zubiri está claro que, como también argumenta Suances Marcos, la razón es una modalidad intelectualista distinta del *logos*. Que Zubiri considere que en la razón se trata de un movimiento desde una cosa real hacia la pura y simple realidad, es la clara reafirmación de la negación de la interpretación de la razón como razonamiento, según la filosofía tradicional. En este sentido, la búsqueda de la razón de la realidad o de lo que la cosa es se expresa en el denominado carácter de realidad, ya que como dice Suances Marcos analizando la filosofía zubiriana, bastaría con que hubiera una cosa real para que hubiera mundo. Ciertamente que el mundo es la función trascendental del campo, se justifica coherentemente afirmando que como lo mundano es la manifestación de lo que es la realidad ya es trascendental, y el campo o lo campal se circunscribe a las cosas que contiene en su ámbito, con lo que la apertura del mundo o de la razón, hace posible diversas realizaciones de respectividad y, por tanto, una distinta riqueza trascendental. Aunque Zubiri identifica pensar y razón en el nivel de la aprehensión racional del mundo, considero que la actividad del *logos* también es un pensar, si lo entendemos de una forma suficientemente amplia, y no circunscrito exclusivamente a una intelección en profundidad, de la realidad de las cosas. Ya que como dice Zubiri: «la razón es, ante todo, la intelección de lo real en profundidad»⁷⁸¹. El hecho de que la respectividad es el mundo para Zubiri es lo que hace posible la comparación y mensura de lo real, ya que la forma y modo de realidad, en la que se presenta cada cosa, es decisivo para su adecuada y completa intelección. Como escribe Suances Marcos: «la razón es el cumplimiento último de la exigencia de trascendentalidad con que lo real es dado en la aprehensión primordial»⁷⁸². De este modo, se justifica profundamente la coherencia y sistematicidad del realismo trascendental zubiriano, que representa la reafirmación de una nueva y original orientación argumentativa de la ontología y la gnoseología hacia planteamientos reístas, y en todo caso, la consolidación de una

⁷⁸⁰ Ibidem, págs. 423, 424.

⁷⁸¹ [IRA, 41-43]

⁷⁸² SUANCES MARCOS, M., *Historia de la Filosofía Española Contemporánea*, Editorial Síntesis, 2006, pág. 427.

noología trascendental perfectamente integrada también, con una minuciosa y admirable ontología trascendental explicitada en *Sobre la esencia*, y en otros libros de Zubiri.

Que la razón pueda ser considerada como conocimiento en sentido estricto, está justificado, ya que es verdad que saber lo que son las cosas más allá o allende la aprehensión, es la demostración clara, de que la fundamentación de lo que es realmente cada cosa, es lo que debe pretender toda actitud cognoscitiva rigurosa, aunque la tarea es difícil y compleja, porque la ciencia avanza frecuentemente cambiando, o modificando algunos paradigmas teóricos, que no resisten los intentos de refutación, respecto de partes fundamentales de su aparato teórico. En cualquier caso, está claro que es evidente en la filosofía zubiriana la adecuación entre inteligencia sentiente y realidad, de tal manera que la flexibilidad de la intelección sentiente capta o aprehende, las diversas y distintas características y cualidades de las cosas de la realidad. Se puede decir, que los rasgos noéticos o intelectivos se proyectan sobre su correlativo *noema* o realidad, afirmando la justificación del uso de términos husserlianos asumidos por Zubiri, para clarificar más su exposición argumentativa, aunque no debe ser olvidado que se opone a la aplicación de la fenomenología husserliana, al análisis del conocer y de la realidad. Ya que, como es sabido, el procedimiento analítico y descriptivo de Zubiri es fenomenológicamente original, y se aparta del propio de Husserl. También en mi opinión, el desarrollo y elaboración de un trascendentalismo estético fundamentado en la realidad es una de las tareas pendientes por realizar, ya que como también argumenta Jacinto Rivera de Rosales reflexionando sobre la *Ética* de Fichte: «La visión estética constituye el medio y el mediador entre el punto de vista real común del hombre, para que el mundo es algo dado, y el punto de vista ideal del filósofo trascendental según el cual el mundo se muestra como si nosotros lo hubiéramos hecho. Algo del espíritu estético ha de vibrar en el filósofo para que no se quede en la superficialidad de la letra, sino que llegue a la interioridad creativa del espíritu»⁷⁸³. Si bien lo realmente difícil, a mi juicio, es vislumbrar de alguna forma, la naturaleza real de lo que es la creatividad de la mente o del espíritu, que quizá consista esencial y fundamentalmente, en el libre vuelo y expansión de la imaginación.

§66. La cuestión de la esencia.

Ciertamente, como argumenta Suances Marcos es evidente que a lo largo de la historia de la metafísica, ha primado más la sustancia que la esencia. Y esto quizás ha sido debido a la influencia intensa del sustancialismo aristotélico, que ha sido de alguna forma el canon fundamental de la filosofía primera o de la ontología, a lo largo de numerosos siglos. Y es que como dice Zubiri no se trata, en

⁷⁸³ RIVERA DE ROSALES, J., *Presentación o introducción del libro: Fichte. Ética*, Edición de Jacinto Rivera de Rosales, Ediciones Akal, Madrid, 2005, pág. 28.

efecto, de tomar dos conceptos ya hechos, el de sustancia y el de esencia, y ver de acoplarlos en una u otra forma, sino de plantearse el problema que bajo esos dos vocablos late, el problema de la estructura radical de la realidad y de su momento esencial. Que es esencia sea lo que una cosa es como afirma Zubiri es algo que, a mi juicio, es perfectamente coherente, aunque con un matiz que me parece significativo, y es que aunque lo esencial a una cosa puede entenderse como un momento real de su estructura física como afirma Zubiri, considero que la *fisis* o lo físico como principio intrínseco del que procede una cosa, es algo que debe someterse a una considerable discusión crítica. Y lo digo, porque los supuestos principios intrínsecos de las cosas de la realidad que, yo creo que no existen, dificultan la construcción de un realismo que esté más basado en lo fenoménico, y no en abstracciones herederas de la *fisis* o del *arjé* de la tradición griega. Ya que si tiene sentido hablar de principios constitutivos de las cosas de la realidad, la línea de investigación considero que debería aproximarse a la física, la biología, la química y otras ciencias, que si han descubierto los fundamentos primordiales de la materia, ya que desde la perspectiva de la metafísica esta tarea se circunscribe, a mi juicio, a la fundamentación de numerosos aspectos de lo que es la realidad y el hombre, y también a otras dimensiones del mundo y del universo, y en definitiva de la totalidad de lo real. Aunque es cierto que Zubiri acota el concepto de esencia, ya que como dice el “qué” de la cosa, pues, significa todo lo que de hecho, es la cosa real con la totalidad de notas que posee *hic et nunc*. Ciertamente, la diferenciación realizada por Zubiri entre cosas reales y cosas sentido está llena de significación, ya que delimita claramente lo que es la realidad material o empírica de las cosas, de las posibilidades que las cosas sentido adquieren, precisamente como resultado de la acción humana. Ya que como también afirma Suances Marcos⁷⁸⁴: «la nota real es anterior a la posibilidad, con una anterioridad *kata fusin y kata aisthesin*; o sea con anterioridad de naturaleza y de conocimiento. Antes que mesa, ésta era natural y cognoscitivamente árbol, madera». Efectivamente, aunque con este ejemplo la distinción queda claramente explicitada, es cierto que pueden formularse distintas matizaciones, ya que en algunos casos la cosa real parece tener por sí misma un sentido propio considerablemente profundo, que puede equipararse a la cosa sentido, como sucede quizá con determinados fenómenos naturales, etc. De todas formas, considero que es coherente pensar que sólo las cosas reales pueden tener sentido como afirma Zubiri, ya que están constituidas por conjuntos de notas que las conforman y constituyen y, por tanto, surgen de la propia realidad empírica y son lo esenciado. Lo que plantea la necesidad de reconocimiento de la función conceptual que es atribuible a las cosas sentido, ya que son el resultado de la interpretación intelectual humana de las cosas reales.

En relación al ámbito de lo esenciado, es la plasmación de la realidad que poseen las cosas reales por serlo, y en consecuencia, son la expresión de la realidad en sí misma, aunque se de modo diferenciado y particularizado o individualizado, como es natural. Puesto que, como afirma Suances Marcos, lo esenciado es la

⁷⁸⁴ Ibidem, pág. 430.

realidad *simpliciter*, la realidad verdadera. Un trozo de plata puede servir para hacer de pisapapeles, pero su realidad no es ésta, sino la de su estructura argéntea. Así es y, por tanto, me parece acertado que Zubiri entienda por físico, el conjunto de todas las propiedades reales de una cosa. Ya que de esta manera, lo que está afirmando es que la mismidad de lo real es lo auténticamente decisivo y primordial, y lo que sirve de base y fundamentación, para el desarrollo argumentativo de la estructuración realista y trascendental de su filosofía. La distinción zubiriana entre notas adventicias o extrínsecas de las cosas reales y notas intrínsecas o constitucionales, en tanto que conforman la estructura primaria de la cosa es clara, aunque si se realizan análisis y reflexiones muy profundas, pueden ser objeto de discusión en algunos casos, porque, por ejemplo, la evolución de los organismos de todo tipo pueden ser causa de modificación de algunas notas intrínsecas, aunque sea de forma excepcional y muy limitada. Además, la clasificación de las notas de las cosas en algunos supuestos, puede darse controversia valorativa, respecto a qué es lo realmente intrínseco y extrínseco en una cosa. La individuación de lo esenciado es otro aspecto fundamental, ya que como dice Zubiri⁷⁸⁵ individualidad es: «el carácter de toda realidad según el cual esta realidad no es físicamente la otra». Que la singularidad individual de las cosas es diferente de la individualidad estricta de cada ser humano, es algo que se explica, si se considera que la libertad del sujeto es lo que le otorga una mayor individualidad o una individualidad más estricta. La significación de la constitución física individual es fundamental, para una delimitación precisa y suficiente de las diferencias, entre las diversas y múltiples cosas de la realidad. Ya que, la sustantividad individual propuesta por Zubiri es la afirmación de la unidad o esencia de la cosa. Indudablemente como también plantea Suances Marcos, la suficiencia de este orden constitucional es la sustantividad individual, que es el carácter formal de la unidad estructural de la realidad *simpliciter*. De este modo, se reafirma la consistencia de todo el sistema metafísico zubiriano desde una trama terminológica estricta, rigurosa y minuciosamente desarrollada, y que posee una coherencia formal y conceptual que se deriva de una crítica sistemática de lo que es la realidad, desde una metodología descriptiva y fenomenológica, que replantea y redefine numerosas cuestiones metafísicas y noológicas. La esencia es definida por Zubiri como: «el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres»⁷⁸⁶. En este sentido, está claro que la esencia no es sustancia al modo aristotélico, sino que es un momento de la sustantividad. De este modo, la equivalencia ente esencia y sustantividad, parece que reduce la diferencia semántica existente, respecto a cómo entendía la sustancia Aristóteles como sujeto o base de propiedades, de tal forma, que se puede pensar que la sustancia tal como la concibe el Estagirita, es en cierto sentido limitado, similar a la sustantividad zubiriana. Además, otra cuestión que es enormemente relevante para una consideración más amplia y profunda de la novedad que

⁷⁸⁵ [SE, 138]

⁷⁸⁶ Ibidem, pág. 193.

representa el realismo metafísico de Zubiri, es precisamente el problema de la religación, que si bien tiene un origen vinculado a la religión lo supera y desborda, con la significación que le otorga la filosofía zubiriana, ya que la religión es en el sentido más amplio y estricto, una determinada plasmación de la religación. Aunque donde realmente surge el problema de la religación es en el ámbito de la persona, de lo que es el individuo como ser libre y responsable de sus actos, y como creador de su propia autorrealización existencial y de su bienestar vital. Ya que como también afirma Suances Marcos, la persona no es “la realidad”, sino una realidad que se adueña y se abre, tanto a realidad propia, como a la ajena para realizarse.

El carácter de realidad abierta de la persona es la expresión de su libertad y de su conducta, así como de sus proyectos, fines y objetivos en la existencia que se intentan realizar, en relación con las cosas y con los demás. El proceso de personificación que es consustancial a toda persona, por el hecho de serlo, es la plasmación de distintas posibilidades de apertura y apropiación, que van construyendo su personalidad de modo siempre continuo, a lo largo de su trayectoria vital en el mundo. Y es indudable, a mi juicio, que la riqueza y densidad del proceso de personificación puede ser muy variable aunque lo esencial es que exista una adecuación lo más perfecta posible, entre los intereses de la persona o del sujeto, y lo que puede recibir y aportar a la realidad. Que la persona es un ser relativamente absoluto, como dice Zubiri, con insistencia se entiende desde la consideración del poder de lo real y de la realidad de las cosas, como base de lo que puede hacer con su vida el hombre, ya que para abrirse y desarrollarse como persona necesita de las cosas y de las otras personas, ya que es un ser social, no exclusivamente individual. Ya que, además, es evidente que el hombre está en la realidad, y se apoya en las cosas concretas en su existencia. Como dice Zubiri: «el hombre se realiza en la realidad y por la realidad»⁷⁸⁷. Por eso el hombre no puede desentenderse de la realidad. La realidad se le impone. Ciertamente, el ser humano va conformando y construyendo su ser personalizándose, lo que supone la apropiación de las posibilidades que la realidad le ofrece, utilizando su fuerza de voluntad para ir creciendo como persona. De esta forma, la realidad es el fundamento de toda forma de realidad tanto humana como empírica, algo que no se contrapone a la existencia de Dios, desde la perspectiva metafísica zubiriana. Y es que como también escribe Suances Marcos, Dios es una realidad distinta de las cosas reales, pero que está formalmente en éstas, constituyéndolas como reales. Con lo cual, lo divino es trascendente respecto de las cosas de la realidad, pero a la vez es inmanente, porque es de alguna forma la fuente de su realidad. De todas maneras, la complejidad de la interpretación zubiriana de lo que es la transcendencia divina es perfectamente compatible, con una consideración de la función fundadora de la realidad, en el ámbito del conocimiento y en el campo metafísico, antropológico, ético, etc.

⁷⁸⁷ [PFHR, 39]

Que la filosofía zubiriana está integrada en un ontopsicologismo, como el pensamiento de Unamuno y el pensamiento español en general, es algo que se puede justificar desde la afirmación de la inteligencia sentiente como algo propio de la subjetividad, y como aspecto fundamental en conjunción con una metafísica intramundana, que analiza las esencias de la realidad. Y, además, como también afirma Suances Marcos, toda la filosofía española termina, tarde o temprano, en la realidad divina. Lo que también sucede con el pensamiento zubiriano, por medio de la religación que une la realidad humana y la natural, con el fundamento divino último que sustenta la unión al poder de lo real.

§67. Reflexiones sobre la metafísica zubiriana y la sustancia.

Ciertamente, la profundidad y sutileza del pensamiento zubiriano es algo que potencia la utilidad de su complejo tejido conceptual, que adquiere quizá su punto culminante, en *Sobre la esencia* y en su trilogía sobre la *inteligencia sentiente*. En cualquier caso, es evidente, a mi juicio, que lo que permite pensar Zubiri a través de la consideración y crítica de sus obras es un campo de ideas inmenso. Ya que como afirma Rafael Martínez Castro: «en algún lugar dice Zubiri que en el pensamiento de todo autor hay una “dimensión declarativa”, lo que dice, y una “dimensión incoativa”, lo que permite pensar»⁷⁸⁸. La denominada des-sustanciación de la realidad es el resultado del predominio metafísico y epistemológico del racionalismo cartesiano, y en general de la influencia de otros filósofos racionalistas. En cambio, con el surgimiento de la Ilustración y de otras formas de filosofar como el sensismo y el empirismo, sobre todo con Hume, la filosofía avanzó por una línea, que se parece ya en buena medida a lo que es el pensamiento moderno. Ya que como también argumenta Martínez Castro, con Descartes la modernidad queda comprometida, en la aspiración metafísica de reducir todo lo empírico a racional puro. Y esto es claramente inaceptable, desde una consideración rigurosa de lo que es la realidad, y también desde un enfoque epistemológico que esté fundamentado o basado en la valoración de la percepción o de la aprehensión, como una de las fuentes fundamentales del conocer. Y es que el idealismo de la esencia rechazado por Zubiri, es la expresión de la actitud racionalista ante la realidad, y que está basada en un subjetivismo, que ya tiene su inicio en Aristóteles con su interpretación de la sustancia como sujeto.

Zubiri explicita entre otras cosas, lo que es la esencia de la sustancia o la *quidditas* medieval, discutiendo las tesis aristotélicas, y considerando también toda la tradición doctrinal de la historia de la filosofía. Aunque está claro, que existe una cuestión crucial que Aristóteles plantea en el libro Z de la *Metafísica*, y que es criticable, ya que como escribe Martínez Castro: «Zubiri denuncia, el predominio de la vía del *logos* sobre la de la *fisis* que ha decidido la cuestión de la articulación

⁷⁸⁸ MARTÍNEZ CASTRO, R., *La metafísica de Zubiri: una especulación sobre la sustancia*, Libro: Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 150.

esencia-sustancia»⁷⁸⁹. Ya que lo que realmente es la esencia para Aristóteles es el momento real de la subjetualidad de la sustancia, puesto que es su *eidos* o idea, se afirma de este modo en el sistema aristotélico, el predominio del logos y la preponderancia de las exigencias formales de la definición, respecto a la especie definida teóricamente y la materialidad de la misma, en cuanto momento real de la cosa. Y Zubiri se opone claramente a esta concepción de la metafísica aristotélica, y construye una nueva ontología realista, que parte de una valoración más completa, articulada y estructurada que la que elaboró el Estagirita, algo que es explicable, no sólo por su rigurosa actitud especulativa y reflexiva, sino también por la valoración en su sistema filosófico del conocimiento científico, como base sustentadora de su armazón metafísico. Ya que, como también argumenta Martínez Campos, toda la metafísica de Zubiri se concentra en esta problemática. *Sobre la esencia* constituye el esfuerzo por hallar una vía de comprensión de la “realidad” que eluda y supere el subjetualismo que arranca de Aristóteles. Que no se deba volcar sobre la cosa misma la estructura formal del logos, como hace el Estagirita y la filosofía peripatética como heredera y continuadora de su doctrina es claramente pensable, ya que es verdad que es más apropiado deslogificar las cosas reales, para evitar una logificación de la realidad, que nos introduce en una estimación intelectualista de lo que son las cosas reales y, además, reitera la subordinación del conocimiento aprehensivo e impresivo de la realidad a definiciones teóricas de índole predicativa, que no son la base esencial de un conocimiento riguroso y preciso de las cosas reales. Además, en la orientación filosófica de Zubiri está presente el rechazo de la denominada circularidad hermenéutica heideggeriana, ya que es una forma de quedar atrapado en el platonismo y el subjetivismo moderno, aunque Heidegger pretendía no caer en planteamientos platonizantes. Aunque desde mi valoración considero que en la hermenéutica gadameriana, la enorme fuerza de la multiplicidad y diversidad de interpretaciones posibles de cualquier contenido textual hace posible una crítica constructiva de los sistemas filosóficos, desde una infinidad de perspectivas analíticas y argumentativas y, desde una intención de objetividad, que aunque no es plena y absolutamente lograda, al menos orienta en cierta forma, la reflexión y especulación de los pensadores e investigadores de las distintas ciencias y disciplinas incluida la filosofía. Por tanto, la búsqueda de lo más originario es la vía fundamental o una directriz esencial del filosofar zubiriano. La negación de la estructuración apofántica, como uno de los esquemas articuladores de la metafísica desde el planteamiento aristotélico por parte de Zubiri, y la superación de las aporías de la circularidad hermenéutica entendida en su sentido más limitado, es lograda por medio del logos nominal constructor, que realiza afirmaciones a partir de las simples aprehensiones. De este modo, se puede considerar que el logos nominal constructor, como también afirma Martínez Campos, es un “*organon* conceptual” adecuado. Y es una de las funciones intelectivas, que sin caer en la logificación de la intelección, forma parte de la nueva metafísica intramundana realista de Zubiri.

⁷⁸⁹ Ibidem, pág. 158.

§68. Reflexión metafísica sobre el “de suyo”.

Evidentemente todo el sistema zubiriano metafísico está extraordinaria y sutilmente relacionado, en base a unas delimitaciones conceptuales y argumentativas enormemente precisas. Por tanto, es muy clarificador el análisis y la valoración concreta de alguno de los términos claves como puede ser el de suyo, que es uno de los ejes centrales y esenciales, del sentido más profundo de su realismo radical y trascendental. En este sentido, considero que es apropiada una discusión con la interpretación que elabora Carlos Baciero en su escrito titulado *Conceptuación metafísica del “de suyo”*, porque su hilo discursivo ofrece la posibilidad efectiva de exponer mis interpretaciones, acerca de las virtualidades y los límites que plantea este concepto metafísico de Zubiri. De todos modos, como dice Baciero: «sólo un penoso esfuerzo nos hará posible sorprender la riqueza que entraña esa sutil y fugitiva claridad de las cosas, que es el “de suyo” de la realidad»⁷⁹⁰. Ya el ámbito de lo real es el mismo que pertenece al de suyo, con lo que se observa la decisiva importancia que tiene una adecuada explicitación y crítica argumentativa del mismo, para la determinación de su funcionalidad y operatividad, como uno de los conceptos claves del realismo metafísico zubiriano. El origen de este concepto zubiriano, el de suyo, no proviene de la terminología escolástica clásica, como él mismo reitera y puntualiza en sus escritos, y es el resultado más bien de una reflexión personal, sobre lo más intrínseco y fundamental de lo real. Ya que las expresiones latinas clásicas como *per se*, *a se*, *de se*, *ex se*, etc., no son las más apropiadas para la nueva concepción de la metafísica que desarrolló Zubiri. Aunque tengan su utilidad como conocimiento filosófico o metafísico técnico, este hecho no justifica que estos vocablos escolásticos técnicos tengan que ser incorporados, a la elaboración argumentativa de nuevas metafísicas en los siglos XX y XXI. Otra cuestión diferente, es que en un diálogo erudito con los pensadores escolásticos sea necesaria una confrontación crítica, con la significación de estos vocablos característicos de la metafísica escolástica a lo largo de los siglos. Y es que como argumenta Baciero: «hacer del “de suyo” un *per se* sería substancializar la realidad»⁷⁹¹. Lo que supondría la afirmación del sustancialismo predicativo y apofántico del aristotelismo, algo a lo que se opone el realismo de Zubiri de modo coherente, porque entre otras razones o motivos, parte de la sustantividad como concepto superador de la idea de sustancia, tal como era subjetualmente entendida y elaborada por el Estagirita. Por tanto, la versatilidad semántica del de suyo, dentro siempre de los límites de significación que se derivan de ser la expresión de la formalidad de realidad, se concreta en una afirmación que aunque parezca algo difícil de entender, para quien no conozca suficientemente el sistema filosófico zubiriano, es la expresión más clara de algo

⁷⁹⁰ BACIERO, C., *Conceptuación metafísica del “de suyo”*, Realitas II, Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1976, pág. 313.

⁷⁹¹ *Ibidem*, pág. 314.

evidente, y que es como también dice Baciero que: «la sustantividad en función trascendental no es nada distinto del “de suyo”»⁷⁹². De esta forma, la impresión de realidad como lo trascendental y la formalidad de realidad que está expresada también en el de suyo, conforman lo real en sí mismo, usando una terminología que aclara de mejor modo lo que quiere explicitar su metafísica realista, y que considero que es la manifestación de una nueva y sutil articulación conceptual de la relación que existe entre las distintas perspectivas, desde la que es entendida la metafísica de Zubiri. Que el de suyo tiene en Zubiri un cierto sentido de propiedad es algo evidente, y que está plenamente justificado, porque ya en su obra anterior a la década de los años sesenta del siglo XX aparece la expresión, así, por ejemplo, en *Naturaleza, Historia, Dios* ser consiste precisamente en “poseer” de suyo, el conjunto de notas que constituyen la naturaleza. En esta interpretación, parece que existe una clara similitud con una noción de sustancia o cosa, que utilizaban los pensadores presocráticos jónicos. Posteriormente Zubiri fue refinando el sentido del de suyo, aunque siempre partiendo de esta idea de propiedad característica de lo que son las cosas con sus notas. Ya que con la progresiva complejización del sistema metafísico de Zubiri, el de suyo partiendo de que es lo real fue adquiriendo matices de significado, que lo conectaron eficiente y eficazmente con las restantes partes y elementos no sólo de la ontología, sino también con su noología, de tal forma que constituye uno de los conceptos esenciales de su realismo sistémico trascendental.

Incluso la definición zubiriana de lo que son las notas de una cosa está en relación directa, con aquello que pertenece a una cosa como en propiedad o de suyo, lo que pone de relieve, la plena articulación e integración sistemática de los conceptos metafísicos creados y utilizados por Zubiri en su construcción filosófica. Además, la operatividad analítica y explicativa del de suyo, también se expresa en los contenidos de la impresión, ya que estos poseen como es natural, unos caracteres propios que nos afectan en el proceso sensorial perceptivo, o en nuestra aprehensión o percepción de la realidad, y que pueden ser definidos como caracteres suyos propios de las cosas, en cuanto aprehendidas como contenidos de la impresión. Indudablemente como también argumenta Baciero: «no ha de confundirse la “propiedad” que decimos caracteriza el “de suyo”, con la *propietas* aristotélica, entiéndase ésta en sentido físico o en sentido metafísico»⁷⁹³. Ya que como el de suyo es la esencia en todo su desarrollo trascendental, la propiedad está superada o trascendida por la realidad de la cosa y sus notas y, por tanto, tiene un sentido más simple, ya que es entendible como pertenencia en la metafísica zubiriana. De todos modos, considero que la identificación entre la esencia y el de suyo refuerza de modo coherente, una novedosa interpretación de lo que es la realidad, desde una especie de realismo esencial desvinculado del idealismo y el racionalismo, y de la logificación de la inteligencia. Ya que como también afirma

⁷⁹² Ibidem, pág. 314.

⁷⁹³ Ibidem, pág. 317.

Baciero el sentido de propiedad que decimos caracteriza al “de suyo”, no admite ni siquiera una dualidad de la razón.

Quizás a lo largo de la recepción de la filosofía zubiriana, no se ha destacado abundantemente la significación del de suyo, en la actualización intelectual humana. Es definible una integración entre la continuidad evolutiva del ser humano o de la especie humana y la vinculación a lo real, de la sustantividad del ser viviente humano. Indudablemente, la complejidad de las diferenciaciones zubirianas acerca de las cuestiones relativas al tono vital de los individuos, ante la acción estímulo de las circunstancias de la realidad en la que viven son definibles de distintas formas. Zubiri desarrolla una clasificación terminológica que describe perfectamente, numerosos aspectos antropológicos de las respuestas conductuales humanas, teniendo en cuenta su base biológica y psicológica, y matizando analítica y descriptivamente, los distintos momentos del sentir desde un enfoque filosófico. Como dice Baciero, ante la alteración producida por un estímulo, existe una liberación biológica del estímulo con sus tres momentos (agresión, alteración y respuesta efectora), que es lo que constituye el sentir. Ciertamente, que el de suyo se caracterice por el *prius* está en relación, con lo que Zubiri denomina independencia de las cosas respecto a la aprehensión misma, y posee una connotación de “anterioridad” estructural, y no supone prioridad temporal. Y esto marca o determina la clara diferencia, con las respuestas psicobiológicas producidas por la afección causada por lo estímulo. Ya que como también afirma Baciero: «si la estimulidad se caracteriza por la presencia puramente afectante y en ella se agota, el “de suyo” se caracteriza por el *prius*»⁷⁹⁴. Que los animales no sean capaces de abstraer lo que es la cosa previamente a su presentación como real y, por tanto, de suyo, es una muestra clara de la hiperformalización de la inteligencia humana, que hace factible y es que como dice acertadamente Zubiri en *Notas sobre la inteligencia humana*, el animal es objetivista pero no es jamás realista. Desde mi interpretación, uno de los elementos explicativos que refuerzan la consideración de la cosa como algo de suyo, es precisamente la capacidad retentiva del intelecto humano, y también la imaginación que hace posible una adecuada proyección de índole supositiva o hipotética de la realidad, y de lo que esta implica y supone, no sólo para la metafísica del conocimiento, sino también desde una perspectiva antropológica y ética.

Que Nicolai Hartmann afirme en su obra la realidad presencial de los objetos como algo real de carácter previo, muestra un cierto parecido con el planteamiento de Zubiri acerca del de suyo. Además, es curioso que Hartmann también otorgue una gran importancia al aprehender contenidos de la realidad, en un sentido que posee una cierta similitud, con la concepción general de la función del aprehender en la metafísica zubiriana. Y es que como también argumenta Baciero refiriéndose a Hartmann que aclara en su *Ontología* qué ha de entenderse por “aprehender un ente en sí”: “En cambio, ‘aprehender’ sólo se puede un objeto ente en sí; es decir,

⁷⁹⁴ Ibidem, pág. 323.

un objeto que existe independientemente de la conciencia (por lo tanto, también del aprehender mismo) y no se agota en su ser objeto para la conciencia". Es definible por tanto, con claridad en el pensamiento de Hartmann, la existencia de la realidad ante del concepto y de la propia aprehensión, lo que reafirma, además, el carácter supraobjetivo del ser en sí de los objetos, lo que fundamenta una interpretación trascendente del aprehender que, a mi juicio, concuerda en ciertos aspectos con la distancia intelectual del sujeto sentiente, respecto a la propia operación de aprehender los objetos o las cosas de la realidad. Que el *prius* pueda comprenderse en cierto sentido también como una especie de ser en sí supraobjetivo, y también como de suyo, es algo que pone de manifiesto sutiles matices metafísicos, que son al menos similares en los dos filósofos desde una consideración amplia, y teniendo en cuenta que Zubiri conoció a Hartmann y sus filosofías coinciden en un cierto realismo filosófico, aunque como es natural con matices propios, ya que Zubiri es un realista radical, y Hartmann que, como se sabe, extrae de la fenomenología la idea básica de su gnoseología, que es el conocimiento como trascendencia, también afirma la fuerza de la realidad de los hechos, aunque sea con un sistema filosófico que es calificado por algunos como pesado y artificial. De todos modos, conviene resaltar también la claridad conceptual de las obras de Hartmann, y la reactivación del interés ontológico que había sido rechazado por el neokantismo.

Que la realidad existe antes de todo conocimiento es algo evidente, aunque Zubiri delimite esto con el de suyo y el *prius*. Ciertamente, la idea de que el conocimiento es un acto trascendente, ya que va más allá de la conciencia alcanzando el objeto, es afirmada o sostenida tanto por Hartmann como por Zubiri, de una forma que considero inobjetable, porque niega la validez gnoseológica de determinados enfoques idealistas e intelectualistas. Considero que estas ideas que he mostrado de Hartmann están en la línea de algunos de los intereses metafísicos de Zubiri, y éste las ha recreado de forma original, desde su perspectiva reflexiva con una mayor minuciosidad y rigor, y con una atención más profunda también a los conocimientos científicos, como base previa de cualquier reflexión metafísica, lo que ha propiciado la creación partiendo de un procedimiento sistemático de orden fenomenológico, de un realismo radical trascendental extraordinariamente refinado, amplio, profundo y sutil. No es extraño, por tanto, que Carlos Baciero llegue a decir, que interpretando estas ideas de Hartmann desde una perspectiva zubiriana es que llegarían, como también pienso yo, a su plenitud de sentido y precisión. Existe como una doble presencia del de suyo, si es que se puede decir así, para lograr una mayor claridad, ya que el de suyo está presente como realidad antes del acto de actualización intelectual, y también como aprehensión intelectual actualizada en la inteligencia sentiente. Que el *prius* pueda ser entendido también como un *plus* de la cosa, como algo en propio o de suyo, y que supera el estímulo es decisivo. Este *plus* del *prius* y del de suyo es como está clara la realidad, o si se quiere, en un entendimiento más amplio de lo que significa este *plus* de lo real es la formalidad de realidad. Y es que como argumenta Baciero: «no solamente es que la

cosa existe independientemente de su ser conocida y con anterioridad a él, como afirma Hartmann, sino que se actualiza en la intelección como siendo ya lo que es en propio antes de su presentación en la inteligencia»⁷⁹⁵. Como se puede observar, hay una similitud de algunas expresiones de Hartmann con las utilizadas por la terminología zubiriana, como es el caso del en propio de una cosa real. Esto pone de manifiesto, una serie de aspectos comunes que impulsan las filosofías tanto de Hartmann como de Zubiri, aunque desde perspectivas fenomenológicas e interpretativas diferentes.

§69. La antropología y el realismo zubiriano.

Ciertamente, las cuestiones más puramente metafísicas como la relativa al de suyo y la formalidad de realidad, así como otras muchas, están relacionadas con el sentido y la significación del conocimiento filosófico para el hombre. Y aunque como es sabido Zubiri no ha escrito una Antropología filosófica tal como señala también Ignacio Ellacuría, en distintas obras como *Sobre el hombre* y otras anteriores desarrolla por extenso su ideas antropológicas. Que el hombre sea objeto de estudio por parte de la filosofía, aunque pueda parecer a muchos discutible, como también argumenta Ellacuría, considero que es algo plenamente racional y razonable, ya que existen muchas cuestiones y aspectos, que son analizables y discutibles desde la perspectiva filosófica. De todos modos, es cierto que el sentido de la realidad o el ser de la realidad, no debe interpretarse desde un enfoque cientificista ni idealista, ya que es verdad que el acceso empírico a la realidad es algo necesario para toda reflexión filosófica acerca de lo que es la realidad humana, ya que de otra forma la subjetividad interpretativa puede impulsar un acercamiento irracional o incoherente, a lo que es la realidad del ser humano, y de sus conductas y comportamientos. Como también dice Ellacuría: «a Zubiri le gusta más trabajar por el saber de la realidad, que por el saber del saber, de modo que en el conocer mismo de la realidad pueda verse en qué forma y con qué límites es posible el conocer»⁷⁹⁶. En este sentido, también Schelling y Hegel con sus obras sobre la filosofía de la naturaleza y con sus reflexiones antropológicas presentes en sus escritos, también se ocupan de un saber de la realidad que afecta a la vida humana, ya que esta forma parte de lo real, en lo que está inmerso el ser humano. Que el conocimiento filosófico tiene que partir de la realidad está claro para Zubiri, ya que no es posible aprehender la esencia de nada, por pura dialéctica conceptual. Lo que supone una clara crítica del procedimiento dialéctico hegeliano, ya que no descende a la mismidad de las cosas reales. Incluso la actitud zubiriana, a mi juicio, muy coherentemente critica el realismo aristotélico al considerarlo insuficiente, ya que se fundamenta sobre todo en la definición que es un

⁷⁹⁵ Ibidem, págs. 325, 326.

⁷⁹⁶ ELLACURÍA, I., *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*, Realitas II, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, págs. 53, 54.

procedimiento racional, que reformula artificialmente y clasifica lo que es la realidad de un modo indirecto. Y es que Zubiri muestra su profundidad reflexiva cuando argumenta, que una cosa es que por medio de nuestros conceptos, nos aproximemos más o menos apretadamente a las realidades, y que hasta lleguemos a caracterizar a algunas de ellas, en forma que se distingan más o menos inequívocamente entre sí, otra muy distinta, que en los conceptos pueda explayarse formalmente toda la realidad, y menos aún, definirse su esencia.

Indudablemente, conocer con rigor y profundidad lo que es la realidad, o lo que son las cosas reales es extraordinariamente difícil, ya que es necesaria la aportación de los conocimientos que nos ofrecen las diversas ciencias empíricas. Como dice Ellacuría: «inteligir no es sin más saber; es sólo el principio dinámico del saber»⁷⁹⁷. Lo que pone de relieve que tanto en la dimensión de la teoría o metafísica del conocimiento, como desde la perspectiva de la antropología filosófica, son necesarios unos procesos de descripción y análisis de lo aprehendido, y del propio proceso de aprehensión y de la función activa y afirmadora del *logos*, que refuerzan la idea de una dinamicidad de la intelección. Y es que la inteligencia está en contacto con la realidad y, por tanto, es coherente pensar que la intelección es una facultad referida a la realidad, y de este modo es razonable pensar, que las actitudes críticas ante el saber son precisamente las que hacen posible incluso también la autorrealización humana, ya que los seres humanos viven en función, de cómo es la realidad que ya conocen. Ya que como también argumenta Ellacuría, el sustancial aporte de las ciencias positivas es así otro de los apoyos del carácter crítico de la antropología de Zubiri. También Kant con su *Antropología pragmática*, y con otros escritos sobre cuestiones antropológicas intentó dar un enfoque más científico a sus desarrollos y explicitaciones sobre estos temas, pero si se considera el estado de las ciencias en el siglo XVIII, se comprende existiesen numerosas lagunas en el conocimiento antropológico acerca de la fisiología de los seres humanos, y sobre aspectos orgánicos del cerebro, que influyen considerablemente en las actitudes de los individuos. Que Zubiri afirme en *Sobre la esencia*: «no existe distinción ninguna entre una especie “biológica” y una especie “filosófica”, y las dificultades que puedan existir para determinar la una son idénticas a las dificultades que puedan existir para determinar la otra»⁷⁹⁸ indica, a mi juicio, la interconexión entre el conocimiento filosófico y el científico, ya que el concepto de especie es aproximativo y parcial, con lo que se está poniendo de relieve, que la reflexión antropológica tiene una función esencial también en relación con las clasificaciones tipológicas, relativas a la determinación de los rasgos delimitadores de las especies. Además, es evidente que desde la perspectiva filosófica zubiriana, incluso la evolución es un carácter estructural estrictamente metafísico. Y es que la interrelación de factores de distinto tipo que explican la supervivencia de los seres vivos y su adaptación a las condiciones de la naturaleza, es algo también explicable con los recursos conceptuales, que ofrece la

⁷⁹⁷ Ibidem, pág. 56.

⁷⁹⁸ [SE, 244, 245]

propia metafísica intramundana realista de Zubiri. De este modo, es entendible que Ellacuría llegue a afirmar que ante este recurso a la ciencia positiva, y ante estas equiparaciones, más de un filósofo se rasgará las vestiduras. ¿No es esto craso empirismo? ¿No será, en el mejor de los casos, pura onticidad? Ante este planteamiento de las cosas, la actitud zubiriana no representa un predominio de lo empírico en la comprensión metafísica de lo real, sino que es el intento positivo de asimilación de la mayor cantidad posible de datos, acerca de los fenómenos de la realidad para de este modo lograr un entendimiento más amplio y profundo de lo que es el hombre. Y que en contra de lo que pudiera pensarse desde una consideración parcial o fragmentaria de las cosas, lo que el ser humano tiene desde un enfoque descriptivo o simplemente empírico como ser natural, no es algo independiente de lo que el hombre es como ser, con una voluntad libre y con una capacidad reflexiva que lo convierte en sujeto autónomo.

Ya que como dice Ellacuría, el propio Zubiri considera que el ser humano necesita de las ciencias para acercarse filosóficamente a lo que es el hombre, pero no le bastan las ciencias para saber lo que es realmente el hombre. Con esto se está delimitando muy claramente, la amplitud de miras que debe tener la antropología filosófica. Ciertamente que se parta de la propia realidad física y de las impresiones de realidad para la determinación de lo que es la realidad para el hombre, no sólo es algo que procede del acceso intelectual al mundo por la mente humana, sino que es algo exigible a toda filosofía que pretenda ser realista. En la filosofía zubiriana es evidente que la consideración de lo metafísico se inicia tomando como base lo material, y argumentando especulativamente numerosas cuestiones ontológicas, que no son objetivables y definibles desde un planteamiento fiscalista, porque son aspectos que superan los límites de los conceptos científicos. Por tanto, lo que se puede denominar una filosofía del hombre o una antropología filosófica, abarca una gran parte del campo de la reflexión filosófica como es natural, desde la sensibilidad externa e interna, el pensamiento y el lenguaje humano hasta la dinámica volitiva humana, y la fundamentación metafísica de la persona. Como indica José Ángel García Cuadrado en su libro *Antropología Filosófica*: «en todo caso, el hombre es el único ser de la naturaleza que se cuestiona acerca de sí: «“Preguntar por su propia esencia sólo el hombre puede hacerlo. Aquí es válida justamente la afirmación de que ninguna otra cosa, ningún otro ser vivo del mundo es capaz de hacerlo. Todos los demás seres tienen una existencia o presencia inconsciente, y por ende, ajena a cualquier problematicidad”. (Coreth, E. 1991. p. 30)»⁷⁹⁹. Zubiri estaría de acuerdo con estas afirmaciones, ya que están en la línea de sus ideas antropológicas y metafísicas. Que en la aprehensión o percepción de cualquier cosa, el hombre se abre a la realidad a través de la captación de lo real, considero que es evidente. Otra cuestión es que en determinados supuestos el lenguaje metafísico, parece que puede ser demasiado abstracto y limitado por lo que es en sí, como, por ejemplo, cuando se dice en la filosofía zubiriana que el calor

⁷⁹⁹ GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología Filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*, Eunsa, Pamplona, 2010.

caliente de suyo, como si tuviera una capacidad propia que le hace calentar. Aunque esto no afecta a la justificación y validez de la metafísica, ya que la fundamentación de la realidad en todos los sentidos que son planteables especulativamente por la inteligencia, es algo extraordinariamente difícil y complejo, y esto es aplicable, a mi juicio, también a la antropología filosófica por razones de similitud, y por la coincidencia de contenidos tratados. Como argumenta Ellacuría comentando la antropología zubiriana, el hombre talitativamente cuenta con una nota que es la inteligencia, que en función trascendental hace de él esa típica forma de realidad que es la persona. De este modo, se pone de relieve la interrelación entre todas las partes del pensamiento zubiriano, ya que uno de los objetivos de su metafísica es precisamente poner de manifiesto, que cualquier cuestión filosófica involucra a todas las demás en su campo de reflexión, algo que es reconocido de forma general como es lógico por los filósofos, ya desde la Antigüedad. Que lo físico no se opone a lo metafísico, ya que no es lo empírico, le permite a Zubiri desmarcarse de un positivismo y de un planteamiento empiricista, que no considera y reflexiona sobre la realidad, desde un punto de vista trascendental, y que es una de las características esenciales del realismo zubiriano. Por tanto, comprendo perfectamente que Ellacuría escriba que: «el tema “talidad –función trascendental– realidad en cuanto tal” es tal vez el tema fundamental de toda la filosofía zubiriana, porque expresa a la par su idea de la realidad y su método fundamental de filosofar»⁸⁰⁰. Ya que el conocimiento empírico o positivo no puede alcanzar a vislumbrar y a saber que es la plenitud de lo talitativo y tampoco la plenitud de lo trascendental. Y es que los sentidos abstractos, formales o simbólicos de lo que es la realidad son pensables por la inteligencia sentiente humana, tal como explicita Zubiri en su trilogía noológica, que posee una fuerte e intensa interconexión con el conocimiento, entendido también como perfección vital y, por tanto, considerando la dimensión personal o antropológica del ser humano.

Que lo físico es lo real como dice Zubiri es, entre otras cosas, la constatación de la dimensión de realidad en la que existe o vive el ser humano. Que la crítica de las ciencias es procedimiento fundamental para la elaboración de la metafísica zubiriana, refuerza la coherencia de su realismo, que investiga en el ámbito de la realidad, no sólo lo que son las cosas, sino también qué es el ser humano o lo que es desde una reflexión antropológica. Y es que como también dice Ellacuría: «de ahí que no se pueda llegar al orden trascendental de la realidad por simple especulación o por combinación dialéctica de conceptos»⁸⁰¹. Estas cuestiones están también relacionadas, con lo que se puede denominar una justificación crítica de una antropología filosófica en el contexto de la filosofía de Zubiri. El plano metafísico del que parte Zubiri en el desarrollo y elaboración de sus reflexiones acerca del hombre es esencial, ya que como dice García Cuadrado: «para llegar al

⁸⁰⁰ ELLACURÍA, I., *Introducción a la antropología filosófica de Zubiri*, Realitas II, Madrid. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976, pág. 61.

⁸⁰¹ *Ibidem*, págs. 62, 63.

fondo de esa realidad vital es preciso dar un paso más: no vale la mera descripción de los estados subjetivos de conciencia (sentimientos, sensaciones, valoraciones éticas, etc.), puesto que esa descripción no basta para responder a la pregunta más radical acerca de la esencia del hombre»⁸⁰². Es preciso trascender el plano fenomenológico descriptivo y existencial para acceder al plano metafísico. En este sentido, es definible una continuidad metodológica en la filosofía personalista y cristiana española actual, con la vía cosmológica que aprehende la realidad, y con las vías de la interioridad y la espiritualidad, y también respecto a la antropología zubiriana, que quizá pudiera considerarse como personalista, al menos en determinados aspectos. Ciertamente, que a Zubiri le importe sobre todo el estudio, y la reflexión sobre el análisis de la realidad de la vivencia, más que de la vivencia de realidad, ya clarifica suficientemente el objeto de interés de su actitud antropológica y filosófica general, que se centra en el sentido y la significación de lo real, tal como es sentido y vivido por el hombre. Esto recuerda en cierto sentido, uno de los nuevos desarrollos filosóficos que parte en principio de la filosofía de Zubiri, y que alcanza una originalidad propia como es el caso de la praxeología de Antonio González, con su gran valoración de la significación práxica de los actos humanos, y su análisis y reflexión sobre los mismos. Lo que está claro es que sin contar con la realidad, no se puede filosofar de un modo pleno, y así se entiende que como dice Ellacuría: «el viejo decir kantiano de que el pensar sin el intuir es vacío, mientras que el intuir sin el pensar es ciego, implica una teoría de la inteligencia que Zubiri no comparte, pero como principio general es extraordinariamente significativo»⁸⁰³. Ya que desde la aprehensión y actualización intelectual de la realidad que Zubiri afirma, se niega la validez epistemológica del idealismo trascendental kantiano, y también de la dialéctica puramente especulativa de Hegel. Como la talidad tal como la define Zubiri en su función trascendental determina una forma de realidad, adquiere una significación decisiva el propio dinamismo trascendental del realismo metafísico zubiriano, ya que como también afirma Ellacuría la: «función trascendental es la que nos abre a la consideración de la vida humana, de su biografía y de su historia, que montadas sobre dinamismos talitativos son en sí mismas la realidad en su última concreción y totalidad dinámicamente considerada»⁸⁰⁴. En este sentido, la riqueza de la realidad es lo que fundamental y esencialmente dirige al ser humano a lo trascendental, entendido como expresión profunda de lo que es lo real en su mismidad, en relación con el hombre. La reflexión sobre la talidad de las cosas es algo necesario, para poder saber lo que es el hombre, en su realidad trascendentalmente entendida. Lo que sí está claro, a mi juicio, es que frente a la dicotomía entre dos orientaciones posibles de la Antropología, que ya se plantea

⁸⁰² GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología Filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*, Eunsa, Pamplona, 2010, págs. 34, 35.

⁸⁰³ ELLACURÍA, I., *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*, Realitas II, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, págs. 66, 67.

⁸⁰⁴ *Ibidem*, pág. 68.

desde el Renacimiento que son la científica y la filosófica, Zubiri supera este dualismo, ya que las ciencias están integradas en el conocimiento filosófico, aunque dispongan de autonomía epistemológica y experimental, respecto a las formas de reflexión filosófica. Como indica Ellacuría: «las subsiguientes dualidades: espíritu-materia, alma-cuerpo, *bios* y *zoe*, yo-no yo, historia y naturaleza, etc., no hacen sino poner de manifiesto la dualidad que atormenta a la Antropología»⁸⁰⁵. Es una cuestión que también ha sido analizada por Diego Gracia, indicando que la Antropología filosófica ha sido cultivada más bien por escolásticos, humanistas y racionalistas. Que los médicos y los empiristas sean los que han impulsado la Antropología científica es entendible, desde una consideración histórica del surgimiento de la investigación antropológica sobre todo a partir del siglo XVIII.

De todas formas, aunque la antropología zubiriana es más bien metafísica que empirista conviene poner de relieve el interés de Zubiri por fundamentar sus análisis, argumentaciones, críticas e ideas en las ciencias más “científicas”, aunque también considerando las aportaciones de las ciencias sociales y humanas, como la sociología, historia, economía, etnología, psicología, etc. Ya que de este modo como también dice Ellacuría: «sólo así pueden evitarse ingenuidades o disquisiciones puramente formalistas»⁸⁰⁶. Ya que el material empírico ofrecido al investigador, por las distintas ciencias o disciplinas es la base real sobre la que opera el intelecto, en sus teorizaciones y explicaciones de las cuestiones que afectan a los seres humanos, y en la clarificación de lo que es la realidad humana. Aunque la búsqueda de las causas de las costumbres humanas puede ser compleja, por la multitud de variables que es necesario valorar, y por el fenómeno del cambio social que influye también en el dinamismo social de las sociedades, y consecuentemente de las personas puede dar resultados positivos, al menos, desde una perspectiva puramente descriptiva y explicativa. Como indica Ellacuría comentando el curso de Zubiri *Ciencia y Realidad* (1945-1946): «la realidad humana se divide, a su vez, en tres divisiones principales: el hombre agente de su vida (realidad natural), el hombre autor de su vida (realidad personal), el hombre actor de su vida (realidad histórica)»⁸⁰⁷. En esta clasificación de Zubiri se observa que lo prioritario es el planteamiento puramente metafísico o filosófico, frente a la consideración exclusivamente natural de la vida humana. Y es que es cierto como también piensa Zubiri, que aunque las ciencias nos acercan a un conocimiento más detallado y preciso de lo que es materialmente la realidad, no son suficientes en sí mismas, ya que es absolutamente necesaria la fundamentación y reflexión filosófica, acerca de lo que es la realidad para el hombre, es lo que puede denominarse antropología fundamental o primera. Que la antropología zubiriana se haya circunscrito a lo que es el hombre en su realidad última y unitaria, como descripción y explicitación general de los puntos y aspectos esenciales de un saber primero sobre el ser

⁸⁰⁵ Ibidem, pág. 69.

⁸⁰⁶ Ibidem, pág. 72.

⁸⁰⁷ Ibidem, pág. 73.

humano y su realidad humana, es comprensible porque la labor de realizar un análisis pormenorizado de los distintos tipos de realidad, como, por ejemplo, la económica, política, técnica, estética, etc., deben ser objeto de la indagación de diversos filósofos e investigadores, ya que el esfuerzo zubiriano consistió sobre todo en poner las bases de una delimitación de las bases, desde las que debe partir cualquier antropología segunda, como es el caso de la económica, etc. Aunque como también argumenta Ellacuría: «pero se necesita también una rigurosa conceptualización del homo en cuanto tal y un riguroso método para que las Antropologías segundas no dejen de ser filosóficas para convertirse en expresiones más o menos abstractas de datos y teorías científicas»⁸⁰⁸.

Que incluso *Sobre la esencia*, además de ser un tratado que afirma la intramundandad de la realidad humana, es una fundamentación de la idea de persona, desde una consideración metafísica, es uno de los grandes logros de la filosofía zubiriana. En contra de la insistencia en la presencia incalculable del ser en la ontología de Heidegger, Zubiri supera la aparente fijeza y cerrazón de la realidad, con una interpretación abierta de la realidad, ya que siempre está dando de sí y, por tanto, la procesualidad de lo real como mundano se manifiesta, siendo expresión de un dinamismo que es incalculable apriorísticamente. Y es que como dice Ellacuría: «ni la talidad es onticidad ni la trascendencia es ser, ni la diferencia metafísica es diferencia ontológica»⁸⁰⁹. Y esto es una negación de la justificación metafísica del procedimiento ontológico heideggeriano, ya que no se sitúa en el campo del ser humano como animal de realidades en el sentido zubiriano. Además, está claro, que la acusación de Heidegger contra la validez de la esencia *quidditativa* o específica con una significación lógica y, por tanto, puramente escolástica tiene su razón de ser, si se quiere construir una nueva metafísica, más vinculada a la realidad contemporánea, como es en el caso de Zubiri para el que la *quiddidad* y la especificidad son vocablos entendidos con una significación física. Si bien, este sentido físico de la *quiddidad* sería rechazable también para Heidegger, considero que lo ontológico se fundamenta en lo físico y no al contrario, como es la posición que llega a plantear al menos en parte la ontología heideggeriana. De todas formas, los esfuerzos de Heidegger por interpretar lo que es el hombre, y su crítica al excesivo biologicismo en los estudios metafísicos o antropológicos son logros innegables, y que son asumibles por cualquier actitud reflexiva rigurosa y crítica. Desde el planteamiento zubiriano, está claro que los análisis fenomenológicos y descriptivos de la realidad, son esenciales para un conocimiento más completo del mundo vital humano, y también de las condiciones fácticas del mismo. Y es que como dice Ellacuría: «frente a esta realidad y siguiendo el hilo conductor de la vida real, es cuando comienza la labor del filósofo, una labor que siempre resultará parcial, pero que ha de mostrarse válida»⁸¹⁰. En este sentido, la intención de Zubiri es acercarse lo más

⁸⁰⁸ Ibidem, pág. 74.

⁸⁰⁹ Ibidem, pág. 78.

⁸¹⁰ Ibidem, pág. 80.

crítica y objetivamente a la realidad. Aunque también es cierto, que actualmente con el enorme progreso propio de las ciencias se podría decir que, la antropología está más orientada a cuestiones que quizá son más de índole psicológica, que pueden ser analizadas también desde la reflexión filosófica, ya que también existen las aportaciones de la filosofía de la psicología, para el mayor conocimiento de las conductas y sentimientos humanos. El acercamiento a la talidad de la realidad humana por parte de la filosofía zubiriana es la expresión del carácter trascendente o real de la existencia humana, y esto se manifiesta, en todas las dimensiones metafísicas y antropológicas del sistema filosófico de Zubiri.

§70. La ética y el trascendentalismo realista de Zubiri.

Ciertamente el realismo zubiriano, con sus planteamientos de humanización del ámbito de convivencia de los seres humanos, también reafirma la dignidad de la persona. A mi juicio, Zubiri es plenamente consciente que aunque existen unos valores primarios que se pueden hacer coincidir con las formulaciones expuestas en los Derechos Humanos, es esencial no quedarse en preceptos rígidos, y tener en cuenta los casos y circunstancias individuales y los propios cambios sociales, que inevitablemente transforman la realidad social, y también como afirma actualmente la psicología social y la antropología social el estilo de pensamiento y conducta de los sujetos. Como escribe Jordi Corominas: «Es de prever que X. Zubiri contribuirá más decisivamente todavía a la filosofía moral del siglo XXI. Estamos lejos de haber agotado en este campo todas las posibilidades que nos abre su radicalidad filosófica»⁸¹¹. En efecto, como Zubiri se ocupa en sus obras y cursos de temas relacionados con la bioética, en toda la amplitud que este campo de conocimientos supone, se entiende perfectamente que como la trascendentalidad es el carácter de realidad, el análisis, comprensión, discusión e interpretación de la misma, es una tarea que corresponde a los seres humanos a lo largo de la historia. La imbricación de lo ético y lo moral en lo real es evidente, no sólo desde una perspectiva como la del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, también es pensado por Zubiri en *Sobre el sentimiento y la volición* y en otras obras que demuestran que, el campo de la ética está presente en toda su producción filosófica.

Una de las cuestiones que Zubiri ya explicita de modo claro en su etapa ontológica de 1932 a 1944 es, que como escribe Corominas: «lo decisivo es que esta exterioridad radical aparece en Zubiri en un ámbito previo a la conciencia de Husserl y a la comprensión heideggeriana que se seguiría moviendo en una línea intelectual. La realidad no es algo a conquistar, sino algo inmediatamente dado en el sentir humano. Antes de la conciencia y de la comprensión hay el sentir real. En esta reivindicación de la sensibilidad coincidirían varias vías para salir del

⁸¹¹ COROMINAS, J., *La ética de X. Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 219.

horizonte moderno e idealista de la filosofía. De alguna manera es el análisis de Levinas el que más se aproxima, con todas sus inmensas diferencias, al de Zubiri»⁸¹². Que la alteridad sea uno de los fundamentos de la ética es algo claro, y es cierto que la cuestión de las preferencias en la conducta de las personas, no depende del contenido de la realidad de un modo determinante y exclusivo, puesto que intervienen como es natural las tendencias subjetivas en las decisiones comportamentales y vitales. Como escribe Corominas analizando el pensamiento zubiriano: «¿Qué lleva mis tendencias a preferir unas determinadas posibilidades y no otras? Este sería el problema ético fundamental. Aquí Zubiri pasa revista a diferentes respuestas a la cuestión para expresar su insatisfacción con ellas: la primera consistiría en reducir la ética a la sociología, a presión social. Es lo que hace Durkheim. La presión social no puede ser lo único ni lo decisivo para explicar la fuerza de preferibilidad pues el hombre siempre puede rebelarse, y de hecho se rebela múltiples veces, contra la sociedad»⁸¹³. En este sentido, es curioso como la trascendentalidad como carácter de realidad e impresión sentiente se revela como algo decisivo en el nivel ético porque Zubiri afirma explícitamente que: «Pero ocurre preguntar, ¿Se puede admitir que el órgano primario con que el hombre se abre al mundo de sus acciones sea la inteligencia que juzga? Para que haya juicio es menester que previamente la inteligencia se enfrente con las cosas en tanto que realidad. Ahora bien, cuando esto acontece la cuestión que aquí nos ocupa está ya resuelta. El imperativo viene demasiado tarde. Expresa lo que la inteligencia ha hecho, pero no constituye el hacer mismo de la inteligencia»⁸¹⁴. Que la moral se entienda como inscrita, en cierto modo en la realidad, como afirma Zubiri está en contra de lo que afirma la ética formal kantiana, y plantea problemas interpretativos ya que aunque la apropiación de posibilidades es la expresión del carácter moral de todo los actos humanos. Como escribe Corominas: «Entonces lo más elemental que cabe decir del bien es que es el carácter apropiable de las cosas (SH 381)»⁸¹⁵. Que el bien se entienda desde el planteamiento zubiriano como formalidad del sentir de la apropiación tanto creativa como destructiva, es la plasmación de la formalidad física, que supone la afirmación de la bondad de todo acto humano, y que es apropiación de realidad de un modo u otro. Que el hombre está unido a la felicidad en sus actos y conductas es algo claro para Zubiri y, por tanto, lo más coherente, es la búsqueda de una figura moral viable. La resolución de situaciones disuelve, a mi juicio, la falacia naturalista y, además, posibilita la afirmación de una ética realista y trascendental, que se basa entre otras cosas en la aprehensión de realidad, desde una actitud responsable con uno mismo y los demás. Como escribe Corominas: «En definitiva el problema moral para Zubiri no es ya, a la altura de 1954, ni un problema especulativo, ni de valores, objetividades,

⁸¹² Ibidem, pág. 223.

⁸¹³ COROMINAS, J., *La ética de X. Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 225.

⁸¹⁴ [SH, 356]

⁸¹⁵ COROMINAS, J., *La ética de X. Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 226.

intenciones o ideas. No es tampoco un problema existencial o de sentido, sino un problema de realidad moral, de «verdad moral», de la verdad física de la moral. La última palabra no la tiene el sistema de conceptos que el hombre emplea, sino la realidad misma (SH 434). En estos años aparecen las primeras interpretaciones importantes de la ética zubiriana»⁸¹⁶. Ya que es evidente como también afirma Gustavo Bueno, que el deber ser no está separado del ser, criticando de esta forma la justificación de la falacia naturalista, puesto que del ser es imposible sacar el deber ser. Efectivamente, considero que Zubiri estaría de acuerdo porque las normas o el deber ser están presentes en el fondo del ser, y consecuentemente en los diversos niveles ontológicos de la realidad. Y este planteamiento que relación lo moral y lo ético con la realidad y, por tanto, con el carácter formal y transcendental de la misma, es algo que ha sido destacado por E. Dussel, ya que, como escribe Jordi Corominas: «Dussel juzga que Zubiri es de los pocos filósofos que ha hecho el esfuerzo de tomarse en serio los datos de la biología y de la neurología y de defender radicalmente una ética material o de la realidad en sentido fuerte. A diferencia de muchas otras filosofías la filosofía zubiriana podría encajar muy bien con los resultados de las ciencias, especialmente la neurobiología contemporánea»⁸¹⁷. Por tanto, se observa que la aprehensión de la realidad es decisiva para los actos morales, y para que cada individuo construya una moral viable de índole personal, y en función de su apropiación de posibilidades en el curso de su vida, de acuerdo con un principio de responsabilidad hacia uno mismo y los demás. La invención de la propia vida es la expresión de la libertad humana, y de la adaptación del hombre a las circunstancias cambiantes, propias de la dinamicidad de la realidad.

Que el contenido de la realidad es problemático determina precisamente la complejidad de los comportamientos humanos, y sobre todo su explicación desde una perspectiva científica y metafísica. Por tanto, si se considera que la aprehensión primordial y el *logos* y la razón tal como son definidos y explicitados por Zubiri son realmente una de las bases de la fundamentación moral, se entiende que las argumentaciones y reflexiones éticas zubirianas, puedan ser valoradas y calificadas como un realismo moral o ético. También la ética formal o ética de la responsabilidad propuesta en sus obras por Diego Gracia, está en mi opinión, continuando de alguna forma la vía abierta por el realismo de Zubiri, aunque como es natural, con desarrollos originales que están en relación con el campo de la Bioética, etc. Como escribe Corominas: «El análisis constituiría el fundamento último de la moralidad humana no solo como suelo nutricio y raíz de toda moral posible, sino como criterio primero y último de actuación. La gran diferencia de Zubiri con Scheler y otros intentos de fundamentación fenomenológica es que no trataría de construir ninguna ética material de valores, sino una ética formal real. Formal porque carecería de contenidos prescriptivos concretos, a diferencia de

⁸¹⁶ Ibidem, pág. 227.

⁸¹⁷ COROMINAS, J, *La ética de X. Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 229.

toda fundamentación naturalista de la ética, y real porque habría que contar siempre con una realidad actualizada que nos ofrece o nos niega unas determinadas posibilidades, a diferencia de toda ética idealista o decisionista que desliga el bien de la realidad»⁸¹⁸. Ciertamente, a mi juicio, es acertado el planteamiento zubiriano acerca de la ética y la moral, porque la vida del ser humano está influida y mediatizada al menos en parte, por los cambios sociales, históricos y culturales que intervienen en la formación de la persona, y también en su forma de pensar y en sus conductas. Consecuentemente, no sirven normas morales o éticas muy abstractas y generales que deban ser aplicadas de modo estricto por los sujetos, en el ejercicio de su libertad y responsabilidad. Lo que no supone la afirmación de un relativismo absoluto. El mismo carácter de realidad o la trascendentalidad es lo que pone límites a la conformación de la construcción de cada realidad individual, con unos amplios niveles de libertad y creatividad personal, en la estructuración de la propia vida, desde un enfoque general basado en el sentido común, y sobre todo en la prudencia y la responsabilidad. De hecho, la realidad actual ofrece unas posibilidades mucho mayores que la de hace décadas, gracias a la ciencia, la técnica y las nuevas tecnologías de la información, etc. Y es que el bien está unido a la realidad, porque los hombres son seres sociales, y la comunidad humana que existe en el planeta, parte de la base al menos teórica del bienestar y de la justicia, dignidad y solidaridad universales.

Desde el enfoque de Jesús Conill está claro como escribe Corominas: «Operaría en Zubiri un principio de optimización desde las posibilidades de realidad, parecido a la constante exigencia nietzscheana de autosuperación: llega a ser el que eres, sé tú mismo, realízate en tus mejores posibilidades»⁸¹⁹. Ciertamente, este planteamiento ético y antropológico desde mi interpretación está plenamente justificado, porque los seres humanos con la aprehensión de realidad y con la comprensión de la realidad, y de su carácter transcendental como impresión de lo real, pueden buscar las formas de la autorrealización personal de muy diversos modos. Por tanto, como también argumenta Conill y comenta Corominas: «La vida moral no estaría basada primordialmente en deberes, sino en aquella forma de estar en la realidad que denomina fruición (comparable en alguna medida con la actitud dionisiaca) propia de una realidad capaz de apropiarse de sus mejores posibilidades para hacer sus vida»⁸²⁰. Aunque como es natural y entendible, la actitud zubiriana se diferencia de modo inequívoco de la filosofía de Nietzsche, es cierto también, que lo frutivo es una dimensión de alguna manera transcendental, campal y sobre todo mundana, que constituye y conforma los actos morales humanos en sus múltiples dimensiones. Si bien, conviene destacar que la optimización de las posibilidades que ofrece la realidad, es una tarea que requiere un esfuerzo humano que no siempre es compensado, con la apropiación de lo que intensifica, mejora y amplía la vida de cada persona.

⁸¹⁸ Ibidem, pág. 235.

⁸¹⁹ Ibidem, pág. 237.

⁸²⁰ Ibidem, pág. 237.

Indudablemente las perspectivas éticas son diversas, y están en relación con las diferentes tradiciones y movimientos filosóficos a lo largo de la historia. Considero plausible que se entienda que es definible la filosofía zubiriana, y también su ética como metafísica o pensar acerca del acto de aprehensión, puesto que como escribe Corominas refiriéndose a A. González: «No habría una primariedad del yo como ha pensado la filosofía moderna, ni una primariedad de las cosas como han defendido diferentes formas de materialismo. Lo primario serían los actos humanos atravesados por una radical alteridad»⁸²¹. Y lo otro que es el no yo o la otra persona es una de las claves de la expresión de la libertad decisional y conductual de los sujetos, que se proyecta sobre los demás en la interrelación individual y social. Ciertamente, que existen diversas estructuras trascendentales en los actos morales como afirma A. González me parece evidente, incluso desde diferentes interpretaciones y sentidos. Estimo que tanto acciones, actuaciones como actividades que son las fundamentales estructuras trascendentales y prácticas propuestas por este filósofo, son los ejes también de un entendimiento trascendental de la conducta humana, que está inmersa en el carácter y formalidad de realidad, ya que como escribe Ramírez Voss: «El hombre como sabemos, es réivoro: animal de realidades»⁸²². Y, por tanto, se comprende que a diferencia de los animales que se mueven por estímulos e instinto, el hombre formaliza e hiperformaliza lo que le sucede y lo aprehende de la realidad. Como argumenta Corominas: «Una ética primera de raigambre zubiriana entiende que hay algo en los actos humanos que constituye un hecho que tiene que ver con lo que la filosofía occidental ha denominado “razón”»⁸²³. Esta valoración por Zubiri de la significación de los hechos, como elementos protomorales me parece esencial, puesto que pone de relieve, que frente a morales formales o materiales lo más adecuado es analizar lo fáctico, y también las normas y códigos morales, desde un punto de vista que califico de antropológico. Porque en definitiva una de las bases, a mi juicio, de la ética y por extensión de la filosofía, es buscar los métodos más eficientes para la potenciación del bienestar individual y social de todas las personas. Ahora bien, como escribe Corominas comentando la ética zubiriana: «No está justificado convertir el placer o el dolor en criterios principales de decisión moral, pero tampoco se puede ignorar que estos bienes y males elementales son el “*primordium*”» de toda posterior valoración. Siempre podemos preguntar, por ejemplo, qué cantidad de dolor humano se oculta efectivamente bajo los más ensalzados ideales políticos y morales»⁸²⁴. Consecuentemente se observa que Zubiri elabora un pensamiento ético que si bien no está expresado en un tratado, si aparece en varias de sus obras de un modo tal, que en mi opinión, está en una línea

⁸²¹ Ibidem, pág. 238.

⁸²² RAMÍREZ VOSS, J., *Unidad de la verdad*, Ponencia para el Seminario de Análisis y Comentario de textos. Fundación Zubiri, Madrid, 2012, pág. 7.

⁸²³ COROMINAS, J., *La ética de X. Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 241.

⁸²⁴ Ibidem, pág. 242.

que podría aceptar como adecuada y muy positiva la ética o razón cordial y compasiva propuesta por Adela Cortina, y también la denominada neuroética.

Considero que uno de los grandes logros de Zubiri en el campo de la ética es la delimitación de procedimientos decisorios y reflexivos, que propician e impulsan argumentaciones morales racionales, coherentes, realistas, y sobre todo que promueven el bien humano. Como también escribe Corominas: «En filosofía moral se podría diferenciar entre una ética primera cuyo esfuerzo consiste precisamente en analizar pormenorizadamente la acción humana sin dejarse llevar por ningún afán normativo ni por ningún prejuicio contrario al mismo, una elaboración racional que persigue tanto fundamentar como ir dando cuenta de los códigos, conductas y regímenes morales concretos en los que siempre estamos constitutivamente inmersos, y una ética aplicada que intenta ofrecer en cada campo concreto un marco reflexivo para la toma de decisiones»⁸²⁵. Lo que desde mi reflexión, considero que muestra la necesidad de un desarrollo de la ética contemporánea, con diversos enfoques que deben poseer en común una valoración especial de lo fáctico, y de las cuestiones antropológicas y sociales en las que está inmerso toda conducta humana, algo que fue descuidado, o no tenido suficientemente en cuenta por las distintas éticas del pasado. Ciertamente, la pretensión de igualdad y universalidad de las actuaciones o comportamientos humanos se sustentan en una pretensión interpersonal, que se sustancia en la adopción de la perspectiva del otro, etc. Estoy convencido que con el realismo trascendentalista zubiriano, que da tanta significación a las acciones humanas y a la sociedad, en relación con la apropiación de posibilidades y, por tanto, con la conducta moral y la reflexión propia de la ética, establece una vía muy positiva y profunda para el logro de una mayor felicidad humana. Al respecto escribe Julián Marías en un sentido similar al de Zubiri: «La felicidad requiere ciertas condiciones antropológicas que están potencialmente dadas. Es evidente que el hombre, por serlo, tiene condiciones para la felicidad, hasta el punto de que la desea y la necesita. Pero la realidad humana solo está *incoactivamente* dada. Estas condiciones no están desarrolladas; al contrario, suelen estar sofocadas, se renuncia a ellas, se las oscurece, se las elimina, a veces se las persigue. Imagínese que se hiciera lo contrario y que se tuviera alguna claridad sobre esas condiciones y se las favoreciera, se trataría de desarrollarlas. Esto sería de un alcance antropológico extraordinario»⁸²⁶. De esta forma, se muestra la gran relevancia de las condiciones materiales y sociales para la plenitud vital de los seres humanos, algo que concuerda perfectamente con la aprehensión de realidad, y en general con lo impresivo y la inteligencia sentiente que explicita el realismo trascendental, fenomenológico y radical creado por Zubiri.

En relación con la actitud de Zubiri ante la construcción de una nueva ética, que está fundamentada en lo trascendental como carácter de la realidad, con todo

⁸²⁵ COROMINAS, J., *La ética de X. Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 243.

⁸²⁶ MARÍAS, J., *La felicidad humana*, Editorial Alianza, Madrid, 1987, págs. 380, 381.

lo que esto supone desde una perspectiva noológica, práxica, moral y metafísica es indudable, que como escribe Alejandro Serrano Caldera: «Zubiri extiende el horizonte de la praxis a lo sentiente y no lo limita como Marx, estrictamente a la actividad laboral. La función radical de la racionalidad del ser humano es la búsqueda y apropiación de posibilidades, lo que exige, inevitablemente, partir de la inextricable integración entre el hombre y el mundo. Este enfoque aproxima a Zubiri al Marx de la *Tesis sobre Feuerbach*, cuando expresa que las circunstancias cambian por la acción del hombre y que el educador necesita también ser educado»⁸²⁷. Este planteamiento transformador de la realidad por parte de los hombres es vinculable claramente con su realismo radical, tanto desde la vertiente noológica, como desde la perspectiva antropológica y ética. De hecho, también en su obra *Sobre el sentimiento y la volición* elabora unas ideas, que explicitan la interacción entre la voluntad humana y el medio social y cultural, en el que está inscrita de múltiples modos. También muestra Zubiri que la fruición y la apropiación de posibilidades, parten de una consideración de la realidad como un ámbito de actuación, que no solamente aumenta la realización personal, sino que puede incrementar la plenitud vital de los sujetos sentientes, desde un enfoque que privilegia la actividad en todos los campos de la existencia humana. Desde mi reflexión, es la plasmación de la extraordinaria significación de un planteamiento realista basado en la trascendentalidad, y que consecuentemente, fundamenta una actividad constante de perfeccionamiento e incrementa la riqueza de lo creado por los seres humanos. Además, la apropiación de posibilidades y su realización efectiva en la propia realidad es una expresión, a mi juicio, de una creatividad que podría denominarse con cierta libertad en el uso del lenguaje como trascendental.

Que las acciones tienen un determinado valor es algo innegable, otra cuestión diferente, es como se enjuicia o determinan la bondad o no de los actos, etc. Considero que el enfoque zubiriano de la ética se puede calificar de trascendental también, porque lo que quiere dejar claro Zubiri, en mi opinión, es que los seres humanos maximicen su vida de las formas más apropiadas y diversas, en función de sus gustos e intereses. Como escribe Serrano Caldera: «La pregunta ética -dice Antonio González- se nos muestra como una pregunta insoslayablemente política. El saber ético ha de consistir por lo tanto en una interrogación por la actividad del hombre en cuanto que, genéricamente, no se limita a ser producto de un medio natural del carácter que sea, sino que, además, y sobre todo, específicamente modeladora del mundo en que ha aparecido. Pero además, esta pregunta solamente se puede plantear de un modo auténtico y pleno si entre las realidades que el hombre socialmente transforma a lo largo de su historia, se incluyen también las realidades sociales, morales y políticas que el mismo ha creado»⁸²⁸. En efecto, considero que Zubiri estaría de acuerdo con este planteamiento, porque desde mi enfoque también estoy convencido que lo sociedad es el resultado de la

⁸²⁷ SERRANO CALDERA, A., *El filósofo ante el reto de una nueva ética. En torno a Hegel y Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 655.

⁸²⁸ *Ibidem*, págs. 655, 656.

construcción humana de modelos de convivencia cívica y cultural, que han sido transformados a lo largo de la historia, lo que demuestra de un modo indiscutible, que los cambios sociales dependen de las voluntades humanas, que se expresan al menos en parte, en las decisiones políticas. Por tanto, una de las funciones de la trascendencia en el ámbito ético es, desde mi reflexión, la potenciación de un mundo humano mucho más solidario y justo, algo que aunque parezca un *desiderátum* utópico, creo que podría ser alcanzable desde un trascendentalismo realista ético y moral que impulse de modo profundo e intenso, una actitud ética de autorrealización humana, que comprenda todas las posibilidades de mejoramiento de las condiciones de vida de la totalidad de los habitantes del mundo.

Que la razón debe estar limitada por la Ética me parece evidente, para evitar entre otras cosas, que lo universal destruya lo singular, puesto que como escribe Serrano Caldera: «En este sentido, es fácil que se derive de la filosofía de Hegel ese concepto de Universalidad que suprime las diferencias y sacraliza la alteridad en los altares de la Idea, la Razón, el Espíritu. En cambio una apropiada interpretación de Zubiri, Levinas y otros filósofos ya mencionados, nos permiten intentar construir una Ética y una Praxis, a partir de conceptos como alteridad, reconocimiento del otro, reconocimiento y acción recíproca de las diferencias, de *Unidad en la Diversidad*»⁸²⁹. Lo que pone de relieve la modernidad del pensamiento de Zubiri, puesto que hace posible un enfoque integrador de diversos planteamientos éticos que, independientemente de sus diferencias, están unidos por un interés en el reforzamiento de una optimización de la existencia, que impulse el logro de una vida más plena y feliz. Como escribe González R. Arnaiz: «la ética, en Levinas, manifiesta la primacía de la *cuestión moral* que se convierte en 'lo primero' o 'el primer inteligible' para la filosofía y no al revés». Algo similar es lo que piensa Zubiri respecto a la importancia de la ética para el ser humano, aunque con un desarrollo teórico diferente. Ciertamente la cuestión de la trascendencia es la expresión del carácter de realidad, como algo a tener muy presente, en la conformación de las normas éticas, y del propio comportamiento moral, además de su significación en el ámbito metafísico y noológico zubiriano, y que ha sido tratada desde otras interpretaciones, por otros filósofos como es el caso de Karl Jaspers que en su libro *Cifras de la trascendencia* sobre la filosofía de la religión, elabora unas ideas que coinciden en algunos aspectos, con ciertos matices conceptuales de la filosofía zubiriana. Escribe Jaspers que: «La trascendencia, pues, evidentemente no es un objeto de conocimiento, y no es un objeto al que yo, en virtud de mi libertad y haciendo uso de no importa que mañas y formalismos, pueda convertir en objeto de conocimiento. Y a pesar de ello, nosotros, en tanto que hombres, tenemos los medios para percatarnos de lo que nunca deviene objeto, y de lo que puede guiar y guía nuestra vida, quizás aun cuando no sepamos que lo expresamos en el lenguaje, pues existe en lenguaje. A este lenguaje de la trascendencia lo denominamos lenguaje de las cifras. Dios mismo es una cifra, en

⁸²⁹ Ibidem, pág. 657.

este sentido»⁸³⁰. Como se ve lo divino, aunque desde un planeamiento diferente, puede servir de orientación para la conducta humana, y adquiere también un carácter de misterio, que no está demasiado alejado del poder de lo real, y de la deiformación que propone Zubiri en su metafísica.

Por tanto, lo que se puede deducir de las argumentaciones éticas de Zubiri es que superan la Ética del Discurso propuesta por Apel y Habermas, ya que impulsa una solidaridad que sobrepasa el simple consenso ético y la pura dialogicidad, aspirando de alguna forma a la universalización de la actitud solidaria, como instrumento de mejoramiento de la realidad humana, y de los seres humanos que la conforman. Ciertamente, como escribe Serrano Caldera es planteable: «Un nuevo pensamiento y una nueva conducta que nos lleven a la legitimación de las diferencias y a la recuperación de la identidad. A fundamentar la moral del nuevo tiempo en el reconocimiento de la heteronomía de que nos habla Levinas en *Totalidad e Infinito* y en su crítica a la filosofía occidental, el que como dice Antonio Sidekum, tiene su propia repercusión como principio transparadigmático en la filosofía y en la teología de la liberación, lo mismo que en la búsqueda de una fundamentación para un nuevo orden social»⁸³¹. Considero que Zubiri también deseaba una sociedad justa, y si bien su actitud ante la teología de la liberación no es entusiasta, porque estimo que desde su planteamiento personal y teológico no encaja con su metafísica, si pienso que afirma el derecho de todas las personas a la búsqueda de la felicidad, desde su identidad y también desde su diferencia y legítima singularidad y libertad.

En relación con la Bioética el pensamiento zubiriano, que es entre otras cosas reflexión sobre la vida, es un espacio de referencia y discusión abierto a nuevas ideas. Como escribe Lydia Feito Grande: «La técnica inventa realidades, y es poder sobre realidades -dice Zubiri (SH, 341)-, una característica humana que obliga a afirmar que estamos obligados a pensar, a pensar la vida, en la que estamos, la que modificamos o creamos, porque en esa labor le pensar, cerrando el círculo, “nos va la vida”. Es este quizá el mejor resumen que se puede hacer de la peculiar condición en que el ser humano se encuentra a la altura de nuestro tiempo: la vida nos da que pensar, porque en ello nos va la vida»⁸³². Y es evidente que el progreso acelerado de la ciencia médica y biológica, así como de otras disciplinas como las neurociencias, etc., está aumentando el poder sobre la realidad humana, lo que indudablemente plantea nuevos problemas y posibilidades, que deben ser analizados de tal forma que se definan los fines y medios legítimos y adecuados para preservar la vida. Desde el trascendentalismo zubiriano, que atiende de modo directo al carácter de la realidad en toda su amplitud, considero que se propicia una defensa de una existencia de calidad, que posibilite el disfrute y la

⁸³⁰ JASPERS, K., *Cifras de la transcendencia*, Editorial Alianza, Madrid, 1993, pág. 65.

⁸³¹ SERRANO CALDERA, A., *El filósofo ante el reto de una nueva ética. En torno a Hegel y Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 660.

⁸³² FEITO GRANDE, L., *Zubiri y la Bioética, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 515.

libre creatividad de las personas. Si bien es cierto, como escribe Lydia Feito Grande que Zubiri: «no escribió nada sobre bioética, sin embargo sus propuestas en el terreno ético, a pesar de quedar en muchos casos abiertas y necesitadas de una ulterior profundización, son tremendamente sugerentes para realizar esa reflexión sobre la vida que se ha mencionado»⁸³³. Ciertamente, la expansión de la bioética de un modo más fuerte fue posterior a la muerte de Zubiri, lo que quizás explica, que no se dedicase a escribir sobre estos temas de un modo directo. La labor de desarrollo de una bioética que sigue la senda ética iniciada por Zubiri es la propia de Diego Gracia, que como explica Feito Grande: «En su obra *Fundamentos de bioética*, Gracia propone, a partir del análisis de lo dado en la aprehensión, una “protomoral”, entendida como estructura que fundamenta y posibilita la moralidad humana»⁸³⁴. Precisamente una de las cuestiones esenciales es, a mi juicio, que razón y experiencia no deben ser separados o disociados en la reflexión ética y moral, como sucede en el racionalismo y en el empirismo. Que la impresión de realidad que es trascendental es lo primero, no sólo en el ámbito noológico, sino también en el fenomenológico y ético, es algo que sirve de punto de partida para la moralidad. Como escribe Feito Grande: «Lo que Zubiri hace no es sino manifestar la radical inserción del ser humano en la realidad, su imbricación y arraigo en ella, por un lado, y por otro, la necesidad de «hacerse cargo» de esa realidad, tener obligaciones derivadas de tal inserción. Pero al mismo tiempo, percibir que la posibilitación de la realidad es un bien radical y primero»⁸³⁵. Que la inserción en la realidad, trascendentaliza en cierta forma el comportamiento humano es evidente, si se piensa que existen obligaciones de carácter moral, que derivan de la convivencia social e individual de las personas. Es una trascendentalización de la ética que, desde mi reflexión, significa que la libertad, equidad, justicia, bondad, solidaridad, etc., son principios o valores insustituibles para fundamentar los actos personales, de tal modo que se garantice el bienestar humano, al menos desde una perspectiva moral o comportamental. Es verdad, que la realidad es un bien, algo de lo que era muy consciente Zubiri, y que se deduce también de su realismo fenomenológico trascendental. Porque la realidad es el fundamento del que parten los esfuerzos humanos por plenificar la vida, en relación con las posibilidades apropiables.

Y ciertamente es muy significativo que Diego Gracia matice de un modo muy claro, lo que es la bondad continuando la vía abierta por Zubiri, como escribe Feito Grande: «La bondad no es, pues, una idea platónica, ni una realidad “en sí”, sino un carácter formal de la realidad: la condición en que quedan las cosas reales, por el mero hecho de ser reales, respecto del hombre». Ciertamente, que las obligaciones éticas no se pueden fijar de un modo estricto, independientemente de la evolución histórica, social y cultural, dependen en buena medida de la dinamicidad de la estructura de la realidad. Lo que presupone indudablemente la

⁸³³ Ibidem, págs. 516, 517.

⁸³⁴ Ibidem, pág. 517.

⁸³⁵ Ibidem, pág. 519.

afirmación de la primacía de la realidad como base de fundamentación de las argumentaciones éticas. Como bien indica Feito Grande: «La ética formal de bienes de Zubiri lleva a una suerte de imperativo, como un *factum* formal, que diría lo siguiente: «Obra de tal manera que te apropiés las posibilidades mejores, en orden al logro de tu felicidad y perfección». Esto quiere decir que el deber es una consecuencia del bien: el carácter de «apropiables» hace que las cosas sean bienes, pero su carácter de «apropiandas» las transforma en deberes (Cfr. SH, 409). Por eso es posible explicar el bien moral como fuente de un deber, que exige la apropiación de posibilidades para el logro de la felicidad y la perfección de la persona- tanto de mi persona como de toda la Humanidad-»⁸³⁶. Por tanto, desde una perspectiva trascendental afinada en la realidad como la zubiriana, está claro que es necesaria una nueva disposición ética que está fundamentada, a mi juicio, muy acertadamente en la autorrealización de la persona, dentro de los límites empíricos, temporales y fácticos, que son propios de la temporalidad limitada de los seres humanos.

Evidentemente, Zubiri, además de sus reflexiones sobre determinadas cuestiones bioéticas, considera que es necesario poseer una interpretación más amplia de la realidad humana desde un punto de vista ético, ya que como escribe Feito Grande: «En esta misma línea, también puede verse en la filosofía de Zubiri un modo nuevo de enfocar la cuestión de las responsabilidades y obligaciones con las generaciones futuras y con el medio ambiente. La ética ha cobrado dimensión planetaria, es decir, se ha ampliado espacialmente, puesto que los problemas que afronta la humanidad no permiten una resolución localista o aislada. Pero también la ética se ha extendido en el tiempo, lanzándose hacia el futuro y preguntándose cuáles son los fines aceptables y los medios lícitos para conseguirlos»⁸³⁷. Desde reflexiones que consideren el valor extraordinario de la vida humana, y la determinación de los propósitos aceptables y los medios adecuados para lograrlos, en mi opinión, deben fundamentarse en unos principios mínimos que, a mi juicio, son indeclinables y que tienen como referencia comparativa los Derechos Humanos. Puesto que aunque el carácter de la realidad o la trascendentalidad es un elemento esencial a considerar y valorar en cada reflexión sobre cuestiones éticas y morales, lo decisivo es la consecución de una armonía entre ambos campos o ámbitos, de tal forma, que se potencie lo más posible la felicidad humana, y el bienestar general de los individuos, en una sociedad que se fundamente realmente en la justicia.

Indudablemente como escribe Feito Grande: «Zubiri es un pensador sugerente, que a pesar de proponer un complejo sistema filosófico, no se cierra sobre sí mismo, sino que abre posibilidades de reflexión. De ahí que resulte tremendamente inspirador para seguir pensando con él los temas de la bioética, esta es la tarea, en pleno desarrollo, de una ética de la vida a la altura de nuestro

⁸³⁶ Ibidem, pág. 522.

⁸³⁷ Ibidem, pág. 527.

tiempo»⁸³⁸. En este sentido, la gran novedad del pensamiento ético zubiriano, en mi opinión, es como ya he explicitado la apertura de un campo de discusión respecto a la realidad en la que está inmerso el ser humano, pero desde una actitud humanizadora y potenciadora de la plenitud de la vida de las personas, en su libertad como sujetos responsables de sus actos, y la reafirmación de la solidaridad universal, respecto al presente y al futuro de la Humanidad, algo que desde mi análisis, permite una gran variedad de matices interpretativos y valorativos, acerca de los comportamientos concretos de los sujetos, partiendo como una de las premisas básicas, de la buena intención y de la bondad y el respeto, como principios esenciales de toda conducta real y trascendentalmente buena.

Desde un enfoque más amplio, se entiende que el sujeto tal como lo entiende Zubiri es interpretable desde un realismo trascendental, que comprende su comportamiento moral y las reflexiones éticas que lo sustentan porque como escribe Víctor M. Tirado San Juan: «Y, sin embargo, es lo cierto que consistimos en verdad, que habitamos la luz, que nuestro suelo, aunque erigido sobre un fondo insondable que lo desborda (señal inequívoca de nuestra positiva finitud), es verdadero suelo, y suelo mío propio aunque en comunión trascendental con todo otro suelo (pues «la» realidad es trascendental, esto es, comunicación, física apertura)»⁸³⁹. Y esta comunicación adquiere una presencia más clara y concreta precisamente en la convivencia humana, o sea en el ámbito de la moral, y también desde un enfoque antropológico y social, puesto que posibilita la creatividad y el perfeccionamiento de las disposiciones y realizaciones de las personas en la vida. Porque la apertura vital como expresión de la trascendentalidad de la realidad, es algo que de alguna forma eterniza el presente humano, y a los sujetos que lo construyen, de modo activo y decidido. En cualquier caso, como también escribe Víctor M. Tirado San Juan existe una: «originaria inserción comunicativa en la publicidad a través del carácter trascendental (comunicativo) de la realidad; primacía del presente vivo como acceso a la realidad, pero como huella que nos lanza allende «hacia» más realidad; carácter situado de la inteligencia (desde el punto de vista del cuerpo propio, de la sociedad y del momento histórico), finitud, en definitiva, pero al mismo tiempo carácter trascendental y universal de la misma»⁸⁴⁰. Que la finitud humana sea en sí misma la expresión inequívoca del intelecto proyectado volitivamente hacia más realidad, muestra de un modo claro, que la experiencia y la razón se conjugan para maximizar las expectativas y los logros de los seres vivientes en su historicidad, y con las limitaciones inherentes a la finitud temporal de todo ser. Por tanto, desde mi reflexión está claro que la trascendentalidad del carácter de realidad engloba lo intelectual y lo volitivo, que expresan la integración de las decisiones humanas y de los actos, desde una valoración y descripción moral de los comportamientos de los sujetos.

⁸³⁸ Ibidem, pág. 528.

⁸³⁹ TIRADO SAN JUAN, V. M., *En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad, Balance y perspectivas en la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, págs. 566, 567.

⁸⁴⁰ Ibidem, pág. 567.

En relación con la responsabilidad moral desde un planteamiento ético, que considera esencial la flexibilidad argumentativa, en función de las circunstancias y la configuración histórica y social de la propia realidad, considero que es logroable un punto de equilibrio razonado, que se coloca a una cierta distancia del rigorismo formal kantiano, que no es aplicable actualmente a la complejidad de la realidad y de los motivos humanos, y también del realismo político que surgió con el pensamiento de Maquiavelo. Como también escribe Carlos Pose Varela: «Pues bien, frente a estas dos éticas surge una tercera llamada ahora «ética de la responsabilidad. Quien mejor ha explicado en la actualidad su desarrollo ha sido el profesor Diego Gracia a partir de las elaboraciones iniciales del neokantismo y, en concreto, de Weber. En efecto, la ética de la responsabilidad se gesta en el contexto del neokantismo, movimiento que es, como su nombre indica, una reactualización de Kant»⁸⁴¹. Y la responsabilidad concuerda y armoniza perfectamente, con una comprensión de una ética transcendental en cuanto fundamentada en la realidad, aunque dirigida por el razonamiento de las personas como sujetos coherentes, y que buscan el bien y el bienestar individual y social, o si se quiere lo que se puede denominar como bien común, que afecta o abarca positivamente a todos. En este orden de cosas, estoy convencido que la búsqueda de lo mejor es uno de los principios que orientan la optimización de las conductas y las actitudes de las personas, independientemente de sus ideologías, y respetando como es natural la libertad y los deseos de los individuos. El éxito o el beneficio que es un principio de la realidad económica, no deben subordinar el bienestar y la dignidad de las personas a la eficiencia a toda costa. En este sentido, dice acertadamente Carlos Pose Varela que: «Por eso, la ética de la responsabilidad no es sólo la ética que intenta poner límites a los principios morales absolutos, sino que intenta también preservarnos de una política real, que al final puede acabar siendo una «economía real», una «biología real», una «genética real», es decir, en una técnica sin ética»⁸⁴². En efecto, este es uno de los riesgos a los que se enfrenta, a mi juicio, la civilización humana contemporánea del siglo XXI, en el que el progreso técnico, tecnológico y científico es deslumbrante y enorme. Y es que el criterio puramente tecnocrático o empresarial respecto a las cuestiones morales y bioéticas, desde un transcendentalismo ético realista como el que se puede derivar de Zubiri, no es admisible, porque no respeta la dignidad humana y el bien de cada sujeto. Ciertamente, esta situación la analiza muy bien Pose Varela que escribe: «La dignidad, como el principio absoluto que afirmaba Kant, debe ir acompañada ahora de la responsabilidad, como el principio de ponderación que asumieron los neokantianos. Su aplicación práctica puede seguir llamándose no obstante prudencia, y esta exige, como en tiempos de Aristóteles, deliberación»⁸⁴³. Esto confirma que el transcendentalismo ético realista que es derivable del pensamiento

⁸⁴¹ POSE VARELA, C., *Lo bueno y lo mejor, Introducción a la bioética médica*, Editorial Triacastela, Madrid, 2009, pág. 113.

⁸⁴² *Ibidem*, pág. 115.

⁸⁴³ *Ibidem*, pág. 115.

de Zubiri, se puede combinar con un desarrollo rico y profundo de la prudencia y la actitud deliberativa, ante los retos y la complejidad de la realidad física, social y humana, con lo que en el presente y en el futuro surgirán éticas diversas, pero creo que sustentadas en una consideración razonada de las ventajas e inconvenientes previsibles de cada decisión, y de las diversas actitudes y conductas posibles.

§71. La política y el realismo trascendental zubiriano

Evidentemente, las reflexiones sobre socialidad y política aparecen en las obras de Zubiri sin estar reunidas y organizadas en un tratado específico, quizá por motivos que pueden entenderse desde una perspectiva histórica, como el modo de evitar problemas precisamente de tipo político. Probablemente otro motivo, es una actitud prudencial ante las posibles discrepancias, ante su pensamiento referido al poder y a las cuestiones estatales. De todos modos, considero que si bien sus reflexiones políticas derivan directamente de su entendimiento de lo social, y de los hábitos humanos, así como de la convivencia que es el factor esencial que conforma la existencia social, conviene ir matizando que sus argumentaciones sobre lo político son prolongables, desde infinidad de perspectivas que las desarrollan, porque se fundamentan en su ontología y noología realista, como formas de impulsar el pleno desarrollo de las posibilidades humanas en este mundo. Fernando Danel Janet dice que: «Está por escribirse, ya Zubiri pensó su fundamentación, una filosofía de la política que se haga cargo, en el contexto de la mundialización y la secularización, de la actividad política misma más allá del Estado y más acá con los ciudadanos y sus iniciativas racionales»⁸⁴⁴. De hecho desde la filosofía zubiriana y, por tanto, desde su realismo trascendental, considero que se pueden fundamentar argumentativamente, numerosas nuevas formas de hacer política que estén directamente al servicio de los ciudadanos, puesto que serán construidas y decididas de una forma más participativa, y de un modo real y verificable, y no simplemente retórico y efectista. En este sentido, estimo que deben potenciarse las formas de participación cívica y social, de tal manera que la fuerza democrática de la población de cada país, con la colaboración y coordinación de los políticos diseñe un presente y un futuro más justo para todos. Y esto creo que es logable, si se parte de análisis y reflexiones profundas sobre la realidad social de los estados, para corregir lo más posible las desigualdades e injusticias.

Aunque como escribe Danel Janet: «Si bien es cierto que “Zubiri, como pensador no se ocupó del tema político, si por tal se entiende la elaboración de una teoría del poder institucionalizado que llamamos estado”, hay en su filosofía a lo largo de sus canónicas tres etapas, distintas consideraciones básicas de lo social y su ordenación, lo que desde su última etapa noológica podremos conceptualizar como

⁸⁴⁴ DANIEL JANET, F., *Pensar la política desde la filosofía de Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 665.

interacción social y como el logro de una actividad racional»⁸⁴⁵. La actividad razonadora aplicada a la interacción social de los individuos, aunque es entendible como la expresión del *logos*, que a través del lenguaje afirma e interpreta lo que es la realidad plantea numerosos interrogantes. Que se pueden resumir en uno fundamental: la subjetividad valorativa acerca de la realidad social, y los presupuestos conceptuales de los que parte cada persona, a la hora de enjuiciar las mejores estrategias sociales, técnicas y políticas para resolver en la medida de lo posible, los problemas más acuciantes e importantes de la sociedad. Por tanto, creo que lo mejor es atenerse a la propia realidad, como también pensaba Zubiri, con el fin de a través de observaciones y reflexiones profundas alcanzar en este mundo global una justicia social, que tiene que fundamentarse, a mi juicio, entre otras cosas, en una redistribución de la riqueza que elimine el hambre, las guerras, la explotación, etc. Consecuentemente, el realismo trascendental zubiriano es el fundamento en el cual se apoyan posibles actitudes sociales y políticas transformadoras, para el logro de realidades más dignas o más vivibles para los seres humanos.

Ciertamente, como escribe Danel Janet: «la radicalización noérgica de la última filosofía de Zubiri muestra, de manera exclusiva y excluyente, que sólo el análisis de lo dado en el acontecer actualizador en que los actos formalmente consisten, es el punto de partida inexorable e irrebasable, lo que determina también qué sean las acciones en la dimensión social y qué la actividad política propiamente dicha»⁸⁴⁶. Y es que efectivamente, el acto de aprehensión es “noérgico” por ser un “acto” (ergon) que tiene carácter intelectual. Porque como escribe Zubiri: «El *noema* y la *noesis* no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de «actualidad», un devenir que no es *noético* ni *noemático* sino noérgico»⁸⁴⁷. Por tanto, estos planteamientos zubirianos lo que muestran es que la filosofía política, la politología y la propia actividad política, dependen fundamentalmente de la actualización de lo real por la inteligencia sentiente, y no derivan de una pura especulación teórica que desatiende la realidad de la sociedad civil, y de la organización política de los estados y de la comunidad internacional. Aunque, se pueden plantear ciertos interrogantes sobre el enfoque posible de la filosofía política, desde una perspectiva que siga la trayectoria iniciada por Zubiri, puesto que como escribe Fernando Danel Janet: «¿Puede el “realismo trascendental” de Zubiri –formalidad y caracteres de la realidad en las acciones– dar cuenta de la construcción política como una autónoma formalización de la razón?, ¿Puede analizarse la razón política sin apelar a presupuestos teóricos, instancias históricas o garantías ideológicas externas a su propio dinamismo como modo de la acción?»⁸⁴⁸. Considero que respondiendo a la primera pregunta, la

⁸⁴⁵ Ibidem, pág. 666.

⁸⁴⁶ Ibidem, pág. 666.

⁸⁴⁷ [IRE, 64]

⁸⁴⁸ DANIEL JANET, F., *Pensar la política desde la filosofía de Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 667.

exclusiva formalización razonadora es insuficiente, y tiene que ser completada con profundas y amplias reflexiones sobre lo observable, en las diversas estructuras políticas de los diversos estados, y también con un minucioso análisis de la estructura social y civil de los distintos países que conforman el mundo actual. Respecto a la razón política, me parece indudable que el conocimiento de las diversas formas de poder a lo largo de la Historia, siempre es un elemento de análisis indispensable, porque los modos de acción política han cambiado mucho, si se analizan los distintos periodos históricos. En este orden de cosas, una de las cuestiones esenciales es precisamente la diferenciación entre lo ideológico y lo teórico, como funciones determinantes de la diversas orientaciones y direcciones políticas, y la fuerza del dinamismo accional y social que quizás ha condicionado, los planteamientos teóricos y prácticos de la acción política sobre la realidad de cada país. Considero que los condicionamientos prácticos de la propia realidad han sido los fundamentales en la actividad política, de acuerdo con la conformación más característica de las estructuras de poder en la época moderna. La justificación de las interacciones sociales o su legitimidad no son discutidas por Zubiri, precisamente porque son una consecuencia de su realismo metafísico intramundano, tal como lo explicita de un modo sistemático, con toda su amplitud y complejidad. Es entendible que la dimensión social es el origen de la política como se deriva de las argumentaciones zubirianas, puesto que como dice Danel Janet: «para que la política sea otra vez pensada como «el actuar y hablar juntos» (H. Arendt)»⁸⁴⁹. Algo que también afirma Zubiri, porque la búsqueda común y dialogada de las mejores soluciones a los problemas sociales es lo que puede hacer más positiva la actividad política, desde una base realista y mundana, que propicie e impulse de modo inequívoco y rotundo el bienestar de todos los ciudadanos.

La formación de un mundo único que adquiere su expresión más conocida en el fenómeno de la globalización económica, cultural, etc., fue presentado ya por Zubiri, que como escribe Danel Janet: «Yendo más acá, dislocando, los presupuestos racionalistas que de una u otra forma logifican la realidad de los demás en el dinamismo accional, puede entonces reconocerse la facticidad de lo dado, esto es que «en real convivencia...es nuestra época la primera en que la humanidad constituye, todo lo laxamente que se quiera, una sociedad verdaderamente una y única... Antes había varias comunalidades; hoy empieza a no haber más que una» (SH 219)». Y esto, a mi juicio, supone una mayor complejidad pero también más posibilidades de actuaciones conjuntas, por parte de los países agrupados en organizaciones supranacionales, que potencian el interés comunitario general de los estados que los conforman. En este sentido, considero que desde una perspectiva de un realismo trascendental aplicado a las formas de la realidad, o a los caracteres de la misma, se pueden lograr resultados sustanciales, para mejorar las condiciones de vida de todas las personas. Ciertamente, son posibles otras formas de entender la política, en la línea de Zubiri, de tal modo, que las formas de convivencia que configuran el haber o la

⁸⁴⁹ Ibidem, pág. 667.

realidad social originen prácticas más justas y solidarias en el campo social. O como escribe Danel Janet: «Desde esa *facticidad accional* de la realidad social, que es lo dado, se puede romper con el predominio racionalista moderno»⁸⁵⁰. Porque considero que en efecto, la actitud racionalizadora aunque es positiva debe estar completada y complementada, por una observación profunda de la estructura de la sociedad y de sus cambios y tendencias, para de este modo a través de acciones colectivas concertadas, lograr una actividad política y cívica, que resuelva los problemas sociales de un modo justo y proporcional, con un afinamiento de las medidas correctoras de los desajustes sociales que debe ser mucho más preciso.

Dice Danel Janet refiriéndose a Zubiri que: «En cierto modo este presupuesto ontológico que ya no cognitivo, va a abrir para Zubiri la tarea filosófica de investigar y discernir (logos) lo que esas cosas verdaderamente «son». Surgen de aquí también los distintos saberes del inagotable problematismo de la existencia, como es el de pensar la convivencia y su «reunión» imperativa para tener «un mismo mundo». Como bien indica Zubiri en diversos lugares de NHD, ha habido una dislocación de la objetividad cognitiva hacia el ser de las cosas, pero esta orientación permanece anclada, si bien con reservas notables, en la primacía filosófica del sentido debida a la hermenéutica «existencial» de Heidegger»⁸⁵¹. Desde un planteamiento interpretativo que en sentido amplio se puede calificar de hermenéutico, considero que la investigación de lo que las cosas son está sujeta inevitablemente, a la creación y explicitación de múltiples y diversas formas de sentido, entre las que es necesario tomar decisiones que refuercen y propicien una convivencia social más justa y solidaria. Es natural que escriba Danel Janet que: «Dotados con el poder del logos, los hombres se dan a entender, discuten y deliberan *asuntos*, lo que «hace posible esa forma de coexistencia humana que llamamos convivencia.» (NHD 199)»⁸⁵². Aunque, a mi juicio, la cuestión decisiva es el logro de consensos y decisiones adecuadas que mejoren la sociedad desde un punto de vista económico, porque la base material de subsistencia estimo que debe ser una de las cosas prioritarias en todo estado, y para cualquier sociedad. El diálogo entre los hombres, debe ser uno de los fundamentos esenciales para la construcción de una nueva convivencia, más atenta a las necesidades generales de los distintos estratos que componen la estructura social, para de este modo potenciar el bienestar de todos los ciudadanos, como algo exigido no solo por los Derechos Humanos, sino también por las constituciones o cartas magnas de los países del mundo. Además, la cultura de paz, que al menos a nivel teórico impregna habitualmente los discursos políticos contemporáneos, debe encontrar una expresión creíble en la misma realidad social, en la que viven los ciudadanos. Evidentemente, el cosmopolitismo contemporáneo, ya fue atisbado y sentido por Zubiri al señalar que vivimos en un único mundo, y este hecho se intensifica cada vez más con las nuevas tecnologías de la información y comunicación, y con

⁸⁵⁰ Ibidem, pág. 672.

⁸⁵¹ Ibidem, pág. 676.

⁸⁵² Ibidem, pág. 678.

la cada vez más eficiente, rápida y abundante circulación de personas y bienes y productos, entre las distintas zonas del planeta que habitamos.

Es verdad, que el *logos* político aparentemente es la expresión de decisiones reflexionadas, sobre las mejores formas de hacer política en beneficio de todos, aunque este planteamiento, desde mi perspectiva, podría disponer de un nexo de unión en una contemplación y valoración profunda del carácter transcendental de la forma de realidad, tal como se aprehende con la mayor exactitud y precisión posibles, para de este modo prever soluciones comunes a los desajustes de la organización social. Lo que supone simultáneamente, mayores posibilidades de resolución de los conflictos sociales, si la acción política se circunscribe fundamentalmente, a una aprehensión de las características reales o transcendentales de la sociedad y, por tanto, de la acción política. Dice Danel Janet que: «Se intenta una reconsideración de la convivencia como el aspecto derivado del *logos* frente a la experiencia primaria de los otros en el *nous* (*mens*), el que nos proporciona «un contacto con las cosas tales como son “por dentro”... un saber que toca a lo íntimo de cada cosa»⁸⁵³ (NHD 63). En esta experiencia de «saber» lo que una cosa es, también los demás constitutivamente son sabidos, posibilitando ulteriormente decir y decidir (*logos*) sobre ello de maneras concretas». Que existe un punto de inicio de orden fáctico en la actividad política, me parece incuestionable, porque es lo que define y delimita la diversa problemática que afecta a los ciudadanos que conviven socialmente. Y es cierto que la experiencia del saber es uno de los fundamentos, de la aplicación del *logos* sentiente a la reflexión y valoración de la realidad social o de la socialidad, para la búsqueda de soluciones o de medidas paliativas, que al menos eliminen los grandes problemas sociales, que tanto contribuyen a empeorar la calidad y dignidad de la existencia de numerosas personas en todo el mundo. Como plantea Danel Janet: «Como quiera que sea, superada por Zubiri la idea de la primacía del ser, ahora sólo «presentidad de lo real»⁸⁵⁴, va a considerarse entonces que la realidad de los hombres está siendo sentida inteligentemente, por la mera apertura en afección a los otros como realidades presentes. Esta formulación radical de la *socialidad*, lo embrionaria que se quiera por aquel tiempo, llevará, por ejemplo, a una idea del poder que emerge de lo social, de inspiración zubiriana, que va a distinguir en el hombre, como «animal político», entre aquellos que están funcionalmente en la misma situación habitual, compartiendo proyección de posibilidades y los que están fuera de ella por la diversa «ordenación» del poder sea como dominación, concurrencia o comunión». Me parece que la idea de concurrencia y comunión debe ser el fundamento de la dominación entendida como fuerza de organización aplicada a la realidad social, para de esta forma mantener la constante proyección de posibilidades y decisiones que se conforman, y constituyen en la misma base social de los ciudadanos. En este sentido, existe, a mi juicio, una aproximación a un entendimiento de la política como una especie de comunión universal, alrededor

⁸⁵³ Ibidem, pág. 680.

⁸⁵⁴ Ibidem, págs. 683, 684.

de la fraternidad de todos los hombres, algo similar a lo propuesto por el cristianismo. Aunque como es sabido existe cierta controversia sobre el inicio de la separación entre el judaísmo y el cristianismo, como señala el profesor Daniel Boyarin en su libro que será publicado próximamente en castellano titulado: *Ortodoxos, híbridos y heterodoxos en la formación del judaísmo y del cristianismo*. También en relación con la cuestión de la interrelación entre religión, filosofía, política y sociedad las aportaciones de la profesora Pamela Eisenbaum con su polémico y controvertido libro: *Pablo no fue cristiano: el mensaje original de un apóstol incomprendido*, afirma que al principio el cristianismo era una secta judía más. Ciertamente, esto puede ser debatido, investigado y discutido *ad nauseam*, y considero que no altera lo esencial de una interpretación de la idea de asamblea, que tiene su origen en la reunión de fieles y seguidores de ciertos cultos religiosos, y que posee cierta similitud relativa con las reuniones cívicas o ciudadanas, puesto que también se busca el bien común, la justicia y la solidaridad, además de los intereses específicos de las personas. Esto último es lo que se deduce de la intención general de Zubiri en los textos en los que escribe y piensa acerca de la socialidad.

Como acertadamente señala Danel Janet respecto a cómo entiende la política y lo social Zubiri: «Dentro de esta teoría general de la realidad, va a quedar caracterizada la socialidad como una dimensión y una estructura constitutiva de la realidad humana»⁸⁵⁵. Evidentemente la interrelación o convivencia con los demás es uno de los elementos básicos de toda sociedad, ya que el ser humano como decía Aristóteles es un animal político o social. Y esto se ha acentuado e intensificado más si cabe en el mundo moderno, en ciertos aspectos de la convivencia. De todos modos, como escribe Danel Janet: «Ciertamente la publicidad para Zubiri es algo que permiten o impiden los demás, es algo que ya determinan los otros para acceder a las cosas. Pero, quizá más radicalmente, habría que pensar en esa línea que es una determinada forma de *organizarse entre ellos* para permitir o impedir dicho acceso: no sólo hay «cosas públicas» accedidas, hay también y principalmente «un público» organizado de alguna forma que «dirige y modula» la accesibilidad *estableciendo vínculos entre los hombres*. ¿No es esto precisamente lo político de lo social? Pensamos que efectivamente así es, y que su concepto está exigido *en la filosofía de Zubiri*»⁸⁵⁶. Quizás una de las cuestiones cruciales es precisamente la modulación adecuada, sensata y coherente de la dirección de los asuntos públicos y sociales en beneficio sobre todo de los más desfavorecidos, buscando un equilibrio social que, a mi juicio, podría estar en una línea parecida en algunos aspectos, a la establecida por los planteamientos de Rawls. Por otra parte, el establecimiento de vínculos entre hombres debe estar fundamentado, a mi juicio, en la justicia y la solidaridad como valores irrenunciables, porque promueven el bienestar de todos los que conviven en sociedad.

⁸⁵⁵ Ibidem, pág. 686.

⁸⁵⁶ Ibidem, pág. 688.

Ciertamente, es verdad que, como dice Danel Janet: «En resumen, por donde quiera que nos aproximemos a lo que la metafísica de la socialidad de Zubiri ha tematizado acerca de la convivencia humana, encontramos una determinación de lo político que emerge de lo social. Como hemos visto, no puede soslayarse por una parte que la línea hermenéutica básica de la habitud de alteridad y del poder y fuerza del haber social, muestran el hecho de que los hombres estamos realmente modulados y modificados por los demás. Como haber humano, éste posibilita vínculos sociales por apropiación, cobrando así un poder que domina en la vida de los demás (SH 314-315)»⁸⁵⁷. Otra de las cuestiones decisivas, desde un punto de vista realista y transcendental es que el poder debe ser aplicado de modo justo y coherente pensando en el bien de los ciudadanos, y en este sentido es cierto que pueden existir infinidad de valoraciones e interpretaciones de la realidad social. Este estado de cosas es el auténtico nudo gordiano a resolver. Por tanto, quizá sean mejores las soluciones técnicas bien contrastadas, en el ámbito de las decisiones políticas, simplemente porque al final de lo que se trata es de implementar medidas que sean eficaces en la misma realidad, en la que conviven los seres humanos, con un respeto total a la diversidad de ideologías y formas de pensar, pero sabiendo que lo fundamental es en un primer nivel la calidad de vida, y la dignidad de los seres humanos, que aunque la tienen por el hecho de existir debe ser protegida e impulsada por la acción política.

Ciertamente como escribe Danel Janet comentando a Zubiri: «El dinamismo noérgico, por último, por ser esbozo y adopción de posibilidades es actividad racional. Lo que construye está sometido a *pruebas* (experimentación, comprobación, compenetración y conformación). «Probaciones» que son en verdad, *experiencias* de lo que la realidad podría ser (IRA 257), al *verificarse* esas posibilidades con que la realidad está siendo probada (IRA 210-317). En definitiva, para lo que aquí interesa, la razón es modo noérgico de posibilitación: «el “podría ser” es realidad en fundamentación» (IRA 141)»⁸⁵⁸. La acción o los actos como manifestación de la noergia son lo característico de la actividad política, que se contrasta con la probación en la realidad empírica y social. El aparente utopismo de determinados planteamientos sociales y políticos que pretenden reducir la desigualdad y garantizar un bienestar económico, cultural, etc., se deben apoyar en la actitud condicional o potencial que señala Zubiri, porque es cierto que es la vía para actualizar lo posible, como resultado de una disposición argumentativa y decisoria razonada, dirigida directamente a la mejora y superación de muchísimas situaciones sociales injustas. Consecuentemente, está claro desde mi reflexión, que incluso en la política del siglo XXI la actitud general de la acción social, comunitaria y política debe orientarse por la creatividad más potente y dinámica, como forma de crear una fundamentación de la realidad, que debe basarse en hipótesis y especulaciones que una vez analizadas y estudiadas profundamente

⁸⁵⁷ Ibidem, págs. 690, 691.

⁸⁵⁸ Ibidem, pág. 698.

puede verse si son viables y, por tanto, aplicables a la realidad, para aumentar el nivel de bienestar social.

Como escribe Danel Janet: «Hay que señalar, además, que la razón, cualificada en su marcha hacia lo «pro-fundo» de un modo político (IRA 151), encuentra que como realización posibilitante se constituye también como *fuerza coercitiva*, según lo cual dicha realidad profunda puede imponerse (IRA 96). Si articulamos ahora éstos caracteres constitutivos de la *razón política*, podemos reconocer entonces que es una actividad humana en lo social formalmente *poderosa y fuerte* por la realización de posibilidades *potestativas y coercitivas*. Contando con ellas, busca fundar, por libre determinación (IRA 108), lo que podríamos hacer juntos: tal es la fundación política de un «mundo en común»⁸⁵⁹. A mi juicio, la realidad profunda es interpretable desde diferentes perspectivas que están interconexionadas. Una de ellas es los límites que la realidad impone a los seres humanos. Otra es que la raíz de los desajustes sociales es visible, si se aplica un análisis muy profundo y minucioso a la captación o aprehensión de la realidad social, en sus numerosas características. Lo que posibilita la utilización de estrategias eficaces para el logro de una sociedad civil y política más coherente y solidaria, en beneficio del bienestar de todas las personas. La sensatez debe imperar en la acción política, sabiendo que el uso del poder posee como uno de sus fines trascendentales, precisamente la consolidación de un dinámico mundo en común, como quería el mismo Zubiri, porque es la garantía de una fundamentación de la política, en el diálogo compartido presente en la convivencia humana y social.

La vinculación de lo anteriormente explicitado sobre la acción política y social también es matizable desde el enfoque cívico de la ciudadanía. Porque como también dice Danel Janet «Sin insinuaciones morales de ningún tipo, cabría decir aquí que la legitimación de la conducción y su orden estatuido, vienen a ser realmente lo que podríamos llamar la *res-ponsabilidad política* de los ciudadanos. Finalmente son los hombres los que otorgan y quitan reconocimiento a lo estatuido y al modo de gobernar y convencer hacia ello: la existencia y vigencia de una comunidad es una *res-ponsabilidad* para todos, incluidos quienes resisten y disienten de las normas, instituciones e identidades prevalecientes. Ciertamente es una «carga» que se disputa, es el hacerse políticamente cargo de lo social: tal es la *res-publica*»⁸⁶⁰. Quizá lo que más relevante es precisamente el hacerse cargo de lo social por todos los ciudadanos, a través de la reflexión, el diálogo y la argumentación. Con la clara finalidad de resolver del mejor modo posible, los problemas y conflictos de la sociedad de una forma justa. Aunque una de las cuestiones más complejas en el ámbito de las decisiones sociales y políticas está en la determinación de lo que es mejor y más efectivo, para la resolución parcial o total de los desajustes en la sociedad que repercuten negativamente, en el campo mundanal de los individuos. En este orden de cosas, no dudo que Zubiri era

⁸⁵⁹ Ibidem, págs. 705, 706.

⁸⁶⁰ Ibidem, págs. 711, 712.

consciente de la imperfección constitutiva de lo humano y consiguientemente de las instituciones políticas creadas por los propios hombres, lo que no supone que no haya que potenciar la actividad política en sus innumerables facetas y ámbitos, para plenificar las posibilidades de apropiación, de una realidad social más enriquecedora para los seres humanos.

Desde la perspectiva de Danel Janet que se fundamenta también en la filosofía zubiriana dice: «En definitiva, tomados a una estos caracteres que constituyen la actividad política en cuanto tal, y que la determinan en sí misma como una racionalidad demo-crática, son realmente la base firme, formalmente bien distribuida y sin exclusiones desde la que los hombres –contra toda fundamentación «idealista», y contra toda *idolatría* de «los políticos» y de lo que va quedando estatuido y legitimado- con el poder y la fuerza de sus razones pueden conducir y fundar un actuar juntos libremente elegido a la altura de nuestro tiempo»⁸⁶¹. Uno de los grandes problemas que Zubiri no dejó definido probablemente, porque es una cuestión muy específica y difícilmente determinable de un modo riguroso, es la articulación aproximada de la organización de una actuación libre por parte de los ciudadanos, en sus decisiones sociales y políticas, porque sería tanto como la fijación de una estructuración comunitaria y política ideal, que ha sido superada por su artificialidad y por la complejidad de cada comunidad estatal, y que no es resoluble con formulaciones rígidas y fijas. Y es que una de las enseñanzas que considero que se extrae del pensamiento político zubiriano es la trascendentalidad de la realidad del mundo, como fundamento desde el que se pueden construir políticas eficaces sustentadas en el diálogo permanente, y en un dinamismo en la actuación que sigue los cambios sociales, y que procura la adaptación de la estructura social al bienestar individual, y no al contrario, como sucede si se tienen en cuenta las grandes injusticias sociales que persisten en el mundo, de todos conocidas, como, por ejemplo, el problema del hambre, las guerras, la violencia, etc.

Evidentemente, la actitud de Zubiri respecto a la razón política y a la razonabilidad potestativa de los ciudadanos es como escribe Danel Janet: «Por donde quiera que se vea, la emergencia de nuevos y diferenciados protagonismos sociales -unos más politicistas, otros más bien disruptivos-, no disloca la centralidad civil, igualitaria y personal en su fáctica universalidad de las actuaciones que resultan postuladas por la razonabilidad política propia de nuestra *inteligencia sentiente*. Creo que una perspectiva como la que justifica la razón política como parece solvente pensar desde Zubiri, propicia menos legitimismos artificiales y más actividad política de los ciudadanos: una razonabilidad cívica autoritativa, transformadora, participativa, igualitaria y personal»⁸⁶². La cuestión decisiva, a mi juicio, está en que las decisiones transformadoras de la realidad social y cívica, sean la expresión de la aplicación de medidas, que surgen de

⁸⁶¹ Ibidem, pág. 716.

⁸⁶² DANIEL JANET, F., *Pensar lo político desde la razón política*, Guía Comares de Zubiri, Edición de Juan Antonio Nicolás, Editorial Comares, Granada, 2011, págs. 455, 456.

profundos razonamientos que buscan la justicia social para todos los ciudadanos, de tal modo, que se promueva desde los estados la plenitud y autorrealización de todos los individuos, y que por lo tanto, no sea admisible que sigan existiendo diferencias desproporcionadas en la distribución de la riqueza general de cada país o, dicho de otra forma, en el acceso al bienestar económico de cada ciudadano. Ya que el igualitarismo, al menos como tendencia redistribuidora, es irrenunciable. En este orden de cosas, la actitud de Zubiri está en esta línea de redefinición de la socialidad, con una perspectiva transformadora. El transcendentalismo realista zubiriano está en relación, también desde mi punto de vista, con la necesidad de comprender que la articulación de la sociedad, como base fundamental para la vida de los seres humanos es una tarea que depende completamente, de las acciones individuales de todos los que componen la sociedad. Por tanto, la estructura social es transformable del todo, si así se desea por parte de los ciudadanos para lograr una estructura social mucho más justa, equitativa y solidaria. La realidad social es algo complejo, pero enteramente resultado de la construcción humana a lo largo del tiempo, y consecuentemente es modificable y perfeccionable *ad libitum*.

Como escribe Danel Janet: «Desde la última filosofía de Zubiri, cabe elaborar una idea de la razón política, de manera solvente, si atendemos a la experiencia de los propios ciudadanos que razonablemente fundamentan por postulación las construcciones de lo político realmente existentes. Y es que la política tiene que ser vista como una concreta experiencia razonable, más atenta a la sociedad que participa, decide y conduce, que al gobierno y las instituciones del Estado, únicamente su posible resultado contingente»⁸⁶³. Aunque quizá la disociación entre el gobierno y la sociedad, es lo que puede favorecer la transformación positiva de la estructura social, desde la perspectiva económica la reestructuración equilibradora de los desajustes socioeconómicos sea más difícil y compleja, que si existe una interacción fuerte, entre la actividad de la sociedad y la acción política e institucional. Considero que esto último se puede afirmar, desde una interpretación plausible de los planteamientos sobre la sociedad y la política, desde el transcendentalismo realista de Zubiri. Ciertamente, se puede decir, que existe una metafísica de la socialidad, presente en las argumentaciones, sobre los temas de la sociedad en la filosofía zubiriana. Evidentemente es caracterizable, lo que se puede denominar como socialidad de las acciones, puesto que como también argumenta Danel Janet: «La actualización del estar presente de los demás *en* y *entre* sus acciones implica, que desde el campo de realidad, las interacciones que dan sentido a las exigencias de la realidad en su dimensión social constituyen un *campo social*»⁸⁶⁴. La fuerza de este campo social creo que debe ser el factor esencial, para dinamizar la creación de acciones que redimensionen los vínculos de poder presentes en toda sociedad, para hacerlos más igualitarios y equilibrados, garantizando de este modo, una mejor convivencia de los ciudadanos, desde un

⁸⁶³ Ibidem, pág. 417.

⁸⁶⁴ Ibidem, pág. 444.

planteamiento puramente cívico. El carácter de la realidad que se entiende desde un planteamiento trascendental realista en la metafísica o filosofía de Zubiri, hace posible la derivación inmediata, en mi opinión, de los procedimientos razonativos y argumentativos suficientes, para impulsar de una forma clara y profunda, los mecanismos de cambio social, que favorezcan una mayor igualdad social en el acceso a los bienes, tanto económicos como culturales, etc. Aunque es verdad, que el cambio social existe por sí mismo, como resultado de la dinamicidad histórica de la propia realidad, puede ser orientado para lograr que sea más justo y perfecto.

Realmente lo que comenta Danel Janet sobre el pensar político de Zubiri en relación con el campo social está en la misma línea afirmada por mí puesto que dice: «Pero destaquemos la otra determinación práctica de las intervenciones que pretende *direccionalidad* sobre el campo social, y que consiste no sólo en trayectorias distintas con contenidos diferentes, sino que postula realmente vincular a los demás en una *fundamentación* que los ponga *en común ordenadamente*. Tal es caso de las intervenciones que están en el campo social politizando las interacciones humanas»⁸⁶⁵. Porque lo social es lo que conforma la politización de la convivencia humana. Y la ordenación de las relaciones sociales de los hombres es el resultado de una comprensión de la trascendentalidad realista en la que vive cada persona, puesto que está integrada en el mundo desde el punto de vista empírico, como pone de manifiesto, la aprehensión impresiva de la inteligencia sentiente explicitada por Zubiri. En lo relativo a la direccionalidad es evidente, a mi juicio, que el bien de todos es uno de los principios, que debe regir las disposiciones, trayectorias y decisiones políticas para crear una vinculación cívica fundamentada, en un orden social justo e igualitario.

Ciertamente, como también escribe Danel Janet: «Si la razón marcha hacia la realidad fundamental desde el campo de realidad (cf. IRE, 277-279), bajo una determinada *forma mentis* como *concreción* del «hacia» (cf. IRA, 155), cabe afirmar que contando con el sistema de referencia dado por las intervenciones politizadoras, lo que ahora se busca es *fundamentar* políticamente un *régimen* de lo social. Pero esto únicamente se puede lograr si el dinamismo de la acción social da de sí como postulación y adopción de posibilidades, es decir, como *actividad* (cf. IRA, 135-146) que realiza posibilidades «hacia dentro» de lo social (cf. IRE, 278), buscando *estatuir* un orden que, lo históricamente revocable que se quiera, lo *fundamente*». Porque generalmente, la actividad política a lo largo de la historia se ha caracterizado más bien por la imposición de condiciones a la masa social que eran exteriores a la misma, y que por tanto, no reformaban la disposición y organización profunda de la sociedad, como expresión de los niveles de fuerza y poder entre las diversas capas sociales, y los sujetos que las componen o constituyen. La transformación del orden social debe ser coherente, y a la vez firme y flexible, en función de las necesidades reales de cada periodo histórico de la sociedad. Lo que reafirma la justificación argumentativa de Zubiri al destacar la

⁸⁶⁵ Ibidem, pág. 447.

importancia de la fundamentación de un determinado orden social, que potencie el bienestar de todos. El realismo trascendental zubiriano es lo que fundamenta, la razonabilidad de los planteamientos de las intervenciones politizadoras, para lograr una sociedad como la que se merecen todos los ciudadanos, y de este modo vivir adecuada y dignamente con deberes y derechos, tan efectivos los primeros como los segundos.

§72. La trascendentalidad en el ámbito estético.

Ciertamente, se puede decir que el realismo trascendental de Zubiri se expresa muy claramente, en la contemplación del mundo o de la realidad a través de la impresividad de la inteligencia sentiente. Como escribe José García Leal en *Zubiri, una metafísica de la belleza*: «Lo que sí se pone en juego es la prioridad lógica de lo estético sobre lo artístico, una prioridad no afirmada expresamente por Zubiri, pero que se diría implícita en su discurso, tanto por el hecho de estar consagrado enteramente a lo estético como por el contenido de sus breves alusiones a lo artístico. Es éste un punto que nos da una primera pista para ver a Zubiri en relación con ciertas tendencias estéticas de la modernidad. Como se sabe en los momentos fundacionales de la Estética como disciplina autónoma la reflexión solía empezar también por lo estético: por la belleza, el sentimiento que la acompaña y determina, la apreciación o el juicio que dictamina sobre ella. En un momento posterior, se intentaban trasvasar las determinaciones genéricas de la belleza al campo específico del arte»⁸⁶⁶. Indudablemente se puede pensar, que existe un sentimiento que está presente en la aprehensión de la realidad y de su forma o carácter, con todo lo que esto implica y presupone. Lo que pone de relieve que el arte versa sobre la realidad, y nuestras reacciones ante las distintas modalidades de lo real y de lo irreal. La contemplación, que es uno de los principios básicos de toda actividad artística, se muestra útil también, si se interpreta en un sentido más amplio, puesto que la filosofía se puede entender como reflexión infinita sobre lo que se contempla, que es definible de infinitud de formas, por medio de los conceptos y de la actividad discursiva y argumentativa.

Como escribe García Leal: «La finalidad es un principio trascendental. No está dada en lo sensible. Somos nosotros los que la proyectamos en lo sensible. Juzgamos que la forma de un objeto se corresponde con la finalidad que le atribuimos y, por lo mismo, lo juzgamos bello. La belleza es finalidad de la forma; y por ser una finalidad meramente formal, que no corresponde a nada en la naturaleza del objeto, que no representa un fin práctico ni fines reales de la naturaleza, es «una finalidad sin fin». Por lo demás, el que la forma bella esté referida a la subjetividad, a través del principio trascendental de la finalidad, determina también el *desinterés* del juicio estético que, como se sabe, es una

⁸⁶⁶ GARCÍA LEAL, J., *Zubiri, una metafísica de la belleza, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 248.

categoría no sólo central en la reflexión kantiana, sino también una de las más influyentes, para bien o para mal, en la historia de la Estética»⁸⁶⁷. Esto es una exposición de la teoría kantiana sobre lo estético.] Zubiri es cierto que evita el subjetivismo en su versión trascendental, aunque el desinterés del juicio estético es algo incorporable a la reflexión estética por su justificación intrínseca. Es verdad como dice García Leal que el planteamiento estético zubiriano: «sigue manteniendo la vinculación de la belleza con el sentimiento, pero no sin antes haber reformulado la idea de sentimiento, y haber orientado metafísicamente toda su reflexión: Creo que el problema del *pulchrum* y de todo lo que se engloba bajo esta rúbrica, la hermosura, la belleza y el *pulchrum*, es estrictamente metafísico, que no afecta directamente sentimiento en lo que tiene de sentimental, sino a la dimensión real y efectiva por la cual en el sentimiento se actualiza, justamente, lo real en cuanto tal (SSV, 392)»⁸⁶⁸. En efecto, esta es la cuestión clave la actualización del sentimiento de la belleza concreta en la realidad. Y es indudable que los tres modos del sentir reconstruidos por Zubiri que son: el de suscitación, el de modificación y el de respuesta están fundamentados en la aprehensión de realidad y, por tanto, en algo trascendental. Los cambios que se producen en el sujeto aprehensor como modificaciones tónicas del tono vital son, en consecuencia, del sentir impresivo e intelectual de la aprehensión sentiente de la realidad.

Y el nexo de unión o integración entre estos tres momentos procesuales del sentir, están producidos como también dice García Leal: «por lo que Zubiri llama «impresión de realidad», la impresión por la que se impone lo real, la fuerza impositiva de la alteridad»⁸⁶⁹. Lo que reafirma la razón de ser del realismo y de la trascendentalidad en la metafísica intramundana zubiriana, y también en su noología. Estoy convencido que como también escribe García Leal comentando la metafísica de la belleza zubiriana que: «La condición necesaria y suficiente de la belleza es la de ser un modo de actualizarse lo real. No basta con el hecho de ser una actualización de lo real, pues lo real también se actualiza como *verum* ante la inteligencia, y como *bonum* ante la voluntad, incluso como *atemperante* ante el sentimiento en general. La belleza requiere que lo real se actualice de un modo específico. ¿Cuál es ese modo de actualizarse? La actualización como *pulchrum*, como belleza»⁸⁷⁰. Ciertamente, la pluralidad de efectos de la belleza en el ser humano está en relación con la multiplicidad de aspectos que comprende la inteligencia sentiente, que siente como presente la belleza de la realidad, en la diversidad de representaciones aprehendidas perceptivamente por los sentidos. Que la actualización de lo real sea una condición necesaria para la expresión de la belleza es algo que se muestra en las distintas artes, y en la propia actividad artística de los creadores o artistas que pretenden y desean, como es natural, la contemplación de las obras realizadas por su habilidad y talento personal. Lo que

⁸⁶⁷ Ibidem, pág. 252.

⁸⁶⁸ Ibidem, pág. 253.

⁸⁶⁹ Ibidem, pág. 254.

⁸⁷⁰ Ibidem, pág. 259.

muestra de un modo claro y diáfano, en mi opinión, que el carácter de lo real o de la realidad entendido como trascendentalidad está muy presente en toda representación de lo bello, y en general, en la actividad creativa o artística.

La reflexión sobre la belleza de Zubiri es muy detallada y matizada estableciendo tres estratos, que conforman una relación profunda de lo bello con lo real. Como escribe García Leal: «Hay tres estados en la belleza. El primero consiste en la consideración de las cosas -que son objeto de complacencia estética- *en su realidad*. Aquí se atiende a la perfección de las cosas. Esta perfección se cifra en que las cosas estén bien hechas. Lo perfecto es lo bien hecho, y esto se traduce en que es bello; lo mal hecho es lo deforme y feo. Zubiri no añade más precisiones sobre la belleza como perfección»⁸⁷¹. Considero que efectivamente lo bello puede ser determinado de numerosas formas, y de acuerdo con clasificaciones que posean unos criterios coherentes y explicitables. Por ejemplo, el mismo Zubiri explica magníficamente lo bello: «Están, pues, las cosas bellas por oposición a las bellas. Las cosas bellas serían justamente las cosas bien hechas, y lo otro serían las cosas que no están bien hechas. Lo primero sería perfección; lo segundo, imperfección. Lo bello es aquí lo perfecto.⁸⁷²» Puesto que la hermosura es algo definido en función de los cánones de apreciación utilizables, posee un considerable grado de relatividad. En este sentido, el placer estético es muy variado, y está en función de la gran cantidad de experiencias bellas que son alcanzables por los seres humanos, en su aprehensión de realidad, algo que no comparten los animales, al menos desde la perspectiva realista y trascendental de los hombres. Desde una consideración de la fruición como goce o placer en un sentido amplio se comprende lo que escribe Zubiri: «Fruición y disgusto son cualidades que tiene todo sentimiento en tanto que atemperamiento a la realidad. Empléese el vocablo que se quiera, fruición, complacencia, goce; es igual. El goce está en el momento de actualidad de lo real; no es, pues, puramente un sentimiento más como todos los demás. Uno puede gozarse en su tristeza, como puede estar triste en sus goces. El goce afecta siempre y concierne a la dimensión por la cual el sentimiento como atemperamiento da a la realidad»⁸⁷³. Considero que es un planteamiento con el que estaría de acuerdo Zubiri, porque se fundamenta en la observación de la realidad, entendida de una forma que es equiparable o al menos comparable, a la trascendental propia de la filosofía zubiriana.

En el segundo estrato de la estimación de la belleza dice García Leal comentando la estética zubiriana que: «se consideran fruitivamente las cosas *por ser reales*. De este modo, las cosas son bellas sólo por el hecho de ser reales. Todo lo que es real, por serlo, es bello. Es bello todo lo real, tanto si está bien hecho como si no, tanto si es bello como si es deforme de acuerdo con las categorías del primer estrato. Zubiri reconoce que el segundo estrato «anula, por absorción y por

⁸⁷¹ Ibidem, pág. 260.

⁸⁷² [SSV, 359]

⁸⁷³ Ibidem, pág. 344.

elevación, la diferencia constitutiva del primer estrato» (SSV, 362)»⁸⁷⁴. Por tanto, la existencia de las cosas reales en toda su diversidad, es algo fructivo, y consecuentemente bello para el intelecto sentiente humano. El que los cánones de belleza sean cambiantes, aún los clásicos, es algo que Zubiri tiene muy presente, lo que no significa que la perduración de las bellas formas clásicas griegas y romanas, no sea un fenómeno universal porque responden a unos criterios de simetría y proporcionalidad, que son como una especie de quintaesencia de la simetría del espacio, del mismo carácter transcendental de la realidad considerada en sí misma. Aunque es en el tercer estrato de la belleza, tal como lo explicita Zubiri, en el que mejor se plasma la transcendencia como dentro de las cosas reales, El propio José García Leal lo reafirma también al escribir: «El tercer estrato introduce un principio de trascendencia. No se trata de una trascendencia separada de las cosas efectivamente bellas, al modo platónico, sino trascendencia cumplida en las cosas reales bellas. Trascendencia por cuanto el *pulchrum* que se da en una cosa bella remite a otras cosas bellas, sin ser reductible ni agotarse en ninguna de éstas. Si lo que se actualiza es un ámbito de realidad, condicionante, pero no concretable en cosa particular alguna, el modo en que se muestra, o sea el *pulchrum* es igualmente irreductible a ninguna concreción particular. Ahora bien de ahí no se sigue que el *pulchrum* sea una realidad sustantiva. No es una realidad sustantiva, que en tanto tal se proyecte sobre las cosas particulares (como entendía Hegel), ni se manifieste en ellas (como entendía San Agustín), de tal forma que la belleza de éstas -o mejor, la hermosura propia de las cosas en el primer estrato, y la belleza en el segundo- sería mero resultado de la proyección o manifestación del *pulchrum*»⁸⁷⁵. Se podría decir que el *pulchrum* es como la expresión de suyo o esencial de la mostración de la belleza, de un modo que se diferencia de otras elaboraciones especulativas acerca de lo que es lo bello, a lo largo del desarrollo histórico de la filosofía. Lo que supone desde mi reflexión, que frente al platonismo idealizante, la actitud zubiriana se dirige a una clara integración e imbricación de lo bello en la trascendentalidad del carácter de la realidad, o cambiando la semántica interpretativa, en la propia realidad fenoménica que expresa lo transcendental.

Ante la riqueza de matices de los planteamientos estéticos zubirianos, es indudable que se podrían desarrollar nuevas concepciones estéticas inspiradas en sus argumentaciones. Aunque como escribe García Leal: «Si el *pulchrum* es una actualización de lo real en tanto que mundo, ¿qué papel podría cumplir el mundo en la definición del arte? Ya que Zubiri no llegó a hacerlo queda como una posible tarea el pensar, desde Zubiri, el concepto de obra de arte. No podríamos caracterizar sin ambigüedad al transcendentalismo de Zubiri de estético, jugando con el doble significado de la palabra “estético”: lo que tiene relación con los sentidos y lo que hace referencia a lo bello o lo artístico. O si lo calificamos así sería a pesar de la letra de Zubiri. Aludíamos al principio, a su indicación de que la

⁸⁷⁴ GARCÍA LEAL, J., *Zubiri, una metafísica de la belleza, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 260.

⁸⁷⁵ *Ibidem*, págs. 261, 262.

esencia del arte consiste en ser «expresión de la actualidad de la realidad en mí como realidad» (SVV, 350)»⁸⁷⁶. Tras conocer su concepción de la belleza, parece claro que esa indicación sugiere la idea de que el arte es una prolongación de la belleza». En este sentido, independientemente de otros posibles enfoques diferentes, considero que arte y mundo están indisolublemente unidos e interconexiónados, porque a lo largo de la historia del arte se muestra cómo los artistas o creadores de las distintas ramas artísticas utilizan la realidad mítica, real, irreal e inventada en sus creaciones u obras. Si bien sucede y, además, es pensable, que existen infinitud de actualizaciones de realidad posibles a lo largo del tiempo y, por tanto, es evidente que son captables o aprehensibles innumerables actualizaciones de lo real, en la realidad sentiente individual. Que también existe una belleza metafísica de la realidad entendida en un sentido omnicompreensivo como indica Zubiri, se fundamenta en el reconocimiento del ser humano como animal de realidades que le son necesarias e indispensables. Escribe García Leal comentando la estética zubiriana que: «la belleza metafísica se expresa y pone de relieve en todas las cosas, sean como sean, tengan la presencia sensible que tengan. La coherencia última de este planteamiento está en la afirmación de que la belleza no depende de las cualidades de las cosas. En efecto, todas las cosas son bellas en sentido metafísico. Son bellas por ser reales: da igual que tengan unas cualidades u otras»⁸⁷⁷. Indudablemente somos seres de realidad y, por tanto, la belleza entendida en un sentido muy amplio es todo lo que nos rodea, y el propio mundo en el que se existe. Además, es cierto, que hasta Zubiri la filosofía no había desarrollado o tratado con tal claridad esta cuestión de la belleza metafísica de las cosas de la realidad mundana. Lo que refuerza, a mi juicio, que lo aprehensible es lo que realiza en cierta forma lo bello de la realidad, en su inmensa diversidad de cosas.

Una de las cuestiones en que Zubiri ha mostrado una originalidad mayor es en el ámbito de la estética, más concretamente en los modos del sentimiento estético como escribe Carlos Pose Varela: «Como acabamos de ver, desde el punto de vista formal y trascendental, el sentimiento no se diferencia en nada de la inteligencia. Como escribe Zubiri: «En definitiva, el sentimiento estético no es un sentimiento más en la línea de los muchos sentimientos del hombre. Por tanto, no tiene prerrogativa especial ninguna entre ellos, justo porque no es un sentimiento sino una componente de todo sentimiento. La expresión «sentimiento estético» procede de una falsa conceptualización del sentimiento como estado subjetivo, íntimo, con lo cual el sentimiento estético resulta ser un sentimiento más junto al sentimiento moral, a los sentimientos sociales, religiosos, etc. Pero no es así, sino que es la dimensión de actualidad de lo real propia de todo sentimiento. Lo que sucede es puede tomarse la dimensión estética en y por sí misma, y entonces partiendo del falso concepto del sentimiento como mero estado subjetivo, se hace de la dimensión estética un sentimiento especial. Y esto, como digo, es falso. Lo estético puede y debe ser tomado en y por sí mismo, pero sólo como dimensión. Y

⁸⁷⁶ Ibidem, pág. 263.

⁸⁷⁷ Ibidem, pág. 264.

entonces lo estético puede convertirse incluso en objeto de de una ciencia de lo estético: la *Estética*. Pero jamás se debería convertir dimensión en estado»⁸⁷⁸. Tanto la intelección como el sentimiento se definen como mera actualización de lo real en el inteligencia sentiente (IRE, 13; SSV, 340ss.). Pero existe otra coincidencia entre el sentimiento y la intelección. También en el sentimiento, igual que en la intelección, puede distinguirse dos momentos, el formal o transcendental, y el material o de contenido (IL, 11-20; SSV, 345ss.). El primero, el formal o transcendental, pertenece al nivel de la aprehensión primordial de realidad mientras que el segundo, el material o de contenido, es resultado del logos y de la razón. Como ya hemos visto el sentimiento estético se identifica con el primer momento, con el momento formal o transcendental del atemperamiento, temperie o fruición de realidad. Por lo tanto, nos resta ver ahora el segundo momento, el momento material o de contenido. Es lo que permite hablar de los distintos modos de sentimiento estético»⁸⁷⁹. Que los sentimientos sean innumerables como señala Zubiri (SSV, 354), los pone en clara correspondencia con la práctica ilimitación característica del intelecto humano, que crea innumerables ideas, argumentos, etc. De todos modos, lo que es indudable es la integración del mundo del sentimiento con el intelectual, y también con el de la razón unificados por el realismo transcendental zubiriano. Puesto que como también escribe Pose Varela: «Pero todavía cabe ir más allá del logos, al mundo de la razón. La razón, en el orden de la intelección, se define como *intellectus quaerens*, como búsqueda intelectual de la verdad profunda de las cosas. ¿Cómo definirla desde el punto de vista emocional? Probablemente como búsqueda estética de la belleza profunda de las cosas. Las cosas, aquí son más que bellas o feas; son, por ejemplo, perfectas o imperfectas»⁸⁸⁰. Por tanto, las interpretaciones estéticas desde la perspectiva zubiriana son múltiples, en función del enfoque específico que se utilice. De todas formas, lo que parece claro es la justificación de la utilidad de la caracterización de las cosas desde la perfección o imperfección, puesto que la razón analiza la realidad, desde planteamientos distintos a los propios de la pura contemplación estética desinteresada. Considero que la búsqueda intelectual de la verdad forma parte simultáneamente, de lo que se puede denominar transcendentalismo estético sentiente, que se interesa metafísica, noológica y epistemológicamente por la realidad, en la totalidad de sus dimensiones, con la aprehensión impresiva de lo fenoménico.

§73. Realismo transcendental y educación en valores.

Ciertamente, es una cuestión compleja trazar las líneas maestras, que son una especie de nexo de unión entre el transcendentalismo realista de Zubiri, y la problemática actual de la reafirmación de unos valores que, por otra parte, ya están

⁸⁷⁸ [SSV, 347-348]

⁸⁷⁹ POSE VARELA, C., *La estética de Zubiri, Guía Comares de Zubiri, Edición de Juan Antonio Nicolás*. Editorial Comares, Granada, 2011, pág. 497.

⁸⁸⁰ *Ibidem*, pág. 500.

explicitados en los Derechos Humanos. El interés zubiriano por el mundo y lo intramundano que se reflejó en su metafísica intramundana, y en general en toda su producción escrita, así como en sus cursos universitarios, y en sus otras lecciones públicas es una expresión de su deseo de superación positiva de los grandes problemas de la Humanidad, por medio entre otras cosas, de una actitud moral que supere las exigencias de las leyes, para el logro de un progreso y bienestar mayor y general de todos los seres humanos. Como escribe Fideligno Niño: «Tempranamente afirma Zubiri que la exterioridad del mundo no es un simple hecho, sino “la estructura ontológica del sujeto humano” (NHD, 421). El hombre, por serlo, está abierto e implantado en la realidad. Esa originaria implantación es a una intelectual, volitiva y sentimental (IRE 54-67)»⁸⁸¹. La realidad para el ser humano es desde la perspectiva de Zubiri, algo dinámico desde un enfoque vital y, por tanto, es muy diversa, porque está en profunda relación con la potencia de la libertad personal. La progresiva realización de la humanización es consecuencia de que el sujeto es esencia abierta, en constante desarrollo y autorrealización, en la realidad o en el mundo. Se entiende que el carácter de realidad o la trascendentalidad sea algo esencial, en el dinámico desarrollo de la vida humana. Lo que se explicita también como escribe Fideligno Niño comentando a Zubiri al decir que: «la respuesta que el hombre va a dar ya no es mera reacción equilibrante, sino libre *opción* por uno u otro modo de ser y de vivir. De igual manera esa tonalidad que rige su dinamismo vital no es ya acople satisfecho o insatisfecho a su entorno, sino *sentimiento* o atemperamiento gustoso o desazonado a su medio y a su mundo (IRE 281 ss)». El afán del ser humano por el logro de nuevas metas y fines en su realidad vital se incardina, a mi juicio, en la tradición pasada de la que se aprenden innumerables cosas, para que las personas vayan configurando una existencia feliz y creativa, en la medida de sus posibilidades y capacidades. Además, como también indica Fideligno Niño: «Para el hombre sobrevivir, desarrollar y potenciar sus estructuras psicobiológicas, no resuelve del todo su esencial problema, tendrá que enfrentar el indeclinable reto de su *realización* (SH 65ss). Por ser *esencia abierta* está abocado siempre a una ascendente e inconclusa humanización, lastimosamente también a la deshumanización. En ello estriba la *educabilidad* y el ingente esfuerzo por enseñar y formar a otros, especialmente los recién llegados, en las más valiosas experiencias y conquistas humanas». Lo que plantea también el valor intrínseco de la calidad y la perfección de lo que se crea o elabora, como uno de los motivos de una actitud de autosuperación continua en el ser humano. La labor educativa y formativa se revela pues, como una de las actividades esenciales en toda sociedad, para que se consiga el máximo desarrollo de sus potencialidades, de un modo libre en la realidad.

Una explicitación clara de lo que son los valores, además de su significación ética ya conocida, se fundamenta también, en su nexos con la propia vida real de los

⁸⁸¹ NIÑO, F., *Educación en valores. Una aproximación desde X. Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 641.

sujetos. Como escribe Fideligno Niño: «Pues bien, en primera aproximación podemos afirmar que los valores son las cosas en su condición de apetecibles y posibilitantes de la vida»⁸⁸². Definición que encaja perfectamente con el planteamiento zubiriano, ya que las cosas nos condicionan de un modo positivo o negativo. Que el sentido sea una condición de las cosas se entiende de un modo empírico y objetivo, a mi juicio, ante hechos y sucesos inevitables, y que son efecto del simple dinamismo temporal de la realidad. Porque en el campo de la realidad social y de la convivencia humana, el sentido adquiere una dimensión más flexible y cambiante, desde un enfoque positivo de cooperación y solidaridad entre los ciudadanos, tanto desde la perspectiva moral, como desde la puramente cívica. Es indudable que Zubiri resalta el valor de la moral y de la educación como un medio fundamental desde su antropología, ya que según escribe Fideligno Niño: «El esfuerzo educativo alcanza sus más subidos quilates cuando la institución escolar empeña todos sus recursos, desde los curriculares y pedagógicos hasta los organizativos y materiales en el cultivo y la *apropiación de valores* de mayor enjundia humanizadora, tales como la verdad, la justicia, la solidaridad, la convivencia democrática. Los valores ostentan ese raro carácter que sólo se *vitalizan y fortalecen cuando nos los apropiamos y compartimos*. La verdad científica, filosófica o teológica, la justicia o la belleza se convertirían en fósiles de museo si las nuevas generaciones no las cultivaran, difundieran y recrearan»⁸⁸³. De este modo, se pone de relieve que el realismo radical y trascendental de Zubiri, desde mi interpretación, plantea la necesidad de convertir en reales los procedimientos educativos, con los medios necesarios para que no dominen las simples teorías, sin una suficiente concreción práctica en la praxis educativa, lo que depende en alto grado de los cambios sociales de la misma realidad humana, y de la misma situación colectiva general de la sociedad. Y quizá no se le da la suficiente importancia a la apropiación de posibilidades, como una de las actividades conductuales más esenciales, precisamente para aumentar las capacidades humanas, tanto en el ámbito individual como en el colectivo. Aunque, a mi juicio, los valores más fundamentales son la justicia y la solidaridad, porque engloban todos los aspectos de la actitud humanizadora de los seres humanos. Como indica Fideligno Niño comentando a Zubiri: «Lo más asombroso y promisorio de la apropiación de posibilidades radica empero en que no sólo embarnece nuestras facultades, sino que nos hace intrínsecamente capaces de *crear nuevos poderes o capacidades*. En ello, la educación alcanza su más hondo y eficaz rendimiento, como *«proceso de capacitación»* individual y colectivo en orden a la felicidad de uno y de todos»⁸⁸⁴. En este sentido, la psicología cognitiva reafirma estos planteamientos que insisten en el aumento continuo de las capacidades, con el cultivo de las mismas.

Indudablemente, desde una perspectiva como la del realismo trascendental zubiriano, se comprende mejor que la educación en valores es una actividad que se

⁸⁸² Ibidem, pág. 645.

⁸⁸³ Ibidem, págs. 647, 648.

⁸⁸⁴ Ibidem, pág. 649.

ejerce de modo continuo en la realidad, y que no debe quedarse en formulaciones teóricas y especulativas, sino que debe desarrollarse del modo más efectivo posible en el mundo, de una forma flexible pero decidida, para que las personas logren mayores niveles de felicidad y autorrealización, Puesto que como dice Fideligno Niño: «Concluyo esta abocetada reflexión destacando tres de las que a mi modo de ver son rotundas contribuciones de Zubiri a una educación en y hacia valores: Su concepción de la *Persona*, dimensionalmente individual, social e histórica, abierta a una permanente e inclausurable tarea de realización. Su idea de la *apropiación del universo* del sentido en cuanto *posibilidad de vida buena*. Su hallazgo de la *capacitación* como empoderamiento individual y social, objeto principal de solicitud pedagógica para que nos enrumbe hacia inéditos y cada vez más elevados estadios de humanización». De hecho, el mismo Zubiri insiste en el valor de la humanización frente a la animalidad, como factor de progreso. El desarrollo de una existencia cada vez más plena es algo que se logra también, con una educación en los grandes valores humanos, que potencian el bienestar de la totalidad de los individuos que componen el mundo. Por tanto, un planteamiento realista trascendental de la educación, a mi juicio, debe contrastar con profundas observaciones e investigaciones exhaustivas, acerca de los mejores métodos y procedimientos, para el refuerzo real y efectivo de la mejor pedagogía, para que se consiga no solo el mayor rendimiento académico posible en la enseñanza en los distintos niveles educativos, sino también una formación en las cualidades humanas fundamentales que son los valores, para la consecución de las metas individuales y colectivas en un progreso continuo.

§74. Realismo trascendental de Zubiri y razón poética de María Zambrano.

Me propongo destacar la diferenciación clara que se percibe y aprehende entre el enfoque filosófico realista de Zubiri, y el característico de María Zambrano, como forma de poner de manifiesto que en la Escuela de Madrid, las diversas orientaciones filosóficas que fueron desarrollando tanto Ortega como miembro fundador de la escuela, como José Gaos, García Morente, Julián Marías, etc., expresan la originalidad de cada pensador, y la peculiar asimilación de las múltiples influencias que existían en su entorno cultural. Aunque Zambrano fue discípula de Zubiri, no estaba de acuerdo con algunos de los planteamientos metafísicos zubirianos y sí con otros. Como escribe Pamela Soto García: «Es esta noción de «*nous*» la que le permitirá, por esos años, a María Zambrano ampliar la «razón vital» que proponía Ortega, pues las lecciones de Aristóteles dadas por Zubiri le permiten colegir que el conocimiento se encuentra ligado al sentir, a los afectos. Tesis que no compartirá Ortega con Zambrano y Zubiri, y que en un momento culmina con un reproche directo que realiza a la filósofa cuando ésta escribe en 1935, «Hacia un saber sobre el alma», texto que surge de la lectura y crítica de «Vitalidad, alma y espíritu», porque Ortega lo que realiza en este artículo es establecer el sentimiento como una esfera que se distingue y subsume a la

razón»⁸⁸⁵. En mi opinión, es una cuestión de matices semánticos, porque el sentir intelectual o la inteligencia sentiente que explicita Zubiri es armonizable con una interpretación como la propuesta por Ortega y Zambrano. Y también quizás es una reafirmación por parte de Ortega de su primacía doctrinal, como cabeza rectora de la Escuela de Madrid. Que el sentimiento sea lo prioritario y englobe dentro de sí a la razón como afirma Ortega, en el fondo es algo similar, a lo que establece Zubiri en su trilogía sobre la *Inteligencia Sentiente* varios decenios después.

La orientación y el interés de Zubiri es más omnicompreensivo que el de Zambrano, porque ésta se inclina más por la pasión, el sentir y lo poético, más que por la impresión de realidad, que señaló Zubiri como uno de los ejes fundamentales de la aprehensión de realidad. De todas formas, conviene tener presente que como escribe Pamela Soto García: «Esta relación entre filosofía, ciencia y mística, María Zambrano la irá desarrollando a lo largo de toda su trayectoria intelectual influenciada por dos filósofos franceses, Massignon y Corbin, ambos pensadores pertenecientes al «Círculo Eranos», en el cual un distinguido grupo de intelectuales se reunía anualmente, para dialogar sobre las relaciones existentes entre el pensamiento de Oriente y Occidente. Schrödinger es uno de los connotados científicos que perteneció a este grupo, el cual sigue funcionando hasta la actualidad, sin embargo su primer período y más importante se desarrolló entre los años 1933 a 1988»⁸⁸⁶. En este sentido, existe cierto ambiente común compartido con Zubiri sobre todo, por ejemplo, en lo que respecta a la comunicación y diálogo con Schrödinger que, como se sabe, tuvo amistad y relación intelectual con el gran pensador español. También Zubiri era plenamente consciente de la relación entre Oriente y Occidente, lo que sucede es que la filosofía helena es la raíz de la que surge la metafísica a lo largo de la historia y, por tanto, es natural que posea una importancia decisiva, frente a planteamientos más bien casi exclusivamente espiritualistas procedentes de Asia, exceptuando quizás el confucianismo. También la mayor extensión y profundidad de la formación en diversos campos científicos por parte de Zubiri, si se compara con la de María Zambrano es otro elemento explicativo que, a mi juicio, refuerza la elaboración de una filosofía y una noología más orientada por un realismo impresivo, y que redefine hasta cierto punto lo espiritual y religioso, para situarlo en un nivel que es acorde con su trascendentalismo realista y, que encaja perfectamente con la aprehensión sentiente e intelectual del mundo.

Como bien dice Pamela Soto García: «Si bien la búsqueda de ambos filósofos va en distintas direcciones, es posible sostener que ambos entregan una dimensión radical al sentir, el que se encuentra ligado a esa recuperación del sentido original del «*nous*» aristotélico; sin embargo, la diferencia también se encuentra en este mismo sentir, porque el pensamiento de Zubiri le otorga una lectura desde la

⁸⁸⁵ SOTO GARCÍA, P., *Convergencias y divergencias entre Xavier Zubiri y María Zambrano, Guía Comares de Zubiri, Edición de Juan Antonio Nicolás, Editorial Comares, Granada, 2011, págs. 236, 237.*

⁸⁸⁶ *Ibidem*, págs. 238, 239.

percepción sensorial, en cambio, Zambrano lo orienta hacia el sentimiento»⁸⁸⁷. Que el *nous* sea interpretado como expresión de la filosofía, o dicho de otro modo, como intelección videncial de la entidad, da a entender que el «*nous*» aristotélico eso representa la dirección o conducción de la vida. De todas formas, dentro de amplio campo de pensamiento representado por la actividad del *nous* o pensamiento, se hicieron posibles distintos enfoques metafísicos, como los propios de Zambrano y Zubiri. La actitud filosófica de María Zambrano se introduce más en el campo de la opacidad, en cambio Zubiri destaca la función de la claridad o de la diafanidad de lo real. Es cierto, que como escribe Soto García: «para Zubiri lo real es lo más diáfano para el ser humano, por lo cual su filosofía apunta a la claridad de la obviedad, en cambio para Zambrano la filosofía se mueve en la opacidad o la sombra»⁸⁸⁸. De lo que se deriva, que la actitud de esta pensadora se desarrolle considerando que el sentir espontáneo de la realidad es el carácter sagrado de la misma, lo que determina que las preguntas en filosofía son menos relevantes que las respuestas para María Zambrano, algo en lo que desde mi reflexión no comparto, porque aunque las explicaciones conceptuales de la realidad no agoten los múltiples sentidos del mundo, esto no significa, a mi juicio, que la indagación racional carezca de justificación gnoseológica y epistemológica. La mente humana considero que sí puede desvelar hasta cierto grado, lo sagrado y lo misterioso o lo desconocido. Precisamente, la filosofía de Zubiri desarrolla un sistema metafísico y noológico que hace posible el conocimiento de la realidad de la forma más completa posible, por medio de su realismo radical fenomenológico y trascendental. Zambrano como se sabe, no está de acuerdo con el rechazo de la escuela pitagórica por Aristóteles, ya que los acusa de que no indagan suficientemente, y se centran más en la reflexión sobre el saber recibido. Considero que la función más esencial del filosofar es la investigación, la indagación que es lo que hace avanzar el conocimiento, aunque la reflexión también posee una función de primer orden. También, como escribe Pamela Soto García: «Para Zubiri, en cambio, la búsqueda se encuentra en la realización de una filosofía primera o metafísica, cuya principal novedad se establece cuando señala que la «realidad» es un momento formalmente anterior y fundante de las cosas, y que el «ser» es un momento posterior, con lo cual a través de su filosofía establece una separación radical con toda la tradición filosófica que ve en el «ser» el principio de todo lo real. La «realidad» a la cual hace referencia no es bajo ningún respecto algo trascendente sino «formalidad de realidad»⁸⁸⁹. Esta actitud de búsqueda e indagación de Zubiri está más cercana al planteamiento aristotélico, a diferencia de María Zambrano que, a mi juicio, posee una inclinación más mística y menos racional, o si se quiere, más bien irracionalista con matices. A diferencia de la filosofía zubiriana que es sistemática, la elaboración argumentativa de Zambrano se ciñe a una

⁸⁸⁷ Ibidem, pág. 239.

⁸⁸⁸ Ibidem, pág. 247.

⁸⁸⁹ Ibidem, pág. 245.

interpretación libre de su sentir intelectual espontáneo, sin pretensión de construcción de un sistema.

La influencia de movimientos o escuelas religiosas en el pensamiento de María Zambrano es más fuerte, y sobre todo más determinante de su estilo filosófico, sin que esto quiera decir que el propio Zubiri, no esté influido de modo muy claro, por las cuestiones religiosas y teológicas cristianas, como corroboran sus cursos y su producción escrita, y todo su magisterio como gran pensador, a lo largo de su dilatada trayectoria intelectual. El nuevo método de la filosofía para Zambrano está más en los textos del orfismo, algo que para mí se aleja de un mayor rigor lógico y racional, aunque como escribe Pamela Soto García: «El orfismo aquello que entrega es una nueva posibilidad para la historia de Occidente, donde el problema antropológico puede ser abordado y resuelto de un modo distinto. «El saber filosófico según Aristóteles es una búsqueda, un interrogar, un indagar; mientras que el saber pitagórico supone por el contrario un recibir, o más bien un reflexionar sobre el saber recibido»⁸⁹⁰. Estas diferencias conllevan a que el Estagirita –según palabras de Zambrano– condenara a esta escuela, y en cierto sentido la expulsara de la historia oficial de la filosofía. «Así sucedió: todos los filósofos quedaron incorporados visible o invisiblemente en este triunfador pensamiento sistemático. Todos los intentos filosóficos, menos uno el de los ‘llamados pitagóricos’». En este sentido, se puede decir que aunque Zubiri valoró las aportaciones del orfismo para la evolución del pensamiento filosófico y teológico se centró en la elaboración de una metafísica intramundana, que trasciende la significación e importancia de la razón poética, y de la espontaneidad del sentir de Zambrano y del misticismo espiritualista. En relación con la afirmación de la investigación racional sobre la realidad que está presente en el pensar de Zubiri, y que culmina en su realismo trascendental, fenomenológico y radical, el propio Ortega en el fondo insistía en algo similar ya que como escribe Alejandro Martínez Carrasco acerca del creador de la Escuela de Madrid: «En definitiva, el conocimiento es, por un lado, una operación de la razón sobre la realidad, por el que, iluminando e interpretando lo que de suyo es oscuro y enigmático, la constituye mediatamente en un orden claro sobre el que estar; el carácter de suyo mudo que tiene lo real se convierte así en un modo de ser lógico, enunciable. Y, por otro lado, sin que esta segunda vertiente sea separable de la anterior, esta traducción en cierto sentido violenta que el conocimiento hace de la realidad obedece a que es el único modo suficiente de ver la realidad, de tenerla presente de forma verdadera y clara, que el hombre necesita; en este sentido, el conocimiento viene tan sólo a completar la intuición, a hacerla inteligible. De este modo, a través del concepto, de la elaboración racional, se da verdadero conocimiento de lo real. Pero hay que insistir en que no es una directa presencia de la realidad, sino que está radicalmente mediatizada por la decisiva actividad de la razón; aspecto fundamental para entender qué significa para Ortega este

⁸⁹⁰ Ibidem, pág. 244.

verdadero conocimiento de lo real»⁸⁹¹. Esta orientación del pensamiento orteguiano, creo que está más próxima al realismo zubiriano, que a la razón poética de María Zambrano. Es cierto, que el planteamiento zubiriano insiste más en la relevancia del *logos* y la razón y sobre todo en la intelección sentiente, como modo de estar en la realidad, que ya no es el ser transcendental de la metafísica medieval, sino la trascendencia de lo real como formalidad de realidad, lo que supone una transformación muy considerable respecto a la tradición filosófica. Ciertamente, es verdad que como escribe Soto García: «Zambrano, en cambio, a lo largo de su trabajo intelectual, irá tras la búsqueda de una nueva razón, la que posteriormente denominará «razón poética», a fin de proporcionar a la filosofía un nuevo método que contemple la singularidad de la vida, es decir que la vida es irrepetible y que no existe un método *a priori* que pueda comprenderla»⁸⁹². Si bien es necesario tener presente que la filosofía de los dos está inserta, en mi opinión, en la inmanencia de lo real, aunque en el caso de Zubiri entendida desde la formalidad de lo real y, por tanto, desde la trascendencia comprendida como el carácter de la realidad. Como escribe Rüdiger Bubner: «La disposición metodológica de la Fenomenología guarda de manera consciente esta inmediatez como el elemento en el que la reflexión se lleva a cabo fácticamente, sin destruirlo con un análisis puramente especulativo»⁸⁹³. Algo que, a mi juicio, lo realiza el propio Zubiri a lo largo de su producción filosófica de un modo muy brillante con su metafísica intramundana, con la impresividad y la aprehensión, la actividad del *logos* y de la razón, etc., y con su gran trilogía noológica acerca de la *inteligencia sentiente*.

De hecho, existen cuestiones que son tratadas por esta filósofa española de forma que no se aparta mucho del campo conceptual de Zubiri, puesto que, por ejemplo, en *El hombre y lo divino* al escribir Zambrano que: «Pues este proyecto de vivir a la manera del “acto puro” –vida resuelta en actualidad- ofrece cumplimiento al ansia de deificación; más sostenido y mantenido como proyecto, cuando el anhelo se ha convertido en proyecto, viene a caer en el mimetismo de la vida divina»⁸⁹⁴. El deseo de deiformación planteado y desarrollado por Zubiri está, a mi juicio, en un campo semántico similar al de Zambrano, aunque es cierto que con matices conceptuales y significativos claramente diferentes, porque están insertos en un sistema filosófico realista muy complejo elaborado por Zubiri que escribe: «El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios. El momento de finitud de esta deiformidad es lo que, a mi modo de ver, constituye eso que llamamos «naturaleza humana». Dios es

⁸⁹¹ MARTÍNEZ CARRASCO, A., *Náufragos hacia sí mismos, La filosofía de Ortega y Gasset*, Eunsa, Pamplona, 2011, págs. 96, 97.

⁸⁹² SOTO GARCÍA, P., *Convergencias y divergencias entre Xavier Zubiri y María Zambrano, Guía Comares de Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2011, pág. 248.

⁸⁹³ BUBNER, R., *Acción, historia y orden institucional, Ensayos de filosofía práctica y una reflexión sobre estética, Edición e introducción de Gustavo Leyva*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2010, pág. 49.

⁸⁹⁴ ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, España, 1993, pág. 188.

trascendente «en» la persona humana, siendo ésta deiformemente Dios. Trascendencia de Dios «en» la persona humana es, pues, repito, deiformidad. Por tanto, realizarse como persona es realizarse por el apoderamiento deiformante de lo real. El apoderamiento mismo es el acontecer de la deiformación»⁸⁹⁵. Ciertamente, se observa que el interés por lo divino es algo común en los dos, si bien considero que la interpretación zubiriana está más vinculada a lo real, y a la actividad constructiva y operativa del ser humano, y en cambio Zambrano, no posee esta visión del poder humano sobre la realidad, como conquista de las posibilidades de la realidad para el hombre. María Zambrano a diferencia de este sistematismo zubiriano realista y trascendental, pero abierto a la diversidad de lo experiencia y del mundo, escribe que: «Los sistemas filosóficos no tienen destinatario. El sistema es lo único que ofrece seguridad al angustiado, castillo de razones, muralla cerrada de pensamientos invulnerables frente al vacío»⁸⁹⁶. En cualquier caso, el deseo de claridad que Zambrano tiene siempre presente, como una especie de principio que orienta su pensar es algo que, a mi juicio, está también en la filosofía zubiriana que pretende la clarificación de lo que es la realidad, lo humano y lo divino como ámbitos articulados entre sí de un modo nuevo, y que es perfectamente integrable también en los ámbitos de pensamiento del siglo XXI y del futuro. De todos modos, también afirma Zambrano que: «Sólo por el pensamiento se pone en contacto el yo con las cosas, que no son ya cosas, sino objetos pensados por él. La pura actualidad que el pensamiento de Aristóteles señalaba como pertenecientes al ser divino ha venido a ser, con Fichte, constitutiva del ser del hombre»⁸⁹⁷. En efecto, también Zubiri con su metafísica intramundana y trascendental frente al Acto puro aristotélico que es pensamiento del pensamiento, considera que es indispensable reformular el sentido de la noergia y del acto o acción, como algo característico de la actividad sentiente, volitiva e intelectual de los seres humanos, y no como la expresión de un intelecto divino. Realmente la deiformidad al convertir a la persona en algo divino, por decirlo de una forma más expresiva, transforma y matiza más la cuestión de lo absoluto de la divinidad. Si bien es cierto, que como escribe Zubiri: «Sólo es actualidad la presencia en este «estar». Actualidad no es mera presentidad, sino lo presente en cuanto algo que «está»... Pues bien, estar presente desde sí mismo por ser real: he aquí la esencia de la actualidad»⁸⁹⁸. Aunque esto expresa de forma muy clara la importancia dada por Zubiri a lo empírico, y a lo que se aprehende a través de la percepción por medio de los sentidos. El carácter absoluto del ser humano se manifiesta como dice Zubiri en que: «Es justo «experiencia» ser persona humana es realizarse experiencialmente como algo absoluto. El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia

⁸⁹⁵ [HD, 381]

⁸⁹⁶ ZAMBRANO, M., *Dictados y sentencias, Edición de Antoni Marí*, Editorial Edhasa, Barcelona, 1999, pág. 33

⁸⁹⁷ *Ibidem*, pág. 45.

⁸⁹⁸ [IRE, 139]

radical y forma de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios»⁸⁹⁹. Y esta nueva forma de entendimiento de lo divino por parte de Zubiri, no se aleja demasiado de los planteamientos acerca de la divinidad de María Zambrano.

§75. El realismo zubiriano y la teoría de la ciencia.

Ciertamente, que Zubiri esté hablando y escribiendo constantemente de la realidad, es un hecho que justifica que su pensamiento sea caracterizado como realismo radical. La fundamentación crítica de su realismo considera los conocimientos científicos, pero, además, se puede decir que las elaboraciones conceptuales de Zubiri producen una especial teoría de la ciencia, que está perfectamente justificada, y que es completamente original. Y es que como también argumenta Javier Monserrat: «la estructura crítica de la ciencia se nos mostrará así “realista”; al mismo tiempo que el realismo zubiriano nos mostrará el carácter crítico que subyace a su formulación y su valor como momento interno del proceso crítico fundamental de la teoría científica»⁹⁰⁰. Y evidentemente, el lenguaje objeto de Zubiri aplicado a la realidad, potencia e incrementa la capacidad crítica de la filosofía, y de la ciencia y del pensamiento humano por medio de la inteligencia sentiente. Que Zubiri afirme una actitud crítica sobre la realidad y el conocimiento, determina que pueda ser clasificada su metafísica o filosofía como un realismo crítico, algo compatible con la intencionalidad radical de su reflexión sobre lo real, o de su forma de presentación efectiva. Incluso un pensador aparentemente alejado de la perspectiva metafísica zubiriana como es Dewey, afirma el valor de la filosofía realista en un sentido que, a mi juicio, es en ciertos aspectos, parecida a la planteada por el gran metafísico español. John Dewey escribe que la filosofía: «puede hacer para el género humano más fácil la tarea de dar en el dominio de la acción los pasos acertados, haciendo comprender que una inteligencia simpática e integral aplicada a la observación y a la comprensión de las realidades de las fuerzas sociales concretas, es capaz de forjar ideales, es decir, finalidades que no serán ni ilusiones ni simples compensaciones emotivas»⁹⁰¹.

El criticismo realista zubiriano se integra perfectamente en un consenso científico como el actual, porque parte de los datos de la ciencia, aunque profundice por medio de reflexiones metafísicas, en la naturaleza de la realidad, y en lo que es lo real y el mundo para el ser humano, asuntos que son más especulativos, que los propios de la teorización científica. Que la intelección de la realidad es un hecho biológico en un primer análisis, es algo que sabe muy bien

⁸⁹⁹ [HD, 379]

⁹⁰⁰ MONSERRAT, J., *El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia*, Realitas II, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, pág. 140.

⁹⁰¹ DEWEY, J., *La reconstrucción de la filosofía*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, pág. 147.

Zubiri, aunque esto tenga también una explicación emergentista, en la línea del problemático dualismo entre mente y cerebro. Además, como argumenta Javier Monserrat: «en continuidad con esta funcionalidad biológica de formalización de los estímulos es donde se va a constituir la habitud intelectual específica del hombre en que surgirá el lenguaje sobre lo real»⁹⁰². Además, es evidente que la actividad cerebral es la condición mínima indispensable para poder entender. El carácter biológico primario de la intelección, unido a la aprehensión de los estímulos afectantes como reales o como estructuras de suyo, es una de las cuestiones más complejas que puede estudiar la epistemología, las neurociencias, el cognitivismo y la filosofía de la mente, ya que la transformación de la actividad neuronal en pensamientos, sentimientos o emociones es uno de los retos todavía presentes, en la investigación sobre el cerebro y la mente, y en el futuro probablemente se lograrán nuevos descubrimientos que posibiliten un conocimiento más exhaustivo y detallado, de cómo surgen los pensamientos considerando entre otras cosas, el funcionamiento químico y eléctrico de las distintas zonas cerebrales. Ya que como argumenta Rafael Blanco Menéndez en su libro *El pensamiento lógico desde la perspectiva de las neurociencias cognitivas*: «la recuperación de la consciencia para la Ciencia y la Filosofía se encuentra hoy día vinculada con la llamada cuestión de los *qualia* (cualidades fenomenológicas y cualitativas de la experiencia consciente), relacionándose su estudio con la labor de numerosos investigadores en Filosofía de la Mente. (García Suárez, 1995)»⁹⁰³. También desde la perspectiva de la neurociencia cognitiva, se considera que el cerebro representa un nivel ontológico fundamental para la conformación mental del mundo, aunque el mayor problema es la explicitación de la supuesta ontología del cerebro que en el fondo, a mi juicio, se realiza con categorías mentalistas. Como escribe María del Carmen Paredes Martín esto: «conlleva la consideración del carácter externo de la conciencia, en el sentido de que ésta, por una parte, puede ser investigada y explicada desde el exterior así como, por otra parte, que la conciencia es algo secundario con respecto a la existencia de las cosas en el mundo»⁹⁰⁴. Lo que concuerda con el planteamiento respecto a lo cósmico y mundano de la metafísica zubiriana, que se separa de lo intencional, como eje rector de la investigación fenomenológica propia de la filosofía. De todos modos, para Zubiri lo que es una cosa real queda explicitado al decir qué es una cosa real, y su noología si bien es original, quizá pudiera ponerse en relación con la cuestión de los *qualia*, siempre que se entiendan desde una perspectiva interpretativa muy amplia, ya que los análisis noológicos zubirianos se fundamentan en descripciones fenomenológicas de los procesos aprehensores de la mente, y también en el funcionamiento de la propia inteligencia sentiente, en la función afirmativa del *logos*, y en la actualización intelectual de lo real, así como en la impresión de

⁹⁰² Ibidem, pág. 185.

⁹⁰³ BLANCO MENÉNDEZ, R., *El pensamiento lógico desde la perspectiva de las neurociencias cognitivas*, Editorial Eikasía, Oviedo, 2010, pág. 253.

⁹⁰⁴ PAREDES MARTÍN, M. C., *Teorías de la intencionalidad*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007, pág. 290.

realidad o en la aprehensión primordial, etc. Ciertamente que como dice Javier Monserrat: «la investigación sobre la esencia pretende formular aquello que es una cosa real»⁹⁰⁵, es algo que demuestra el interés de Zubiri por desvincularse, al menos como fundamento básico, de consideraciones puramente especulativas y abstractas, como las características de la Escolástica, y proceder tomando como fondo primario de descripción, las propias notas de las cosas reales. Aunque también es verdad, que posteriormente el desarrollo argumentativo y explicativo de lo que es lo mundano y lo humano requiere la explicitación sutil y detallada de numerosos aspectos, que faciliten una precisa y rigurosa comprensión de las estructuras de la realidad.

Que lo real sea entendido por Zubiri como sistema, me parece perfectamente coherente, y es prácticamente exigible, si se quiere disponer de una consideración rigurosa y estricta de lo que es el orden estructural y trascendental de la realidad. Como dice Javier Monserrat: «también al nivel de su análisis del carácter sistemático de lo real reafirma Zubiri el carácter físico con que hay que entenderlo»⁹⁰⁶. Es evidente que la propia ciencia ha puesto de relieve, la integración sistemática de las cosas del mundo y de los seres vivos, ya desde el nivel atómico, subatómico y celular. Aunque también es verdad, que en algunas cuestiones de la física cuántica, por ejemplo, el sistematismo parece que no existe, al menos entendido al modo de la física clásica aplicando el probabilismo de la misma. El realismo crítico zubiriano se puede poner en relación comparativa con otros criticismos de corte realista, como son el propio del Círculo de Viena, Carnap, el racionalismo crítico de Popper, etc., pero destacando la gran diferencia del realismo zubiriano respecto a estas formas de realismo citadas, que son más empiricistas o verificacionistas con los correspondientes matices, convenientemente explicitados. Que la realidad de suyo, puede ser comprendida desde su facticidad es una prueba más de la justificación gnoseológica de la teoría de la verdad zubiriana, que se fundamenta, en la actualización de la cosa misma en la inteligencia. Aunque también es cierto, que las gnoseologías que son construibles desde una perspectiva realista pueden ser muy diversas, en función de los intereses epistemológicos de cada filósofo, y de la terminología específica que cree en su teoría del conocimiento, partiendo de una interpretación ajustada, de lo que es la capacidad aprehensora de la inteligencia. Como argumenta Javier Monserrat analizando el criticismo realista zubiriano: «lo sensible es evidentemente fenómeno; pero lo fenoménico, tal como se entrega “de suyo” en la sensibilidad, es real y vía de acceso a la crítica intelectual de la realidad»⁹⁰⁷. De esta forma, lo que se da a entender es que lo real está vinculado al ser humano o a la mente, con unas significaciones que poseen un sentido metafísico que no tiene lo fenoménico en sí mismo, entendido como dato empírico sin más. Y esta

⁹⁰⁵ MONSERRAT, J., *El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia*, Realitas II, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, pág. 189.

⁹⁰⁶ *Ibidem*, pág. 192.

⁹⁰⁷ *Ibidem*, pág. 197.

clarificación es realizada por la filosofía realista de Zubiri. Que el criticismo realista de Zubiri pueda ser calificado de conceptual está justificado, por la misma aprehensión de la realidad por el intelecto sentiente, ya que la misma operatividad de las funciones intelectivas y aprehensoras, presupone la dificultad de conceptualización de estas cuestiones epistemológicas y noológicas, lo que obliga de modo inexorable a una precisión conceptual, que también puede ser objeto de problematización respecto a su validez y alcance objetivo. Que en Zubiri es reconocible como una especie de criticismo realista lingüístico es algo natural, ya que es el resultado de su interés por expresar adecuadamente y con rigor y coherencia cómo es la realidad. Y como dice Javier Monserrat dentro de esta intención: «el lenguaje crítico fundamental de Zubiri sobre la realidad tendería a ser algo así como la axiomática básica del pensar y del comportamiento humano»⁹⁰⁸. Aunque me parece, que conviene insistir en que el lenguaje zubiriano pretende ser sistemático para que la realidad sea comprendida coherentemente, construyendo una estructuración más o menos lógica o racional del pensar acerca de lo real, ya que la noología no puede ser exclusivamente lógica, sin que esto suponga que tenga que existir cierto nivel de incoherencia, en la articulación de la teoría del conocimiento zubiriano, y también en relación con el comportamiento humano, o con los desarrollos argumentativos de la antropología zubiriana. Y es que no puede existir una axiomática básica del pensar, y del comportamiento humano más que en un sentido comparativo y figurativo, ya que no existen principios inamovibles, puesto que estos también son analizables y discutibles, en lo relativo a su validez y justificación epistemológica.

Ciertamente, como dice Javier Monserrat: «el pensar crítico es siempre estructural porque se encamina a una realidad en cuya estructuralidad física y fáctica se constituye precisamente su “realidad”»⁹⁰⁹. En este sentido, la metafísica intramundana zubiriana es la expresión y plasmación más rotunda y patente de la actitud sistemática presente en la realidad o estructura esencial de las cosas, algo que coincide con los procedimientos de búsqueda de la actividad científica, que también pretende conocer como es la base más profunda y fundamental de la realidad, en sus diversos niveles de investigación. Que la cosa, al ser aprehendida nos presente distintas facetas es lo que se denomina estructura desde el planteamiento zubiriano, y que considero plenamente acertado, porque es cierto que el “perspectivismo” presente en la percepción o aprehensión de las cosas de la realidad es algo innegable, aunque siempre se tenga en cuenta una visión global o conjunta de la imagen de cada cosa percibida o aprehendida, en un sentido similar al afirmado por la escuela de la *Gestalt*. Que el realismo zubiriano como filosofía crítica de la realidad está abierta a una valoración intersubjetiva, desde la interpretación de otros movimientos filosóficos, y desde nuevos desarrollos argumentativos y conceptuales es, a mi juicio, algo evidente. Por tanto, es entendible que Javier Monserrat escriba que: «por ello el pensamiento realista de

⁹⁰⁸ Ibidem, pág. 199.

⁹⁰⁹ Ibidem, pág. 199.

Zubiri, si se entiende correctamente, es difícilmente aislable del amplio consenso intersubjetivo en el que se mueve hoy nuestra cultura, siempre abierta al proceso histórico de su propio perfeccionamiento»⁹¹⁰. Indudablemente el aumento de los conocimientos científicos, por ejemplo, de los avances de las neurociencias, etc., supondrá modificaciones en nuestra forma de entender el dualismo mente cerebro, lo cual tendrá consecuencias en la explicación de los procesos cognitivos. Lo que a su vez, repercutirá en los planteamientos generales y específicos de la filosofía de la ciencia, y en las investigaciones gnoseológicas y epistemológicas de los filósofos. Que la realidad deba ser entendida desde la reflexión de Zubiri como norma o criterio o axiomática fundamental, tanto del pensamiento como de la conducta humana, considero que es coherente aunque con ciertas matizaciones, ya que si bien la actividad crítica de la inteligencia se aplica al mundo real, pueden existir distintas interpretaciones de lo que es la realidad, sobre todo desde el punto de vista antropológico y ético, aunque también es cierto que el pensamiento ético zubiriano es muy abierto, y propicia la apropiación de posibilidades vitales, para la deseable autorrealización personal de cada individuo. Por otra parte, está claro que el descubrimiento de los secretos del mundo real es una aspiración lógica y natural de la mente humana, y de este modo es integrable el afán de la ciencia por conocer la estructura de la realidad, y el interés de las personas por ejercitar sus mentes, precisamente para un conocimiento más completo y amplio de las cosas reales. Estoy de acuerdo con la afirmación de Javier Monserrat, acerca de que el criticismo realista zubiriano es más acorde con una interpretación más correcta y matizada de lo que es lo real, que el positivismo del Círculo de Viena, en Carnap, en Popper o en Habermas, ya que estos pensadores están demasiado influidos por la terminología científicista, y no comprenden que la propia realidad debe ser entendida desde categorías más profundas, que son de índole metafísica, y no exclusivamente observacional o empírica. En este sentido, es lógico pensar que como dice Javier Monserrat: «el realismo de Zubiri, realismo crítico, no es para la ciencia algo ajeno o extraño: es simplemente profundización enriquecedora de sus propias exigencias críticas fundamentales»⁹¹¹. Efectivamente, existen aspectos esenciales de lo que es la realidad, que no son alcanzados ni pensados con adecuada profundidad, por los procedimientos de investigación científica, y que son objeto de reflexión de la metafísica.

§76. La experiencia filosófica y el realismo zubiriano.

Ciertamente, las cuestiones de lo real y lo irreal que han sido tratadas por Zubiri en uno de sus cursos es una de las perspectivas que debe desarrollar cualquier filosofía, que pretenda tener como base sustentadora la realidad, y esto está también en clara relación con una consideración del conocimiento científico,

⁹¹⁰ Ibidem, pág. 199.

⁹¹¹ Ibidem, pág. 200.

como una de las bases del proceder metafísico de la filosofía zubiriana como he expuesto en el apartado anterior. Como dice Alfonso López Quintás: «si se desea conocer con un mínimo de pulcritud objetos de conocimiento pertenecientes a diferentes estratos de la realidad, el sujeto debe poner en juego esquemas mentales adecuados como bien lo destaca la Hermenéutica actual más avisada»⁹¹². Lo que ya desde pensadores como Heidegger son aplicados en la elaboración filosófica, porque este es un interlocutor constante de hermenéutica de Gadamer y Ricoeur. Como escribe Manuel Maceiras: «La comprensión tiene lugar necesariamente a través del “mundo” (“el horizonte de este esbozo de posibilidades”, Zubiri), con anterioridad a toda distinción entre yo y mundo en sentido objetivo... La tarea hermenéutica consiste en sacar a luz el significado oculto,...»⁹¹³. Y de la necesidad de esta disposición cognoscitiva era bien consciente Zubiri, ya que precisamente todas sus elaboraciones argumentativas se adaptan de forma exquisita y sutil a los modos de realidad, que son descritos y explicados, y de esta forma su elaboración semántica está fundamentada en el sentido pleno y preciso de los conceptos creados por su metafísica realista.

Es evidente, que como escribe López Quintás: «la ampliación de la experiencia no puede realizarse con meras especulaciones mentales»⁹¹⁴. Ya que eso sería lo propio del idealismo en su sentido clásico, como se manifiesta en ciertos aspectos de los sistemas de Hegel, Schelling, Fichte, etc. En efecto, considero que el pensamiento también es una forma de acción, aunque lo sea de un modo especial, y consiste esencialmente en la producción de ideas nuevas y contenidos originales, así como en discusiones críticas que dan lugar a más argumentaciones y desarrollos conceptuales. Pienso que Zubiri estaría de acuerdo con lo que acabo de afirmar, ya que no le gustaba que la filosofía fuera conservadora debía abrir nuevas vías, como también argumenta Fernando Ojea: «El pensamiento, en efecto, sólo existe en tanto que se manifiesta... Afecta, en cambio, nada menos que a la totalidad de lo que es en la medida en que se desmarca de sus ser ya dado, salta sobre el abismo que le ha arrebatado de su inmediatez y adquiere así la trascendencia propia del acto»⁹¹⁵. Ciertamente, es realizable una definición amplia de lo que se puede denominar, a mi juicio, un trascendentalismo de la acción o de los actos humanos, algo que también señala A. González al hablar de la detección de diversas estructuras transcendentales, si bien, en mi opinión, su delimitación precisa y clara depende del pensador concreto que las categorice o clasifique, con sus propios esquemas y configuraciones de pensamiento. Que pueda atribuirse al pensamiento zubiriano las notas que caracterizan al pensamiento analéctico, tal

⁹¹² LÓPEZ QUINTÁS, A., *La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación*, Realitas II, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, pág. 448.

⁹¹³ MACEIRAS FAFIAN, M. y TREBOLLE BARRERA, J., *La hermenéutica contemporánea*, Editorial Cincel, Madrid, 1990, pág. 51.

⁹¹⁴ LÓPEZ QUINTÁS, A., *La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación*, Realitas II, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, pág. 450.

⁹¹⁵ OJEA, F., *El nacimiento y la pregunta fundamental de la filosofía*, Arena Libros, Madrid, 2010, pág. 171.

como las explicita López Quintás, a mi juicio, es posible aunque discutible, porque todo gran pensador en mayor o menor grado utiliza al menos algunos de los rasgos que definen el pensar analéctico. Y es que si la actitud analéctica supone la jerarquización dialéctica de los seres y de la realidad, y una búsqueda de lo originario como modo de conocimiento genético-estructural, esto reafirma la diferenciación de estructuras y niveles en los modos de realidad y, por tanto, su ordenación sistemática de acuerdo con unas categorizaciones conceptuales extraordinariamente rigurosas y precisas. En este sentido, considero que en la metafísica zubiriana y en su noología esto se percibe claramente, en su acercamiento analítico, descriptivo y explicativo claramente calificable de analéctico. Aunque considero que existen muchísimas formas posibles de pensamiento analéctico, y lo realmente esencial es precisamente el acierto en el desarrollo y elaboración de la reflexividad analéctica, de un modo plenamente coherente. Como también dice López Quintás: «el discurso es el modo de situarse el hombre, a lo largo del tiempo y del espacio, en el plano de lo real que le compete. A la altura específicamente humana, toda discursividad debe ser intuitiva y toda intuición discursiva»⁹¹⁶. Estas afirmaciones recogen uno de los sentidos de la actitud filosófica de Zubiri, ya que la negación de la logificación de la inteligencia, y el rechazo de la fenomenología husserliana así como del existencialismo heideggeriano, y más específicamente de la ontología de Heidegger, son puntos de apoyo, para la creación de una nueva forma realista, intuitiva y también reflexiva de construir un sistema filosófico tan profundo, amplio y matizado como el elaborado por él. Que la consideración holista del pensador en su análisis de la realidad supera la simple valoración ontológica de entidades aisladas, es algo que estimo deseable en la elaboración de cualquier sistema filosófico, y también en cualquier forma de pensamiento. Que no todo en la realidad, sobre todo en algunos de los distintos niveles entitativos puede ser captado o aprehendido de modo inmediato y directo, no impide que sea factible el pensar la estructuración de determinadas capas o estratos de lo real, con una ordenación sistémica racional y coherente. Y es que como también argumenta López Quintás: «la unión verdadera de inteligencia y sensibilidad se produce al entrar el hombre en relación de encuentro –no de mero choque– con las realidades vistas en su auténtico carácter ambital, en el conjunto estructurado que forman sus notas constitutivas y la unidad que las subtiende»⁹¹⁷. Y es indudable, que este procedimiento de acercamiento a la realidad supone también de modo inexorable, una concepción más amplia, profunda y articulada de la experiencia, que adquiere un valor mayor desde un enfoque realista del conocimiento. Incluso el transcendentalismo realista de Zubiri, que empieza a formarse conceptualmente en sus primeras obras metafísicas como *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* puede entenderse como expresión de una actitud analéctica, tal como la plantea López Quintás. El que Zubiri utilice esquemas

⁹¹⁶ LÓPEZ QUINTÁS, A., *La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación*, Realitas II, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, pág. 452.

⁹¹⁷ *Ibidem*, pág. 455.

explicativos más bien circulares relacionales está en relación, con la reafirmación de la rigurosidad de su elaboración conceptual, ya que los esquemas lineales son menos sistemáticos, y consecuentemente más difíciles de justificar de modo detallado y con coherencia. Que las cosas estén integradas por distintos planos jerárquicamente estructurados, aunque puede parecer algo plenamente justificable intelectivamente, también plantea una serie de interrogaciones, como las relativas a la propia constitución del intelecto humano que es precisamente, un órgano caracterizado por analizar y dividir la presencia de lo que es real para los sentidos.

Como argumenta López Quintás: «el internamiento del sujeto en la realidad es una operación activo-receptiva, interaccional»⁹¹⁸. Ya que es verdad, que las distintas vertientes de la realidad al ser consideradas y analizadas dirigen el enfoque reflexivo, a diversas áreas de realidad y a distintos tipos de verdad. Y en el procedimiento filosófico zubiriano esto se modula de múltiples formas y maneras, en su metafísica realista. Un aspecto que considero fundamental en el proceder zubiriano en lo que se puede denominar interferencia de ámbitos de la realidad, que son considerados por la inteligencia sentiente tal como la entiende Zubiri, ya que es evidente que la comprensión alcanza mayor amplitud y profundidad, en el análisis de los muy diversos ámbitos reales del mundo. Ya que de este modo, existen más cantidad de contenidos que son potencialmente objeto posible de la reflexión filosófica, lo que propicia una mayor riqueza de elaboración discursiva, conceptual y argumentativa, en relación con las estructuras ambiales de la realidad. El carácter relacional y sistemático o estructural, con la terminología zubiriana es el reflejo de los diversos ámbitos de lo real, que son analizados por la inteligencia sentiente humana, con un alto grado de tensión intelectual o espiritual que es positiva, porque es la clara expresión de la complejidad de la actitud integradora del intelecto respecto a la diversidad característica de la propia realidad. Es cierto que como escribe López Quintás que: «para comprender la actitud de Zubiri respecto a la verdad, conviene analizar la íntima vinculación que establece entre el saber y los planos más profundos de lo real»⁹¹⁹. La reformulación realizada por Zubiri respecto a lo que es la idea separándose de la funcionalidad paradigmática de la teoría de las ideas platónica, es una muestra más, de que las ideas de las cosas deben ser entendidas como la patentización de conjuntos de rasgos o notas que las caracterizan, y también como lo que esencialmente constituye a cada cosa. La mostración o descripción de como es una cosa constitutivamente es el sentido genético que es atribuible a la idea de lo que es cada cosa real. Y es que como también argumenta López Quintás: «Zubiri subraya que los principios -como fundamento de lo que la cosa sea verdaderamente lo que es- deben ser descubiertos mediante el antedicho “contacto íntimo con las cosas” (*nous*)»⁹²⁰. De este modo, queda claro que para la noología zubiriana no es suficiente con la consideración eidética de lo real, sino que es absolutamente

⁹¹⁸ Ibidem, pág. 459.

⁹¹⁹ Ibidem, pág. 463.

⁹²⁰ Ibidem, pág. 465.

indispensable y necesario penetrar en los estratos más profundos de las cosas reales, desde una perspectiva también empírica o experiencial que está en perfecta interrelación, con el acceso también a los estratos más íntimos de la cosa misma. Y esto mismo pone de relieve que la experiencia filosófica es más amplia de lo que se pensaba en los sistemas filosóficos de la Antigüedad y de la Edad Media, ya que esta última al ser un periodo caracterizado por una visión o interpretación teocéntrica de la realidad o del mundo, tanto material como humana, limitó de modo incoherente el ámbito de la experiencia, y lo integró de modo exclusivo en el ámbito divino.

La determinación del rango entitativo o estatuto ontológico de las realidades concretas es una actitud presente en el proceder filosófico zubiriano, lo que da más base y justificación epistemológica a su realismo radical, con la utilización de una metodología fenomenológica que es original, y que está dirigida al logro de explicitaciones más detalladas y profundas de lo que es la realidad, en sus múltiples formas de presencialidad experiencial. Y esto que es realizado por Zubiri de forma genial, también deja abiertas vías a posibles desarrollos ulteriores en sentidos similares, o con orientaciones conceptuales y sistemáticas absolutamente diferentes, ya que esta es otra de las cosas positivas o de las virtualidades de la flexibilidad de la reflexión filosófica, que es o puede ser enormemente creativa y original. Que la artificial división de la filosofía tradicional o clásica entre lo material y lo espiritual, lo ideal y lo real, etc., ha sido una de las causas de numerosos errores en el conocimiento de la realidad y de la experiencia, es algo que considero indudable. De esta forma, el realismo zubiriano con su interpretación holista y estructural del mundo destruye los dualismos separadores, y unifica la diversidad de las cosas reales, en una consideración trascendental del cosmos o del Universo. Y así se entiende, como escribe López Quintás: «la simpatía de Zubiri hacia las teorías que defienden el realismo de los universales, sin duda por la urgencia de ver en la realidad misma cuanto el entendimiento juzga decisivo en la intelección, tal como las relaciones intersubjetivas, las especies, etc.»⁹²¹. Ya que los contenidos mentales derivan de la aprehensión de lo real en considerable medida. La identificación del horizonte de trascendencia abierto por la aprehensión de lo sensible como sentido metasensible, y el entendimiento del sentimiento espiritual como reacción humana ante la trascendencia de lo real, si bien como señala López Quintás, es algo que se deriva del acceso a los estratos metasensoriales de la realidad, me parece que con la evolución de la metafísica zubiriana, y sobre todo con su noología, lo espiritual quedó más bien circunscrito a la dimensión religiosa del ser humano, y no a su aprehensión sentiente de la realidad.

Como dice López Quintás: «Zubiri se cuida de subrayar que el sentir íntimo implica el logos que dicta lo que hay que decir»⁹²². Lo que plantea que existe una función judicativa del mismo sentir manifestada o expresada a través del *logos*, lo

⁹²¹ Ibidem, pág. 465.

⁹²² Ibidem, pág. 467.

que en cierta forma, desespirtualiza el sentir, y lo dota de una mayor profundidad y rigor, aunque lo espiritual también pueda interpretarse como algo sumamente profundo, considero que lo puede ser en el ámbito místico, pero no en el cognoscitivo y noológico. Ciertamente que Zubiri indique claramente que es absolutamente necesaria la experiencia, como base de toda su filosofía es algo perfectamente coherente con sus planteamientos realistas, ya que como también argumenta, tanto la realidad como la filosofía se necesitan de forma recíproca, para que la mente humana posea una mayor riqueza de contenidos, y sepa analizarlos y entenderlos adecuadamente. Y es que estoy de acuerdo, con que la experiencia es lo que se adquiere en el transcurso de la vida, algo que reitera Zubiri, ya que la relación con las cosas del mundo y con los seres humanos es lo que hace patente, el ámbito de interacción del intelecto humano con la realidad experiencial característica de la especie humana. Aunque como también escribe López Quintás: «Zubiri siente incondicional respeto por la razón y sabe valorar el rango que compete a los conceptos»⁹²³. Si bien esto no impide, que insista en la primacía de la unión del hombre con la realidad que se expresa, como es sabido, con la teoría zubiriana de la inteligencia sentiente y la impresión de realidad. Y es cierto, como plantea el propio Zubiri, que una de las partes más esenciales del ámbito de lo experiencial es precisamente la experiencia humana, manifestada en la convivencia con los demás, o lo que también se puede denominar la intersubjetividad, que comprende numerosos planos de las relaciones sociales e interindividuales de las personas. Y es verdad, que el sentido y significado del contenido de cada experiencia está delimitado por los datos de la experiencia, y por la diversidad de situaciones posibles en las que puede estar el hombre, lo que da un sentido originario a cada situación y contenido experiencial, algo que considero incuestionable. Y es que como escribe Zubiri, toda experiencia tiene un perfil propio y peculiar. Y este perfil es el correlato objetivo de la situación en que se halla instalado el hombre. Según esté él situado, así se sitúan las cosas en su experiencia. Además, considero, que la propia y particular forma de pensar de cada persona delimita en cierto modo, interpretaciones específicas y originales de las diversas situaciones humanas, en relación con la experiencia subjetiva de la multifacética realidad.

La actitud creadora y configuradora del intelecto de cada sujeto con su entorno ambiental, o con la realidad en la que está inmerso, es afirmada por Zubiri, y responde a la dinamicidad de una interpretación proyectiva de la vida humana, que concuerda en determinados aspectos, con la propuesta también por su maestro Ortega y Gasset, con su raciovitalismo perspectivista. Está claro que la experiencia es para Zubiri el campo de posibilidades que ofrecen las situaciones vitales a cada ser humano, y en este sentido es evidente que la actitud creativa de los hombres, no es una respuesta lineal a las exigencias de la realidad, sino que es una disposición constructiva de autoperfeccionamiento, y de descubrimiento de nuevos aspectos enriquecedores de la propia experiencia humana. Ya que como también

⁹²³ Ibidem, pág. 476.

dice López Quintás: «las posibilidades no ponen en acto a las potencias humanas sino a través de los proyectos que el hombre libremente elabora a la vista de las diferentes respuestas posibles a la situación»⁹²⁴. Y esta libertad de elaboración proyectiva de la voluntad humana se revela como algo esencial, para la experiencia filosófica en todos los aspectos pensables. Ya que es cierto, que la experiencia intelectual es una propiedad característica de la inteligencia del hombre, lo que pone de manifiesto, que la distancia respecto a la realidad es necesaria para su aprehensión y comprensión, puesto que el intelecto sentiente humano está plenamente vinculado a lo real. Que las ideas son sobre todo, o más bien, la consecuencia o el resultado de la actividad pensante, que es lo que sostiene Zubiri, es la expresión de su deseo de insistir en que el principio del pensar mismo está en la realidad en la que está anclada la inteligencia. Porque como bien dice López Quintás: «desde sus primeros escritos Zubiri se esforzó por mostrar el *entronque radical* de la sensibilidad y el pensamiento»⁹²⁵. Es natural, por tanto, que la verdad como relación o acuerdo entre una afirmación y una realidad se fundamente en la integración entre el pensamiento y las cosas de la realidad, en el sentido de su correlación. El desdoblamiento de la actividad volitiva e intelectual humana puede ser entendido en un sentido analéctico, tal como afirma López Quintás para poder captar, los diversos modos de complejidad de la unidad de la estructura de la realidad. De esta manera, se puede decir que la función ontológica del pensar se puede entender que es la manifestación de un sutil desdoblamiento, entre lo que hay y lo que es la realidad. Y que la distancia o la consideración detenida y reflexiva de lo que son las cosas de la realidad, es lo que proporciona un conocimiento más efectivo, de lo que es auténtica y esencialmente la realidad, es algo que se evidencia, si se piensa en lo que supone la impresión de realidad, como forma de acceso aprehensor a las cosas reales.

Como argumenta López Quintás: «podría decirse -en términos gratos a Eugenio d'Ors- que la significación de los conceptos movilizados para expresar una idea muestran un carácter delimitado, y ni siquiera entre todos logran transmitir con precisión el sentido de la idea compleja que desean comunicar»⁹²⁶. Y esta cuestión está presente a lo largo de la filosofía zubiriana, ya que Zubiri es muy consciente de las limitaciones del lenguaje, para el logro de la mayor precisión de los significados de las proposiciones filosóficas. Y este hecho destaca el valor y la importancia de de la visión e interpretación creadora del pensador, para dar forma a nuevas ideas sobre cuestiones, y conceptos ya desgastados por el uso cotidiano.

Que los denominados por Zubiri pensamientos incoados a lo largo de la historia de la filosofía existen, y también los plenamente pensados es algo indudable. Aunque conviene resaltar, que la ampliación de la capacidad interpretativa o heurística es algo esencial, en cualquier ámbito de conocimiento, y especialmente en la filosofía, ya que los nuevos niveles de conocimiento que

⁹²⁴ Ibidem, pág. 478.

⁹²⁵ Ibidem, pág. 480.

⁹²⁶ Ibidem, pág. 481.

pueden ser alcanzados, son una prueba más de la fuerza o del poder del intelecto humano, para el logro de un mayor y más profundo conocimiento de la realidad, y consiguientemente, para la reafirmación de un realismo radical como el elaborado o construido por la filosofía zubiriana. Y como también escribe López Quintás: «este desarrollo intelectual no se da de modo simplemente lineal, sino de modo analéctico y “en espiral”, insistiendo en lo mismo, pero siempre en niveles distintos y más comprensivos»⁹²⁷. Si bien es necesario matizar, que no es un desarrollo en espiral como el propio del idealismo absoluto hegeliano, sino que es una articulación conceptual más abierta, y en relación directa con lo real, desde una perspectiva más vinculada a lo empírico en un sentido fuerte.

La distinción entre las realidades complejas que pueden ser objetivables, y los objetos reales que son objetivables es clarificadora, ya que muestra que el ámbito de especulación y reflexión de la metafísica realista zubiriana se mueve en el campo, no de la simple descripción de objetos reales, sino en la delimitación y especificación explicativa de la cognoscibilidad de la compleja realidad, en su diversidad manifestativa ante la aprehensión de la inteligencia sentiente humana. Y como dice López Quintás: «esta bipolaridad ambital de concepto e idea abre fecundas perspectivas en orden a explicar el dinamismo del conocer, la articulación de las dos dimensiones del pensamiento: la declarativa y la incoativa-direccional, la dialéctica de buscar y hallar, o sea, el “problema del problema” -la capacidad de plantearse problemas-, y otros temas análogos»⁹²⁸. Ciertamente, esta bipolaridad fue cultivada por Zubiri de un modo continuo, a lo largo de todo su itinerario intelectual, como expresión del problematismo inherente a la actividad filosófica, y también a la búsqueda de nuevas vías y soluciones a numerosas cuestiones metafísicas, éticas, antropológicas, etc., que son investigables y pensables desde perspectivas y ángulos muy diversos. El carácter emergente de la inteligencia humana respecto a su base biológica y química, también se puede extrapolar al ámbito de la Historia, que también es en cierta forma emergente, porque no es la simple consecuencia de la realidad pasada, ya que interviene de modo decisivo el campo de posibilidades de la libertad de los hombres, como agentes de los hechos históricos. Y es que es cierto, que el presente no es sólo el resultado de lo que el hombre hace, sino también de lo que puede hacer, esto lo sabe perfectamente Zubiri y, por tanto, es coherente que rechace de modo explícito una explicación atomista de la Historia, ya que ésta no es explicitable basándose únicamente en la pura facticidad, sin interpretaciones más profundas de los intereses e intenciones de los hombres a lo largo de los periodos históricos.

Además, en el ámbito personal y existencial, el presente también posee una significación especial, ya que como también escribe López Quintás: «el término *presente* sugiere en este caso un *espacio de realización existencial*, no sólo el corte transversal en la línea del tiempo que denominamos *instante*»⁹²⁹. De este modo,

⁹²⁷ Ibidem, pág. 484.

⁹²⁸ Ibidem, pág. 484, 485.

⁹²⁹ Ibidem, pág. 489.

adquiere toda su importancia también la dimensión comunitaria en la que está cada individuo como ser social, a través de sus actos individuales en la realidad social. Ciertamente, que los actos del pasado puedan ser considerados irreales, porque ya han sucedido no impide que sean plenamente reales, porque están operando de alguna forma en el presente, algo que Zubiri también sabe perfectamente, ya que critica el objetivismo, porque no todo debe ser objeto de una consideración exclusivamente empírica y mensurable, puesto que el análisis y reflexión sobre los ámbitos de la realidad supera la valoración meramente objetivista de la realidad. Además, la relación entre la divinidad tal como la entiende e interpreta, y lo que es la realidad y el poder de lo real están presentes de modo continuado en la obra zubiriana, ya que como afirma López Quintás: «la búsqueda de Dios, como realidad personal suprema está impulsada por el poder mismo de la realidad, y arranca por tanto, de nuestra misma realidad personal, no de una decisión intelectual o de una tensión sentimental»⁹³⁰. Que se pueda hablar de una religión personal como indica Zubiri, es un indicio revelador de lo que quiere decir con una religión que está intrínsecamente unida a la propia autonomía personal humana, que está basada en la relación con las posibilidades vitales que ofrece la realidad. De este modo, está claro que frente a elaboraciones especulativas más abstractas, como las características del tomismo en relación con la demostración a *posteriori* de la existencia de Dios, el planteamiento de Zubiri está más unido a la realidad personal del sujeto en su autorrealización humana y, por tanto, se puede poner en concordancia, con una consideración de la religión como autonomía personal, lo que es parecido a lo que decía San Buenaventura respecto a la persona entendida como relación con la divinidad, y en un sentido más amplio con la propia realidad, algo similar a lo que afirma Zubiri. Con la diferencia, de que el planteamiento de la religión personal zubiriana está más integrado en la propia realidad, como campo de enriquecimiento de la personalidad humana, lo que simultáneamente no reduce el posible acercamiento a una interpretación de la religión, y en general, de la actitud religiosa a sus representaciones tradicionales vinculadas a los símbolos religiosos esenciales de los diversos cultos y religiones, si bien desde la perspectiva zubiriana, el cristianismo adquiere una relevancia especial.

En relación con la cuestión de Dios, Zubiri se muestra muy original en sus reflexiones, porque insiste en que no hay experiencia de lo divino, y tampoco está en la conciencia humana. De todas formas, es significativo que como dice López Quintás: «desde el punto de vista metodológico, es importante advertir cómo intenta Zubiri hacer radicar en el suelo firme de la metafísica la mentalidad flexible y abierta del mejor Blondel. No es en el campo de la acción -ni en el del sentimiento- donde se halla el fundamento de la vía para llegar a Dios, sino en el del ser»⁹³¹. De esta manera, la argumentación metafísica zubiriana se ciñe de modo inequívoco al análisis fenomenológico del ser de la realidad, tanto fáctica como

⁹³⁰ Ibidem, pág. 506.

⁹³¹ Ibidem, pág. 510.

humana, y al fundamento ontológico y de sentido de las dos, como base sustentadora de una vía que alcance la realidad absoluta divina. Como el hombre está abierto a Dios según Zubiri, esto ya es suficiente, para la demostración de la unión o religación a lo divino. Aunque desde mi perspectiva, esta clarificación de lo que es la religación a lo divino existente en el ser humano, me parece inconcreta, y deja abiertas muchas posibles interpretaciones respecto a lo que se puede entender que es Dios, y su relación con la realidad de las personas. De todos modos, es evidente que Zubiri elabora una fenomenología de la religión muy detallada y compleja, con lo que la forma de entender a Dios en relación con lo real y con el mundo está muy matizada en sus obras. Como escribe López Quintás: «Zubiri sugiere que en el entendimiento, en cuanto simple intuición, así como en el amor *indeterminatus*, el hombre se halla vertido a Dios *quocumque modo*»⁹³². Y lo difícil es precisamente saber cuál es el modo o la forma, de estar vertido el hombre a Dios. Desde mi interpretación, ese acercamiento a Dios suponiendo que exista como tal, y partiendo como es lógico de la existencia de la divinidad, como base inicial de la argumentación, es la aproximación gozosa y satisfactoria a todo lo que aumenta la felicidad humana y la alegría existencial, en un sentido parecido al que le otorgó Spinoza en su *Ética*.

Como también argumenta López Quintás: «lógicamente, Zubiri no puede sino lamentar que la filosofía contemporánea haya pasado por alto, en buena medida, el tema de la religación, que compromete radicalmente en el hombre la posibilidad de realización personal plena, en todas sus vertientes»⁹³³. Es que la religación es también el aprecio y arraigo de la existencia como lo esencial, para el desarrollo de la vida intelectual del hombre en todas sus dimensiones posibles. Se percibe un interés en Zubiri por la teología paulina, que se separa de la especulación del helenismo, y se adentra en la comprensión de la propia realidad, para darle un sentido cada vez más profundo, en sucesivos niveles de consideración reflexiva, lo que está en consonancia con la actitud zubiriana, que en las cuestiones relacionadas con lo divino, sus planteamientos teológicos son también claramente realistas, y vinculados a lo personal de cada individuo, algo parecido a la reflexión paulina sobre la espiritualidad humana y su religación a lo divino. Ciertamente, en la comprensión de la realidad en su sentido más amplio conviene destacar que, si bien el ser para los griegos era la *ousía* o sustancia, también pensaban que la *energeia* de los seres naturales es la expresión de su actividad vital. Todo esto fue analizado por Zubiri, y fue transformado en su metafísica realista, pero con otros matices y reelaboraciones, en el sentido de un realismo radical construido desde una descripción fenomenológica de la estructura de la realidad. Ya que es verdad, que como escribe López Quintás: «todo nos lleva a inducir que el concepto dinámico-genético-estructural de la esencia, elaborado por Zubiri e inspira predominantemente en la idea que elaboraron los griegos de la realidad sobre la base del modelo de los seres vivos. En la actualidad, lo últimos avances

⁹³² Ibidem, pág. 514.

⁹³³ Ibidem, pág. 517.

metodológicos de la Biología y la Estética no hacen sino afirmarnos en esta línea de pensamiento y facilitarnos puntos de vista extraordinariamente fecundos para la especulación metafísica»⁹³⁴. Efectivamente, el desarrollo de la elaboración del realismo metafísico zubiriano está en relación directa con los avances de la ciencia, con lo que aumenta el campo de temas y cuestiones, que pueden ser objeto de la especulación filosófica o metafísica, y la esencia es entendible desde un planteamiento dinamicista como el helénico, aunque con la riqueza conceptual aportada por la filosofía y la ciencia moderna, y con una comprensión de la experiencia mucho más profunda y amplia, que la característica del mundo antiguo y medieval. Y es cierto, como también dice López Quintás que: «esta necesidad de mostrar la existencia de modos de realidad especialmente densos inspira a Zubiri una teoría a la par realista y flexible del universal, el trascendental y la especie»⁹³⁵. En efecto, es evidente que el ser personal posee múltiples estratos y aspectos que son contemplados por la metafísica zubiriana, y que lo simplemente intencional, no es suficiente para la comprensión de la realidad tanto humana como empírica. Tanto lo trascendental como realidad en impresión, como la trascendentalidad como aspecto de lo real inseparable de la talidad en la filosofía de Zubiri, suponen un cambio enorme y muy considerable en el modo de entender lo que es la realidad, respecto a la filosofía anterior a él. Y es que es cierto, que la realidad y la vinculación del ser humano con ella es la expresión de una religación al poder de lo real, como factor posibilitante de acciones de las personas, fundamentando el carácter de suyo de la persona. Como argumenta López Quintás: «más que una filosofía de objetos, se impone, pues, elaborar una filosofía de ámbitos. He aquí la tarea de Zubiri, que examina para ello por dentro, genéticamente, la realidad y observa su maravilloso poder de autoconstitución, de especiación, de formación de ámbitos de vida comunitarios»⁹³⁶. Y es indudable, que los diversos niveles, ámbitos, estructuras y modos de la realidad, superan las simples dimensiones de las consideraciones empíricas de lo real, con lo que se logra no llegar a una empirización de la Metafísica, algo que evita con muy buen sentido la filosofía zubiriana.

Que la metafísica realista de Zubiri pueda ser calificada de trascendentalista, se debe a que supera el ámbito de pensamiento neoescolástico del trascendentalismo, y construye o crea un realismo radical trascendental fundamentado en un acercamiento a la realidad, desde un procedimiento fenomenológico descriptivo, que es perfectamente coherente con una actitud filosófica basada también en el sentido común, y en una reflexión amplia y profunda sobre el mundo y la persona. No es extraño, que Zubiri pretenda la superación del procedimiento clásico de la fenomenología husserliana y de su ir a las cosas, criticando planteamientos insuficientes, basados sobre todo en un cierto conciencialismo e intencionalismo que no alcanzan lo profundo de la propia

⁹³⁴ Ibidem, pág. 519.

⁹³⁵ Ibidem, pág. 528.

⁹³⁶ Ibidem, pág. 533.

realidad. Así se comprende que hayan existido otros pensadores que han integrado la Metafísica con una detallada teoría sobre la realidad personal, ya que como escribe López Quintás: «véase, por ejemplo, la producción filosófica de August Brunner y Luigi Stefanini, autores que -como Zubiri- no rechazan la especulación metafísica en general, sino la precipitada y expeditiva que no lleva a la base un lento estudio fenomenológico de las estructuras de los seres en sus diversos estratos»⁹³⁷. Y es evidente también que el trascendentalismo idealista, como, por ejemplo, el kantiano, no alcanza el de suyo de las cosas de la realidad, tal como si lo hace, la metafísica realista zubiriana. También no conviene olvidar que la concepción trascendentalista afirmada por la metafísica realista de Zubiri se apoya en una base experiencial, precisamente para no dejarse conducir a una metodología conceptualista que es lo contrario del reísmo. Por tanto, es natural que como también dice López Quintás: «Zubiri advierte que el verdadero contacto cognoscitivo es una relación de presencialización en su sentido más activo y creador»⁹³⁸. En este sentido, este es el verdadero presupuesto de su metafísica del conocimiento, y de toda su filosofía realista. Indudablemente, la actividad de creación filosófica de Zubiri ha tenido un cierto carácter tanteante, porque como es lógico, existen cambios de sentido en sus planteamientos que responden a contextos de pensamiento dinámico, que están en correlación con los diversos ámbitos y niveles de la realidad, y con la compleja estructura de la misma. En este sentido, se puede pensar que el lenguaje zubiriano se explicita de forma reveladora en sus escritos, y simultáneamente abre nuevos ámbitos o campos de reflexión con su originalidad, lo que afirma también el carácter analéctico y ambital de su pensamiento.

§77. Zubiri: la Escolástica y el realismo.

Ciertamente, el conocimiento del pensamiento escolástico por Zubiri que era amplio y profundo, influyó en el desarrollo y elaboración de su metafísica, y también en su etapa noológica. Como dice Carlos Baciero: «se da así mismo en Zubiri una recuperación y revitalización de múltiples términos escolásticos que perfila a los que añade nuevos contenidos y matices: *formaliter, distinctio rationis cum fundamento in re, transcendental, singulare, individuum, per se, per accidens, simplex apprehensio* (de la que derivó su nuevo concepto de “aprehensión primordial”, *esse reale...*)»⁹³⁹. Aunque el escolástico que está más en sintonía con el realismo de Zubiri es probablemente Suárez, el diálogo con las doctrinas de Duns Escoto y Tomás de Aquino, así como con otros teólogos y filósofos por parte de Zubiri matizó su pensamiento, sobre todo en algunos aspectos más técnicos de su metafísica. El mismo pensamiento alemán contemporáneo, también recibe la

⁹³⁷ Ibidem, pág. 534.

⁹³⁸ Ibidem, pág. 515.

⁹³⁹ BACIERO, C., *Zubiri y su diálogo con la Escolástica y Suárez, Libro Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 324.

influencia suareciana en Leibniz, y también Rábade Romeo señala que: «este aprecio de Heidegger por Suárez está certificado en *Ser y Tiempo*»⁹⁴⁰.

La presencia remota de la Filosofía Escolástica en el pensamiento zubiriano adquiere una significación especial, si se considera que admiraba a Suárez, precisamente por su deseo de ir radicalmente a la verdad de las cosas, que es lo mismo que él ha hecho con su realismo filosófico, aunque con un lenguaje y una terminología, que aunque contiene algunos vocablos de origen escolástico ha supuesto una renovación de los vocablos usados en la reflexión filosófica. Como afirma Baciero: «en el esfuerzo por perfilar el concepto de lo *transcendental* se enfrenta una vez más con la Escolástica, para destacar, como contrapunto, los verdaderos perfiles de su propia idea de *realidad*»⁹⁴¹. De esta manera, la doctrina zubiriana sobre la respectividad de lo real se contraponen a las disquisiciones especulativas sobre la existencia, el ser y el ente, con un enfoque mucho más en relación con la estructura de la realidad, entendida desde un planteamiento más moderno, y articulado de modo más sutil, y sobre todo tomando como fundamento, lo que la ciencia sabe de la realidad. En relación con el ente la posición de Suárez es criticada por Zubiri, ya que se apoya en la idea de que el acto formal y propio de la inteligencia es “concebir”. Y es que tanto la Escolástica en general, como el mismo Suárez, como uno de sus pensadores más eximios, se acercan a lo real a través de los conceptos, algo que logifica la actividad intelectual de modo indeseable. Como dice Baciero: «ni lo real es formalmente lo extraconceptual y viceversa, ni lo real es tampoco ente real o existente en el sentido suareciano»⁹⁴². Las distinciones establecidas por Suárez entre lo real y lo irreal como se basan en la consideración del ente de razón, no son aceptadas por Zubiri, ya que éste estima con buen criterio, que la existencia puramente pensada del ente tiene como referente la existencia real del ente real, con lo cual se pone de manifiesto la significación del de suyo como realidad en su sentido más genuino, y como inmediata referencia de las cosas a sí mismas en la aprehensión. Ciertamente, la recuperación para la filosofía de diversos términos de procedencia escolástica, es algo perfectamente natural, y que considero completamente legítimo y adecuado. Ya que, además, existe, en mi opinión, una clara voluntad e intención por Zubiri de, en algunos casos, reelaborar ciertos vocablos escolásticos y en otros usarlos en su forma tradicional, ya que poseen una significación que está unida indisolublemente a su forma verbal literal. De este modo, que la *simplex apprehensio* se transforme en la terminología zubiriana en aprehensión primordial, es una prueba, entre otras que se pueden aducir, de la influencia de la terminología escolástica en la formación de su metafísica. Que Zubiri, prefiera insistir más en el aspecto primordial de la aprehensión simple, indica que la temporalidad en la captación de lo real, probablemente queda mejor expresada, con una referencia

⁹⁴⁰ RÁBADE ROMEO, S., *Suárez (1584-1617)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997, pág. 58.

⁹⁴¹ BACIERO, C., *Zubiri y su diálogo con la Escolástica y Suárez*, Libro *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, pág. 324.

⁹⁴² *Ibidem*, pág. 327.

léxica vinculada a lo primario, que no con la idea de lo simple o de la simplicidad, ya que esta es una delimitación quizá más indeterminada y vaga, para lo que desea explicitar la argumentación zubiriana. Como también dice Carlos Baciero respecto a la importancia concedida a la Escolástica por Zubiri: «Esto explica que sea la Escolástica (sobre todo en su formulación suareciana) uno de los interlocutores con los que Zubiri dialoga. Se advierte una cierta sintonía de espíritu con Suárez hacia el que a menudo en las sesiones del Seminario de Filosofía mostraba su admiración y respeto»⁹⁴³. Y es entendible, ya que el pensamiento suareciano, se incardina en los intereses metafísicos y teológicos de los pensadores medievales, y a la vez intenta superarlos con su propia elaboración crítica y con sus afirmaciones, buscando incansablemente la verdad, con su acercamiento a las cosas y a la realidad, si bien de una forma que, como es lógico, está influida por la tradición filosófica pasada, y por la característica de su propio periodo histórico, que transcurre en el renacimiento.

Que lo estímulo sea arreal para Zubiri en el contexto técnico de su pensamiento es algo que tiene sentido, pero no sirve como punto de comparación rigurosa con la filosofía suareciana, porque la diferenciación más clara y rigurosa está más bien en la existencia del ente real. Otro aspecto en el que Zubiri se diferencia claramente de la filosofía suareciana es en la idea de la respectividad de las cosas y del mundo que está referida a la realidad, y no al ser como entidad primaria. El que cada cosa sea de suyo de una forma específica es lo que expresa tanto la respectividad constituyente como remitente. En todo caso, lo que Zubiri es capaz de conceder es que se puede pensar, que la ulterior actualidad en respectividad es el ser. Y es que como también argumenta Baciero: «lo que últimamente hay es realidad que funda el ser»⁹⁴⁴. No hay *esse reale* (como si *reale* se inscribiera en *esse*; es la línea suareciana), sino por el contrario, lo que hay es *realitas in essendo*; ser se inscribe en realidad, se funda en realidad: porque hay realidad, hay ser. Independientemente de estas diferencias entre los planteamientos metafísicos de estos dos grandes pensadores existen cuestiones que, aunque tratadas de forma diferente, algo inevitable dada la distancia temporal entre ambos, ponen de manifiesto un interés común por una explicitación de lo que es el ser o la realidad. Así sucede, si se piensa en los modos de realidad, que en el caso de Suárez son entendidos y definidos como forma especial de accidentes, y en Zubiri como clasificación de las cosas reales según determinadas propiedades suyas. Además, la filosofía zubiriana describe y define lo que son los modos de intelección, como momentos internos del movimiento del acto intelectual mismo diferenciados analíticamente: *aprehensión primordial*, *logos* y *razón*. Ciertamente, tanto Suárez como Zubiri dan importancia considerable en su metafísica a la cuestión de la modalidad o de los modos del ser o de la realidad, y si bien es cierto que se pueden realizar muchas clasificaciones diferentes de los mismos,

⁹⁴³ BACIERO, C., *Zubiri y su diálogo con la Escolástica y Suárez*, Libro Balance... Editorial Comares. Granada. 2004. pág. 324.

⁹⁴⁴ *Ibidem*, pág. 328.

proporcionan una idea de cuáles son los supuestos acerca del mundo y del ser humano, y también acerca de la ontología que sustenta la metafísica de cada pensador. Como señala Rábade Romeo: «no hay novedad absoluta en la admisión de los modos, ya que los modos aparecen en la filosofía, cuando menos desde finales del S. XIII, posiblemente desde Jacobo de Metz»⁹⁴⁵. Se puede decir que para Zubiri está claro, que es necesaria la superación de las distinciones respecto a accidentes modales, tal como los define Suárez y otros pensadores escolásticos, y considera que lo más adecuado es precisamente no realizar demasiadas distinciones en las formas de realidad, que pueden ser muy diversas, como es natural, y centrarse en los diferentes tipos de sustantividades humanas y animales. En relación, con el problema de la individuación es cierto que es un tema que es objeto de numerosas polémicas en la Escolástica. Que lo individual es el punto de partida o la base de lo universal se comprende, ya que solo desde la individualidad de un sujeto se puede alcanzar el universal hombre, algo ya reconocido, como se sabe, por la metafísica escolástica. El mismo Suárez aborda la cuestión de la individuación de un modo indirecto, porque considera primero la naturaleza común, lo universal para un replanteamiento comparativo de la misma, que clarifique la naturaleza o la forma de esta relación entre lo singular o individual y lo universal.

Ya que como dice Baciero: «para Suárez y la Escolástica el individuo es *formalmente* lo opuesto a lo universal»⁹⁴⁶. Si bien el uso de la vía predicativa que es la del universal y la especie no es la adecuada y correcta, como bien argumenta Zubiri, porque es menos metafísica ya que es logificante, y se convierte en la expresión de distinciones puramente lógicas y especulativas sin un fundamento en la realidad. Que Suárez afirme en sus *Disputaciones Metafísicas* que lo esencial de una cosa individual no se distingue realmente de ella está, a mi juicio, en una línea de pensamiento parecida a la zubiriana, ya que el de suyo posee rasgos similares a esta concepción de la cosa individual del doctor eximio. Aunque la distinción entre esencias distintas está para Suárez en relación, con la distinción de especie, algo que es claramente distinto de lo que plantea Zubiri, ya que éste no está afectado por la fuerza de la tradición escolástica, del modo en que lo estaba la metafísica suareciana. Ya que como también afirma Baciero: «de no ser así, es posible que Suárez hubiera alcanzado a ver la distinción intuida por Zubiri entre lo constitutivo y lo específico dentro del individuo y la función estructurante que desempeña la esencia constitutiva en el individuo»⁹⁴⁷. Ciertamente, Zubiri se propuso la tarea de elaborar una metafísica de la individualidad, que es una manera de plantear directamente qué es lo individual, y sobre todo que función tiene en la realidad de las cosas y los seres, algo que la metafísica suareciana no llegó a pensar porque se fundamentaba en una estructuración conceptual, que le

⁹⁴⁵ RABADE ROMEO, S., *Suárez*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997, pág. 36.

⁹⁴⁶ BACIERO, C., *Zubiri y su diálogo con la Escolástica y Suárez*, Libro: *Balance y perspectivas de la filosofía de X, Zubiri*, Editorial Comares. Granada, 2004, pág. 330.

⁹⁴⁷ *Ibidem*, pág. 332.

apartaba de este tipo de consideraciones más realistas y menos artificiales y puramente especulativas. Y uno de los puntos cruciales es precisamente que lo individual no depende de lo universal o de lo general, sino que se sustenta en sí mismo, algo que reitera Zubiri acertadamente, y que es algo que la Escolástica no reconocía, porque partía de diferenciaciones individuales sin darse cuenta, que lo auténticamente esencial, por encima de cualquier otra consideración, es precisamente la existencia de lo individual, que es la base de la determinación del significado de los universales. No es absolutamente necesario e imprescindible que el individuo lo sea desde la especie, como consideraba la Escolástica. En este sentido, la metafísica realista zubiriana con la suficiencia constitucional, y con la unidad de constitución de cada cosa como un *prius* respecto de las notas de cada cosa real es lo que determina la sustantivo de lo individual real, previamente a la consideración posible de la especie. Y es que, como argumenta Zubiri, lo constitutivo no puede escindir-se de lo constitucional, ni recíprocamente. No son sino dos momentos de una misma cosa; momentos de los cuales el primero es la raíz de la individualidad, y gracias al cual el segundo cobra carácter individual.

Toda este problemática acerca de lo individual y la especie o lo universal conduce a la cuestión de la especiación del individuo, más que a la individuación de la especie. De este modo, es indudable que la articulación entre esencia, individuo y especie es uno de los temas centrales, que están presentes en toda la metafísica zubiriana. En relación con la especiación está clara la significación del *phylum* como clasificación de orden biológico, en la que se van engarzando los diversos individuos que nacen o son generados en la realidad. Por tanto, la explicitación biológica posee una función determinante en la esencias especiabiles. En este sentido, Zubiri se muestra cercano en cierto sentido, a la línea de investigación que propone Wolff, que considera que la metafísica debe basarse en principios claros, demostrables y en conexión dentro del sistema. Como indica M^a Luisa P. Cavana: «Wolff en su “Descripción minuciosa...” afirma: “finalmente he conseguido ordenar todo el conjunto, de tal modo que cada cosa es entendida y conocida por medio de lo demás, y así he hecho de la Metafísica (*Grundwissenschafft*) un sistema, porque todas las doctrinas están en conexión unas con otras como los miembros del cuerpo humano”»⁹⁴⁸.

§78. Realismo y teología.

Ciertamente, la influencia de la Escolástica en Zubiri no ha impedido que su pensamiento teológico sea enormemente original, ya que, como indica Ellacuría, el saber religioso y teológico estaba en el centro de sus preocupaciones intelectuales y vitales. Escribe Ellacuría: «Hablamos también algo de teología, al decirle yo que en la nueva facultad de teología de Madrid no sé si encontraría hombres de altura, al revés de la filosofía. Cree que hay sequía de teólogos y, para probarlo, alude a la

⁹⁴⁸ CAVANA, M. L. P., *Chr. Wolff*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995, pág. 34.

enorme diferencia de altura teológica entre Trento y el actual Concilio. Se lamenta de que se lance tan pronto contra los teólogos el sambenito de herejes. Recuerda el caso de Batiffol, a quien leía cuanto tenía 15 años, por hablar de régimen plural en la Iglesia primitiva, colegialidad...»⁹⁴⁹. Ellacuría también se refiere a la importancia del pensamiento teológico en la obra zubiriana: «Zubiri modernizaba, sin duda el planteamiento del problema de Dios, pero no lo lanzaba por el camino del existencialismo; podía parecer su enfoque un enfoque antropológico, pero era un enfoque estrictamente metafísico, por cuanto del hombre le importaba más su carácter de realidad personal que el de su vivenciación fenomenológica»⁹⁵⁰. Como apunta o señala José Luis Cabria Ortega, la sólida base metafísico-noológica-conceptual es lo que le permite afrontar con mayor rigurosidad y profundidad las cuestiones religiosas y el tema de lo divino ya que escribe: «Con la aparición de su primer libro póstumo, *El hombre y Dios* (1984), nos enteraríamos que éste era el tema al que dedicaba los postreros esfuerzos antes de su muerte con la intención de darlo pronto a la imprenta. ¿Sería mucho conjeturar que el orden cronológico proyectado para sus publicaciones: *Sobre la esencia*, *Inteligencia sentiente*, y los temas sobre Dios incluidos en el título genérico de *El problema teológico del hombre*, no es mera causalidad? ¿Estaría fuera de lugar pensar que, amén de la circularidad «congénere» del saber y la realidad (cf. IRE 10), esta sucesión temática responde al hecho de que nuestro pensador se da cuenta que sólo puede afrontar con rigor y profundidad el problema de Dios –y otros problemas filosóficos- en toda su amplitud, desde una previa y sólida base metafísico-noológica-conceptual?»⁹⁵¹. Y es que la cuestión de Dios, que a lo largo de la trayectoria filosófica de Zubiri es objeto de constante reflexión, da que pensar y, por tanto, es tratada con nuevas elaboraciones conceptuales, que lo que intentan es acercar la realidad absoluta a la relativa y humana. Y es que, como escribe Zubiri, al mantenerse como personas, esto es, como realidades relativamente absolutas: «En el caso del hombre su modo de realidad, su modo de implantación en ella, es ser un *absoluto relativo*. Es absoluto porque es suyo frente a toda realidad posible, pero es relativo porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado. En su vida, y en la más modesta de sus acciones, el hombre no solamente va realizando una serie de actos personales, según las propiedades que tiene y las situaciones en que se halla, sino que en cada uno de ellos la persona humana va definiendo de una manera precisa y concreta el modo según el cual su realidad es relativamente absoluta. De ahí la gravedad de todo acto», entonces los hombres tienen un tipo de unidad superior a la mera sociedad: es la “comunidad personal” con las otras personas en tanto que personas. En este sentido, está claro, a mi juicio, que la actitud cristiana encuentra una de sus expresiones en esta idea de la comunidad interpersonal. El que Dios sea el

⁹⁴⁹ ELLACURÍA, I, Entrevista con Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri, Editorial Comares, Granada, 2004, pág,16

⁹⁵⁰ ELLACURÍA, I, *Introducción crítica a la antropología de Zubiri*, Realitas II, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Labor, Madrid, 1976, pág, 84

⁹⁵¹ CABRIA ORTEGA, J. L., *Futuro de la obra teológica de Zubiri*, Libro: Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri, Editorial Comares, Granada, 2004, pág,719

fundamento de toda la realidad es, junto con la radical religación del hombre a lo divino, lo que proporciona un fundamento o apoyo más a la base de la trama de su sistema filosófico realista. Como afirma Cabria Ortega: «la ciencia teológica y de lo religioso entran también en esta globalidad de pensamiento. Su novedad está justamente en esta inédita contextualización de la que forman parte, de la que se nutren y a la que, “circularmente”, alimentan»⁹⁵². Y considero que una de las cuestiones más esenciales que ha logrado Zubiri con su filosofía de la religión, y sobre todo con sus análisis fenomenológicos acerca de los hechos religiosos es precisamente dar nuevas explicaciones de lo sagrado y de la dimensión religiosa humana, en relación directa con lo que es la realidad y el mundo desde una perspectiva trascendental y, por tanto, inequívocamente realista. Ya que, como también argumenta Sáez Cruz: «la sobrecarga de discusiones históricas en torno a este tema obligan a extremar la finura del análisis para no terminar en un Dios que no tenga ninguna posible relación con el mundo y al mismo tiempo, evitar el otro extremo que terminaría por diluir la trascendencia en una total inmanencia»⁹⁵³. De todos modos está claro que Zubiri pone de manifiesto de modo muy matizado y brillantemente las múltiples interrelaciones conceptuales y semánticas entre fe y razón y filosofía y teología, insistiendo en la accesibilidad de Dios en relación con su mundanidad y trascendencia. Incluso los vínculos entre ciencia y religión son estudiados por la filosofía zubiriana, porque son fuente de clarificaciones necesarias para una comprensión más completa de la realidad. Considero que, si bien las aportaciones teológicas de Zubiri son enormemente interesantes, sobre todo por la dimensión y significación que otorga a la religación, al poder de lo real y a la deiformación, también pienso que no pretende la creación de una nueva suma teológica al estilo de las *Summae Theologicae* medievales. Lo que pretende más bien es una profundización en la realidad humana y mundana, para potenciar las posibilidades humanas de autorrealización y felicidad con unas elaboraciones conceptuales que pueden ser asumidas tanto por personas religiosas como por agnósticos o ateos, porque al final de lo que se trata es de impulsar la comunión de las personas como expresión de la unión de la humanidad, en busca de una existencia más satisfactoria y positiva para todos.

Que las reflexiones zubirianas sobre cuestiones religiosas abren nuevas perspectivas es indudable, aunque lo fundamental desde mi planteamiento es la constitución formal de lo real por Dios, la trascendencia y accesibilidad de Dios “en” el hombre, y la constitución formal del Yo humano por Dios. Aunque Zubiri también afirma ya en 1925 que: «los hombres geniales lo son más que por los productos que nos legan, por el espíritu que nos transmiten, en cuya secreta fecundidad hay siempre recursos para abordar nuevas cuestiones»⁹⁵⁴. Y es verdad que esto sucede con los grandes pensadores, tanto en el campo de la filosofía como

⁹⁵² Ibidem, pág. 722.

⁹⁵³ SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, págs. 17, 18.

⁹⁵⁴ [PE, 356]

en el de la teología, ya que la actitud de búsqueda de la realidad radical se proyecta de modo especulativo en la totalidad de los aspectos conceptuales y descriptivos, que pueden ser objeto de análisis y discusión. En lo relativo al estilo intemporal y profundamente especulativo de los escritos teológicos zubirianos es algo entendible, por la sutileza de las cuestiones analizadas, y por la complejidad de sus propuestas teológicas finamente matizadas. Frente a este planteamiento más conceptista de Zubiri, es entendible que la teología actual, más preocupada por ciertos avatares del mundo contemporáneo, y la denominada por el filósofo y sociólogo polaco Bauman posmodernidad líquida, se interese más por una delimitación de lo que se puede denominar como una teología más interpelativa, y más directamente referida a la realidad concreta del mundo, caracterizada, como se sabe, por la existencia de gran número de personas en situación de pobreza, a pesar de la globalización política, social, cultural y económica. Frente a la presunta justificación de lo que se denomina postfilosofía y paleofilosofía, considero que las grandes cuestiones de la filosofía primera o metafísica, y también las concernientes a las cuestiones últimas o religiosas en relación con el sentido de la vida y de la existencia, siguen plenamente vigentes en la actualidad, y pienso que en el futuro los nuevos descubrimientos y avances en todos los ámbitos del saber impulsarán también la reflexión filosófica. En este sentido, entendiendo el contexto histórico y vital en el que elaboró su filosofía Zubiri, es perfectamente entendible que se centrara en la construcción de una teología más de índole especulativa que ocupada en una delimitación de su aplicación práctica, como sucede en el caso de su amigo Ellacuría con su teología de la liberación, que tanta influencia ha tenido en Hispanoamérica. De todos modos, en el ámbito de la filosofía de la ciencia es indudable, a mi juicio, que Zubiri ha logrado una explicitación de lo que es la inteligencia humana, de una forma especialmente profunda. De tal modo que, como también indica Thomas Fowler: «el pensamiento de Zubiri nos permite clarificar preguntas sumamente importantes sobre la ciencia, teología y conocimiento»⁹⁵⁵. Efectivamente, la negación de la logificación de la inteligencia por Zubiri está conectada con su metafísica intramundana de un modo extremadamente preciso y convincente, lo que convierte a su filosofía realista trascendental en una fuerza impulsora del progreso de la reflexión metafísica de nuestro presente y del futuro.

⁹⁵⁵ FOWLER, T., *Zubiri en el panorama de la filosofía de la ciencia del s. XX*, Libro Guía Comares de Zubiri, Edición de Juan Antonio Nicolás, Editorial Comares, Granada, 2011, pág. 390.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Transcendentalismo estético como contemplación reflexiva y actitud creativa en la realidad.

Ciertamente, las hipótesis a demostrar con mi investigación doctoral son: en primer lugar, el surgimiento del realismo en la consideración de la esencia y la trascendentalidad y, en segundo lugar, la originalidad de lo trascendente en la filosofía zubiriana respecto a la concepción tradicional o clásica. Es posible el desarrollo de un transcendentalismo estético que, reflexionando críticamente sobre la realidad, afronte constructivamente los nuevos desafíos de los seres humanos en el presente y el futuro. Y estoy convencido de que estas tres cuestiones quedan demostradas a lo largo de mi tesis, ya que se puede hablar de un transcendentalismo impresivo en la metafísica de Zubiri, o también de un realismo transcendental que se va configurando paulatinamente en la actividad filosófica de este gran filósofo español. Además, a mi juicio, es indudable que el carácter factual del sistema transcendental creado por Zubiri es la expresión intelectual de un notable cambio respecto del transcendentalismo kantiano y de las ideas transcendentales del idealismo. En relación con la trascendentalidad, es evidente que en el pensamiento zubiriano está muy presente una consideración física del mundo, que está indudablemente derivada de la física impresión de realidad. Lo transcendental supera la insuficiencia del ente como transcendental, tal como lo entendía la metafísica clásica, y esto es algo que pone de relieve Zubiri en su obra, aunque también es cierto que entra en discusión crítica con determinados pensadores, sobre todo con Suárez, Duns Escoto, Tomás de Aquino, etc., y acepta determinadas conceptualizaciones de los escolásticos. Conviene dar su importancia al planteamiento zubiriano, que señala claramente que lo transcendental está por encima del género y las categorías, lo que manifiesta una superación de lo exclusivamente entitativo, tan presente en la metafísica tradicional. Ya que lo transcendental es la realidad en impresión y la trascendentalidad aspecto de lo real inseparable de la talidad, el rechazo de lo entitativo se comprende con más claridad. En definitiva, lo transcendental no sólo se manifiesta de modo impresivo o físico, también existe lo irreal, que se refiere a lo real como expresión de la formalidad de realidad.

En lo concerniente a la esencia, está claro que la esencia depende de la facticidad empírica o está en correlación directa con la misma. Incluso la esencia del ser humano, como es natural, es algo real, ya que la realidad lo comprende todo y, por tanto, también la naturaleza humana. La realidad de la esencia y lo

físico de la misma es tanto lo esencial como lo existencial, y en este sentido, uno de los grandes aciertos de Zubiri es señalar la prioridad de lo real sobre el ser, en contra de lo que sostenía la filosofía aristotélica y buena parte de los pensadores de la tradición filosófica occidental. Es indudable que la esencia a lo largo de la tradición filosófica ha sido resultado de un acto conceptivo frente a la vía física de la esencia propuesta por Zubiri, y esto es algo destacable y que tiene numerosas consecuencias metafísicas y también noológicas.

Estas cuestiones que acabo de exponer son la parte más nuclear de lo que considero que he demostrado a lo largo de la tesis doctoral. Pero existen otras inferencias o conclusiones que también son importantes y que son merecedoras de una detallada explicación. Evidentemente, el realismo de Zubiri puede ser calificado y conceptualizado de diversas formas, pero desde mi análisis creo que puede ser definido como un realismo radical, trascendental, impresivo y fenomenológico, lo que parece una definición demasiado larga, pero clarificadora de lo que quiero indicar. Radical, porque va a la raíz de las cosas, trascendental por basarse en la realidad en impresión, e impresivo porque la inteligencia sentiente se apoya en las impresiones de realidad. En lo relativo al carácter fenomenológico de los procedimientos indagatorios y, sobre todo, descriptivos, utilizados por Zubiri, está sobradamente demostrado, por ejemplo, en sus escritos acerca de fenomenología o filosofía de la religión, y también en el resto de sus obras, aunque con una técnica fenomenológica descriptiva original de él, y que se separa de la husserliana. El realismo, término que no le convencía del todo a Zubiri, pero que usó, está claro que no supone la afirmación de un realismo ingenuo ni adecuacionista. En este sentido, lo más esencial y significativo es partir de las aprehensiones, sobre todo de la aprehensión primordial y, por tanto, la presunta correspondencia con las cosas reales es algo artificial, y que es superado por la valoración de la capacidad aprehensiva o perceptiva humana como uno de los fundamentos del realismo zubiriano. Lo irreal, que aparentemente parece que no tendría que ser considerado por la inteligencia en el mismo plano cognoscitivo que lo real, en realidad sí tiene una función anticipadora, figurativa y representativa que se integra con lo real de un modo natural, porque somos seres proyectivos, imaginamos y vivimos de alguna manera, no sólo en el presente sino también en el futuro y, además, existimos con el pasado presente en nuestra mente, algo en cierta forma también irreal, pero que en el fondo es también real. Que la existencia está dentro de la realidad y forma parte de ésta es otra de las aportaciones de Zubiri que considero que están llenas de consecuencias positivas, porque plantean la necesidad de incorporación de planteamientos más objetivistas y más acordes con los conocimientos de la bioética, las neurociencias, sociología, antropología, etc., que contribuyan al mejoramiento del existir humano.

Otro punto en el que quizá no se ha insistido suficientemente en esta tesis es en la valoración de lo psíquico como algo físico y fisiológico unido a lo biológico, ya que la aprehensión de realidad es un proceso físico y sentientemente intelectual, como pone de manifiesto la psicología cognitiva y también otras escuelas

psicológicas, así como la filosofía de la psicología. La orientación hacia lo cósmico, entendido como realidad, es algo que abre nuevas posibilidades al pensamiento filosófico, y esto es lo que logró Zubiri con su metafísica intramundana, que es extraordinariamente original, que, a mi juicio, abre una nueva forma de entender lo que es la reflexión metafísica y que supone un punto de inflexión en la historia de la filosofía moderna. Y aunque es cierto que el realismo zubiriano no es un materialismo, como el del filósofo Gustavo Bueno, que, por cierto, es coetáneo de Zubiri, sí es posible afirmar que existen algunas similitudes en su orientación filosófica, ya que ambos parten de la realidad, aunque sea entendida y clasificada de distinto modo, y con una terminología claramente diferente, como es natural. Pero, a mi juicio, existen algunas cuestiones en las que coinciden ambos pensadores y que se pueden resumir de alguna forma en la afirmación de la gran importancia del conocimiento científico para la filosofía, aunque ésta sea definida por Gustavo Bueno como saber de segundo grado. Además, la alta valoración que Zubiri tiene del pensamiento hegeliano no le impide distanciarse de la identidad especulativa propuesta por Hegel. La equivalencia entre la razón y lo real considera las imperfecciones propias de la realidad material o natural y las limitaciones inherentes al intelecto humano. Lo real (*wirklich*) ahí no está abarcando todo lo que existe, sino todo aquello donde el fenómeno coincide con su esencia, pues no se trata de la categoría de cualidad "*Realität*", sino de la categoría última de la lógica de la esencia, la *Wirklichkeit*. La frase hay que entenderla dentro del sistema de Hegel y, sobre todo, de la posición que ocupa la categoría de la *Wirklichkeit* en el sistema de la *Ciencia de la lógica*.

Que el *prius* es el más de lo transcendentamente real, es la reafirmación de la significación de lo real en su formalidad como realidad en sí, y es la confirmación de lo primordial de lo real como principio del conocer y de cualquier consideración ontológica pensable. La realidad es verdad que puede ser entendida como sistema de notas aprehendidas sentientemente, y esto deja abierta la posibilidad a todo filósofo de reelaborar la clasificación de las notas, ya que las distinciones terminológicas vinculadas a la descripción y definición de las notas pueden ser diversas. De todos modos, pensar que la esencia es ultimidad constitutiva individual, como hace Zubiri, es extrapolable de manera fiable a cualquier construcción metafísica o filosófica o a cualquier sistema filosófico, ya que lo esencial está unido a lo real de un modo evidente. La sistematicidad de las notas de las cosas reales, tal como la ha desarrollado Zubiri, es algo que los pensadores, tanto de la Antigüedad como de la época medieval, no construyeron porque se movían en otros modelos metodológicos y conceptuales más especulativos que los propios de Zubiri, porque, entre otras cosas, desconocían el concepto realidad tal como lo entiende el mundo contemporáneo. En relación con la metafísica intramundana zubiriana lo *trans* del vocablo transcendental es entendible, a mi juicio, desde una actitud de profundización de lo que es real, en el orden de la propia realidad de las cosas del mundo, lo que refuerza, si cabe, aun con más fuerza, la justificación y validez de la filosofía realista zubiriana, lo que, además,

deja abiertas nuevas vías de desarrollo filosófico en el presente y en el futuro, como es el caso, por ejemplo, de la praxeología de Antonio González o la filosofía de Ignacio Ellacuría, Diego Gracia, etc., y en potenciales filosofías originales, que surgirán y que pueden tener influencia zubiriana en mayor o menor grado.

Considero muy acertado que Zubiri una lo transcendental a lo real de un modo muy fuerte, ya que la logificación de la inteligencia de gran parte de la filosofía tradicional ha sido perjudicial para una adecuada comprensión de la naturaleza y del propio funcionamiento del intelecto humano, ya que la aprehensión impresiva es la clara manifestación de lo esencial de las sensaciones para la inteligencia sentiente humana y, por tanto, para un adecuado y coherente conocimiento de la realidad. La metafísica, por tanto, se ocupa de lo transcendental, que es entendido por Zubiri como lo real en impresión, algo que es alcanzable sin un fatigoso esfuerzo de conceptualización, que es lo característico del idealismo filosófico. Además, está claro, a mi juicio, que Dios, para Zubiri, es transcendente a la realidad, pero desde una perspectiva muy diferente y especial que está fundamentada en el poder de lo real, en la religación, en la deiformidad, etc. En efecto, una de las contribuciones más esenciales, desde mi interpretación, en la filosofía de la religión zubiriana es precisamente la identificación posible entre el hombre y la realidad divina, al menos como impulso vital que nos aproxime a la perfección en la propia vida, tomando como ejemplo y modelo la plenitud de lo divino, algo que quizá podría ser extrapolable a una consideración agnóstica del mundo natural y humano. Es como si fuese posible, al menos potencial e hipotéticamente, una fusión relativa de lo divino y lo humano en la misma existencia, de tal forma que la esencia abierta, que es el ser humano, tuviese a su disposición más medios y posibilidades para su autorrealización en este mundo.

Si bien la metafísica elaborada por Zubiri en *Sobre la esencia* ha sido calificada por algunos como una nueva neoescolástica, desde mi consideración personal esta valoración no está justificada en un sentido muy estricto, ya que es natural que su terminología posea como una de sus bases de referencia ciertos pensadores escolásticos, y también que su creación de nuevos vocablos responda a un deseo de rigor, precisión y profundidad que aumenta la dificultad técnica de su producción filosófica. De esta forma, se evidencia que la impresión de realidad es uno de los fundamentos de todo el sistema realista de Zubiri, y no solamente en el ámbito metafísico, también en el noológico, ya que la intelección y, por tanto, la comprensión de la realidad se fundamenta, en primer término, en una captación, percepción o aprehensión de lo real, y esto es la base también del conocimiento de lo que son las cosas de la realidad desde una perspectiva metafísica realista. Es cierto que sobre el realismo de Zubiri se pueden plantear numerosas interpretaciones, y me parece justificado, por ejemplo, pensar, como también afirma Diego Gracia, que elaboró una fenomenología de la aprehensión siendo un fenomenólogo heterodoxo, y añadiría yo, que en el mejor sentido del término. Efectivamente, su actitud y metodología fenomenológica es original y está profundamente unida, como es lógico, a sus propios y específicos intereses

metafísicos o filosóficos. Además, es necesario, a mi juicio, resaltar la dimensión trascendental de lo estético. Que el *trans* de la trascendentalidad es el *ex* de la formalidad de lo real, como argumenta Zubiri, es la expresión de la impresión de realidad que nos da lo real en su mismidad formal, además de los contenidos concretos aprehendidos, lo que confirma que la realidad está abierta a la aprehensión sentiente humana.

La negación de la posibilidad de que existan diversas realidades formales simultáneas, como parece derivarse de la trascendentalidad de lo real, plantea posibles problemas, ya que los cambios de la realidad, aunque se produzcan en periodos muy dilatados de tiempo, pueden ser graduales, con lo que existe, al menos a nivel hipotético, la posibilidad de que coexistan distintas formalidades de realidad o estructuras formales, no exactamente iguales, existiendo de modo simultáneo. El que cada cosa real sea más que sí misma, como afirma Zubiri, estoy convencido de que es esencial si se quiere reafirmar de modo profundo que cada cosa real, por serlo, tiene la unidad trascendental de ser momento del mundo. Y esto plantea la necesidad de fijarse en que, aunque lo físico de la formalidad o la física del *trans* es la afirmación del más de la realidad, esto supone la superación de lo que es el contenido de las cualidades sensibles desde un punto de vista trascendental. Esto es algo novedoso, porque se abren nuevas dimensiones en lo físico y en la interpretación de lo empírico de lo real, tal como se entendía antes de los planteamientos zubirianos.

Una cuestión que, a mi juicio, no es suficientemente destacada es que para Zubiri el sentir mismo es trascendental, y lo digo porque esto abre perspectivas nuevas en la reflexión sobre una especie de filosofía del sentir o de la pasión pura, en el sentido, por ejemplo, en el que lo elabora Carlos Gurméndez en su obra *Crítica de la Pasión Pura (II), La unidad psíquica*, y también otros sentidos diferentes que pueden construirse y argumentarse desde diversas posiciones filosóficas, según el pensamiento de cada filósofo. En lo relativo a la mundanización propuesta por Zubiri y que se puede denominar como la riqueza trascendental en la distinta realización posible de la respectividad de la realidad, considero que no comprende en sí misma la totalidad de los cambios que la estructura dinámica de la realidad va a tener, sobre todo si consideramos grandes periodos de tiempo similares a los que se manejan a escala geológica o evolutiva. Respecto al campo de la afección o el sentimiento está claro que no ha sido objeto a lo largo de la historia de la filosofía de un tratamiento específico en relación con lo trascendental, que ha estado vinculado a la teoría del conocimiento y a las cuestiones ontológicas, fundamentalmente. También ha habido filósofos que han tomado en cuenta el sentimiento como un momento de la comprensión, por ejemplo, Rousseau, los moralistas ingleses del S. XVIII, Fichte, Heidegger, etc. Que incluso en la realidad tonificante que aprehende el ser humano está presente lo trascendental, es algo que expresa la influencia de lo real en la moral humana, lo que también afirmaba Hume, como es sabido, con su emotivismo ético, que concuerda con el atemperamiento a lo real propuesto por Zubiri. Además, conviene poner de

relieve, que el estado humano de fruición satisfaciente que describe y explicita Zubiri, plantea la necesidad de distinciones específicas en cualquier análisis fenomenológico de lo que es la fruición y lo fruiblé, si bien es cierto que lo fruiblé es entendido por él como el modo de presentación de la realidad de forma gustosa o disgustosa. Esto es ingenioso, porque muestra que la realidad afecta de muy diversas formas al ser humano, lo que por otra parte señala que la cosa es valorada o sentida por los sentidos, o mejor, por la aprehensión impresiva y sentiente de la realidad.

Y esto último es enlazable con el carácter factual del sistema transcendental elaborado por Zubiri, ya que, como es evidente, se distancia totalmente de las elaboraciones conceptivas propias del idealismo y considera en toda su importancia y significación lo que es la realidad empírica de las cosas. Que la realidad sea entendida en la terminología zubiriana como un transcendental primero, indudablemente como elemento clarificador es relevante pero no añade más que la primariedad y la primordialidad de la presencia de la realidad en sí, o de la formalidad de realidad entendida también como el más o lo *trans*, desde una dimensión reísta o realista que posee una fundamentación impresiva y sentiente. Un tema que, a mi juicio, será objeto de numerosos análisis en la filosofía zubiriana es la función afirmativa del *logos*, y también si son pensables nuevas formas de entenderlo e interpretarlo, incluso los que afirman desde distintas perspectivas fenomenológicas que la actividad del *logos* del intelecto humano es negable como tal, o los que la discuten y la ponen en duda. Que el modo de realidad de cada cosa es algo también transcendental, como se afirma en la filosofía zubiriana, considero que es una manera de reforzar la vinculación absoluta entre lo transcendental y lo real, aunque los modos de la realidad de las cosas sean diversos, pero tienen en común la forma o formalidad de realidad que subyace a las diferencias modales. La negación por Zubiri de la entificación de la realidad es correcta y adecuada. Es cierto que el ente no es lo transcendental, ya que, en contra de lo que dice el pensamiento escolástico, lo entitativo es una creación artificiosa que no se sostiene desde una perspectiva contemporánea, porque complejiza con numerosas distinciones innecesarias y puramente especulativas lo que es la realidad captada o aprehendida de forma impresiva por la mente humana. En este sentido, me parece mejor un entendimiento fundamentalmente unitario de lo que es lo transcendental y la trascendentalidad, aunque se deba matizar, como es lógico, su significación con diversas consideraciones aclaratorias o clarificadoras. De esta forma, y teniendo en cuenta que Zubiri es un pensador con base cristiana y religiosa en su pensamiento, aparecen en sus obras caracterizaciones originales, sobre lo que es la transcendencia en relación con lo divino, que superan las definiciones clásicas sobre lo inmanente y lo transcendente. Y es que no es contradictorio que si Dios está en las cosas como una especie de fondo transcendental, sea a la vez inmanente y transcendente al mundo. Es verdad que en el sentido tradicional de la transcendencia se planteaba la existencia inexorable de una distancia de la transcendencia divina respecto a la realidad del mundo. Como Zubiri considera

que el de suyo y la suidad de cada cosa está en el fondo trascendental y formalmente determinada por Dios, que es la realidad absoluta superior, se entiende que desde su perspectiva se pueda decir que lo divino es lo fundamentante de la realidad.

Desde mi reflexión, si bien las argumentaciones zubirianas sobre la trascendencia divina son mejores que las propias de la tradición filosófica general, ya que demuestran mayor sutileza y una atención más intensa y continua a las cosas reales, que quedan integradas de alguna manera en el campo de lo trascendental y, por tanto, en el ámbito de la realidad en impresión, en un último análisis no solucionan, a mi juicio, todas las cuestiones que se pueden plantear en la metafísica respecto a la constitución de la materialidad de la realidad, aunque a nivel ético y antropológico lo que se puede deducir de la deiformidad y la deiformación es extraordinariamente útil para la autorrealización de las personas en el mundo empírico o en la realidad. Son ideas que, en mi opinión, sería interesante desarrollar más. Considero que Zubiri muy hábilmente no definió las características de lo divino al modo clásico, puesto que la fundamentación de la realidad está en principios materiales que, si quiere, se pueden derivar en última instancia de alguna forma de energía o fuerza que puede ser denominada también como trascendental, ya que es real y podría ser aprehendida impresivamente si el ser humano dispusiese de los medios tecnológicos y científicos necesarios. En definitiva, uno de los problemas cruciales que han quedado pendientes de resolución en la filosofía zubiriana, a mi juicio, es cómo se puede justificar la existencia de una relación entre lo inmaterial o espiritual y lo material, o entre la realidad absoluta divina y la realidad relativa mundanal.

Que la filosofía es saber trascendental, considero, como Zubiri, que es indudable, ya que se ocupa de la realidad en la inmensa variedad y multiplicidad de sus manifestaciones. Aunque es una tarea difícil que se instale en la comunidad filosófica general la idea de que, frente al idealismo trascendental kantiano y en general idealista, es deseable que se reafirme un realismo trascendental o un trascendentalismo realista, que puede matizarse de acuerdo con el enfoque y la perspectiva de cada filósofo. Lo impresivo o impresional es decisivo en cualquier método de conocimiento, y esto se observa con mayor claridad en la actualidad.

De todas formas, considero absolutamente necesario y conveniente explicitar una serie de conclusiones que se derivan de mi investigación y que, a continuación, procedo a enumerar:

Primera: El método fenomenológico descriptivo me ha permitido la desvelación de las consecuencias implícitas y explícitas de la metafísica intramundana zubiriana. Además, la confirmación de que el procedimiento fenomenológico es un método productivo que abre un campo propio e inmenso al filosofar, algo de lo que es consciente Zubiri, ya desde su primera etapa filosófica en su juventud, en sus primeros escritos.

Segunda: La vuelta a las cosas concretas, propuesta ya por Bergson, es una de las influencias que contribuye a una transformación de los supuestos

fenomenológicos de Zubiri, en la línea de un realismo sin neopositivismo que se va afirmando, cada vez con más fuerza, a lo largo de su evolución intelectual.

Tercera: Negación por Zubiri de la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad, que consiste en la primacía del concepto universal sobre la cosa individual. Lo primero que hace la inteligencia es aprehender la realidad sentientemente antes de concebir lo que es.

Cuarta: Como ya afirma el joven Zubiri, lo único importante que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que las cosas son algo independiente de la conciencia. Ha sido el primero que tuvo la audacia de plantearlo a propósito del ser intencional.

Quinta: La reflexión personal de Zubiri estuvo dentro de la inspiración común de la fenomenología, una caracterización propia que le llevó a una afanosa búsqueda de la estructura de la realidad.

Sexta: Zubiri niega la justificación del psicologismo y del realismo ingenuo de Lipps, lo que plantea la posibilidad de una vía realista en el desarrollo de la filosofía.

Séptima: El acto de ideación se realiza con ocasión de una aprehensión sensible completa que supone un darse cuenta de un objeto individual, y el juicio está vinculado muy directamente con la realidad, ya que tiene por misión, en términos de Zubiri, afirmar la objetividad de lo predicado en un sujeto.

Octava: La intelección de lo objetivo, fundamentalmente lo es de las cosas como aprehensión y comprensión de la realidad.

Novena: Zubiri establece la realidad como lo esencial frente al esencialismo husserliano que describe una esencia no relativa a la realidad, al menos no en el mismo sentido que la metafísica intramundana y trascendental del filósofo español.

Décima: El denominado reísmo zubiriano y su inteleccionismo que niegan el concienzialismo racionalista e idealista, son otra clara muestra de su realismo radical y trascendental.

Décimo primera: La metafísica zubiriana es una física de la realidad y del sujeto, algo que se deduce de sus escritos.

Duodécima: Ciertamente, una de las contribuciones principales de la filosofía zubiriana ha sido la construcción de un realismo trascendental radical, creado mediante un procedimiento descriptivo y fenomenológico original.

Décimo tercera: Como la esencia es el sistema constitutivo de notas de cada cosa real, se comprende que lo esencial y lo trascendental están completamente integrados en la metafísica y noología de Zubiri.

Décimo cuarta: Uno de los innumerables méritos de la filosofía zubiriana es, precisamente, el situar lo trascendental como fundamento tanto de la ontología como de la antropología, la religión y, en general, de todas las partes de la filosofía.

Décimo quinta: Lo que Zubiri logra es la confirmación y la plausibilidad de la justificación de la trascendentalidad como fundamento de todas las elaboraciones metafísicas que son creables o construibles por cualquier filósofo.

Décimo sexta: En definitiva, el radical realismo fenomenológico trascendental zubiriano es la expresión de una actitud realista espontánea que ya surgió en Zubiri al principio de su filosofar y que se fue consolidando a lo largo de su trayectoria intelectual.

Décimo séptima: Frente a la teorización aristotélica, en relación con la *ousía*, se impone una interpretación de la esencia como un sistema de notas necesarias para la realidad sustantiva de cada cosa.

Décimo octava: Que lo trascendental se vincule más a lo real que a lo puramente especulativo, es una consecuencia necesaria y muy justificada del planteamiento factual de la aprehensión.

Décimo novena: Zubiri elabora una metafísica trascendental unida a la realidad, describiendo fenomenológicamente los múltiples niveles de interconexión existentes entre la inteligencia y la realidad aprehendida.

Vigésima: La actualización de lo real es posible, porque aprehendemos la realidad a través de los sentidos de un modo directo, aunque exista una distancia entre el sujeto que aprehende y lo objetivamente captado.

Vigésimo primera: A diferencia de la fenomenología de Marc Richir, que se basa más en lo prerreflexivo, la actitud fenomenológica zubiriana se fundamenta, sobre todo, en la impresión de realidad y en la aprehensión sentiente.

Vigésimo segunda: Está claro, a mi juicio, que tanto Xavier Zubiri, con su realismo trascendental, como Gustavo Bueno, con su materialismo filosófico, defienden un plano trascendental, si bien las diferencias acerca del contenido del mismo son grandes.

Vigésimo tercera: Zubiri logra la transformación del sustancialismo en un sustantivismo que está absolutamente vinculado a una valoración de la estructura de la realidad, algo que es una de las razones de la radical novedad metafísica de su sistema filosófico.

Vigésimo cuarta: Como el de suyo es el modo como la cosa real se presenta a la inteligencia, ya no tiene sentido pensar en la unidad del ser como referencia de la intelección.

Vigésimo quinta: Lo óntico es lo primario, a mi juicio, ya que la pregunta por la realidad de las cosas es más esencial que la ontológica por el sentido del ser. Ya que ésta es claramente más especulativa que la valoración reflexiva de lo propiamente real, tal como es aprehendido por los sentidos.

Vigésimo sexta: La filosofía zubiriana puede ser calificada como pura, porque refleja un interés radical y profundo en la búsqueda de la verdad, en todos los ámbitos de la realidad y del ser humano.

Vigésimo séptima: Que la impresión de realidad refuerza la función judicial o juzgadora del *logos* aplicado a la realidad, es algo que conviene poner de relieve, porque es un modo más de tener presentes las inmensas posibilidades del trascendentalismo entendido de modo realista.

Vigésimo octava: Mi propuesta filosófica se inscribe dentro de lo que denomino trascendentalismo estético, que consiste en un reforzamiento de la función de contemplación reflexiva de la realidad, lo que, a mi juicio, está en una línea parecida a la afirmada por el profesor Víctor Tirado San Juan, que está convencido de que la existencia contemporánea es estética porque es productiva o creativa, algo explicitado por éste verbalmente en el curso de los debates del Seminario de Investigación de la Fundación Zubiri.

Vigésimo novena: De todos modos, es evidente que el realismo trascendental de Zubiri es esencial, porque es el que define el cambio de orientación de la filosofía contemporánea, aunque tanto el materialismo filosófico de Gustavo Bueno como las diversas fenomenologías existentes, por ejemplo, la de Marc Richir, así como la Hermenéutica y otras corrientes filosóficas actuales, también contribuyen a un mayor debate conceptual.

Trigésima: Considero deseable la elaboración de un trascendentalismo estético. Pero aquí "estético" no hace relación a lo bello o al arte, sino a la impresión sensible, que tiene su punto de partida en el realismo fenomenológico radical y trascendental de Zubiri. Que esté plenamente de acuerdo con la unidad psico-orgánica tiene consecuencias en su elaboración filosófica, y esto hace más moderna su metafísica o filosofía. Además, es conveniente dar un significado especial a la hiperformalización que se produce en el proceso aprehensor, que es precisamente la impresión de realidad, lo que refuerza el paso de la pura estimulidad a la realidad del contenido aprehendido. El gran cambio surgido a raíz de la aparición del realismo trascendental radical zubiriano es algo extraordinario, ya que ningún filósofo anterior a él se había atrevido a pensar que, frente a la actitud concipiente y de entificación y logificación de lo real, lo apropiado y coherente es la intelección sentiente a través de la impresión de realidad, lo que también supone la superación del sustancialismo aristotélico en relación con su definición de la sustancia en su metafísica. La distinción que hace Zubiri entre dos tipos de sentir es decisiva, porque de esta forma se reafirma la trascendencia del sentir intelectual frente al puro sentir de los animales, que no saben lo que es la realidad o lo real. El campo de investigación que abre la intelección sentiente es inmenso, porque está abierto a la creación de nuevos sistemas y propuestas conceptuales, así como a la discusión crítica de los filósofos. La concepción judicial del intelecto, presente en la filosofía clásica, ha sido superada de modo magnífico por el trascendentalismo esencial zubiriano que se fundamenta en la impresión de realidad. Si bien es necesario tener presente que la formalidad de realidad es la que otorga el carácter intelectual a las impresiones en sí mismas o a los datos empíricos. De este modo, se revela la dimensión de realidad que existe en las operaciones aprehensoras e intelectivas de la realidad, algo que no

fue considerado por la filosofía anterior a Zubiri con esta rotundidad y claridad metodológica, descriptiva y conceptual.

Trigésimo primera: La propia realidad es algo divino para Zubiri y, por tanto, las distinciones entre fe y razón pierden su sentido excluyente. Establece que Dios es el fundamento del poder de la realidad o de la religación. El poder de lo real es captado en la aprehensión primordial de la realidad. Lo que impulsa al ser humano a pensar utilizando el método racional. El hombre es experiencia de Dios porque la realidad está fundamentada divinamente. Puesto que es una realidad finita que pretende ser divina: la deiformidad. Todos los objetos poseen dimensión de deidad. Lo que se concibe como religioso es resultado de un apoderamiento de lo real que es una ligadura que Zubiri denomina religación. La deidad no se identifica con ninguna de las cosas, pero tampoco está fuera de ellas. Esto es enigmático, es el Dios inmanente-transcendente. Y considero que es una clarificación que abre nuevas posibilidades a la filosofía, sobre todo en relación con la metafísica, la ética y la antropología.

Trigésimo segunda: En relación con la cuestión del Dios inmanente. Transcendente es explicable desde la perspectiva del concepto de mundo como trascendental complejo disyunto de Zubiri. Desde la perspectiva de la inteligencia sentiente la transcendencia de Dios no es contradictoria con su inmanencia, porque son niveles zoológicos distintos. Por tanto, como contenido cognitivo o intelectual, Dios no es igual al acto de la razón sentiente que lo busca. Además, la búsqueda de la fundamentación de lo real se sustenta en la trascendentalidad de la realidad que se aprehende campalmente. Desde el nivel noológico, está claro que el mundo, que es resultado de la acción fundamentante de Dios, se proyecta o trasciende noológicamente la pura intelección divina. La alteridad de lo inteligido en la realidad es lo que se puede denominar transcendencia noológica. Lo inmanente en Dios es lo propio de su realidad absoluta y no es la manifestación de su acción respecto al mundo. Uno de los sentidos posibles de la transcendencia es precisamente la autosuperación del ser humano en la realidad. La intramundanía de Dios es la expresión de una presencia formal y constitutiva de la propia realidad o de la respectividad de lo real y de su fundamentación esencial. La mundanidad o presencia de Dios en el mundo no es la existencia de un alma del mundo o de un espíritu absoluto.

Trigésimo tercera: La actualización de lo real por medio de la intelección no implica que existan cosas transcendentales a la inteligencia. La intelección de lo real ya no es interpretación, porque su misma actualidad inmediata es impresiva por sí misma. Esto es esencial para la reafirmación del momento de realidad como algo fundado en una primera fase en las impresiones.

Trigésimo cuarta: Considero que, sin caer en la logificación del logos, se puede ampliar la actividad y libertad de intelección del logos humano como actividad discursiva y argumentativa aplicada a la campalidad de lo real. Porque no agota la trascendentalidad dada de la realidad y supera las simples constataciones de la aprehensión de lo real.

Trigésimo quinta: En relación con la función del logos, es necesario destacar la gran importancia que tiene el situar el juicio como expresión de la plenitud de lo real. En la filosofía occidental ha predominado un enfoque de lo que es el juicio, que se puede calificar de predicativo y proposicional, algo insuficiente porque no refleja la riqueza de la realidad aprehendida sentiente e intelectivamente. En este sentido el carácter procesual del logos, tal como lo explicita Zubiri, es la plasmación de nuevas afirmaciones y significaciones en un desarrollo ilimitado en el ámbito de la verdad real.

Trigésimo sexta: Respecto a lo estético, es entendido por Zubiri como la expresión de la belleza del carácter de realidad de las cosas o como su dimensión trascendental. Lo que supone la caracterización de lo bello como la actualización de la realidad de las cosas previamente a la valoración de las mismas como bellas o no. Si la belleza es la actualización de las cosas a través de la emoción o el sentimiento, esto abre un amplísimo campo para la estimación de lo bello en el mundo, porque es un descubrimiento de realidad. El sentimiento estético está también la plasmación de la actividad de la inteligencia sentiente en el realismo trascendental zubiriano.

Trigésimo séptima: La razonabilidad de la realidad está relacionada con el sistema de posibilidades constitutivo de la inteligencia sentiente. En el apoderamiento de la realidad se expresa la actualización de la intelección y la razón, lo que constituye la plasmación del ser humano como esencia abierta. La religación es la formalidad última de realidad, lo que pone de relieve la trascendentalidad de lo real como posibilidad impresiva y fundamentadora de la deiformación humana. La unión del hombre con el poder de lo real es otra de las expresiones de la religación, algo que potencia la libertad y posibilita la búsqueda de la verdad razonable.

Trigésimo octava: Una de las cuestiones esenciales de la metafísica zubiriana es que lo trascendental y la trascendentalidad son algo sentido no siendo el resultado de un proceso de conceptualización. Lo que posibilita un acercamiento mayor a la realidad a través de la formalidad de lo real y de lo impresivo. El mundo y la realidad conforman una nueva y original estructura trascendental que hace posibles metafísicas intramundanas de distinta índole. Esto abre un amplio campo a las elaboraciones de una razón vinculada a la realidad como su base trascendental esencial.

Trigésimo novena: El ser humano se expande tempóreamente como modo y forma de realidad y su carácter está relacionado con lo actualizable desde la campalidad de la estructura trascendental de la mundanidad. La temporalidad es indudable que es el medio para la apropiación de posibilidades, lo que potencia y contribuye a la deiformación y autorrealización humana, que aunque es finita adquiere cierta dimensión intemporal y cuasidivina.

Cuadragésima: La consideración de la esencia por Zubiri es una tarea propia de la racionalidad, aunque es cierto que la realidad es el auténtico criterio último de razón. Frente a las elaboraciones conceptivas de buena parte de la filosofía

anterior a él, este gran metafísico reitera que la esencia física posee notas físicas. Esto profundiza y aumenta el rigor de su realismo fenomenológico y trascendental, lo que posibilita nuevos sistemas metafísicos o filosóficos de índole fenomenológica o hermenéutica. De hecho, pienso que es factible la elaboración de un realismo trascendental estético unido a la experiencia y a lo vital. También me parece explorable la vía de la denominada hermenéutica crítica en la construcción de una interlocución dialógica y filosófica abierta a la problematicidad de la realidad y a la búsqueda de soluciones en los ámbitos ontológico, lingüístico, interpretativo, social, ético, antropológico, político, etc.

El realismo trascendental de Zubiri, junto con los nuevos y originales sentidos que da a su metafísica intramundana, así como su originalidad en relación con su concepción de lo trascendente en comparación con la metafísica tradicional clásica, otorgan a su filosofía una trascendencia especial. También la factualidad de la esencia y el nuevo entendimiento de la misma que esto supone, son otros hitos o acontecimientos que Zubiri crea. Ciertamente, la consideración de la trascendentalidad como carácter de realidad, abre unas posibilidades inmensas a la filosofía porque la proyecta hacia lo real y lo humano de un modo nuevo. Estimo que la trascendentalidad y lo trascendental, con la interpretación zubiriana de la inteligencia y la realidad, inician nuevas formas de elaboración filosófica, ampliando y profundizando el campo de la reflexión filosófica. Por último, estimo que el carácter problemático de la fundamentalidad de la metafísica y de la esencia abre también nuevas vías a la filosofía contemporánea y futura que podrán ser investigadas.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía*, Volumen 2, Editorial Hora, Barcelona, 1982.
- ABELARDO, P., *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, Editorial Yalde, Zaragoza, 1988.
- ÁLVAREZ FALCÓN, L., (coord.) *La sombra de lo invisible, Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*, Editorial Eutelequia, Madrid, 2011.
- ÁLVAREZ, E., *Vida y dialéctica del sujeto. La controversia de la modernidad*, Editorial Biblioteca Nueva, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2013
- ALVARGONZÁLEZ, D., *Materialismo gnoseológico y ciencias humanas: problemas y expectativas* en el libro: *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, págs., 129, 130.
- _____, *Ciencias humanas y ciencias divinas*, Daimon Revista Internacional de Filosofía, Nº 58, Murcia, 2013
- ARCE CARRASCOSO, J. L., *La "experiencia de la facticidad" en Heidegger, frente a la "impresión de realidad" en Zubiri*, Universitat de Barcelona, 2003.
- ARENDT, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant, Introducción y edición a cargo de Ronald Beiner*, Editorial Paidós, Barcelona, 2012.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Presentación y traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- _____, *Metafísica*, Editorial Espasa- Calpe, Colección Austral, Madrid, 1975.
- _____, *Acerca del alma*, Editorial Gredos, Madrid, 1983.
- _____, *Tratados de Lógica, (El Organon)*, Estudio introductorio, preámbulos a los tratados y notas al texto por Francisco Larroyo, Editorial Porrúa, México, 2001.
- _____, *Tratados de Lógica, (Órganon)*, Editorial Gredos, Madrid, 2000.
- _____, *Tratados de Lógica, (Órganon) II*, Editorial Gredos, Madrid, 1995.
- ARNALDO, J., [ED.], *Goethe: Naturaleza, arte, verdad*, Michele Cometa, Félix Duque, Johannes Grave, Hermann Mildemberger, María Filomena Molder, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2012.

- ARRIZABALAGA, G., Estudio crítico, traducción y notas del libro de Hegel: *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum, (Las órbitas de los planetas)*. Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 2009.
- BACIERO, C., *Zubiri y su diálogo con la Escolástica y Suárez, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- _____, *Metafísica de la individualidad. Realitas I*, Trabajos, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.
- _____, *Conceptuación metafísica del "de suyo". Realitas II. 1974-1975. Volumen III*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Labor, Madrid, 1976.
- BALIBREA, M. A., *El argumento ontológico de Descartes, Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000.
- BAYLE, P., *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Editorial Trotta, Madrid, 2010.
- BAÑÓN PINAR, J., *Metafísica y Noología en Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999.
- BARREAU, H., *Aristóteles*, EDAF, Madrid, 1978.
- BECH, J. M., *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2005.
- BEJARANO CANTERLA, R., *Habitación del vacío, Heidegger y el problema del espacio después del humanismo*, Editorial Thémata, Madrid. 2010.
- BERGSON, H., *Introducción a la Metafísica, La intuición filosófica*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979.
- _____, *Memoria y vida*, Textos escogidos por Gilles Deleuze, Editorial Alianza, Madrid, 1977.
- BERKELEY, G., *Principios del conocimiento humano*, Editorial Sarpe, Barcelona, 1985.
- BERNABÉ, A., *Platón y el orfismo, Diálogos entre religión y filosofía*, Abada Editores, Madrid, 2011.
- BLANCO MENÉNDEZ, RAFAEL, *El pensamiento lógico desde la perspectiva de las neurociencias cognitivas*, Ediciones Eikasía, Oviedo, 2010.
- BRENTANO, F., *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007.
- BOLZÁN, J. E., *Física, Química y Filosofía Natural en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2005.

- BONILLA, A. B., *Modernidad y razón en el último Husserl*, Anales del Seminario de Metafísica, N° Extra 1, 1992, Universidad Complutense de Madrid.
- BUENO, G., *Teoría del cierre categorial 1, Introducción General, Siete enfoques en el estudio de la Ciencia*, Ediciones Pentalfa, Oviedo, 1992.
- _____, *El animal divino*, Ediciones Pentalfa, Oviedo, 1996.
- _____, *La fe del ateo*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 2007
- _____, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1970, págs., 166, 167.
- _____, *Sobre la naturaleza de una teoría filosófica de la causalidad*, en el libro: *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, pág., 209.
- BUSTOS, E., *Pragmática del español, negación, cuantificación y modo*, Uned, Madrid., 1986.
- CABALLERO BONO, J. L., *Elementos para valorar la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino en la obra de Zubiri*, Publicado en *Guía Comares de Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2011.
- CABRIA ORTEGA, J. C., *Futuro de la obra teológica de Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- CAYETANO, *Tratado sobre la analogía de los nombres, Tratado sobre el concepto de ente*, Ediciones Pentalfa, Oviedo, 2005.
- CAPPELLETTI, A. J., *Mitología y filosofía: los presocráticos*, Editorial Cincel, 1987.
- CARBONELL, C., *Movimiento y forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2007.
- CARRILLO CASTILLO, L., *Tiempo y mundo de lo estético. Sobre los conceptos kantianos de mundo, tiempo, belleza y arte*, Editorial Universidad de Antioquía, Colombia, 2002.
- CARRILLO CASTILLO, L., *El punto cero de toda orientación. Husserl y el problema mente-cuerpo*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2009.
- CASCANTE FALLAS, L. D., *«Saber estar en la realidad»: Realismo zubirista y globalización, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- CASTILLA CORTÁZAR, B., *Consideraciones en torno a la diferencia en el orden transcendental*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, N° Extra 1, 1996. Universidad Complutense de Madrid.

- CELLE, J. C., *Sujeto y facticidad. Notas sobre la fenomenología de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty*, Revista Invenio, nº 3, Argentina, 2000.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J., *Ortega y la cultura española*, Editorial Cincel, Madrid, 1985.
- CICERÓN, *Elogio de la filosofía, Presentación y traducción de Alberto Medina González*, Editorial Gredos, Madrid, 2011.
- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo primero, *La filosofía trascendental, Kant*, Editorial Herder, Barcelona, 1986.
- COLÓN, I., *La aventura intelectual de Kant. Sobre la fundamentación de la metafísica y la ley moral*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- CONILL, J., *Introducción del libro El hombre: lo real y lo irreal de X. Zubiri*, Editorial Alianza, Madrid, 2005.
- _____, *El sentido de la Noología, Balance*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- _____, CONILL y MONTOYA, J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad, Prólogo de Pierre Auenque*, Editorial Cincel, Madrid, 1985
- _____, CONILL, J., *Ortega y Zubiri*, Guía Comares de Zubiri, Editorial Comares, Granada, 2011
- COROMINAS, J. y VICENS, J. A., *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, Editorial PPC, Madrid, 2008.
- COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Volumen 2, Editorial Ariel, Barcelona, 2000.
- CORAZÓN GONZÁLEZ, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Editorial Rialp, Madrid, 2011.
- CORTINA, A., *Neuroética y neuropolítica, Sugerencias para la educación moral*, Editorial Tecnos, Madrid, 2011.
- CUARTANGO, R. G., *Una nada que puede ser todo, (Reflexividad en la Ciencia de la Lógica de Hegel)*, Editorial Límite, Santander, 1999.
- DANEL JANET, F., *Pensar la política desde la filosofía de Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- DANEL JANET, F., *Pensar lo político desde la razón política, Guía Comares de Zubiri*, Edición de Juan Antonio Nicolás, Editorial Comares, Granada, 2011.
- DEL CAMPO, A., *Sobre la realidad creada, Balance y perspectivas de la filosofía de X Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.

- _____, *La función trascendental en la filosofía de Zubiri, Realitas I*, Trabajos, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.
- DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1996.
- DEWEY, J., *La reconstrucción de la filosofía*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1986.
- DUQUE, F. (ed.), *Hegel, La odisea del espíritu*, Editorial Pensamiento, Círculo de Bellas Artes, Universidad Autónoma de Madrid, 2010.
- ELLACURÍA, I., *La idea de estructura en la filosofía de Zubiri, Realitas I*, Trabajos, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.
- _____, *Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri, Realitas II*, 1974-1975, Volumen III, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Labor, Madrid, 1976.
- _____, *Biología e inteligencia. Realitas III- IV*, 1976-1979, Volumen IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Labor, Madrid, 1979.
- _____, *Conclusiones de la tesis doctoral Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, (Universidad Complutense, Madrid, 1965, págs. 1032-1083) Biblioteca virtual universal, 2003.
- ESCUADERO PÉREZ, A., *El tiempo del sujeto, Un diagnóstico de la crisis de la modernidad*, Arena Libros, Madrid, 2010
- ESPINOZA LOLAS, R. A., *Realidad y tiempo en Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2006.
- _____, *Zubiri y Sein und Zeit*, Guía Comares de Zubiri, Editorial Comares, Granada, 2011.
- FABRO, C., *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2009.
- FEITO GRANDE, L., *Zubiri y la Bioética, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, A., *Las antinomias de la libertad en Nicolai Hartmann*, Anuario Filosófico, Vol. 7, Nº 1, Universidad de Navarra, 1974
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Tomo IV, Editorial Ariel, Barcelona, 2009.
- FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: el realismo radical*, Editorial Alianza, Madrid, 1988.
- FERRER DELGADO, D., *Razón y religión, Una aproximación radical a la filosofía de Zubiri*, Editorial Manuscritos, Madrid, 2008.

FERRER SANTOS, U., y SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La ética de Edmund Husserl*, Editorial Thémata, Sevilla, 2011.

FICHTE, J. G., *Ética*, Edición de Jacinto Rivera de Rosales, Ediciones Akal, Madrid, 2005

_____, *Introducción a la Teoría de la Ciencia*, Traducción de José Gaos, Editorial Sarpe, Madrid, 1984.

_____, *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, Estudio preliminar y traducción de José María Quintana Cabanas, Editorial Tecnos, Madrid, 1987.

_____, *Ensayo de una crítica de toda revelación*, Edición de Vicente Serrano, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

_____, *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, Editorial Tecnos, Madrid, 1995.

FINK, E., *Hegel, Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, Editorial Herder, Barcelona, 2011.

FLÓREZ, A., *La filosofía del lenguaje de Ockham, Exposición crítica e interpretación cognitiva*, Editorial Comares, Granada, 2002.

FOWLER, T., *Zubiri en el panorama de la filosofía de la ciencia del siglo XX, Guía Comares de Zubiri*, Edición de Juan Antonio Nicolás, Editorial Comares, Granada, 2011.

FUENTES BENOT, M., *Prólogo de El ente y la esencia de Santo Tomás*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1974.

GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 2005.

GADAMER, H. G., *La actualidad de lo bello*, Introducción de Rafael Argullol, Ediciones Paidós, Barcelona, 1996.

_____, *Arte y verdad de la palabra*, Editorial Paidós, Barcelona, 1998.

GARCÍA CUADRADO, J. A., *Una introducción a la Filosofía del Hombre*, Eunsa, Pamplona, 2010.

_____, *Introducción, traducción y notas al libro de Vicente Ferrer, Tratado de las suposiciones de los términos, (1371/1372)*, Eunsa, Pamplona, 2011

GARCÍA LEAL, J., *Zubiri, una metafísica de la belleza, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Escritos de antropología filosófica*, Eunsa, Pamplona, 2006.

- _____, *Tomás de Aquino, maestro del orden, Prólogo de Ángel González Álvarez*, Editorial Cincel, Madrid, 1985.
- GARCÍA SIERRA, P., *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico. Una introducción analítica*, Pentalfa ediciones, Oviedo, 2000.
- GIRALT B., M. A., *El diálogo: Zubiri- Aristóteles Zubiri-Teilhard*, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, nº 29, 1971.
- GOMÁ LANZÓN, J., *Ingenuidad aprendida*, Editorial Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011.
- GÓMEZ PÉREZ, R., *Introducción a la Metafísica*, Editorial Rialp, Madrid, 2006
- GÓMEZ ROMERO, I., *Husserl y la crisis de la razón*, Editorial Cincel, Madrid, 1986.
- GONZÁLEZ, A., *Estructura de la praxis, Ensayo de una filosofía primera*, Editorial Trotta, Madrid, 1997.
- _____, *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia, Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 2011
- GONZÁLEZ-AYESTA, C., (Editora), *El alma humana: esencia y destino, IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*, Eunsa, Pamplona, 2006.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de Metafísica, Ontología*, Editorial Gredos, Madrid, 1987.
- GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, E. *Levinas: Humanismo y Ética, Prólogo de Jean Luc Marion*, Editorial Cincel, Madrid, 1988
- GONZÁLEZ VALERIO, M. A., *Un tratado de ficción, Ontología de la mimesis*, Editorial Herder, México, 2010.
- GRACIA, D., *Voluntad de verdad, Para leer a Zubiri*, Editorial Triacastela, Madrid, 2007.
- _____, *Desde Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- _____, *La Antropología de Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- _____, *Materia y sensibilidad, Realitas II 1974-1975, Volumen III*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Labor, Madrid, 1976.
- _____, *La historia como problema metafísico, Realitas III-IV 1976-1979, Volumen IV*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Labor, Madrid, 1979.
- GRANJA, D. M., *Lecciones de Kant para hoy*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2010.

GREISCH, J., *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y Tiempo*. Editorial Las Cuarenta. Buenos Aires. 2010.

GUADALUPE GANDARILLA SALGADO, J., *Asedios a la totalidad, Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2012.

GUARINO, J. I., *Schopenhauer y la interpretación empírica de la doctrina trascendental*. Revista Eikasía nº 29. Oviedo. 2009.

GURMÉNDEZ, C., *Crítica de la pasión pura (I)*. F.C. E. Madrid. 1989.

_____, *Crítica de la pasión pura (II)* FCE Madrid 1993.

_____, *Nicolai Hartmann: cien años de un realista ingenuo*, Artículo en El País, Madrid, 1982

G. VIGO, A., *Estudios aristotélicos*, Eunsa, Pamplona, 2006.

HARTMANN, N., *El problema del ser espiritual. Investigación para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2007.

HEGEL, G. W. F., *Ciencia de La lógica objetiva, la Lógica I*, Edición de Félix Duque. Abada Editores / UAM Ediciones, Madrid, 2011.

_____, *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010.

_____, *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum. (Las órbitas de los planetas)*. Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 2009.

_____, *Ciencia de la Lógica*, Tomos I y II, Ediciones Solari, Argentina, 1968.

HEIDEGGER, M., *Principios metafísicos de la lógica*, Editorial Síntesis, Madrid, 2009.

_____, *El Ser y el Tiempo*, Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1987.

HENRY, M., *Fenomenología material*, Ensayo preliminar de Miguel García Baró, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009.

HERNÁEZ RUBIO, R., *El realismo sistémico de X. Zubiri*, Tesis doctoral, Universidad del País Vasco, 1995.

HEVIA ECHEVARRÍA, J. A., *Introducción al libro de Cayetano titulado Tratado sobre la analogía de los nombres. Tratado sobre el concepto de ente*, Ediciones Pentalfa, Oviedo, 2005.

HIDALGO TUÑÓN, A., *Estirpe y sistema de la teoría del cierre categorial*, en el libro: *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, págs., 75, 76.

HUSSERL. E., *Investigaciones Lógicas*, Vol. 1, Alianza Universidad, Madrid, 1985.

_____, *Investigaciones Lógicas*, Vol. 2, Alianza Universidad, Madrid, 1985.

_____, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Universidad, Madrid, 1994.

_____, *Meditaciones cartesianas*, Editorial Tecnos, Madrid, 1986.

_____, *Lógica formal y Lógica trascendental, Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Traducción de Luis Villoro, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México 1962 www.bibliojuridica.org/libros/1/451/1.pdf 2011.

_____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.

_____, *Renovación del hombre y de la cultura, Introducción de Guillermo Hoyos Vásquez, Traducción de Agustín Serrano de Haro*, Editorial Anthropos, Colección Siglo Clave, Barcelona, 2012.

JASPERS, K., *Cifras de la transcendencia*, Editorial Alianza, Madrid, 1993.

JIMÉNEZ VALVERDE, M., *La religación en el pensamiento de Zubiri*, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, 1959.

KANT, I., *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, Estudio preliminar y traducción de Félix Duque, Editorial Tecnos, Madrid, 2011.

_____, y CONSTANT, B., *¿Hay derecho a mentir? (La polémica Immanuel Kant-Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad)*. Estudio preliminar de Gabriel Albiac, Edición de Eloy García, Editorial Tecnos, Madrid, 2012.

KENNY, A., *Tomás de Aquino y la mente*, Editorial Herder, Barcelona, 2000.

KOJÈVE, A., *Dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, 2010.

LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma, Estructura dinámica del cuerpo humano*, Prólogo de Diego Gracia, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1995

LEIBNIZ, G. W., *Obras filosóficas y científicas, Volumen 14, Correspondencia I, Leibniz- Arnaud. Leibniz – B. Des Bosses*, Editorial Comares, Granada, 2007.

- _____, *Obras filosóficas y científicas, Volumen 16A, Correspondencia III, Leibniz-Johann Bernoulli, Leibniz- B. De Volder*, Editorial Comares, Granada, 2011.
- _____, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Editorial Alianza, Madrid, 1992.
- LISI, F. L., y SIGNES, J., *Estudio preliminar del libro de Pletón (Jorge Gemisto): Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, Editorial Tecnos, Madrid, 1995.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, México, 1999.
- LÓPEZ ATANES, F. J., y (Iñigo de Bustos y Pardo Manuel de Villena) (Eds.), *Suárez: una aproximación al tratado de las leyes y la defensa de la fe*, Unión Editorial, Madrid, 2010.
- LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V., *Fichte: acción y libertad*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.
- LÓPEZ FARJEAT, L. X., *Teorías aristotélicas del discurso*, Eunsa, Pamplona, 2011.
- LÓPEZ GARCÍA, J. M., *José Gaos y la filosofía coetánea*, Ediciones Eikasía, Oviedo, 2007.
- _____, *La trascendentalidad como fundamento de la metafísica de Zubiri*, Revista *Éndoxa*, Series Filosóficas, N° 29, pp., 163-194. UNED, Madrid, 2012.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *La metafísica de Zubiri y su proyección al futuro, Realitas I*, Trabajos, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.
- _____, *La experiencia filosófica y la necesidad de su ampliación, Realitas II. 1974-1975*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Labor, Madrid, 1976.
- LUENGO RUBALCABA, J., *El rastro de Kant en Zubiri, Balance y perspectivas en la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- LLANO, A., *El enigma de la representación*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999.
- _____, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 2002.
- LLAMAS MARTÍNEZ, J. A., *Hombre y educación en el Pedagogo de Clemente de Alejandría y sus fuentes filosóficas*, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, Facultad de Filosofía, 1998.
- MACEIRAS FAFIAN, M. y TREBOLLE BARRERA, J., *La hermenéutica contemporánea*, Editorial Cincel, Madrid, 1990.
- MALEBRANCHE, N., *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2006.
- MARÍAS, J., *La felicidad humana*, Editorial Alianza, Madrid, 1987.

MARION, J. L., *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Editorial Síntesis, Madrid, 2008.

MARQUÍNEZ ARGOTE, G., *Historia de la palabra realidad desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*, Editorial El Búho, Bogotá, 2006.

_____, *Historia de la palabra posibilidad, desde sus orígenes indoeuropeos hasta X. Zubiri*, Separata revista "Cuadernos salmantinos de filosofía". Universidad Pontificia de Salamanca XXXVIII, 2011.

_____, *Bergson y Zubiri: coincidencias y discrepancias*, Guía Comares de Zubiri, Editorial Comares, Granada, 2011.

_____, *Realidad, Posibilidad, Religión: Historia de de tres palabras*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2012.

_____, y F. NIÑO, *Introducción a la filosofía de Xavier Zubiri*, Editorial El Búho, Bogotá, 2009.

MARTÍNEZ CARRASCO, A., *Náufragos hacia sí mismos, La filosofía de Ortega y Gasset*, Eunsa, Pamplona, 2011.

MARTÍNEZ CASTRO, R., *La metafísica de Zubiri: una especulación sobre la sustancia, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.

MARTÍNEZ MATÍAS, P., *La dinámica de la facticidad*, Revista de Filosofía, Vol. 30 Núm. 2 (2005), Universidad Complutense de Madrid.

MARTÍNEZ PRIEGO, C., *Existencia infinita y existencia finita desde la Teodicea leibniziana, Libro de Ángel Luis González, Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 2011.

MELD SELL, S., *Kant and the limits of autonomy*, Harvard university press, 2009.

MAZÓN, M., «Saber estar en la realidad»: *Realismo zubirista y globalización, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.

MILLÁN-PUELLES, A., *Teoría del Objeto Puro*, Ediciones Rialp, Madrid, 1990.

_____, *Fundamentos de Filosofía*, Ediciones Rialp, Madrid, 2009.

_____, *Léxico Filosófico*, Ediciones Rialp, Madrid, 2002.

_____, *La Lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales*, Ediciones Rialp, Madrid, 2002.

- _____, *La Lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales*, Ediciones Rialp, Madrid, 2003.
- MOLINA GARCÍA, D., *Realidad y ser: una lectura comparada de Zubiri y Heidegger*, Thémata Núm, 36, Universidad de Sevilla, 2006.
- MONSERRAT, J., *La conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- _____, *El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría crítico-fundamental de la ciencia*, Realitas II, Volumen III, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Labor, Madrid, 1976.
- MONTERO MOLINER, F., *Esencia y respectividad según Xavier Zubiri*, Realitas I, Trabajos, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.
- NICOL, E., *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- NICOLÁS, J. A., *Guía Comares de Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2011.
- _____, *La teoría zubiriana de la verdad, Balances y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, (Editores: Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso), Editorial Comares, Granada, 2004.
- _____, *La interpretación zubiriana de Leibniz. Balance*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- _____, y ÓSCAR BARROSO (editores), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- _____, y ESPINOZA LOLAS, R., (eds.) *Zubiri ante Heidegger*, Editorial Herder, Barcelona. 2008.
- NIÑO, F., *Educación en valores. Una aproximación desde X. Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- OCKHAM, G., *Exposición de los ocho libros sobre la Física (Prólogo). Los sucesivos*. Ediciones Orbis, Barcelona, 1986.
- OJEA, F., *El nacimiento y la pregunta fundamental de la filosofía*, Arena Libros, Madrid, 2010.
- OÑATE Y ZUBÍA, M. T., Prólogo: "El Futuro de la Estética Hermenéutica", Facultad de Filosofía de la UNED, Madrid-2009, del libro de María Antonia González Valerio *Un tratado de ficción. Ontología de la mimesis*, Editorial Herder, México, 2010.

- _____, *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Ecología, En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser*, (Teresa Oñate, Óscar Cubo, Paloma O. Zubía y Amanda Núñez, Editores) Editorial Dykinson, Madrid, 2012
- _____, *Acontecer y comprender, La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*, (Teresa Oñate, I. David Cáceres, Paloma O. Zubía, Editores) Editorial Dykinson, Madrid, 2012
- OSÉS GORRAIZ, J. M., *La sociología en Ortega y Gasset*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.
- P. CAVANA, M. L., *Chr. Wolff*. Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
- PADIAL, J. J., *Hegel y la reformulación del argumento ontológico leibniziano*, Libro de Ángel Luis González (Editor), *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, Eunsa, Pamplona, 2011.
- PAREDES MARTÍN, M. C., *Teorías de la intencionalidad*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007.
- PARÍS, C., *Ética radical, Los abismos de la actual civilización*, Editorial Tecnos, Madrid, 2012.
- PATOCKA, J., *Introducción a la Fenomenología*, Editorial Herder, Barcelona, 2005.
- PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, F., *Schelling, el sistema de la libertad*, Editorial Herder, Barcelona, 2004.
- PÉREZ CORNEJO, M., *Arte y estética en Nicolai Hartmann*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1993
- PHILONENKO, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.
- PIEPER, J., *Introducción a Tomás de Aquino, Doce lecciones*, Ediciones Rialp, Madrid, 2005.
- PINTOR-RAMOS, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2008.
- _____, *Zubiri*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996.
- _____, *Zubiri y la historia de la filosofía. Balances y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- _____, *Zubiri y la Fenomenología, Realitas III-I, 1976-1979, Volumen IV*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Labor, Madrid, 1979.
- _____, *Zubiri tipos de racionalidad*, Separata revista "Cuadernos salmantinos de Filosofía, Universidad Pontificia de Salamanca, 2012

POLO, L., *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 2004.

_____, *La esencia del hombre. Edición y estudio introductorio de Genara Castillo*, Eunsa, Pamplona, 2011.

_____, *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 2006.

PONCELA GONZÁLEZ, A., *Del bien transcendental al bien material: análisis del concepto de bondad en la teoría metafísica de Francisco Suárez*. Cauriensa: revista anual de Ciencias Eclesiásticas, Nº 2, Cáceres, 2007.

POSE VARELA, C., *Lo bueno y lo mejor. Introducción a la bioética médica*, Editorial Triacastela, Madrid, 2009.

_____, *La estética de Zubiri, Guía de Comares*, Edición de Juan Antonio Nicolás, Editorial Comares, Granada, 2011.

RÁBADE ROMEO, S., *Suárez (1548-1617)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.

RACIONERO, Q., *Consideraciones sobre el materialismo (A propósito de los Ensayos materialistas de G. Bueno)* en el libro: *La filosofía de Gustavo Bueno*, Editorial Complutense, Madrid, 1992, pág., 49.

RAMÍREZ COBIÁN, M. T., (Coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Editorial Anthropos, Barcelona, En coedición con el Instituto de Investigaciones Filosóficas « Luis Villoro» de la Univ. Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México), 2012.

RAMÍREZ VOSS, J., *La logificación de la intelección en la noología de Xavier Zubiri*, Tesis doctoral, UNED, Madrid, 2004.

_____, *Xavier Zubiri frente a la lógica moderna: logicismo, formalismo e intuicionismo lógico*, Revista Éndoxa nº 23, Dialnet, 2009.

_____, *La concepción de la lógica en el pensamiento de Xavier Zubiri, Guía Comares de Zubiri*, Edición de Juan Antonio Nicolás, Editorial Comares, Granada, 2011.

_____, *Notas para una Lógica Transcendental*, Ponencia del Seminario de Investigación de la Fundación Zubiri, Madrid, 2012.

_____, *Unidad de la verdad*, Ponencia para el Seminario de Análisis y Comentario de Textos. Fundación Zubiri, Madrid, 2012.

REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, Editorial Herder, Barcelona, 2003.

REINACH, A., *Introducción a la Fenomenología*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1986.

- RIAZA, M., *Sobre la experiencia en Zubiri, Realitas II, 1974-1975, Volumen III*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Labor, Madrid, 1976.
- RIBAS, J., y COROMINAS, J., *Estudio preliminar del libro de San Anselmo: Proslogion*. Editorial Tecnos, Madrid, 1998.
- RIVERA, E., *El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica, Realitas III-IV, 1976-1979, Volumen IV*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Editorial Labor, Madrid, 1979.
- RIVERA DE ROSALES, J., *La recepción de Fichte en España*, Revista *Éndoxa*, Nº 7, Madrid, 1996.
- _____, *Las dificultades del teísmo desde el punto de vista trascendental. Capítulo de la polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Editorial Dykinson, Madrid, 2009.
- _____, *Introducción a la Ética de Fichte*, Ediciones Akal, Madrid, 2005.
- _____, *El espíritu extrañado de sí mismo: la cultura. Hegel, La Odisea del Espíritu*. Félix Duque (ed.), Ediciones Pensamiento, Madrid, 2010.
- _____, *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, Ediciones Xorki, Madrid, 2011.
- _____, y ÓSCAR CUBO (Eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Editorial Dykinson, Madrid, 2009.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Cincel. Madrid, 1987.
- _____, *Métodos del pensamiento ontológico*, Editorial Síntesis, Madrid, 2002.
- ROVALETTI, M. C., *Morfogénesis, formalización y psico(pato)logía, Balance y perspectivas en la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.
- SAFRANSKI, R., *Heidegger y el comenzar*, Ediciones Pensamiento, Madrid, 2006.
- SAN AGUSTÍN, *Contra los académicos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009.
- SAN ALBERTO MAGNO, *Sobre el alma*, Eunsa, Pamplona, 2012
- SÁNCHEZ CORREDERA, S., *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*, Tesis doctoral, Ediciones Pentalfa, Oviedo, 2004.
- _____, *Consideraciones sobre el Ego Trascendental de Urbina*, Revista de Filosofía Eikasía nº 19, Oviedo, 2008.

- SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, R, *La Fenomenología de la verdad: Husserl, Prólogo de Gustavo Bueno sobre la verdad de la Fenomenología*, Ediciones Pentalfa, Oviedo, 1984.
- SANTO TOMÁS, *El ente y la esencia*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1974.
- SÁNCHEZ VILLASEÑOR, J., *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*, Edición de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2007.
- SANZ SANTACRUZ, V., *Spinoza y Oldenburg acerca de la religión*, Anuario filosófico, Vol. 32, Nº 64, 1999, Universidad de Navarra.
- SARTRE, J. P., *La trascendencia del Ego. Esbozo de descripción fenomenológica*, Editorial Síntesis, Madrid, 2003.
- SCOTO, J. D., *Tratado del primer principio*, Ediciones Sarpe, Madrid, 1985.
- SEARLE, J., BENNETT M., DENNETT, D., HACKER, P., *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*, Editorial Paidós, Barcelona, 2008.
- SECRETAN, P., *El concepto de realidad en la filosofía de Xavier Zubiri, Guía de Comares*. Edición de Juan Antonio Nicolás, Editorial Comares, Granada, 2011.
- SEMINARIO XAVIER ZUBIRI, *Realitas I. Trabajos. 1972-1973*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.
- _____, *Realitas II. 1974-1975*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976.
- _____, *Realitas III- IV. 1976-1979*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979.
- SERRANO CALDERA, A., *El filósofo ante el reto de una nueva ética. En torno a Hegel y Zubiri, Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- SERRANO DE HARO, A, *La precisión del cuerpo*, Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- SHELLING, F. W. J., *Filosofía del arte*, Editorial Tecnos, Madrid, 1999.
- SCHOPENHAUER, A., *Senilia. Reflexiones de un anciano*, Editorial Herder, Barcelona, 2010.
- _____, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Editorial Gredos, Madrid, 1989.
- SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, Ediciones Akal, Madrid, 2005.

- SLOTTERDIJK, P., *El pensador en escena, El materialismo de Nietzsche*, Ediciones Pre-Textos, Valencia, 2009.
- SOLARI, E., *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, Ril editores, Chile, 2010.
- SOUTO, J. M., *Filosofía e Ilustración en Jovellanos. Introducción a su pensamiento*, Editorial Laria, Oviedo, 2011.
- SOTO BRUNA, M. J., (Editora), *Metafísica y Antropología en el siglo XII*, Eunsa, Pamplona, 2005.
- SOTO GARCÍA, P., *Convergencias y divergencias entre Xavier Zubiri y María Zambrano, Guía Comares de Zubiri, Edición de Juan Antonio Nicolás*, Editorial Comares, Granada, 2011.
- SPIERLING, V., *Arthur Schopenhauer*, Editorial Herder, Barcelona, 2010.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico. Introducción, traducción y notas: Vidal Peña*, Editorial Alianza, Madrid, 1987.
- _____, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989.
- STEIN, E., *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, Editorial Trotta, Madrid, 2010
- SUANCES MARCOS, M., *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Editorial Síntesis, Madrid, 2006.
- _____, y VILLAR EZCURRA, A., *El irracionalismo*. Vol. 1 y II. Editorial Síntesis, Madrid, 2000.
- SUÁREZ, F., *De anima*. Volumen I. Tomo 1, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978.
- _____, *De anima*. Volumen I. Tomo 2, Editorial Labor, Madrid, 1981.
- _____, *De anima*. Volumen I. Tomo 3, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991.
- SZILASI, W., *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973.
- TIRADO SAN JUAN, V. M., *Zubiri y Husserl, Balances y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.

_____, *En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad, Balance y perspectivas en la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.

_____, *Alteridad, idealismo y realismo en Husserl y Zubiri*, pdf e-espacio.uned.es, Madrid, 2011.

TORO, B. E., *La crítica de Spinoza a los trascendentales*, Revista Conatus -Filosofía de Spinoza- Vol, 2 -Número 4- UECE, Brasil, 2008

UNAMUNO, M., *De la desesperación religiosa moderna*, Editorial Trotta, Madrid, 2011

USCATESCU BARRÓN, J., *La teoría del bien trascendental en Pedro Auréolo en el contexto de su filosofía*, Revista Faventia nº 26. Universidad Autónoma de Barcelona, 2004.

VERNEAUX, R., *Filosofía del hombre*, Editorial Herder, Barcelona, 2008

VOLPI, F., *Martin Heidegger. Aportes a la Filosofía*, Edición de Valerio Rocco Lozano, Epílogo de Félix Duque, Ediciones Maia, Madrid, 2010

_____, *Heidegger y Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.

_____, *El nihilismo*, Ediciones Siruela, Madrid, 2007.

VIGO, G, A, *Estudios aristotélicos*, Eunsa, Pamplona, 2006.

WOLF, U., *La filosofía y la cuestión de la vida buena. Prólogo a la edición española de Margarita Boladeras*, Editorial Síntesis, Madrid, 2002.

ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, España, 1993.

_____, *Dictados y sentencias*, Edición de Antoni Marí, Editorial Edhasa, Barcelona, 1999.

OBRAS DE ZUBIRI

- *Sobre la esencia*, Editorial Alianza, Madrid, 1985.
 - *Sobre la esencia*, Nueva edición, Madrid, Editorial Alianza, Madrid, 2008.
 - *Inteligencia y realidad*, Editorial Alianza, Madrid, 1984.
 - *Inteligencia y Logos*, Editorial Alianza, Madrid, 1982.
 - *Inteligencia y Razón*. Editorial Alianza, Madrid, 1983.
 - *Sobre la realidad*, Editorial Alianza, Madrid, 2001.
 - *El hombre: lo real y lo irreal*, Editorial Alianza, Madrid, 2005.
 - *El hombre y la verdad*, Editorial Alianza, Madrid, 1999.
 - *Acerca del mundo*, Editorial Alianza, Madrid, 2010.
 - *El hombre y Dios*, Editorial Alianza, Madrid, 2003.
 - *Estructura dinámica de la realidad*, Editorial Alianza, Madrid, 1989.
 - *Sobre el sentimiento y la volición*, Editorial Alianza, Madrid, 1992.
 - *Sobre el hombre*, Editorial Alianza, Madrid, 1998.
 - *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Editorial Alianza, Madrid, 1994.
 - *Espacio. Tiempo. Materia*, Editorial Alianza, Madrid, 1996
 - *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, Editorial Alianza, Madrid, 2009.
 - *Cinco lecciones de filosofía*, Editorial Alianza, Madrid, 1982.
 - *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid, 1999.
 - *Naturaleza, Historia, Dios*, Editorial Alianza, Madrid, 1999
 - *Escritos menores. (1953-1983)*, Editorial Alianza, Madrid, 2006.
 - *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos. (1932-1944)*, Editorial Alianza, Madrid, 2002.
 - *Primeros escritos. (1921-1926)*, Editorial Alianza, Madrid, 1999.
 - *Cursos universitarios. Volumen I*, Editorial Alianza, Madrid, 2007.
 - *Cursos universitarios, Volumen II*, Editorial Alianza, Madrid, 2010.
 - *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Editorial Alianza, Madrid, 1994.
 - *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Editorial Alianza, Madrid, 2006.
 - *Cursos universitarios, Volumen, III (1933-1934)*, Editorial Alianza, Madrid, 2012.
-