

ZUBIRI EN (FRENTE A) LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA

Sumario: Zubiri hace de la realidad el problema fundamental (lo transcendental) de la metafísica. La tesis de este artículo es que, con ello, Zubiri se sitúa en la historia de la metafísica y, al mismo tiempo, frente a las metafísicas establecidas. A pesar de algunas concesiones a la primera filosofía griega en la conceptualización de la realidad, el gran hilo conductor de la lectura zubiriana de la historia de la metafísica, de Parménides a Hegel, es el progresivo dominio de la lógica sobre la realidad y la reducción de lo metafísico a lo lógico. La autora considera que Zubiri ha detectado en la historia de la metafísica dos grandes problemas, los cuales habrían determinado la marcha de ésta por una vía lógica: por una parte, el problema de la inteligencia y, por otra parte, un problema horizontal.

Palabras clave: Zubiri, transcendentalidad, realidad, arché, logos predicativo, ser, horizonte, filosofía griega, filosofía moderna.

ZUBIRI IN (FACE TO FACE) THE HISTORY OF METAPHYSICS

Abstract: Reality is the fundamental (transcendental) problem of metaphysics for Zubiri. Thus, the thesis sustained by this article is that Zubiri places himself in the history of metaphysics and, at the same time, facing the established world of metaphysics. Despite some concessions to the early Greek Philosophy regarding the conceptualization of reality, the great connecting thread of Zubirian interpretation of the history of metaphysics, from Parmenides to Hegel, is the progressive dominion of logic over reality, and the reduction of metaphysics to logic. The author of the article considers that Zubiri has detected two main problems in the history of metaphysics, which might have determined its course through a logical way: on one hand, the problem of intelligence, on the other, the problem of dealing with the horizon.

Key words: Zubiri, transcendentality, reality, arché, predicative logos, being, horizon, Greek philosophy, modern philosophy.

INTRODUCCIÓN

En la posición de Zubiri ante la historia de la metafísica es determinante esta idea: en Hegel llega hasta sus últimas consecuencias el tipo de metafísica que empieza a imponerse desde Parménides; esto es, un tipo de metafísica en la que lo real es entendido a la medida del logos, hasta llegar con Leibniz, pero especialmente con Hegel, a la completa identidad de ambos.

Por eso, cabe comenzar este trabajo citando las siguientes palabras de Zubiri sobre Hegel: “Sea cualquiera nuestra posición última frente a él (frente a Hegel) toda iniciación intelectual a la filosofía ha de consistir, en buena parte, en una “experiencia”, en una inquisición, de la situación en que Hegel nos ha dejado instalados”¹. “La madurez intelectual de Europa es Hegel. (...) lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la filosofía es justamente ese carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución entera de la metafísica, desde Parménides a Schelling”. El problema de Hegel, nuestro problema y nuestra situación, es “el hecho de que la idea misma de la Filosofía alcanza en él su plena madurez”².

Estas palabras sobre Hegel nos sirven para introducir una de las dos caras del posicionamiento de Zubiri ante la historia de la metafísica: su posicionamiento *frente a* la metafísica occidental.

Lo que caracteriza a la evolución de la metafísica, desde Parménides hasta su culminación en Hegel, es “la marcha progresiva dentro” del concepto³, el progresivo dominio de las exigencias de lo lógico sobre lo real.

Al final del curso “El sistema de lo real en la filosofía moderna” Zubiri censura que la filosofía moderna se haya dedicado a “vaciar” las cosas “en una especie de molde conceptual suyo”⁴.

En esta perspectiva, parece bastante claro que es frente a la vía lógica, como vía primaria de la metafísica occidental, frente a la que Zubiri fija sus tesis originales en las grandes obras creadoras de su etapa de madurez. Lo que Zubiri combate no es “la confianza en el concepto racional”, sino “la marcha progresiva dentro de él que impera en el mundo desde la época de los griegos”⁵.

1 PFMO, p. 319. Texto procedente de NHD: “Hegel y el problema metafísico”, NHD, p. 182.

2 “Hegel y el problema metafísico”, NHD, pp. 269-270.

3 PFMO, p. 327.

4 “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2009, p. 306.

5 PFMO, p. 327.

Pero, por otro lado, y ésta sería la otra cara de su posicionamiento ante la historia de la metafísica, Zubiri se enfrenta a la historia de la metafísica occidental no para salirse de ella, sino para rehacerla. Éste es uno de los aspectos que hace que uno deba tomarse en serio las críticas de Zubiri a la metafísica.

Es un hecho que en sus grandes obras creadoras Zubiri se mueve continuamente entre los problemas y los conceptos más genuinos de la gran tradición filosófica: ser, esencia, *nous*, *lógos*, razón. Además, estos conceptos no son para Zubiri conceptos marginales, sino momentos centrales del despliegue de su filosofía madura. En esta otra perspectiva, Zubiri se situaría en la historia de la metafísica.

Lo que ocurre es que en esas obras saca a la luz un nivel metafísico no cuestionado por las metafísicas constituidas, pero que, a su modo de ver, constituye el nivel radical de la metafísica: la impresión de realidad; o también, la formalidad de realidad o carácter del “de suyo” de las cosas, que es aprehendido en impresión.

Ahora bien, desde este nivel metafísico radical, los conceptos centrales de la historia de la metafísica, en la medida en que no están anclados en él, resultan ser, a su juicio, inexactos; incluso, falsos.

Resulta que grandes conceptos de la tradición metafísica, como ser, logos, razón, por citar algunos de los más paradigmáticos, no son conceptos fundamentales, esto es, no reposan sobre sí mismos, sino que remiten y han de ser remitidos a ese otro estrato radical.

De ahí, a mi modo de ver, la doble tarea que desarrolla Zubiri en las obras centrales de su filosofía madura, particularmente en los tres volúmenes de *Inteligencia sentiente*: por un lado, el análisis de la impresión de realidad como lo trascendental o la ultimidad radical de la metafísica. Por otro lado, la tarea de retrotraer los grandes problemas y los grandes conceptos de la metafísica griega y moderna a ese su lugar de origen, mostrándolos como “ulteriores” a éste.

Zubiri reescribe la metafísica, rehace los grandes conceptos y problemas de la tradición metafísica, porque ésta se ha olvidado, “se ha deslizado”, “ha resbalado” (según expresiones muy utilizadas por Zubiri) sobre su nivel fundamental: la impresión de realidad o, dicho de otro modo, la inteligencia sentiente, pues la impresión de realidad por lo que tiene de impresión es sentir y por lo que tiene de realidad es intelección⁶.

6 “(...) pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene ‘en propio’, ‘de suyo’”. (IRE, p. 12). “El sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de

Podremos seguir hablando de *lógos* y de razón; pero ahora serán “logos sentiente” y “razón sentiente”. Todos estos conceptos salen transformados sencillamente porque son repensados desde su *principio*; y como veremos enseguida, principio, en el sentido griego del *arché*, del “de dónde”.

1. TRANSCENDENTALIDAD Y REALIDAD

La filosofía madura de Zubiri representa un tenaz esfuerzo por hacer de la realidad el problema fundamental de la metafísica.

Vamos a intentar mostrar que con ello Zubiri se sitúa, por un lado, *en* la historia de la metafísica occidental; pero, al mismo tiempo, *frente a* las metafísicas acontecidas. *En* la historia de la metafísica, porque considera que el problema fundamental de la metafísica es la transcendentalidad. *Frente a* las metafísicas establecidas, porque, haciendo de la realidad lo fundamental (transcendental) de la metafísica, Zubiri se enfrenta a la vía lógica dominante en la metafísica occidental. Precisamente lo que Zubiri reprocha a la metafísica occidental es que a lo largo de su historia haya ido perdiendo progresivamente la realidad⁷.

A modo de ejemplos, hemos mencionado más arriba algunos conceptos sueltos, por así decir. Pero el problema no radica en unos cuantos conceptos. En rigor, a lo que hay que referirse es a la cuestión de la transcendentalidad, pues es

aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectual es aprehensión de realidad. Por tanto, el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir”. (IRE, p. 13).

⁷ En este artículo, al hablar del posicionamiento de Zubiri ante la *historia de la metafísica*, limitaremos nuestras consideraciones al período que se extiende desde los griegos hasta Hegel, que es, por otra parte, el período de tiempo al que Zubiri suele referirse cuando habla de historia de la metafísica occidental. Prescindimos, en cambio, del posicionamiento de Zubiri ante Husserl, Ortega y Heidegger, cuyas influencias, sin embargo, fueron decisivas en la formación y evolución de la filosofía de Zubiri. Remitimos en este aspecto a estudios como los siguientes: GRACIA, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid, Editorial Triacastela, 2007, pp. 32-77; PINTOR-RAMOS, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1983; de este mismo autor, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, pp. 31-56, 320-336.

aquí donde Zubiri sitúa tanto “el problema fundamental” de la metafísica⁸, como la raíz de su enfrentamiento crítico con la historia de la metafísica⁹.

La cuestión de la trascendentalidad es, a mi modo de ver, la cuestión central que Zubiri comparte con la historia de la metafísica y en la que, al mismo tiempo, se enfrenta con ella.

A mi juicio, desde el punto de vista de la trascendentalidad, Zubiri se sitúa en la historia de la metafísica, al menos en los siguientes sentidos.

En un sentido, porque considera que la trascendentalidad, “el problema fundamental” de la metafísica, es justamente lo que han tematizado las metafísicas históricamente acaecidas. Así, en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* Zubiri examina una serie de metafísicas (Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Kant y Hegel) con el objetivo de poner al descubierto el cañamazo o estructura trascendental de dichas metafísicas¹⁰. Otra cosa es cómo hayan entendido la trascendentalidad.

En otro sentido, porque ciertos aspectos descubiertos en la historia de la metafísica como pertenecientes a la estructura de la trascendentalidad forman también parte de la concepción de la estructura u orden de la trascendentalidad en Zubiri. Por ejemplo, el ser, al que aludiremos en esta perspectiva más adelante. Otra cosa es en qué sentido considere que el ser forma parte del orden trascendental y cómo haya que entender el ser.

8 “El problema fundamental es la estructura misma de la diafanidad, esto es, la estructura misma de la trascendentalidad; no respecto a nosotros, sino en sí misma”. (PFMO, p. 33). *Vid.* sobre ello toda la sección “Carácter problemático de la fundamentalidad metafísica”. (PFMO, pp 30ss.; tamb. pp. 19-21).

9 Por ejemplo, Zubiri escribe al respecto, refiriéndose a la filosofía Escolástica: “de esto (es decir, de la estructura de la trascendentalidad), desgraciadamente, no se ha hecho cuestión ni la propia metafísica recibida. Al revés. Se instaló en el ente como trascendental y sus cinco propiedades como algo hecho”. (PFMO, p. 33). Para una discusión de Zubiri con la conceptualización de los trascendentales en la filosofía Escolástica, *vid.* SE, pp. 422ss.

Además, Zubiri piensa que la historia de la metafísica vendría montada de un modo u otro sobre los ejes marcados por ese orden trascendental. En este sentido, interpreta la historia de la metafísica europea como “la puesta en marcha” de la posibilidad de tomar cada uno de los trascendentales del ente, tal como fueron formulados en la filosofía de santo Tomás, como punto de partida de las filosofías posteriores. (Cf. PFMO, pp. 96-97). Realmente, uno de los aspectos más llamativos de la lectura zubiriana de la historia de la metafísica es que ve en ella una intrínseca unidad. Otra expresión de dicha unidad es la idea de “horizonte”, a la que nos referiremos más adelante.

10 Cf. PFMO, pp. 36-37. La idea de “cañamazo” alude en Zubiri a la estructura básica desde la que se conceptúan los distintos aspectos a los que se enfrenta una metafísica o las metafísicas de una época; es algo así como el tejido del que están hechos los distintos momentos de un sistema o sistemas metafísicos.

Cabe añadir que en la “Conclusión” de esta obra, tras su examen de esas metafísicas, Zubiri destaca como “raíz misma de la conceptualización del orden transcendental” la unidad de *nous*, *intellectus concipiens* y *ratio*, es decir, los tres modos de intelección que encontramos en *Inteligencia sentiente* y en torno a los cuales se despliegan las tres partes de esta obra. Zubiri sostiene incluso que la *unidad* entre esos tres modos de intelección “subyace”, como “una cierta estructura del ‘pensar filosófico’”, a las metafísicas históricamente constituidas, de Aristóteles a Hegel¹¹. “El problema está (...) en cómo la metafísica occidental ha entendido esa unidad”¹².

El tema de la transcendentalidad comporta en Zubiri, al menos, estos tres aspectos. A) En primer lugar, la transcendentalidad, como el problema fundamental de la metafísica. B) En segundo lugar, la determinación de en qué consiste la transcendentalidad o cuestión de qué es lo transcendental. C) En tercer lugar, la idea de que lo transcendental constituye un cierto orden o estructura interna, es decir, los momentos de la transcendentalidad¹³.

A) Para Zubiri, el “problema fundamental” de la metafísica es la transcendentalidad.

Desde luego, al situar el problema fundamental de la metafísica en la cuestión de la transcendentalidad, Zubiri se está autoinstalando en la historia de la metafísica, en el origen mismo de ésta, pues lo transcendental no es sino “la ultimidad radical que busca la filosofía”¹⁴: si existe la metafísica es gracias a que ha habido alguien, el mundo griego, que se lanzó a la búsqueda de la ultimidad radical¹⁵.

11 PFMO, p. 324.

12 PFMO, p. 324. La metafísica occidental ha entendido dicha unidad *desde* una inteligencia concipiente. Pero con ello, se pierde el objeto. (Cf. PFMO, pp 324-328). Frente a ello, Zubiri entiende la unidad de esos tres modos de intelección *desde* una inteligencia sentiente, esto es, desde la convergencia entre sensibilidad e inteligencia”. (PFMO, p. 328).

13 Aunque Zubiri utiliza también de un modo genérico la expresión “estructura de la transcendentalidad” o “estructura transcendental”, de hecho hay en su obra una distinción entre dos aspectos: por un lado, la cuestión de en qué consiste lo transcendental (lo transcendental *qua* transcendental) y, por otro, la idea de que lo transcendental constituye un orden (lo transcendental *qua* orden). (SE, p. 421). Entiende por esto segundo la estructura misma de aquello que constituye la transcendentalidad, los momentos de la transcendentalidad. (Cf. sobre ello SE, pp. 421-441; IRE, pp. 118-123; “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, *op. cit.*, pp. 301-302.

14 PFMO, pp. 17, 322.

15 Cf. PFMO, pp. 17, 29-30.

Precisamente compete a la metafísica decirnos “en qué consiste esa ultimidad radical a que apunta la filosofía”¹⁶. Esa “ultimidad radical de las cosas” es lo que expresa el “*metá* de la meta-física”¹⁷.

Este *metá* es a lo largo de la historia metafísica occidental “un “trans”, es decir, aquello que en cada cosa es lo que es, pero que trasciende por lo menos todas sus determinaciones particulares. La filosofía y la metafísica occidental es, pues, una filosofía de la trascendentalidad”¹⁸. Zubiri se sitúa en la historia del “trans”, en la historia de la trascendentalidad, en la historia de la metafísica.

En su sentido general, la idea que tiene Zubiri de lo “trascendental” es reconocible a lo largo de la tradición de la metafísica occidental.

Veamos, antes de nada, cuál es el sentido general de lo trascendental en Zubiri. En primer lugar, el sentido en el que interpreta el término “fundamental” en la expresión “problema fundamental”.

“Fundamental”, “fundamentalidad”, significa en esa expresión “principio”. Pero no principio, en el sentido lógico de verdad primera de la cual se deriven las demás verdades¹⁹, sino principio en el sentido aristotélico del *arché*, del “de dónde”, o del “desde” (*hothén*)²⁰.

Fundamental en metafísica es aquello “desde lo cual inteligimos las cosas”²¹; de ahí que Zubiri también se refiera a la fundamentalidad como “diafanidad”: “(...) el principio *desde* es justamente la diafanidad misma, en tanto que principio de mi aprehensión intelectual de las cosas. Es un principio que está en la cosa misma. Es él el que es principio de todo saber (...) el momento de diafanidad de las cosas es aquello desde lo cual inteligimos las cosas”²². La idea de diafanidad comporta los sentidos de ser aquello que *deja ver*, *hace ver* y constituye *lo visto*²³. En *Los Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, “diafanidad”, “fundamentalidad” y “trascendentalidad” son términos equivalentes²⁴. Los tres hacen referencia al *desde* de nuestra aprehensión intelectual de las cosas.

16 PFMO, p. 17. “Si por filosofía se entiende la búsqueda de la ultimidad radical de las cosas, esa ultimidad es lo que, desde el punto de vista de su contenido, se ha llamado metafísica”. (PFMO, p. 322).

17 PFMO, p. 322.

18 PFMO, p. 322.

19 Cf. PFMO, p. 27.

20 Sobre los distintos sentidos de *arché* en Aristóteles, *vid. Metafísica*, V, 1012b 34 - 1013a 20.

21 PFMO, p. 27.

22 PFMO, p. 27.

23 Cf. PFMO, pp. 19-20.

24 Cf. PFMO, pp. 27-29.

Además de su sentido como principio de nuestra intelección de las cosas, al que acabamos de aludir, el carácter de la trascendentalidad como el “desde” se pone especialmente de manifiesto en la concepción zubiriana del “trans de la trascendentalidad” como “un *ex*”²⁵: “(...) este ‘trascendental’ no ha de conceptuarse en función de aquello *hacia* lo cual se trasciende, sino en función de aquello *desde* lo cual se trasciende”²⁶.

Por otro lado, la trascendentalidad comporta, según Zubiri, dos dimensiones: “como trascendental dentro de cada cosa y como envolvente de todas ellas”²⁷. A mi juicio, el carácter de “envolvente” de la trascendentalidad se pone igualmente de relieve en la concepción zubiriana de la trascendentalidad como un “*ex*”.

¿Es reconocible en la tradición metafísica ese sentido general de lo trascendental en Zubiri? Si exceptuamos el sentido de lo trascendental como un “*ex*”, al que volveremos después²⁸, cabe decir que, de un modo u otro, en toda metafísica, la trascendentalidad constituye aquello desde lo cual ésta entiende y conceptúa aquello con lo que se enfrenta intelectivamente. Pero es con el *arché* de los griegos, en el sentido del “desde”, con el que mejor parece conectar la idea que tiene Zubiri de la trascendentalidad²⁹.

Las otras dos dimensiones de la trascendentalidad (“como trascendental dentro de cada cosa y como envolvente de todas ellas”) tampoco son totalmente extrañas a la tradición. Lo trascendental se ha entendido, de una u otra forma, como lo radical, lo constitutivo de las cosas. Así, en la filosofía Escolástica el ser es aquello por lo cual algo es; o en la filosofía kantiana, las categorías del entendimiento son las que constituyen el objeto a partir de lo diverso de las intuiciones dadas³⁰. De un modo u otro, también se ha considerado lo trascendental en el sentido de lo envolvente. Por ejemplo, en la misma línea, todas las cosas son y todo lo que pertenece a la cosa es; y según Kant, “el *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones”³¹.

25 IRE, p. 118.

26 IRE, p. 118.

27 PFMO, p. 21.

28 En realidad, el “*ex*” pertenece, más que al sentido general del concepto de trascendentalidad, a la determinación zubiriana de ésta; pero lo hemos introducido aquí para no perder la idea de su conexión con el “desde”.

29 Según Aristóteles, principio (*arché*), en cualquiera de sus sentidos, significa “lo primero desde lo cual algo es, se hace o se conoce”. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 1013a 17-19).

30 Si bien, lo característico de Zubiri es que entiende lo trascendental no como algo puesto a la cosa o “que va a otra cosa” (PFMO, p. 21), sino como un momento intrínseco de las cosas; es “lo metafísico de las cosas”. (PFMO, p. 29).

31 KANT, I., *KrV*, B 132.

En *Sobre la esencia* Zubiri asume, incluso, el concepto clásico de trascendental, propio de la filosofía Escolástica y que en su noción básica sigue vigente en el idealismo trascendental³²: “es trascendental aquello en que todo conviene independientemente de su talidad. Y esta idea –escribe Zubiri– es inconmovible”³³.

B) Pero, al mismo tiempo, estamos ante uno de los puntos centrales en los que Zubiri se enfrenta con la historia de la metafísica: la cuestión de “en qué consiste la trascendentalidad misma”³⁴: “¿Se trata de ser o de algo distinto? La filosofía moderna ha propendido a pensar que lo diáfano en este sentido es la verdad más bien que el ser”³⁵. Zubiri piensa que las metafísicas establecidas no han logrado llegar hasta lo trascendental; o, al menos, lo que han considerado como trascendental no es lo trascendental, no es la ultimidad radical o lo “últimamente diáfano”³⁶.

Es decir, una cosa es el concepto o la noción misma de trascendental; y otra distinta, la cuestión de “aquello que *primo* y *per se* tiene carácter trascendental”³⁷. Y en esto segundo, Zubiri se enfrenta tanto a la filosofía greco-medieval como a la filosofía moderna.

Frente a la filosofía clásica, que considera que lo trascendental es el ser, y frente a la filosofía kantiana, donde lo trascendental es la idealidad, el yo puro, para Zubiri lo que está allende toda especificidad es la “impresión de realidad”³⁸.

La impresión de realidad es inespecífica en dos sentidos: en primer lugar, y negativamente, porque no se refiere a los contenidos del sentir sino que consiste en el momento de formalidad de la impresión³⁹; “desde este punto de vista, la impresión de realidad es siempre, a diferencia de su contenido, constitutivamente *inespecífica*. La formalidad no es una cualidad más”; por otro lado, es inespecífica en un sentido positivo, porque “transciende de todos aquellos contenidos”;

32 Cf. KANT, I., *K.r.V.*, B 113-116. Sobre la pervivencia de la noción de trascendental en el idealismo trascendental, según Zubiri, cf. SE, p. 383.

33 SE, p. 392.

34 PFMO, p. 33.

35 PFMO, p.27.

36 PFMO, p. 29.

37 SE, p. 392.

38 SE, p. 420.

39 “(...) en la intelección sentiente, la impresión tiene dos momentos: uno, el momento de cualidad sentida; otro, el momento de su formalidad real. Ambos momentos pertenecen a la cosa que me es presente sentientemente; y el modo como me son presentes es, para ambos momentos, impresión. Esto es, en la intelección sentiente es sentido en modo de impresión no sólo su contenido cualitativo, sino su propia formalidad ‘realidad’. A esta formalidad en cuanto sentida en impresión, es a lo que desde hace muchísimos años, he venido llamando en mis cursos ‘impresión de realidad’; una impresión que no sólo no es subjetiva, sino que nos presenta la formalidad ‘realidad’ como algo de la cosa sentida”. (SE, p. 419).

tiene desde este punto de vista “una *estructura transcendental*. La transcendentalidad es la cara positiva de la negativa inespecificidad”⁴⁰.

Dicha estructura transcendental “es la estructura del ´de suyo` en cuanto tal, esto es, una estructura que concierne a la realidad en cuanto tal impresivamente aprehendida”⁴¹. Trans no significa en Zubiri “´estar allende` la aprehensión misma”; no se refiere a algo que es real “allende la aprehensión” (transcendente), sino al momento impresivo de la “alteridad de realidad”⁴²: “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 (...) rebasa el contenido, pero dentro de la formalidad misma de alteridad. Este ´rebasar` intraaprehensivo es justo la transcendentalidad”⁴³.

En suma, “lo transcendental es la realidad como el “de suyo”⁴⁴ y es aprehendido en impresión. Y esto es lo que para Zubiri constituye el principio de la metafísica, en el sentido aristotélico del *arché*, del “de donde”⁴⁵. Este “de suyo” es también lo transcendental en el sentido de “lo transcendental dentro de cada cosa”.

Ese carácter del “de suyo” es aprehendido en impresión. La novedad de Zubiri frente a la historia de la metafísica radica justamente en conceptualizar la

40 IRE, pp. 113-114. “Por razón de su cualidad, lo sentido es constitutivamente específico; por esto es por lo que el puro sentir abre a las cosas-estímulo y deja situado en un orden limitado de cosas. En cambio, la impresión de realidad he solido decir siempre que es inespecífica. Este vocablo negativo cobra ahora un significado positivo: la impresión de realidad es constitutivamente transcendental. Al sentir intelectivamente cualquier cualidad estimulante, la inteligencia está abierta a las cosas-realidad y, por tanto, queda situada no sólo entre cosas específicamente determinadas, sino en la realidad, esto es, allende toda especificidad, en la dimensión de lo transcendental, abierta, por tanto, no a cosas limitadas, sino a cualquier cosa”. (SE, p. 420).

41 IRE, p. 114.

42 IRE, pp. 114-115.

43 IRE, p. 115. “La impresión de realidad no es *impresión de lo transcendente*, sino *impresión transcendental*. El trans no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión misma sino estar ´en la aprehensión`, pero ´rebasando` su determinado contenido. Dicho en otros términos, lo aprehendido en impresión de realidad es, por ser real, y en tanto que realidad, ´más` que lo que es como coloreado, sonoro, caliente, etc.”. (IRE, p. 115-116).

44 El “de suyo” indica que la formalidad de realidad no se reduce al modo como las cosas están presentes a la inteligencia; “lo real nos está presente, pero como algo que es *prius* a su presentación misma. El *prius* es un momento intrínseco a su presentación misma; es el modo mismo de presentarse. Con lo cual la primeridad de la intelección de lo real en su realidad, se funda en la primaridad de la realidad como algo ´de suyo` aunque no hubiera intelección ninguna”. (SE, p. 421). El carácter del “de suyo” de las cosas, es decir, la realidad, “es primario en las cosas y, *consiguientemente*, primero en la intelección”. (SE., p. 417). Que el carácter del “de suyo” es primario en las cosas resulta claro a la luz de *Sobre la esencia*, especialmente desde la doctrina zubiriana de la “función transcendental de la esencia”. (Vid SE, p. 479-485).

45 Cf. SE, pp. 513-515.

transcendentalidad desde el sentir; o en términos más estrictos, desde la inteligencia sentiente, pues, como hemos apuntado más atrás, la impresión de realidad por lo que tiene de impresión es sentir y por lo que tiene de realidad es intelección⁴⁶.

Precisamente, lo que Zubiri reprocha a la metafísica occidental es haber conceptualizado la transcendentalidad desde la inteligencia concipiente. Frente a ello, la formalidad de realidad “no es algo primariamente ‘concebido’, sino ‘sentido’”⁴⁷. “Lo transcendental está ya dado en la impresión de realidad”⁴⁸.

Ahora bien, la conceptualización de la transcendentalidad desde la inteligencia sentiente o desde la impresión de realidad lleva consigo importantes consecuencias en la idea misma de lo transcendental y en la idea de la metafísica.

Para la metafísica clásica y para la metafísica moderna lo transcendental es un momento conceptivo: transcendental es aquello en que coincide todo lo que es concebido. Para la metafísica greco-medieval aquello en que todas las cosas coinciden es ser⁴⁹; para el idealismo transcendental kantiano “la comunidad es comunidad objetual”⁵⁰.

Frente a ello, desde la inteligencia sentiente, transcendentalidad no es “comunidad, sino comunicación”, *apertura respectiva*. El trans, la transcendentalidad de la formalidad de la realidad, consiste en un “ex”: “Siendo carácter de una formalidad, transcendentalidad no significa ser transcendental ‘a’ la realidad, sino ser transcendental ‘en’ las realidades. Es la formalidad misma de realidad lo que es transcendental en sí misma. Y este ‘transcendental’ no ha de conceptuarse en función de aquello *hacia* lo cual se trasciende, sino en función de aquello *desde* lo cual se trasciende. Es algo así como una gota de aceite que se extiende desde sí misma, desde el aceite mismo. La transcendentalidad es algo que, en este sentido, se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. Transcendentalidad entonces no es *comunidad*, sino *comunicación* (...) no se trata de mera universalidad conceptiva, sino de comunicación *ex-tensiva real*”⁵¹.

46 A mi juicio, una de las grandes aportaciones de Zubiri a la filosofía es justamente la distinción que establece entre el “puro sentir” y el sentir específicamente humano, que es un sentir intelectual. (Vid. SE., p. 456; PFMO pp. 331-332; IRE, 12-13, 47 ss., 75ss.). En esta línea, otro de los aspectos de mayor interés es la distinción que establece entre inteligencia sentiente e inteligencia sensible. (Vid. sobre ello, IRE, pp. 83-84).

47 SE, p. 418. “El trans mismo no es un carácter conceptivo de las cosas reales. No se trata, repito una vez más, del concepto de máxima universalidad”. (IRE, p. 123).

48 SE, p. 420.

49 Cf. IRE, pp. 116-117.

50 IRE, p. 117.

51 IRE, p. 118.

Así pues, a la idea clásica de la “contracción” del concepto transcendental del ente, que se realiza a su modo en todas las cosas que son⁵², opone Zubiri la noción de “una ´ex-pansión`, de una ´ex-tensión` física de la formalidad de realidad desde cada cosa real”⁵³. Este “ex” es transcendental tanto en su sentido del “desde” como en su sentido de “lo envolvente” de todas las cosas.

Lo transcendental es 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”⁵⁴. “Físico” en Zubiri viene a ser sinónimo de real y a lo que se opone es a conceptivo: “Físico –escribe en *Inteligencia y realidad*– es el vocablo originario para designar algo que no es meramente conceptivo sino real”⁵⁵.

Ahora bien, ello transforma la idea tradicional de metafísica: metafísica no significa ahora más allá de la física (ultrafísica, transfísica)⁵⁶. Lo metafísico no es “un ´trans` de lo físico”, sino que es lo ´físico mismo como trans`”⁵⁷. Que la metafísica deje de ser una transfísica o una ultrafísica sólo es posible gracias a la superación del dualismo entre sentir e inteligir, es decir, gracias a la noción la impresión de realidad⁵⁸.

52 Vid. esta idea referida al concepto transcendental del ente en Santo Tomás, en PFMO, pp. 88-89.

53 IRE, p. 122. Sobre los cuatro momentos del “ex” (apertura, apertura respectiva, suidad y mundo), vid., IRE, pp. 119-122.

54 IRE, p. 123. “Tan físicas como lo puedan ser las cualidades es también la formalidad ´de suyo` con la que quedan todas las cualidades aprehendidas”. (PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, op. cit., p. 305).

55 IRE, p. 23. En una “Nota general” del comienzo de *Sobre la esencia* Zubiri cree conveniente recuperar el sentido que tiene el vocablo “físico” en la filosofía antigua: “principio intrínseco de una cosa, del que proceden todas sus propiedades”. (SE, p. 15). “Físico no es sinónimo de ´empírico` o ´positivo`, sino que lo físico mismo es susceptible de una doble consideración, positiva y metafísica. Lo físico, en efecto, puede considerarse, por un lado, como aquello que es ´real`; y en este sentido, es término del saber positivo. Pero lo físico puede ser considerado como estructura formal y última de la ´realidad` en cuanto tal; y en este sentido, es término del saber metafísico”. (S.E., p. 280). Y dicha estructura formal y última es el “de suyo” (Cf. SE, p. 417; tamb. pp. 296, 327). Sobre la relación con la esencia, vid., SE, p. 479.

56 Sobre la metafísica como ultrafísica o transfísica en la historia de la filosofía, vid. el Apéndice “Transcendentalidad y metafísica”, IRE, pp. 127-132.

57 IRE, p. 129.

58 Cf. IRE, p. 130. Si esto es así, entonces el *metá* de la metafísica sería un trans ya desde Parménides, debido a su dualismo entre el sentir y el inteligir. Sin embargo, en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* Zubiri atribuye la transformación del *metá* en un trans a santo Tomás, como consecuencia del horizonte creacionista en el que inscribe la transcendentalidad. (Vid. PFMO, p. 82).

Por otro lado, la conceptualización de la trascendentalidad como momento físico de las cosas reales descarta la idea de lo trascendental como un “canon de todo lo real”⁵⁹, desde el cual quedaría fijado de una vez para siempre qué es lo real. Frente a ello, Zubiri entiende que la trascendentalidad “no es algo concluso (...) no es un conjunto de caracteres de lo real fijos y fijados de una vez para todas (...) Ser real en cuanto real es algo que pende de lo que sean las cosas reales y, por tanto, algo abierto, porque no sabemos ni podemos saber si está fijado o no el elenco de tipos de cosas reales, es decir, de lo que es realidad en cuanto realidad. No se trata de que esté abierto el tipo de cosas reales, sino de que esté abierto qué sea la realidad en cuanto tal”⁶⁰.

C) Un tercer aspecto de la trascendentalidad se refiere a la idea de un orden o estructura interna de la trascendentalidad. Se trata de un aspecto que Zubiri comparte y en el que al mismo tiempo se separa de las metafísicas acontecidas.

Según Zubiri, hay “un trascendental primero que es la realidad en cuanto tal”. Y “del carácter trascendental de lo real como real” derivan “mundo y ser”⁶¹. En *Sobre la esencia* escribe: “Realidad, mundo y ser: he aquí, por lo que se refiere a nuestro problema, la estructura de lo trascendental”⁶².

No es nuestra intención tratar aquí detenidamente este tema. Desde el punto de vista del problema que nos ocupa (el posicionamiento de Zubiri ante la historia de la metafísica), lo más llamativo es que Zubiri incorpora el *ser* al sistema de los transcendentales. A pesar de que Zubiri desbanca al *ser* del puesto principal que le había otorgado la metafísica, no puede pasar desapercibido el hecho de que el *ser* ocupa muchas páginas en las obras de Zubiri⁶³ y, sobre todo, como decimos, el hecho de que el *ser* forme parte de la idea zubiriana del orden trascendental.

59 IRE, p. 130.

60 IRE, pp. 130-131. Este aspecto del carácter no concluso de qué sea lo real es otro de los puntos de mayor interés de la metafísica de Zubiri. Por ejemplo, en la filosofía griega la idea de realidad aún no incluía la realidad personal. (Cf. IRE, p. 131).

61 “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, op. cit., pp. 301-302.

62 SE, p. 441. Vid. sobre ello, SE, pp. 421-441.

63 Sin pretender ser exhaustivos, cabe señalar las siguientes páginas: “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, op. cit., 295-299; SE, pp. 437-457; EDR, pp. 24-30; IRE, 218-228; IL, pp. 337-392.

Ahora bien, el ser que se incorpora a ese orden transcendental *no es el ser sustantivado*, característico de la metafísica occidental, sino el ser des-sustantivado⁶⁴.

Para Zubiri, el ser no es algo sustantivo, es decir, algo que tenga una entidad propia, anterior a las cosas reales. Éste es uno de los puntos centrales en los que Zubiri se enfrenta a la filosofía medieval y a la filosofía moderna.

“Mundo es la respectividad de lo real en tanto que real”⁶⁵. Y “la actualidad de una cosa en el mundo –esto es, la respectividad de lo real– es justamente lo que constituye el ser”⁶⁶: “El ser no es la realidad, pero presupone la realidad. Carece por completo de sustantividad. Es la actualidad en la respectividad de lo real en el mundo en el cual esa realidad es actual. La actualidad en el mundo, que es lo que constituye el ser, es por ello siempre ‘ser de la realidad’”⁶⁷.

Por tanto, no es el ser sustantivado de la metafísica occidental (o más bien de la metafísica post-griega⁶⁸) lo que Zubiri incorpora al sistema de los transcendentales, sino el ser des-sustantivado, y en tanto que deriva del carácter transcendental de la realidad.

Por otro lado, al carácter necesario, *a priori* y concluso de la estructura del orden de la transcendentalidad en la historia de la metafísica, opone Zubiri un carácter “factual”, “funcional” y “abierto”, pues dicha estructura transcendental no es algo anterior a las cosas⁶⁹.

64 Tomo la expresión “des-sustantivado” de “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, op. cit.*, p. 300. A la sustantivación del espacio, el tiempo, el ser y la conciencia en la filosofía moderna, opone Zubiri su carácter respectivo. (Cf. *ibidem*, 289 ss).

65 “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, op. cit.*, p. 295. *Vid.* tamb. SE, pp. 431ss.

66 “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, op. cit.*, p. 296.

67 “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, op. cit.*, p. 297.

68 Para Zubiri, es un “anacronismo” “atribuir al pensamiento griego una especulación del ser en tanto distinto de las cosas”. Es con la interferencia de la idea de la creación con lo que surge la sustantivación del ser. (Cf. “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, op. cit.*, p. 273).

69 “Factuales, funcionales y abiertos los caracteres transcendentales de la realidad penden, naturalmente, de la realidad misma; no son algo a lo que la realidad tenga que ajustarse”. (“El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, op. cit.*, p. 303).

Lo que Zubiri viene a decirnos con su posicionamiento frente a la historia de la metafísica es que ésta se ha olvidado de la realidad, ha perdido las cosas reales.

Y, sin embargo, uno se pregunta si lo que ha buscado la metafísica desde siempre no es justamente la intelección de lo real.

Al menos, Grecia empezó su búsqueda filosófica con el *tí tón*: “qué es lo que es”, según traducción del propio Zubiri⁷⁰. Y teniendo en cuenta que la filosofía griega es “una filosofía sumamente concreta”⁷¹, esa pregunta debía equivaler a la pregunta por las cosas reales⁷².

Pero hay otro problema: el problema de cómo se ha entendido lo real, esto es, la cuestión de cómo se ha enfrentado intelectivamente la metafísica, incluida la griega, a lo real. En Zubiri el problema de la trascendentalidad conlleva también el problema de la inteligencia.

La cuestión de la trascendentalidad implica, en efecto, dos aspectos, dos dimensiones o dos problemas para la reflexión metafísica: por un lado, la cuestión de qué sea lo trascendental en las cosas, lo metafísico en las cosas; pero, por otro lado, y en unidad intrínseca con lo primero, “una cierta idea de la inteligencia humana”⁷³. “Trascendental” es, en primer lugar, un momento intrínseco a todas las cosas, “lo metafísico en las cosas”⁷⁴. Este momento intrínseco de las cosas constituye, como hemos dicho más atrás, el *principio (arché)* de nuestra intelección de las mismas. Pero, por otro lado, no hay intelección de este momento sin inteligencia⁷⁵.

¿Ahora bien, cómo se ha entendido la inteligencia en la historia de la metafísica? Ésta es la cuestión.

70 SPF, pp. 46, 61; cf. tamb. PFMO, pp. 53, 81.

71 PFMO, p. 39.

72 Según “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, la especulación griega sobre el ser no es algo distinto de las cosas. (Cf. “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, op. cit.*, p. 273).

73 PFMO, p. 28. De ahí, a mi modo de ver, la doble vertiente de la filosofía madura de Zubiri: una filosofía de la realidad y una filosofía de la inteligencia.

74 PFMO, p. 29.

75 Ciertamente, para Zubiri, las cosas no necesitan de la inteligencia. En cambio, la inteligencia sí necesita de las cosas; son éstas las que determinan la intelección. (Cf. PFMO, pp. 28-29). A pesar de la apariencia de una cierta dualidad, el momento metafísico fundamental, la ultimidad radical de la metafísica, es justamente *la unidad intrínseca de estas dos dimensiones*: la inteligencia y las cosas: “La unidad intrínseca entre la inteligencia y las cosas es la propia diafanidad, la propia trascendentalidad”. (PFMO, p.28). Si bien, es desde las cosas desde donde se constituye la intelección. (Cf. PFMO, p. 28).

Antes de centrarnos en este problema vamos a considerar la idea de un cierto entronque o, al menos, el hecho de ciertas concesiones de Zubiri a la conceptualización de la realidad en el despertar de la filosofía griega.

Pues, al menos en lo que concierne a la conceptualización de la realidad, Zubiri sí hace algunas concesiones a la filosofía presocrática, especialmente a Anaximandro⁷⁶, pero también a Heráclito.

Ciertamente, Zubiri no inscribe su propia filosofía en el mismo horizonte en el que él mismo inscribe al pensamiento griego (el horizonte del movimiento⁷⁷); pero, al menos, el horizonte de la inteligencia sentiente quiere ser una vía física. Y en *Sobre la esencia* dice más de una vez que quiere hacer una metafísica intramundana⁷⁸.

2. ALGUNAS CONCESIONES A LA CONCEPTUACIÓN DE LA REALIDAD EN PRIMERA FILOSOFÍA GRIEGA

Podríamos hablar de ciertos ecos de la filosofía presocrática en Zubiri, algunos de las cuales hallan referencias explícitas en determinados lugares de su obra.

Así, en *Sobre la esencia*, para ilustrar históricamente la idea de que la “realidad es la cosa como algo ´de suyo`”; la idea de que “la cosa (...) se nos presenta intelectivamente, como siendo ´de suyo`, antes de estarnos presente”⁷⁹, escribe que “la forma primaria según la cual la filosofía presocrática concibió (aquí sí se trata de conceptos) las cosas reales como reales fue considerándolas como algo ´de suyo`. Es lo que por tanteos dificultosos condujo después, sólo después, a la conceptualización de la *phýsis*, de la naturaleza”⁸⁰.

76 Zubiri tiende a situar en Anaximandro el origen de la filosofía: “El pensar de un modo filosófico no surge hasta Anaximandro (610 – 547) (...) Anaximandro es el primero que da un pensamiento filosófico que envuelve, en su mismo nacimiento, los tres o cuatro conceptos fundamentales de que va a ir alimentándose toda la metafísica griega”. (CU I, p. 35). Para Zubiri, la metafísica no comienza con Parménides, sino con Anaximandro. (Cf. PFMO, pp. 13-14).

77 Aunque en *Estructura dinámica de la realidad* enfoca el problema de la realidad en el aspecto del devenir, Zubiri impugna expresamente los tres supuestos fundamentales de la filosofía griega sobre el cambio. (Cf. EDR, pp. 11-21).

78 Cf. SE, pp. 214, 241.

79 SE, pp. 398-399.

80 SE, p. 399. Vid. tamb. SPF, p. 74.

Por supuesto, Zubiri mismo se encarga de marcar sus distancias con la filosofía griega.

Por un lado, “primariamente no se trata de concebir así las cosas, sino de enfrentarse aprehensivamente con ellas según su formalidad de realidad”⁸¹; es decir, lo que los griegos no han visto es la realidad como término formal del *sentir*; que la realidad no es una cuestión de conceptos, sino de “enfrentamiento inmediato con las cosas”⁸²; no habrían visto la realidad, el “de suyo”, como formalidad, como modo de quedar en la aprehensión. Zubiri insiste muchas veces, especialmente en *Inteligencia y realidad*, en que “la filosofía no ha distinguido entre contenido y formalidad”⁸³; “ha resbalado siempre sobre la formalidad”⁸⁴.

Y, por otro lado, realidad en Zubiri no se identifica con naturaleza: “naturaleza no es sólo sistema interno de principios operativos de la cosa. Por el contrario, sólo cuando esos principios son intrínsecos, en el sentido de competir a la cosa ‘de suyo’, es cuando dichos principios son ‘naturaleza’. Es decir, el ‘de suyo’ es anterior a la naturaleza y fundamento de ella”⁸⁵.

Entonces, ¿qué es lo que Zubiri identifica como el momento del “de suyo” en la concepción presocrática de lo real?

Seguramente, lo que se encuentra en la idea, cuyo origen atribuye a Anaximandro, de que en el movimiento (*kínesis*), en el que se van produciendo las cosas, éstas “adquieren algo fundamental: aquello que propiamente les pertenece”⁸⁶. Es decir, lo que Zubiri encontraría en la filosofía griega es el “de suyo”, como momento de pertenencia en propio⁸⁷.

En esta línea, cabe añadir que en *Sobre el problema de la filosofía* Zubiri contrapone el “de suyo” de la filosofía griega, como algo que las cosas son o tienen en y por sí mismas, al “de suyo” del horizonte creacionista, donde el “de

81 SE, p. 399.

82 SE, p. 399.

83 IRE, p. 63.

84 IRE, p. 36. A mi juicio, la distinción entre contenidos y formalidad de realidad es una de las aportaciones más valiosas de Zubiri a la metafísica.

85 SE, p. 400.

86 PFMO, p. 42.

87 Así, según *Inteligencia y realidad*, en la “aprehensión de realidad”, el calor (por ejemplo) se aprehende “como nota cuyos caracteres térmicos le pertenecen ‘en propio’” (IRE, p. 55). De manera que en la aprehensión de realidad “el calor aprehendido” “consiste” “en ser caliente ‘de suyo’”. (IRE, p. 57). Lo que aquí queremos destacar es únicamente el momento de pertenencia en propio. Dejamos, en cambio, a un lado la crítica de Zubiri a la interpretación (por la filosofía griega y medieval) del “tener en propio” como ser, en vez de como realidad. (Vid. sobre ello, IRE, p. 56, 217).

suyo” es dado a las cosas; lo que las cosas tienen de suyo se funda en Dios: “No es Dios sino el fuego quien quema, pero es Dios quien hace que queme”⁸⁸.

Otro aspecto que no sería totalmente ajeno al despertar de la filosofía griega es la unidad que establece Zubiri entre tres caracteres de la realidad: el “de suyo”, fuerza y poder⁸⁹.

Hay algunos lugares de su obra en los que sostiene que Anaximandro habría expresado en su *arché* la unidad de esos tres caracteres⁹⁰.

Uno de ellos es un pasaje de *Sobre la esencia*, que se articula justamente dentro de la cuestión de la esencia como principio, como *arché*⁹¹: “(...) en toda aprehensión de lo real están esos tres caracteres (...) las cosas no sólo *actúan sobre las demás*⁹², sino que tienen ‘de suyo’ también cierto poder *dominante* sobre ellas. ¿No fue precisamente la unidad de estos tres caracteres lo que expresó Anaximandro en su célebre *arché*?”⁹³.

Otro lugar se encuentra en el Apéndice seis de *Inteligencia y realidad*, en el contexto de la trascendentalidad como apertura de la formalidad de realidad⁹⁴ y la distinción en la misma de dos dimensiones, de dos líneas de apertura trascendental, que llama “fuerza de la realidad” y “poder” o “dominancia de lo real”⁹⁵.

88 SPF, p. 74. “El ser (para ‘el cristianismo’) no es sólo algo ‘en` la cosa, sino algo que le es ‘dado` a ella y ‘tenido` por ella”. (*Ibid.*, pp. 75-76).

89 Cf. SE, pp. 514-515. Los dos últimos se inscriben en el primero. (Cf. *ibid.*, p. 515).

90 En *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Zubiri sospecha que el “principio” de las cosas, el *arché*, “seguramente conservaba en boca de Anaximandro todavía las múltiples resonancias que el término *arché* tenía en el mundo griego”: “*Arché* significa, por un lado, el comienzo, el principio. Por otro lado, significa el arconte, es decir, el que manda. Todavía significa también la dominación misma con la que ese principio está dominando sobre el universo”. (PFMO, p. 42).

Este último significado del *arjé* como dominación aparece también en el curso de “Introducción a la filosofía”, que Zubiri impartió en el curso 1931-1932: “el *ápeiron* de Anaximandro conserva ese carácter de dominación que tiene la naturaleza, es una especie de fuerza que abarca el destino de las cosas, de los hombres”. (CU I, p. 36).

91 Sobre la esencia como principio, *vid.* SE, pp. 513-521.

92 *Vid.* tamb. IRE, p. 197.

93 SE, p. 515.

94 “La trascendentalidad es la apertura misma de la formalidad de realidad en cuanto tal”. (IRE, p. 196).

95 “Según (una primera) línea de la apertura trascendental, el momento de realidad cobra un carácter especial: es lo que en lenguaje vulgar llamamos ‘la fuerza de las cosas’, y que consiste en la fuerza de imposición de lo real (...) es la forzosidad” (...) La fuerza de la realidad “es un carácter trascendental de la apertura misma de la realidad como tal (...) un momento trascendental del ‘de suyo’”.

En este contexto Zubiri vuelve a decir que la unidad del “de suyo”, “fuerza de la realidad” y “poder de lo real” habría sido ya expresada en el *arché* de Anaximandro: “Fuerza de la realidad y poder de lo real son los dos puntos de la impresión transcendental de realidad en los que se ha apoyado toda una gama de conceptualizaciones ulteriores⁹⁶. Pero en sí mismos, aquellos dos puntos están dados formalmente en la impresión misma de realidad. Estos tres momentos, ‘de suyo’, fuerza, poder, competen a toda impresión de realidad y, por tanto, a toda conceptualización de realidad en cualquier nivel histórico en que se encuentre. Solamente añadiré que afirmar que fuerza y poder sean anteriores al ‘de suyo’ es olvidar precisamente el momento del ‘de suyo’. Dentro de la realidad no se trata de unas preponderancias que unos momentos puedan tener sobre otros, sino de inscribirlos congéneremente en el ‘de suyo’⁹⁷. ¿No es justamente lo que en el exordio mismo de la filosofía expresó la célebre *arkhé* de Anaximandro?”⁹⁸.

En el listado de resonancias de ideas presocráticas en la filosofía de Zubiri tal vez habría que anotar también las ideas griegas de *táxis* (ensamblaje armónico), *cosmos*, *sistema*. Veamos.

En Anaximandro encuentra Zubiri, además de la idea de principio, la idea de “delimitación constitutiva de cada una de las cosas”⁹⁹.

Para Zubiri, la idea de “delimitación” es central en la filosofía griega y no corre igual suerte en los distintos filósofos presocráticos.

Pero hay todavía otra línea de apertura transcendental”, que es la primacía de la formalidad de realidad sobre el contenido de cada cosa real (momento reificante, momento suificante). “Esta primacía tiene un nombre bien preciso: es el *poder*. La filosofía ha ido borrando de su ámbito la idea de poder. Sólo vuelve a apuntar en Hegel, pero a propósito tan sólo de la filosofía del espíritu objetivo. El ‘poder’, a mi modo de ver, no es ‘fuerza’: es mera dominancia. Pues bien, poder metafísico es la dominancia de lo real en tanto que real (...) Fuerza y poder son así dos dimensiones distintas de la impresión de realidad en su carácter de respectividad, de apertura transcendental”. (IRE, pp. 197-198).

⁹⁶ Tanto en *Inteligencia y realidad* como en *Sobre la esencia* Zubiri menciona, en este sentido, el mito y el animismo; pero estos no inscribirían fuerza y poder en el “de suyo”. (Cf. SE, pp. 514-515, IRE, pp. 198-199).

⁹⁷ “La impresión de la formalidad de realidad es la impresión del ‘de suyo’ transcendentalmente abierta como fuerza y como poder”. (IRE, p. 200).

⁹⁸ IRE, p. 200.

⁹⁹ PFMO, p. 43. Del *ápeiron*, que Zubiri interpreta no como un infinito sino como un indefinido (cf. *ibidem*, pp. 42-43), “nacen las cosas que efectivamente son”. (*Ibidem*, p. 43). Y “por contraposición a ese *ápeiron*, a ese indefinido (...) las cosas son *péras*, *peperasménon*, son algo terminado y delimitado”. (*Ibidem*, p. 43). Vid. sobre ello, SIMPLICIO, *Física*, 24, 13).

En el caso de Anaximandro, lo que se hace presente con la idea de delimitación es el horizonte de la movilidad¹⁰⁰.

Pero lo que en este momento nos interesa destacar es la suerte que corre la idea de delimitación en Heráclito.

En Heráclito no se trata de la delimitación de las cosas respecto al principio¹⁰¹, sino de “la delimitación de unas cosas respecto de otras”. Es decir, la idea de delimitación se convierte en manos de Heráclito en la idea de “armonía”, “ensamblaje de todas las cosas”¹⁰²; “la totalidad de la realidad es” “armonía”, “ensamblaje de todas las cosas”; “la estructura del mundo real” “consistiría” en “el ensamblaje de todas ellas”¹⁰³.

Ahora bien, ¿no hay en la filosofía de la realidad de Zubiri ciertos ecos de estas ideas griegas de *táxis*, ensamblaje, sistema?¹⁰⁴.

100 “(...) el movimiento –aquí aparece el horizonte de la movilidad– parece que se opone en cierta medida a que esto sea algo determinado y delimitado. El movimiento pugna con esta especie de delimitación constitutiva de cada una de las cosas.

Como quiera que sea, Anaximandro ve el carácter limitado y delimitado de las cosas en el horizonte de la movilidad; conforme a ella, estas cosas están engendradas por un *arché*, por un principio”. (PFMO, pp. 42-43).

101 “El gran Heráclito de Éfeso negará completamente que exista un *arché*, un principio de las cosas”. (PFMO, p. 44).

102 “(Que) Aristóteles llamó *táxis*”. (PFMO, p. 50).

103 “Lo que para Anaximandro era un *aché*, aquello de donde las cosas proceden, es para Heráclito algo mucho más simple: unas cosas proceden de otras cosas. Y lo que llamamos la totalidad de la realidad es, como él diría, armonía, ensamblaje, el ensamblaje de todas las cosas viniendo de otras y pereciendo para dar lugar a otras. Aquí aparece el *péras* no como una delimitación de las cosas respecto al principio indefinido de donde proceden, sino como la delimitación de unas cosas respecto de otras. En el ensamblaje de todas ellas consistiría precisamente la estructura misma del mundo real”. (PFMO, p. 44). *Vid.* sobre ello, PLATÓN, *El Sofista*, 243 b; tamb. frags. 8, 10, 51).

104 En esta línea de la concepción de la totalidad y la estructura de lo real como ensamblaje, cabría también preguntarse si no hay una cierta similitud entre la idea zubiriana de espacio y la idea de espacio en Demócrito. En Demócrito “la función del espacio es distinguir; hacer posible el movimiento, pero también distinguir los átomos entre sí”. (PFMO, p. 49). Ahora bien, en *Sobre la esencia* se nos dice que el espacio tiene carácter respectivo (lo mimo que el ser): “es el espacio que dejan las cosas entre sí; no es un receptáculo de cosas”. (SE, p. 440). “Y en *Inteligencia y Logos*: “son las cosas las que determinan la estructura de la funcionalidad, esto es, la estructura del espacio”. (IL, p. 37). Sobre el carácter respectivo del espacio y contra su sustantivación, *vid.* tamb. “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, op. cit.*, pp. 259-268, 290-295.

Con todo esto no queremos decir que Zubiri se inspire en los presocráticos para su concepción del espacio como algo respectivo. Es más bien a la ciencia contemporánea a lo Zubiri apela para oponer a la sustantividad del espacio (y del tiempo) (sustantividad, que Zubiri hace depender de la interferencia de la idea teológica de la creación), la respectividad de los mismos. (Cf. “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, op. cit.*, p. 272).

De hecho, en *Sobre la esencia*, en su discusión sobre “la idea de una estructura transcendental”¹⁰⁵, Zubiri apela expresamente a la idea griega de “sistema” para presentar uno de los dos aspectos de la estructura de la realidad en su transcendentalidad¹⁰⁶: el que se refiere a la “estructura transcendental determinada por la vinculación de cada cosa con las demás”¹⁰⁷: “Las cosas reales (...) están vinculadas entre sí; dicho de otra manera, forman una totalidad. Esta totalidad no es una adición extrínseca de cosas reales, sino una totalidad intrínseca, eso que los griegos llamaron *sistema*”¹⁰⁸.

Es decir, la idea griega de sistema parece resonar en la noción zubiriana de “respectividad”. Pues llama “respectividad” a ese “momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cual esta cosa es ‘función’ de las demás”¹⁰⁹.

Por otro lado, la idea zubiriana de “respectividad” podría entroncar con las ideas griegas de *cósmos* y de *lógos*.

Para Zubiri, las cosas son respectivas: “cada cosa es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas”¹¹⁰. La respectividad “es un carácter que concierne a ‘lo que’ las cosas son en realidad, a su ‘talidad’: cada cosa es como es, pero ‘respectivamente’”. Y llama “cosmos” a esta “respectividad talitativa”¹¹¹.

105 SE, p. 421.

106 Uno es la estructura transcendental de cada cosa real en y por sí misma; otro es la estructura transcendental determinada por la vinculación de cada cosa con las demás”. (SE, p. 430).

107 SE, p. 430.

108 SE, p. 430. Para Zubiri esta totalidad no tiene primariamente el carácter de una “conexión operativa”, esto es, “una vinculación de las cosas tal que las operaciones activas o pasivas de cada cosa real se hallen en interdependencia con las operaciones de todas las demás. Esto es verdad, pero no es la verdad primaria. Lo primario está en que esta conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, una constitución según la cual *cada cosa es formalmente lo que es en realidad en función de la constitución de las demás cosas*. No se trata, pues, de una ‘conexión operativa’, sino de un ‘carácter constitutivo’ (...) Este carácter no es consiguiente a cada cosa real, sino que pertenece intrínsecamente a su realidad formal, algo así como cada pieza de un reloj es por constitución algo cuya realidad es formalmente función de la constitución de las demás piezas”. (SE, p. 431. La cursiva es mía).

109 SE, p. 431. De todos modos, en “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, en una referencia a Artístoteles, Zubiri diferencia la *táxis* de Aristóteles como ordenación, de la respectividad. (Cf. “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, op. cit., p. 290).

110 Vid texto de nota 108.

111 SE, p. 431. En cambio, llama “mundo” a la “respectividad no en el orden de la talidad, sino en el orden de la realidad en cuanto tal”. (*Ibid.*, p. 431). “Es mundo la unidad de todas las cosas reales ‘en y por’ su mero carácter de realidad, como contradistinto al contenido determinado

Ahora bien, *cósmos* es desde luego una idea griega que hace referencia a la idea de *táxis*, de ensamblaje armónico¹¹².

Y, por otro lado” ése “lo que la cosa es” es la noción griega de *lógos*. Zubiri también llama la atención sobre la relación en la filosofía griega entre *lógos* y la idea griega de delimitación.

Así, en el curso de “Introducción a la filosofía” escribe refiriéndose a Heráclito: “Lo que constituye una cosa es justamente la medida en que cada uno de los elementos de la naturaleza concurren a formar parte de ella. De ahí que las cosas, bien que sean cosas que brotan, no se constituyen en sí mismas más que por una medida, y medida es determinación, *péras*. Esta medida es la que expresa el *lógos* cuando dice algo de las cosas. (...) La naturaleza no es sólo el indeterminado principio de que nos habla Anaximandro, sino el *lógos* que constituye la unidad armónica de todas las cosas en la naturaleza”¹¹³.

Ahora bien, “logos” es para Zubiri “la intelección de lo que una cosa real es en realidad, esto es, respecto de otras cosas reales”¹¹⁴.

En esta línea, cabe destacar también las referencias de Zubiri a la idea griega de *teoría*, por su relación con la idea griega del ser, a la que también nos referiremos más adelante. Remito en este sentido a unos pasajes de “Sobre el problema de la filosofía”, en los que Zubiri pone de relieve que la pregunta griega “por la cosa en cuanto es” o la pregunta del *tí tō ón* (¿qué es “lo que es”?), no es sino la pregunta por cada cosa desde el horizonte del todo¹¹⁵.

de aquellas; en cambio, la unidad de las cosas reales por razón de su contenido, esto es, por lo que ellas son, constituiría un ‘cosmos’. (*Ibid.*, pp. 203-204). “La mundanidad es un momento o nota de la realidad de cada cosa *qua* real. No es nada estrictamente ‘añadido’ a la realidad de cada cosa, sino que se identifica *in re* con su realidad (...) es su pura respectividad en el orden de la realidad en cuanto realidad”. (*Ibid.*, pp. 432-433).

112 Vid. PFMO, p. 44. Nota de Zubiri.

113 “Introducción a la filosofía”, CU I, pp. 36-37.

114 “(...) la actualización de una cosa (ya inteligida como real) dentro del ámbito de realidad de otras, es esa intelección que llamamos *logos*. Es la intelección de lo que una cosa real es en realidad, esto es, respecto de otras cosas reales”. (IL, p. 16).

115 “La filosofía por excelencia, la *próte philosophía*, dice Aristóteles, contempla las cosas en cuanto son, mirando al Universo entero (...) (*Met.*, 1003, a 23).

No se trata de dos visiones: la visión del todo y la visión de las cosas. Es una *única visión*, la teoría. Al mirar una cosa dentro del horizonte de la totalidad, la veo como una cosa entre todas, es decir, la veo en cuanto es (...). Cada cosa adquiere su ser por el lugar que ocupa en el Universo. Su modo de ser es su modo de estar en él. No son, pues, (...) dos problemas de la filosofía: la pregunta acerca del ser y la pregunta acerca del todo. No constituyen sino un mismo tema: la visión teórica”. (SPF, p. 39).

Me pregunto si la noción zubiriana de la respectividad del ser no tiene algo que ver con la idea de ser que aparece en el texto citado. Sobre todo, si se tiene en cuenta que Zubiri hace depender la sustantivación del ser en la filosofía posthelénica de la involucración en la filosofía de la idea teológica de la creación¹¹⁶.

Además, con la idea griega de delimitación asocia Zubiri no sólo las ideas de ensamblaje armónico y *lógos*, sino también el carácter intramundano de la concepción metafísica de lo real. Para la filosofía griega, la metafísica aún no sería una ultrafísica¹¹⁷. Cabe preguntarse si Zubiri no comparte con la filosofía griega precisamente este aspecto, esto es, la idea de una metafísica intramundana¹¹⁸.

Así pues, ¿podría hablarse de un entronque de la filosofía de Zubiri con la filosofía presocrática?

Desde luego, hablan a favor de ello, además de los aspectos que acabamos de destacar, algunos de los cuales hallan referencias explícitas en sus obras, declaraciones como la siguiente: “Grecia constituye nuestra más remota y formal posibilidad de filosofar¹¹⁹. “Ocuparnos de los pre-socráticos es ocuparnos de nosotros mismos, de nuestras posibilidades de filosofar”¹²⁰.

Sin embargo, las cosas son más complejas.

Pues, al mismo tiempo, no es menos cierto que es hasta Grecia hasta donde Zubiri retrotrae el origen de lo que para él constituye uno de los grandes errores de la metafísica occidental: la logificación de la inteligencia, esto es, considerar que “intelección es *lógos*”¹²¹: la subsunción de la intelección en la declaración

116 Vid., por ejemplo, “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, op. cit.*, p. 273.

117 “El griego no ha pensado nunca que el principio de la realidad y de las cosas en tanto que reales consista en una referencia a algo que está allende ellas. Las cosas son en sí mismas tales como son, son para un griego precisamente *péras*, algo perfectamente limitado, frente a lo *indefinido* que es su *arché*, su principio”. (PFMO, p. 43).

118 Ello no significa para Zubiri oponerse a la idea de la creación. Para Zubiri, no hay conflicto entre admitir la acción creadora de Dios y hacer una metafísica intramundana.

119 “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”, NHD, p. 382. “(...) la historia es des-realización, en el sentido de que lo pasado ya no existe, que lo que en el pasado era una realidad, continúa siendo, sin embargo, la posibilidad primaria de donde emergen los sucesores. Y, en este sentido, Grecia pertenece a las posibilidades internas de la filosofía occidental”. (PFMO, p. 14).

120 “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico”, NHD, pp. 390-391.

121 IRE, p. 167.

de lo que la cosa es o identificación de la intelección con el *logos* predicativo¹²². Zubiri no duda en atribuir este error a la filosofía antigua¹²³.

Pero uno se pregunta: ¿Por qué es un error?

Ciertamente, la filosofía griega esta centrada en el *logos*. Pero, por otro lado, ¿no es razonable que la filosofía griega se centrara en el *logos*? Al fin y al cabo, “Grecia parte de que las cosas ‘están ahí’. Por tanto, lo único que tiene que hacer el hombre, es conocerlas en lo que ya son. Por esto toda la filosofía griega viene incardinada en el *logos* y orientada hacia él”¹²⁴.

Entonces, ¿dónde está el problema?

3. EL PROBLEMA DE LA INTELIGENCIA. DOMINIO DE LO LÓGICO SOBRE LO REAL. SU ORIGEN EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

Más arriba, antes de empezar a considerar algunas concesiones de Zubiri a la primera filosofía griega, y ante la denuncia de Zubiri de la pérdida de la realidad, por parte de la metafísica, planteábamos la cuestión de si lo que ha buscado la metafísica desde siempre no es precisamente la intelección de la realidad. Al hilo de esta pregunta, señalábamos que hay otro problema: el problema de cómo se ha entendido lo real, la cuestión de cómo se ha enfrentado intelectivamente la metafísica a lo real. El problema de la transcendentalidad, decíamos, conlleva también el problema de la inteligencia.

En esta línea, hay en *Sobre la esencia* un texto que a mí me parece clave: “qué se entienda por realidad no es algo tan obvio e inmediato como pudiera parecer, sino que se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presentársenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas”¹²⁵.

Aquí está, creo yo, el problema: en cómo se ha enfrentado intelectivamente la metafísica occidental con las cosas. Es decir, habría una relación directa entre “qué se entienda por realidad” y la idea que se tenga de la inteligencia.

No por casualidad Zubiri titula la “Conclusión” de *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* de este modo: “El problema fundamental:

122 Cf. IRE, p. 86.

123 “Anticipando ideas, conviene subrayar ya lo que estimo ser un error de la filosofía antigua, según el cual intelección es *logos*. Todo lo que tiene la intelección serían tan sólo momentos del *logos*; por tanto, formalmente la intelección sería *logos*”. (IRE, pp. 167-168).

124 SPF, p. 75.

125 SE, p. 393.

el problema de la inteligencia”¹²⁶. Y el párrafo primero de la misma se titula justamente: “La inteligencia como problema”¹²⁷, lo cual explica también, desde mi punto de vista, que haya dedicado tres densos tomos (los tres volúmenes de *Inteligencia sentiente*) al problema de la inteligencia. Zubiri no es criticista; pero “qué se entienda por realidad (dice en *Sobre la esencia*) (...) se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presentárenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas”.

Pues bien, el problema está en que la metafísica occidental ha comenzado privilegiando un tipo de intelección, que, a juicio de Zubiri, no es el radical, no es el primario.

Y es en Parménides donde Zubiri sitúa ya, al menos explícitamente, la cuestión de la inteligencia como problema, es decir, el privilegio de un determinado modo de intelección, que para Zubiri no es el fundamental, no es el modo primario de intelección. De tal manera que desde Parménides la historia de la metafísica se habría constituido como la historia de una progresiva desviación respecto a la realidad.

A mi modo de ver, en la visión zubiriana de la historia de la metafísica se entrecruzan estos tres problemas: en primer lugar, el privilegio de un modo de enfrentarse intelectivamente a las cosas; en segundo lugar, la tendencia creciente a identificar las exigencias de ese modo privilegiado de intelección con la estructura misma de lo real; y, en tercer lugar, pero empapando todo lo anterior, un problema horizontal (de este último nos ocuparemos en el próximo apartado).

Así pues, ¿cómo se ha conceptualizado la inteligencia desde Grecia?

Ya desde los griegos se ha resbalado sobre el carácter impresivo del acto de inteligir, del *noeîn*; esto es, se ha resbalado sobre su unidad formal con la *aîsthe-sis*, con el sentir¹²⁸.

La tendencia fue justamente la contraria. Vieron “en el logos la forma suprema del *nous*, de la *inteligencia*, esto es, el *nous* expresado o expresable”¹²⁹: “El *logos* tiene los dos significados de ‘decir’ (*lêgon*) y de ‘lo dicho’ (*legômenon*). Los griegos afincaron su reflexión en lo dicho mismo. Cuando esto que se dice es una declaración de lo que la cosa es, entonces los griegos decían que se trata del *logos*

126 PFMO, p. 321.

127 PFMO, p. 322.

128 Cf. IRA, pp. 93-94.

129 IL, p. 49.

por antonomasia: logos declarativo (*logos apophantikós*). Este logos declarativo consiste en ´declarar algo acerca de algo` (*légein tí katà tinós*)¹³⁰.

Desde Parménides, sólo esta intelección lógica es estricta intelección: lo demás es mera *dóxa*, opinión¹³¹. *Dóxa*, que Platón y Aristóteles entendieron como “*aísthesis*, sentir”¹³².

Aquí está el problema: resbalan sobre la unidad del inteligir y el sentir y la filosofía empezó a afincarse sobre la radical oposición del inteligir y el sentir. Inteligir sería, sin más, decir lo que las cosas son (logos predicativo); y se conceptúa el logos como opuesto al sentir¹³³.

Además, de esta primera oposición, la oposición entre inteligir y sentir, se sigue esta otra: la oposición o el dualismo de (o en) las cosas, en tanto que algo sentido, y en tanto que son. Inteligir es inteligir que es. Lo inteligido es ser¹³⁴. Con ello, con la “mismidad” entre la inteligencia y lo que es¹³⁵, comienza otro de los grandes errores de la metafísica: lo que Zubiri llama la “entificación de la realidad”¹³⁶, esto es, considerar que el objeto formal de la intelección es el ser: “Instalado así Parménides en el *nous*, nos dice de él que inteligir algo es idénticamente (*tautón*) inteligir que este algo es: lo inteligido es *ón*, ente. La logificación de la intelección trajo consigo la entificación de la realidad”¹³⁷.

De acuerdo con una de sus tesis centrales (según la cual el objeto formal de la intelección no es ser, sino realidad; o lo inteligido no es primariamente ser, sino realidad), Zubiri critica la identificación del “tener en propio” con ser: “Al decir ´el sol es caliente` el verbo ´es` no hace sino indicar que lo inteligido, el calor, tiene los caracteres que le pertenecen en propio. (Que este ´en propio` consista en ser, esto es realmente una concepción falsa y caduca)”¹³⁸.

Zubiri no elimina de la metafísica el tema del ser; lo hemos visto más atrás al hablar de la estructura del orden transcendental. Pero, frente a la metafísica

130 IL, p. 48.

131 IL, p. 49.

132 IL, p. 49.

133 Para Zubiri, los términos que se oponen no son sentir e inteligir, sino “el puro sentir y el inteligir. El puro sentir siente lo aprehendido en formalidad de estimulidad; el inteligir aprehende lo inteligido en formalidad de realidad”. (IRE, p. 80). Éste segundo no es “puro sentir” sino “sentir intelectualivo”. (IRE, p. 80). Inteligir es “aprehender algo como real”. (IRE, p. 77).

134 “Porque efectivamente es lo mismo inteligencia (*noeîn*) y ser (*einai*)”. (PARMÉNIDES, frg. VIII. Cf. tamb. PFMO, p. 45).

135 PFMO, p. 46.

136 IL, p. 49.

137 IL, p. 49.

138 IRE, p. 56; cf. tamb. p. 217.

clásica, no identifica la realidad (el “tener en propio”, el “de suyo”), con el ser ni hace de la realidad un tipo de ser (el *esse reale* de la filosofía Escolástica¹³⁹), sino que el ser es ulterior a la realidad, igual que el logos es una modalización de la impresión de realidad.

En este sentido, insiste en que hay que “inteligir el logos” y “reificar el ser”¹⁴⁰, es decir, hay que llevar el logos y el ser a un plano más fundamental, que es la impresión de la realidad: “El logos es una modalización de esta impresión de realidad. El logos no es intelección del ser sino de la realidad sentida en impresión; el ‘es’ del logos no es sino la expresión humana de la impresión de realidad. Por tanto, en última instancia el logos es intrínseca y formalmente un modo de intelección sentiente: *es logos sentiente*”¹⁴¹.

En cambio, lo que Zubiri ve que se produce en la historia de la metafísica desde Parménides es una reducción de la cosa a lo dicho por el logos; una reducción de la cosa al logos, entendido éste como *legómenon* (lo dicho).

De ahí que para Parménides la realidad sea “un *jectum*” (*keímenon*), es decir, “tiene un carácter muy preciso”¹⁴². Es, según Zubiri, la interpretación que hace Parménides de la idea griega de delimitación¹⁴³

Pero es que, además, si lo que se dice, lo dicho, se separa de la cosa, en tanto que sentida; es decir, si se considera que el logos reposa sobre sí mismo, entonces lo que se dice es una *idea*¹⁴⁴. Ciertamente, el ser de Parménides no es una *idea*¹⁴⁵. Pero lo dicho sobre el ser es una idea: ser es aquello en que coinciden

139 Cf. SE, p. 408.

140 Vid. sobre ello IL, pp. 50 ss; IRE, pp. 224-225; IRA, pp. 188-189.

141 IL, p. 51.

142 IRE, p. 206; tamb. p. 226.

143 Cf. PFMO, pp. 47-48.

144 El “logos declarativo consiste en ‘declarar algo acerca de algo’ (*légein tí katá tinós*). El logos envuelve siempre una cierta dualidad de ‘alcos’. Pero los griegos no se detuvieron en el primer algo; pensaron que lo que se dice puede ser en sí mismo una idea sin más. Ahora bien, esto no me parece sostenible, porque las llamadas ideas vienen siempre sólo de las cosas. Por tanto, la declaración de lo que algo es no se puede llevar a cabo sino *desde otra cosa del campo*. No se entiende lo que una cosa es en realidad sino refiriéndola a otra cosa campal. Por tanto el logos antes que declaración es intelección de una cosa campal desde otra. Lo cual significa que el logos mismo es un modo de intelección y por tanto no es una estructura que repose sobre sí misma”. (IL, p. 48). Sobre la distinción entre “el ente en cuanto declarado (*qua legómenon*)” y “la cosa misma acerca de la cual pienso y hablo con mi logos”, vid. tamb. SE, pp. 72-73.

145 Zubiri insiste, tanto a propósito de Parménides como a propósito de Aristóteles, en que la mismidad de inteligencia y ser “no es una identidad formal”. Esto no le pasó por la cabeza a ningún griego; para esto habrá que esperar a Hegel. (PFMO, p. 66; tamb. p. 46).

todas las cosas¹⁴⁶. De este modo, el ser es primariamente algo entendido¹⁴⁷. Lo dicho sobre el ser es una exigencia del logos. Se transfiere al modo de ser de lo real lo dicho por el logos.

Esta tendencia a transferir las exigencias del logos al modo de ser de lo real es uno de los aspectos en los que Zubiri se sitúa también frente a Aristóteles¹⁴⁸.

Ciertamente, Zubiri destaca que el pensamiento de Aristóteles, igual que todo el pensamiento griego, transcurre por dos vías. De un lado, está vertido a las cosas y a su devenir; es la vía de la *phýsis*, la vía del movimiento. De otro lado, “es un pensamiento elaborado desde el logos, en el cual el hombre dice lo que las cosas son”¹⁴⁹; es la vía lógica, la vía del logos.

146 Cf. IRE, p. 116.

147 Para Zubiri, en cambio, el ser no es primariamente algo entendido, sino algo sentido. (Cf. IRE, pp. 224, 227).

148 De todos modos, la cuestión Zubiri/Aristóteles es compleja. Desde luego, Zubiri inscribe a Aristóteles en el dualismo entre sentir e intelecír. (Cf., por ejemplo, IRE, 128). Pero en otros aspectos Zubiri parece hacer a Aristóteles algunas concesiones.

Por ejemplo, Zubiri acepta que, para Aristóteles, la primera verdad radical no es el logos, sino la mismidad de la inteligencia con el ser en tanto que ser. Además, Aristóteles extiende esa mismidad a los sentidos. (Cf. PFMO). Habría en Aristóteles una inteligencia no concipiente, que consiste en la “aprehensión del ente por el *nous*”. (Cf. PFMO, pp. 327-328). En esa primera verdad radical, se fundaría el logos, “que enuncia lo que las cosas son (*lógos apophantikós*)”. Éste “se refiere a las cosas complejas, las que pueden desdoblarse en sujetos y atributos; la verdad de ese logos consistirá en que las cosas que decimos que están unidas estén unidas y las cosas que decimos que están separadas estén separadas”. (PFMO, p. 67).

Cabe plantearse también si no hay una cierta semejanza entre esa mismidad aristotélica (“la misma cosa son la ciencia en acto (*enérgeian*) y su objeto; ARISTÓTELES, *De anima*, III, 5, 430 a) y la actualidad común de la intelección y lo inteligido en Zubiri. (Cf. sobre ello IRE, pp. 161-162). Unos pasajes de *Sobre la esencia* avalan también la impresión de una cierta concesión a Aristóteles en este aspecto de la actualidad común. (Cf. SE, pp. 447-448). El problema es que Aristóteles entiende esa mismidad en términos de acto, de “actuidad”. (IRE, p. 137).

Otro aspecto a destacar es el carácter de suficiencia o autonomía de la *ousía* de Aristóteles. (Cf. PFMO, pp. 56-57). “La sustancia” es para Aristóteles “la única realidad separable” y en dicha separabilidad radica su prioridad entitativa. (SE, p. 89). Pero, para Aristóteles, la separabilidad es una consecuencia de la subjetualidad; y esto es lo que Zubiri no acepta. Zubiri recoge en la sustantividad el momento de la autonomía, de la suficiencia, de la *ousía* aristotélica: “(la) sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa”. Pero, para Zubiri, la prioridad de rango en orden a la realidad no está en la sustancialidad, sino en la sustantividad”. (SE, p. 91).

Sobre la influencia de Aristóteles en la filosofía de Zubiri, vid. GONZÁLEZ, A., “El eslabón aristotélico”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXXV (2008) pp. 5-37.

149 PFMO, p. 60.

Por esta doble vía del movimiento o de la naturaleza y del logos o de la predicación, Aristóteles elabora su visión de la *ousía* como substancia, como *sub-jectum*, es decir, como sujeto del cambio y como sujeto de la predicación¹⁵⁰.

El problema es que Aristóteles identificó sin más las dos vías. Con ello, la realidad pasa a tener estructura subjetual.

Aristóteles se mantuvo en la primacía de la vía del logos¹⁵¹; “nunca se salió de la *via logikós*”¹⁵². Según *Inteligencia y realidad*, “es por su logificación de la intelección” por lo que Aristóteles conceptuó el ente (el *ón*) “como un sub-jectum (*hypo-keímenon*)”¹⁵³.

Pero, para Zubiri, que una cosa sea “sujeto de predicación no significa que en realidad tenga estructura subjetual y mucho menos que esa realidad subjetual sea lo que subyace al movimiento¹⁵⁴. “(...) no es lo mismo (...) la estructura de una cosa en tanto que término de un *lógos* predicativo, y la estructura “física” interna de la cosa tomada en y por sí misma. Toda realidad puede ser hecha término de un *lógos* predicativo, pero esto no significa que esté físicamente “compuesta” de un atributo y un sujeto”¹⁵⁵.

Zubiri, en suma, califica de un “grave error volcar sobre la cosa misma la estructura formal del logos”¹⁵⁶. “Por esta vía –sostiene Zubiri– Aristóteles condujo a Leibniz y hasta Hegel”¹⁵⁷.

Es justamente para evitar la identificación de realidad con subjetualidad por lo que Zubiri, para denominar la estructura radical de la realidad, ha introducido el término “sustantividad”, a diferencia de sustancialidad¹⁵⁸.

Pero esto mismo sucede a propósito de otros aspectos de Aristóteles; por ejemplo, a propósito de la esencia y a propósito de la no contradicción.

En lo que concierne a lo primero, es verdad que para Aristóteles, a diferencia de lo que ocurre con el racionalismo y con Hegel, “la esencia es un momento de

150 Cf. PFMO, p. 60. Cf. tamb. SE, p. 89.

151 Vid. sobre ello SE, pp. 79ss.

152 PFMO, p. 60.

153 IRE, p. 226. “(...) la idea del ente está tomada en Aristóteles al hilo del logos (...) Aristóteles toma la *ousía* desde el punto de vista del logos, enfoca el problema del *ón* desde el logos”. (PFMO, p. 68).

154 PFMO, pp. 60-61.

155 SE, pp 12-13.

156 SE, p. 90.

157 SE, p. 90. Según “Hegel y el problema metafísico”, el punto de partida de la filosofía de Hegel es el absoluto como sujeto. (cf. NHD, p. 278).

158 CF. SE, p. 91.

la realidad. Pero de la realidad, en cuanto correlato físico de su definición¹⁵⁹; por tanto, en cuanto correlato del logos predicativo.

Aristóteles trató de acercarse a la esencia también por la vía física; y así encontró en la especie el punto en el que convergen las dos vías¹⁶⁰.

Pero, en el fondo, de lo que se trata es de la preponderancia del logos: “lo que hace es, sencillamente, volcar sobre la cosa natural en cuanto ‘natural’ aquellos caracteres que sólo le convienen en cuanto *legómenon*, esto es, como término de predicación, como objeto de *lógos*. Lo cual enturbia el concepto de esencia”¹⁶¹. La esencia como algo definido predomina sobre la esencia como algo físico¹⁶². Pero, “por importante que sea la definición (problema lógico), es algo secundario para la estructura de las cosas (problema metafísico)”¹⁶³.

Lo mismo sucede respecto al principio de no contradicción. Para que este principio tuviera “aplicación contundente y exhaustiva” “a las cosas reales” haría falta, entre otras cosas, que existiera una perfecta identidad entre “el ente en cuanto declarado (*qua legómenon*)” y la cosa misma acerca de la cual pienso y hablo con mi logos¹⁶⁴. “Pero es que esta identidad del ente como intención significada y como cosa (*pragma*), es sumamente problemática”¹⁶⁵.

Zubiri da a entender que Aristóteles mismo barruntó la diferencia, la irreductibilidad de la realidad física a la lógica. Sin embargo, no se hace cargo de ella y la admite sin más¹⁶⁶. No se hace cuestión “de si el ‘ser’ de que se ocupan los físicos y fisiólogos, es el mismo que aquél de que se ha ocupado él al hablar del logos en cuanto tal”¹⁶⁷.

159 SE, p. 98.

160 Cf. SE, pp. 84-86. “(...) la especie, o como haya que llamar a la forma que se manifiesta en lo sensible, no se genera, ni hay generación de ella, como tampoco la esencia”. (Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1033 b 5-7). “(...) siempre tienen que preexistir la materia y la especie”. (Aristóteles, *Metafísica*, VII, 10, 3-4).

161 SE, p. 87.

162 Esta preponderancia de la vía lógica de la esencia es bien perceptible en el libro VII de la *Metafísica* de Aristóteles.

163 SE p. 93.

164 SE, p. 72.

165 SE, p. 73.

166 En “El sistema de lo real en la filosofía moderna” Zubiri modera más su juicio sobre Aristóteles al establecer una clara diferencia entre la posición de Aristóteles, por un lado, y la de Leibniz y Wolff, por otro, respecto al principio de contradicción: mientras que para Aristóteles es “un principio del decir”, “y no un principio de lo dicho”; para Leibniz y Wolff, debido a la sustantivación del ser, es “la estructura misma del ser”. (“El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, op. cit.*, pp. 274-275).

167 SE, 73.

Así pues, Zubiri piensa que ya en Grecia, desde Parménides, quedó abierto el camino hacia lo que, a mi juicio, es el gran hilo conductor de la lectura zubiriana de la historia de la metafísica occidental: el abismo entre metafísica y realidad; la pérdida de las cosas reales, debido a la progresiva subsunción de lo real en lo lógico. Desde Grecia, a la pregunta qué sea lo real, la metafísica ha respondido desde las exigencias del logos; la metafísica ha acabado reduciendo lo real a lo lógico.

Pero al menos en Aristóteles existía aún la diferencia entre la vía lógica y la vía de la *phýsis*. Otra cosa es que Aristóteles acabara dando preponderancia a la primera.

En cambio, más adelante, especialmente en Leibniz¹⁶⁸ y Hegel, se produce abiertamente la identificación de las dos vías. La lógica es la estructura misma de lo real.

4. EL PROBLEMA HORIZÓNTICO

¿Cómo es posible que la metafísica haya ido dejando atrás las cosas reales? En el apartado anterior hemos intentado mostrar, centrándonos en la filosofía griega, que en la marcha de la filosofía por la vía lógica ha sido determinante el modo cómo ésta se ha enfrentado intelectivamente a la realidad. Es decir, a la marcha de la filosofía por la vía lógica subyace como problema el problema de la inteligencia.

Pero, además, Zubiri detecta otro problema en la historia de la metafísica, un problema que denomina “horizántico”¹⁶⁹: “el orden transcendental “envuelve un horizonte”¹⁷⁰.

Zubiri utiliza por primera vez la idea de horizonte en dos artículos titulados “Sobre el problema de la filosofía”, publicados en 1933¹⁷¹.

168 Vid. nota 166.

169 PFMO, p.36.

170 PFMO, p. 36.

171 GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid, Editorial Triacastela, 2007(2ª ed.), p. 8. Ambos están publicados en la edición a la que nos venimos refiriendo. (SPF, pp. 17-124).

Zubiri mismo indica en una nota de *Sobre el problema de la filosofía* que toma la idea de horizonte de Husserl: “Toda cosa aparece como determinable en un horizonte. Esta idea y su función central, en filosofía, débese principalmente a Husserl, *Ideas para una fenomenología pura*, 1913. El mundo, según Husserl, adquiere sentido por su horizonte”. (SPF, p. 27, nota 6). (Cf. HUSSERL,

Comparando la idea de horizonte con la de un campo visual, Zubiri sostiene que el horizonte *delimita* nuestra visión de las cosas; pero, gracias a esa delimitación, *hace posible nuestra visión* de las mismas, es decir, permite buscarlas y descubrirlas o entenderlas¹⁷². Por otro lado, esa delimitación al mismo tiempo que permite la búsqueda y el descubrimiento de unas cosas, *deja fuera* del campo de visión *a otras muchas*¹⁷³.

Si esto es así, entonces no carece de sentido pensar que en la marcha de la metafísica por la vía lógica, en detrimento de la cosas reales, ha sido también determinante el horizonte en el que se inscriben las metafísicas históricamente acaecidas. Es decir, que a la cuestión “qué se entienda por realidad” no subyace sólo el problema de la inteligencia, el modo cómo la metafísica se ha enfrentado intelectivamente a las cosas, sino que, a su vez, ambos problemas responden y se justifican desde un determinado horizonte¹⁷⁴.

Zubiri escribe que “(en) lo que va de historia europea ha despertado el hombre a la filosofía por dos modos radicalmente distintos de *extrañeza* (*thaumád-sein*)”¹⁷⁵: “El griego se siente extraño al mundo por la *variabilidad* de éste. El europeo de la Era cristiana, por su nulidad o, mejor, *nihilidad*”¹⁷⁶.

E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, & 1, México, FCE, 1993, p. 17).

172 Cf. SPF, pp. 27-30. “Propiamente hablando, el horizonte no se ve (...) Se ven las cosas en el horizonte”. (SPF, p. 35). “El horizonte hace ver sin ser visto; esto es, hace posible la diafanidad”. (SPF, p. 36; *vid.* tamb. p. 38).

173 Cf. SPF, p. 29. A modo de ejemplo, Zubiri se refiere en los siguientes términos al origen de la física moderna: “La Física ha sido posible gracias a que se empezó, con Galileo, a ver el mundo dentro del horizonte de la medida, esto es, de la matemática. Ello llevó consigo grandes renunciaciones: por ejemplo, la de no buscar las causas de todo movimiento. Pero esta renuncia, esta delimitación, hizo posible formular el principio de inercia y, con él, las leyes naturales”. (SPF, p. 30).

174 “(...) hay tantos modos de filosofía cuantos son los modos de estar entre las cosas y, por tanto, de acercarse a ellas. En el modo de ser extraño a las cosas se ‘modifica’ el modo de ser todo, el sentido mismo de la totalidad. De ahí resulta que, según sean estos modos, no sólo serán distintas las respuestas que se den a la pregunta: ¿qué son las cosas?, sino que será distinto también el sentido mismo de la pregunta (...) Para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte, colocarse en él y ver las cosas ‘dentro’ de él. Lo demás sería verlas desde fuera. Por tanto, falsa y formalmente”. (SPF, pp. 41-42).

175 SPF, p. 42.

176 SPF, p. 49. Y en *Cinco lecciones de filosofía*: “La filosofía tiene ante todo un *horizonte* de intelección. De hecho, en la filosofía europea estos horizontes han sido dos: uno fue el horizonte de la filosofía griega: el movimiento, el cambio (...) Toda la historia de la filosofía europea post-helénica, desde san Agustín a Hegel, no es más que una metafísica en la nihilidad; se mueve por tanto en el horizonte de la creación”. (*Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 8-9). Sobre estos dos horizontes *vid.* tamb. PFMO, p. 35.

El horizonte de la filosofía griega es el horizonte del movimiento. En esta perspectiva, lo que el *lógos* griego intenta “revelar” es lo que la cosa oculta “tras su fugaz existir”¹⁷⁷. Eso que la cosa oculta y que el *lógos* intenta revelar es su fondo permanente: “Al expresar el logos las cosas, no pretende, en efecto, sino decirnos lo que son tras su fugitiva existencia; por tanto, lo que siempre son”¹⁷⁸; “lo que son permanentemente, cualesquiera que sean las formas de sus manifestaciones”¹⁷⁹.

A la visión de que hay en las cosas “algo que siempre es” es a lo que Parménides llamó “*noein*”¹⁸⁰. Y en esta visión de lo que siempre es, en el *noein*, se funda el logos¹⁸¹.

Según *Sobre el problema de la filosofía*, ese “lo que siempre es” es el horizonte de “una totalidad”¹⁸². Y sólo en tanto que momentos de la totalidad son las cosas verdaderamente. Ser verdaderamente es ser siempre¹⁸³.

Pero, con ello, la especulación griega sobre el ser deja atrás a las cosas reales mismas: éstas son verdaderamente sólo en tanto que momentos del todo. Ser verdaderamente es ser siempre.

Es en la visión de las cosas en el horizonte de lo que siempre son en el que se articulan, según Zubiri, los grandes temas de la filosofía griega: la mismidad del *noein* y del *eínai* de Parménides, con la que “se decidió la suerte de la metafísica occidental entera”¹⁸⁴; el “*tí tó ón* (Qué es ‘lo que es’)”¹⁸⁵; el *eídos* de Platón: “cada cosa no es sino una simple ‘figura’ o ‘aspecto’ (*eídos*)”¹⁸⁶; “la ciencia de las cosas en cuanto son”¹⁸⁷, de Aristóteles; la *ousía*; la *ousía* como substancia¹⁸⁸; el *Theos*; y, entre otros temas, el *lógos*, que expresa “lo que cada cosa ‘desde siempre ya

177 SPF, p. 43.

178 SPF, pp. 43-44.

179 SPF, p. 44.

180 SPF, p. 44.

181 Cf. SPF, p. 44. *Vid.* tamb. p. 48. Para Aristóteles, la “verdad radical” es la “posesión” “intelectiva de lo que es siempre”, “visto por el *nous*” y “dicho por el logos”, “que enuncia lo que las cosas son (*lógos apophantikós*). (PFMO, pp. 67-68).

182 SPF, p. 44. *Vid.*, en este sentido, la referencia en este mismo trabajo a la idea griega de teoría. (*Vid. supra*, nota 115).

183 Cf. SPF, pp. 44-46.

184 SPF, pp. 44-45.

185 SPF, p. 46.

186 SPF, p. 46.

187 SPF, p. 46.

188 “Aristóteles no se contenta con decir que el ente es algo *keímenon*, que está ahí, sino que es un *hypo-keímenon*, que subyace; es precisamente la substancia como *substratum* permanente”. (PFMO, p. 34).

era` (*tó tí én eínai*)¹⁸⁹, esto es, la esencia: “lo que el logos dice es lo que el Nous ve en el eidos. De esta suerte, el eidos se convierte en el correlato objetivo de la definición, en la *esencia*¹⁹⁰ (...) La realidad formal del logos es, así, la expresión de la realidad formal de las cosas. En esta idea culmina el genio de Grecia”¹⁹¹.

En la filosofía post-helénica, la idea de la nada, como punto de partida de la reflexión filosófica, y la conversión hacia la subjetividad, en la filosofía moderna, contribuirán de forma decisiva a la separación entre metafísica y realidad.

Después de Grecia, con del cristianismo¹⁹², el horizonte de la filosofía occidental es el de la creación y la nihilidad¹⁹³. Ahora lo primero que se hace problema es que las cosas sean y que sean lo que son. Nihilidad significa aquí contingencia. Es decir, debido a la involucración de la idea de la creación, la filosofía se ve llevada a situar en la nada el punto de referencia de la especulación sobre el ser¹⁹⁴.

La tesis de Zubiri es que desde San Agustín hasta Hegel hay a lo largo de la historia de la metafísica occidental una interferencia o una involucración de la

189 SPF, p. 47.

190 “En esa idea de la realidad como una *ousía*, separada y determinada, Aristóteles busca lo que es (*tí estín*), algo que en una u otra medida, responda a la idea del siempre (*aei*)”. (PFMO, p. 68).

191 SPF, p. 48. Sobre el horizonte del movimiento en la filosofía griega y, especialmente, como horizonte desde el que Aristóteles descubre el ser, el *ón*, *vid.* tamb. PFMO, pp. 33-35, 64-65, 68-69, 72, 76-77, 99, 112. Sobre ello, *vid.* tamb. “Hegel y el problema metafísico”, NHD, pp. 270-273.

192 El cristianismo es “el que ha constituido la Europa occidental”. (PFMO, p. 15). La metafísica occidental es vista por Zubiri como una especie de incardinación del aparato intelectual griego en el horizonte creacionista. (Cf. PFMO, pp. 15-16).

193 “El griego se siente extraño al mundo por la *variabilidad* de éste. El europeo de la Era cristiana, por su nulidad o, mejor, *nihilidad*. De aquí arranca la diferencia radical entre nuestro modo de filosofar y el modo de filosofar del hombre griego”. (SPF, p. 49).

194 “Para el griego, el mundo es algo que varía; para el hombre de nuestra Era es una *nada* que pretende ser. Para el griego era cuestión el ser de las cosas, precisamente por la dificultad de que si son, dejen de ser, se muevan. Para el hombre posthelénico es cuestión el ser de las cosas justamente por lo contrario: por la dificultad de que lleguen a ser. Y la antítesis entre ambos modos de penetrar en el mundo y en la filosofía no es simplemente gradual o relativa. No es simplemente que al griego le sea cuestión el que las cosas dejen de ser y al cristiano que comiencen a ser; sino que, en este cambio de horizonte, *ser* va a significar algo, *toto coelo*, diferente de lo que significó para Grecia; para un griego *ser* es estar *ahí*; para el europeo occidental; *ser* es, por lo pronto, *no ser una nada*. Cuando el griego se pregunta qué es el mundo, parte del supuesto de que el mundo está ahí, y de que lo que se trata es justamente de averiguar *qué* es. Cuando un hombre de nuestra Era, en cambio, se pregunta qué es el mundo, en lo primero en que piensa es en que, efectivamente, *sea él lo que fuere, pudo no haber sido, ni ser lo que es ni cómo* es. En cierto sentido, pues, el griego filosofa ya *desde el ser*, y el europeo occidental *desde la nada*. En lugar de la ‘totalidad que es’, nos encontramos aquí con la ‘totalidad que no es’”. (SPF, pp 49-50).

idea cristiana de la creación. Toda la filosofía europea post-helénica es una filosofía hecha desde Dios y desde el mundo en tanto que hechura de Dios.

De una manera u otra, esta tesis preside la argumentación de varios escritos de Zubiri. Entre ellos, “Sobre el problema de la filosofía”, “El sistema de lo real en la filosofía moderna” y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*.

Tesis central del primero es que lo que se descubre con “el horizonte del hacer creador” es el problema del ser: “El horizonte del hacer creador” descubre el problema del ser. Es la gigantesca operación metafísica que va a gestar toda nuestra filosofía. Toda, porque la llamada filosofía moderna, nace y se desenvuelve en este mismo horizonte de la creación. No hay más que una filosofía occidental que va desde los primeros padres grecolatinos, hasta la última gran filosofía, la de Hegel”¹⁹⁵.

En “El sistema de lo real en la filosofía moderna” Zubiri no utiliza la palabra “horizonte”. Pero destaca que la “sustantivación”¹⁹⁶ del espacio, el tiempo, el ser y la conciencia tiene su origen en la idea teológica la creación. Dicha sustantivación, desligada de su origen teológico, se habría mantenido durante la filosofía moderna¹⁹⁷, hasta el punto de constituir el “cañamazo”, esto es, la “textura primaria de la realidad concreta circundante”¹⁹⁸ o modo sistemático en que la filosofía moderna conceptúa la realidad¹⁹⁹.

En *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* se pone de relieve qué es lo que las distintas metafísicas, de Santo Tomás a Hegel, han ido destacando del horizonte de la nihilidad y de qué modo dicho horizonte se hace presente en la textura interna, estructura trascendental o conceptualización de la realidad, por parte de dichas metafísicas.

En lo que resta de este trabajo vamos a intentar mostrar, siguiendo fundamentalmente este tercer escrito, que estas metafísicas se han ido encaminando por una vía lógica, dejando atrás a las cosas mismas. Nos detendremos un poco más en santo Tomás, en tanto que constituye uno de los exponentes más claros

195 SPF, p. 70.

196 “Sustantivación” significa que “tienen entidad propia, una entidad que es anterior a todas las cosas”. (“El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, op. cit.*, p. 280).

197 Filosofía moderna se refiere aquí al período comprendido entre el siglo XVI y comienzos del XX.

198 “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, op. cit.*, p. 280.

199 Cf. “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito op. cit.*, p. 255.

del nuevo horizonte de la metafísica occidental, y lo haremos de una forma muy esquemática en las metafísicas posteriores, pues el tratamiento detallado de cada una de ellas exigiría otros tantos trabajos.

A la base de la metafísica occidental ve Zubiri “el dato de fe” de que “Dios ha creado el mundo de la nada”²⁰⁰. Ello trae consigo un cambio en el concepto mismo de ser: “ser no significa *ser-siempre*, como pensaban los griegos, sino *ser no-nada*, es decir, *ser creado*”²⁰¹.

En santo Tomás esta visión teológica tiene repercusiones tanto en la idea de la metafísica como en el objeto de la metafísica.

En lo que concierne a lo primero, Zubiri destaca, entre otras, estas dos inflexiones respecto a Aristóteles: convertir el *metá* de la metafísica en un *trans*, en un “allende” la física o las cosas; y transformar el *ón hé ón* aristotélico en lo “*magis communis*”²⁰².

Respecto al objeto de la metafísica también se habrían producido dos cambios principales: A) Uno en el plano del conocimiento y B) otro en el orden de la realidad.

A) En el plano del conocimiento, santo Tomás parte de una “concepción conceptiva del entendimiento humano: Entender es formar conceptos; inteligir es formar conceptos de las cosas. Es ésta una idea completamente ajena al mundo griego”²⁰³.

En este orden conceptivo, la idea de ente se constituye ante la inteligencia como un concepto abstracto. Dado que se obtiene al final de un proceso en el que se va prescindiendo o se va despojando a las cosas de todos los caracteres individuales, cualitativos y cuantitativos, se trata del concepto “más abstracto que quepa imaginar”²⁰⁴.

Además se considera que tiene una “*primariedad radical*”: en “que es”, en el ente, se resuelven todos los demás conceptos del entendimiento²⁰⁵.

Sin embargo, éste uno de los puntos en los que Zubiri se sitúa frente a la tradición, tanto por el lado de la intelección misma, como en lo que concierne a la intelección del ser.

200 PFMO, p. 75.

201 PFMO, p. 77.

202 PFMO, p. 82.

203 PFMO, pp. 83-84.

204 PFMO, p. 87.

205 PFMO, p. 87. “(...) lo que el entendimiento concibe en primer lugar como el objeto más conocido, y en lo cual resuelve todos sus conceptos es el ente, como dice Avicena en el principio de su *Metafísica* (lib. I cap. 9)”. (TOMÁS DE AQUINO, *Acerca de la verdad*, cuet. 1, art. 1).

En efecto, pues para Zubiri, lo radical de la inteligencia no es concebir y juzgar, sino aprehender las cosas como reales²⁰⁶. De ahí que formule estos interrogantes a propósito de santo Tomás: “La idea de ente representa la máxima abstracción, siempre dentro de una hipótesis que había que haber discutido: ¿es cierto que lo primero que hace la inteligencia es formar conceptos? (...) el concepto de ente será primario si la función primaria del intelecto es forjar conceptos, pero ¿y si no fuese así?”²⁰⁷. Además, tal como quedó indicado más atrás, según Zubiri, “el término formal del entender no es el ‘es’, sino la realidad”²⁰⁸. Lo contrario representa una logificación de la inteligencia²⁰⁹.

Y en lo que se refiere a lo segundo, el ser no es algo primariamente algo entendido, sino sentido, aprehendido sentientemente²¹⁰.

B) Pues bien, en el orden de la realidad, lo que correspondería a ese concepto abstracto de ente (“a ese momento que conceptivamente entendemos en el concepto de ente”²¹¹) es el ser, la entidad, como lo primario y radical de las cosas.

Santo Tomás considera las cosas como entes, “toma sin más *res* como sinónimo de *ens*”²¹². Con ello, se incurre en lo que Zubiri censura en repetidas ocasiones como una de las grandes desviaciones de la filosofía: la “entificación de la realidad, que subsume y articula la realidad dentro del concepto de ente”²¹³. De ahí que vuelva a formular otro interrogante: “la entificación de la realidad consiste en creer que lo primario y radical de las cosas consiste en ser ‘entes’, lo cual supone que lo primario y radical de las cosas es ‘ser’; ¿y si no fuese así? ¿Qué sucede con las lenguas que carecen del verbo ser o con aquellas lenguas que, aun teniéndolo, hacen escasísimo uso de él, como sucede en las antiguas lenguas semíticas?”²¹⁴.

Aunque en *Inteligencia sentiente* Zubiri remonta el origen de la tendencia a entificar la realidad a Parménides, como consecuencia de su logificación de la intelección²¹⁵, en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* se

206 Cf., por ejemplo, IRE, pp. 77. “La conceptualización, aun siendo (...) una función intelectual inexorable, no es, sin embargo, lo primario y radical del entender, porque la intelección es primaria y radicalmente aprehensión sentiente de lo real como real”. (IRE, p. 87). Vid. tamb., en discusión explícita con la filosofía Escolástica en este punto, SE, pp. 394-397.

207 PFMO, p. 87.

208 IRE, p. 225. Vid. tamb. IL, p. 50.

209 Cf. IRE, pp. 86, 224; IL, pp. 48-49.

210 Cf., por ejemplo, IRE, p. 218, 220, 223, 227;

211 PFMO, p. 90.

212 PFMO, p. 92.

213 PFMO, p. 92.

214 PFMO, p. 92.

215 “Apoyados en Parménides, tanto Platón como Aristóteles, fueron subsumiendo la intelección en el logos. Es lo que páginas atrás llamé *logificación de la intelección*. Pero no es sólo esto. Es

pone de relieve que, en el caso de santo Tomás, la entificación de la realidad es además y, sobre todo, consecuencia del horizonte de la creación y la nihilidad en el que articula su visión de ente²¹⁶. Veamos.

Lo que santo Tomás destaca en primer plano del “hecho de la creación (...) es la finitud de las cosas creadas”²¹⁷. Finitud no tiene ahora el sentido de la limitación o delimitación (*péras*) de los griegos, sino el sentido de imperfección: “Sólo Dios sería la *res* perfecta, y la finitud consiste precisamente en la imperfección de las cosas que son en cuanto creadas”²¹⁸; “en (el) carácter de producido desde el no-ente reside formalmente la finitud misma de la realidad”²¹⁹. Si para los griegos “el *ón* comienza por ser algo”, en el horizonte de la creación en el que santo Tomás inscribe su idea de ente, el *ón* “empieza por ser ‘no-nada’”²²⁰.

Pues bien, la operación de santo Tomás consiste en hacer una “interpretación entitativa de esa imperfección”²²¹. Dicha interpretación entitativa consiste en considerar que lo radical de la finitud o imperfección de las cosas creadas es su “acto de ser”²²².

De este modo, lo radical de las cosas es ser; las cosas son entes, esto es, actos de ser²²³.

que entonces lo inteligido mismo consiste en ‘ser’. De lo cual resulta que realidad no es sino un modo de ser (...): es el *esse* reale. Es decir, lo real es formalmente ente: realidad sería entidad. Es lo que llamo *entificación de la realidad*. Logificación de la intelección y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el ‘es’ de la intelección consistiría en un ‘es’ afirmativo, y el ‘es’ inteligido sería de carácter entitativo”. (IRE, pp. 224-225). Es decir, de la afirmación de Paménides de que “inteligir algo es idénticamente (*tautón*) inteligir que este algo ‘es’”, se seguiría que “lo inteligido es *ón*, ente. La logificación de la intelección trajo consigo la entificación de la realidad”. (IL, p. 49).

216 Ésta es también la línea en la que Zubiri sitúa el problema del ser en “Sobre el problema de la filosofía”, así como la sustantivación del ser en “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, esto es, el horizonte de la creación o el origen teológico, respectivamente.

217 PFMO, p. 100.

218 PFMO, p. 100.

219 PFMO, p. 105.

220 PFMO, p. 100.

221 PFMO, p. 101.

222 “(...) lo que santo Tomás quiere decir al hablar de la imperfección y de la finitud de las cosas es que aquello que primaria y formalmente es imperfecto es su propio acto de ser. La interna imperfección del acto de ser, en tanto que acto de ser, es lo que constituiría para santo Tomás la finitud intrínseca de las cosas ¿Quién no ve que esto no es la interpretación entitativa de algo primario anterior, que es la misma creaturalidad de las cosas?”. (PFMO, p. 101).

223 Según santo Tomás, siguiendo a Avicena al comienzo de su *Metafísica* (*Metaphysica*, tract. I, lib. II, cap. 1), el nombre “de ente se toma del acto de ser (*essendi*)”. (TOMÁS DE AQUINO, *Acerca de la verdad*, cuést. 1, art. 1º).

Con esta operación lo que se ha producido, en expresión de Zubiri, es una entificación de la realidad: “Lo radical de las cosas –nos dice santo Tomás– es ser entes; es lo que he llamado entificación de la realidad”²²⁴.

Pero con dicha entificación lo que hemos omitido, desde la perspectiva del planteamiento de Zubiri, es un estrato anterior, más radical, que es la realidad, la cosa real, el *id*: “Para santo Tomás las cosas son sinónimos 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. Si ponemos un sujeto a la frase que antes recordábamos –*id cujus actus est esse*²²⁵–, uno se pregunta si efectivamente existe una identidad entre el ‘*id*’ y el ‘acto de ser’; si no la hubiese, lo radical de las cosas no es ser entes, sino aquello en que consiste el *id*. Santo Tomás no se hace cuestión de ello, sino que toma la cosa como ente y entifica totalmente la realidad”²²⁶.

Es decir, con dicha entificación dejamos atrás *aquello* de lo cual el ser es acto y sin lo cual no cabría hablar de acto de ser: “Santo Tomás dice que es ente todo aquello cuyo acto es ser. Pero entonces debemos preguntarnos: ¿Qué es ese *id*, ese *aquello* cuyo acto es el ser y que parece estar fuera del ser? ¿Acaso es nada? Porque entonces el ser no es acto. ¿Es algo? pero entonces el ser no es lo último y radical”²²⁷.

Ocurre que Zubiri, lo mismo que no hace del ser el objeto formal de la intelección, tal como indicábamos más arriba, tampoco identifica ser y realidad ni hace de la realidad un modo de ser; es la realidad la que tiene ser: “‘ser’ es acto ‘ulterior’ de la realidad: su ulterior actualidad respectiva. En este sentido, y sólo en éste hay que decir que el ser es siempre y sólo ser de la realidad. Y la realidad, en cuanto ulteriormente ‘es’, es por esto ulteriormente ‘ente’. Ente no es sinónimo de realidad”²²⁸.

En cambio, lo que se produce con el horizonte de la creación es una sustantivación del ser: el ser, la entidad, constituye justamente el primer efecto de la

224 PFMO, p. 101.

225 “(...) en fórmula lapidaria nos dice que ‘ente es todo aquello cuyo acto es ser’ (*est ens id cujus actus est esse*”. (Tomás de Aquino, Opusc. 42 *De natura generis*, cap 1. Cf. *Quodlib.* 2, a.3). Cit. *apud* PFMO, p. 91, nota 1.

226 PFMO, p. 101.

227 PFMO, p. 92.

228 SE, p. 439. Sobre la posición de Zubiri frente a la conceptualización del ser en la filosofía escolástica, tanto en lo que concierne al orden del conocimiento como al orden de la realidad, *vid.* SE, pp. 393-439.

causalidad creadora de Dios²²⁹. Frente a ello, Zubiri sostiene que “no hay un ser sustantivo, sino nuda sustantividad²³⁰, es decir, realidad sustantiva.

Por otro lado, todo esto no significa que Zubiri niegue la idea de la creación; a lo que se opone es a una interpretación entitativa de la causalidad creadora y de la misma realidad divina. Para Zubiri hay otras posibles interpretaciones de la creación²³¹.

Si lo que santo Tomás destaca en primer plano del horizonte de la nihilidad es la “finitud intrínseca del ente”, en la filosofía moderna, con Descartes, lo que pasa a primer plano es “la incertidumbre radical de la inteligencia”²³². La metafísica deja de centrarse en el *ens*, para “convertirse en una meditación sobre la inteligencia”²³³. La filosofía se torna “*egología*”²³⁴.

229 “Como lo más radical de las cosas es ser ente, lo que primaria y formalmente está causado por Dios es la entidad”. (PFMO, p. 102). “(...) las cosas creadas son primariamente entes, por lo que la causalidad creadora de Dios, al producir las cosas, lo que ha producido es la entidad fuera de Él”. (PFMO, pp. 106-107). “Santo Tomás nos dice expresamente que ‘toda cosa creada participa, por así decirlo, de la naturaleza del ser’ (S. Th., q. 45, a. 5 ad 1; cit. apud “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, op. cit., p. 273, n. 8), con lo cual el ser nos aparece como una especie de enorme piélago en el que Dios se proyecta *ad extra* y fuera de sí mismo”. (*Ibid.*, pp. 272-273). Sobre la entificación de la causalidad creadora y de Dios mismo, ambas consecuencia, según Zubiri, de la entificación de las cosas, *vid.* PFMO, pp. 103-117.

230 SE, p. 415.

231 *Vid.* sobre ello, PFMO, pp. 111, 112, 115. El siguiente pasaje recoge de modo sintético la posición de Zubiri sobre los conceptos que han ido saliendo: “Sería absurdo (...) pretender que lo real comienza por ser un ente; es lo que llamé precisamente *la entificación de la realidad*, una entificación aplicada no solamente a lo real, esto es, que considera lo real primaria y fundamentalmente como ente, sino aplicada incluso a Dios, de quien se dice que es el ‘Ser subsistente’ por su propia índole, por su propia naturaleza. En absoluto; Dios es una realidad esencial, pero no tiene carácter de ser. Por eso naturalmente no son lo mismo ser, ente y realidad. La realidad es el momento primario, aquello por lo cual una cosa es real. El ser es actualidad en el mundo. Ente es la realidad refluentemente caracterizada por su carácter de ser. Por eso, a mi modo de ver, es un absoluto error decir que el ser se va realizando; al revés: es la realidad la que progresiva y ulteriormente se va entificando.

No hay propiamente hablando un ser real, un *esse reale*; solamente hay una *realitas in essendo*”. (“El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, op. cit., p. 299).

He aquí otra referencia a Dios en la misma línea de anteponer su realidad esencial al *Ipsum esse subsistens*: “¿Y si fuese que Dios, aun siendo *Ipsum esse subsistens*, lo fuese por lo que Él físicamente es como *ousía*, como *res* plenaria e infinita, que se pertenece a sí misma?”. (PFMO, p. 115).

232 PFMO, pp. 124-125, 248

233 PFMO, p. 128.

234 “El ‘*ego cogito*’ es ahora ‘la esencia misma del hombre’”. (PFMO, p. 131). *Vid.* tamb. “Hegel y el problema metafísico”, NHD, pp. 274-275.

En Descartes tiene lugar lo que Zubiri llama la “~verificación de la entidad”²³⁵ o “~verificación` transcendental de la entidad”²³⁶. La realidad queda subsumida en el *verum*.

Ahora el transcendental primero no es el *ens*, sino el “*verum*”: “para mí, inteligencia pensante, lo que llamamos *ens* es aquello que cumple con las condiciones transcendentales de lo que es el *verum*, de lo que es la verdad. El transcendental primero es ser un *aliquid verum*, pero es *aliquid* en tanto que *verum*, es decir, en tanto que clara y distintamente percibido. Es, en el orden transcendental, la comunicación perfecta de la verificación de la entidad”²³⁷. “La entidad queda (...) inscrita en la verdad”²³⁸.

Por otro lado, en la perspectiva de la filosofía de Descartes, lo real en cuanto real queda allende mi razón²³⁹. El *verum* transcendental de mi mente no tiene por qué coincidir con el *verum* transcendental de la realidad. Descartes los hace coincidir. Y, para ello, fiel a su verificación de la realidad, verifica también la realidad divina (“veracidad” de Dios)²⁴⁰. Desde Descartes se produce una escisión radical entre esas dos dimensiones del *verum* transcendental²⁴¹.

Lo que Zubiri piensa es que en su mismo punto de partida Descartes ha dejado atrás la realidad: en el “*ego cogito*” Descartes resbaló sobre el “*estar*”, sobre la *actualidad*, en tanto que realidad²⁴². Vio la fuerza del “cogito” en su presunto carácter de certeza, no en lo que tiene de real; y así llevó el problema por una vía *lógica*.

En cambio, lo que Leibniz destaca en el primer plano del horizonte de la nihilidad es “lo posible como fundamento antecedente de lo real”²⁴³, “la posibilidad antes que la realidad”²⁴⁴. Para Leibniz, “el universo real entero es posible antes que real”²⁴⁵.

235 PFMO, p. 135.

236 PFMO, p. 139.

237 PFMO, p. 139.

238 PFMO, p. 140.

239 Cf. PFMO, p. 141. En efecto, ello es bien perceptible en la tercera meditación de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes.

240 Cf. PFMO, pp. 144-146.

241 PFMO, p. 146.

242 *Vid.* sobre ello, PFMO, pp. 133-135; tamb. p. 146.

243 Cf. PFMO, p. 153, 248.

244 PFMO, p. 248.

245 PFMO, p. 152.

El ente del que se ocupa la metafísica “no es el ente actual en su realidad”, sino lo posible en cuanto posible, aquello que aptitudinalmente puede existir²⁴⁶.

Posible intrínsecamente es aquello que no es contradictorio²⁴⁷. Lo posible es aprehendido en un concepto apto (no contradictorio). A su vez, lo posible es la esencia de lo existente. Concepto apto, *ens possibile* y esencia de lo existente se identifican²⁴⁸.

De este modo, en Leibniz se produce abiertamente la identificación de lo lógico con lo real. Al menos para Aristóteles la contradicción era un principio de dicción, un *légein*; para Leibniz, en cambio, se trata de una estructura de la realidad misma²⁴⁹.

Zubiri aprecia una relación directa entre in contradicción de lo real, sustantivación del ser y horizonte de la nihilidad: que el principio de contradicción sea la estructura interna del ser supone previamente que el ser es estructurado y, por tanto, una sustantivación del ser; de la misma manera, la contradicción equivale en esta línea al “contra-ser mismo de las cosas. La nada es el no-ser y el no-ser es la contradicción”²⁵⁰.

Frente a la identificación de lo real con lo lógico en el horizonte de la nihilidad, Zubiri piensa que “(la) cosa real, en el rigor de los términos, no es contradictoria ni no-contradictoria; es lo que es y nada más. La contradicción va por cuenta del logos, que enuncia o afirma algo de esa cosa que es; pero el momento del *no* no tiene una realidad positiva en las cosas. Como quiera que sea, este horizonte de la nihilidad ha ido penetrando y empapando todas las cosas y encontramos como lo más natural el decir que las cosas tienen un aspecto de ser y un aspecto de no-ser. Pero las cosas son lo que son y ahí termina su función”²⁵¹.

Leibniz se mueve en el orden de la razón, una razón consistente en capacidad de resolución analítica y concebida como imagen de la razón divina²⁵². Para Leibniz, “el orden de mi razón es idéntico con el orden de la inteligencia divi-

246 Cf. PFMO, p. 157; *vid. tamb.* SE, pp. 388-391.

247 Cf. PFMO, p. 156. “La posibilidad intrínseca del ente es su interna no-contradicción”. (PFMO, p. 180).

248 Cf. PFMO, pp. 157-158.

249 Cf. PFMO, pp. 158-159. *Vid. tamb.* “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, op. cit.*, p. 274.

250 “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito, op. cit.*, pp. 274-275; *cf. tamb.* PFMO, p. 158.

251 PFMO, pp. 158-159.

252 Sobre la razón en Leibniz *vid.* PFMO, pp. 162-164.

na”²⁵³, con lo cual “la entidad queda inscrita en la racionalidad”²⁵⁴. Zubiri califica el racionalismo de Leibniz de “*racionalismo racionalista*: una razón que reposa intrínseca y necesariamente sobre sí misma, en tanto que razón”²⁵⁵.

Kant, en cambio, no reduce la realidad a la lógica; al contrario, reacciona fuertemente contra los excesos del racionalismo de Leibniz, en ese aspecto.

Pero se inscribe también en el horizonte de la nihilidad²⁵⁶. Lo que destaca la filosofía kantiana del horizonte de la nihilidad es la finitud del modo humano de conocer. Y con ello, “la objetualidad, frente a las cosas en sí”²⁵⁷. El orden transcendental es mi propia subjetualidad, la cual es constituyente de la inteligibilidad del objeto. El orden transcendental no expresa el objeto, sino que lo constituye.

A diferencia de lo que ocurre en Leibniz, quien consideró la sensibilidad como “intelección confusa”²⁵⁸, no puede decirse que Kant no prestara atención a la sensibilidad.

El problema es que Kant se quedó sólo en el momento de la afección y resbaló sobre el momento de la alteridad de la impresión. No vio, pues, la impresión de realidad. De este modo, cuando yo conozco la *res objecta*, la conozco como *objecta*, pero no como *res*²⁵⁹.

Pero a la sensibilidad como mera receptividad²⁶⁰ opone Zubiri la sensibilidad intelectual. Y frente a la concepción del pensar como una actividad espontánea, lo que Zubiri sostiene es que “la inteligencia queda constituida en actividad tan sólo a consecuencia del dato de realidad abierta”²⁶¹. Son las cosas “las que dan que pensar”²⁶².

253 PFMO, p. 164.

254 PFMO, p. 164.

255 PFMO, p. 164.

256 Zubiri le atribuye también presuponer la sustantivación del ser. (Vid. sobre ello, “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, op. cit., pp. 276-277).

257 PFMO, pp. 188, 248. En efecto, Kant relaciona el acto de la síntesis con la finitud del entendimiento humano, frente a un posible entendimiento creador. (Vid. sobre ello, KANT, I., *K.r.V.*, B 138-139; sobre la diferencia entre el entendimiento humano y un entendimiento intuitivo, vid tamb. *idem*, *K.U.*, && 76 y 77).

258 PFMO, p. 157.

259 Cf. PFMO, 221-222.

260 Cf. KANT, I., *K.r.V.*, A19 / B33.

261 IRA, p. 35.

262 IRA, p. 35.

Al *verum* lógico como verdad primaria, opone Zubiri la “verdad ´real`”: “no es el juicio el que determina la inteligibilidad de las cosas, sino que es la realidad la que determina la estructura capaz de inteligir que el juicio posee”²⁶³.

Para Kant, en cambio, “nada es inteligible si no es en la forma de estar determinado por mi razón. Por eso, en la filosofía de Kant, culmina la egología transcendental de Descartes”²⁶⁴.

Hegel, por su parte, lo que destaca del horizonte de la creación es “la unidad de Dios y las cosas”²⁶⁵ (lo absoluto, el todo).

En Hegel da sus últimos frutos la mismidad aristotélica de “la cosa y el cognoscente, el logos; la *epístème* y el *epistetón* son *tautón*”²⁶⁶.

Pero Aristóteles, que ciertamente ve el *ón* desde el logos, se refiere a la mismidad en el orden de la *enteléjeia* (“la *enteléjeia* del acto de conocer y la *enteléjeia* de lo conocido”²⁶⁷); “no que sea un *tautón* de la realidad de la inteligencia y de la realidad de las cosas”²⁶⁸. Hegel va más lejos y entiende “que ese *tautón* de los griegos significa la unidad total del *légein* y del *ón* (...) y, recíprocamente, el *ón* de Aristóteles tiene que adoptar forzosamente la forma de un logos”²⁶⁹: “en lugar de ir de las cosas y del logos a su *tautón* en el que estuviera el contenido de la verdad, Hegel parte del *tautón* y de la *alétheia* para ver cómo el desarrollo interno de esa *alétheia* y de esta razón es lo que constituye las diferencias entre el logos y las cosas. De ahí que la Lógica como ciencia del logos pertenezca formalmente a la metafísica (...) la lógica no es una disciplina filosófica junto a las restantes disciplinas, sino que es un momento estructural de la realidad misma”²⁷⁰.

A su vez, la lógica en tanto que metafísica, no es sino “teología, teología primaria y radical, aquella teología en que se constituye precisamente el orden transcendental mismo”²⁷¹: el orden transcendental, escribe Zubiri citando la *Cien-*

263 PFMO, pp. 222-223.

264 PFMO, p. 246. Para una ampliación de la crítica de Zubiri a Kant *vid.* PINTOR-RAMOS, A., “Objetividad y realidad: la confrontación con Kant”, en PINTOR-RAMOS, A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, pp. 129-181; esp. pp. 162-181.

265 PFMO, p. 249.

266 PFMO, p. 271. *Vid.* ARISTÓTELES, *De anima*, III, 5, 430 a; *tamb.* *Metafísica*, XII, 7, 1074 b ss.

267 PFMO, p. 277.

268 PFMO, p.271.

269 PFMO, p. 271

270 PFMO, p. 277.

271 PFMO, p. 295.

cia de la lógica, “no es sino el espíritu mismo de Dios, en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito”²⁷².

Pero, con todo esto, hemos dejado atrás las cosas reales: con Hegel se llega al extremo de que los individuos son meros accidentes del espíritu objetivo, que es lo substancial²⁷³. Frente a ello, para Zubiri: “Cada cosa real no es un momento de una magna cosa, de lo absoluto, sino que es tan sólo momento respectivo a otras realidades”²⁷⁴.

Así pues, con Hegel llega a sus últimas consecuencias el horizonte creacionista, en el que Zubiri inscribe la filosofía europea. Es ahora cuando cobran todo su sentido las palabras con las que abríamos este trabajo: el problema de Hegel, nuestro problema y nuestra situación es “el hecho de que la idea misma de la filosofía alcanza en él su plena madurez”²⁷⁵.

Es frente a la identificación de lo real con lo lógico, frente a la que Zubiri se pone a hacer de nuevo la metafísica.

El horizonte desde el que Zubiri piensa y hace la metafísica no es ya ni el horizonte del movimiento, propio de la filosofía griega, ni el horizonte creacionista, que recorre toda la metafísica occidental desde san Agustín hasta, al menos, Hegel; sino el horizonte de la inteligencia sentiente u horizonte de las cosas mismas. Un horizonte, en el que Zubiri sitúa el punto de partida justamente en la convergencia de sensibilidad e intelección, esto es, en la realidad, en la formalidad del “de suyo”, que es el punto en el que convergen sensibilidad humana e intelección.

CONCLUSIÓN

Situarse frente al horizonte creacionista no significa en el caso de Zubiri rechazar la idea de la creación²⁷⁶, sino tratar de moverse en un horizonte

272 PFMO, p. 294.

273 Cf. PFMO, pp. 309, 313.

274 IRA, p. 291. “El orden de lo racional no es ni totalidad kantiana ni absoluto hegeliano: es simplemente mundo”. (IRA, p. 291).

275 “Hegel y el problema metafísico”, NHD, p. 270.

276 “Zubiri es cristiano y, por tanto, creacionista, pero opina que “la creación es una verdad de fe pero no de razón”. (HD, p. 153). *Cit. apud*, PINTOR-RAMOS, ANTONIO, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1993, p. 303, nota 82. A lo que sí se opone Zubiri, tal como hemos señalado más arriba, es a una interpretación entitativa de la acción creadora y de Dios mismo.

estrictamente filosófico²⁷⁷, es decir, perseguir el objetivo de una “filosofía pura”, según ha explicitado él mismo: “Con todas sus limitaciones, la filosofía griega nació, por lo menos, desde sí misma, frente a las cosas en inmediato contacto con ellas. Pero el hombre de la era cristiana no se encontró consigo nunca de una manera inmediata, sino mediante Dios, es decir, con la mirada fija en el ente infinito (...) Por esto podía decir aún Hegel que la filosofía no es sino la exposición del espíritu de Dios antes de la creación. ¿Es esto posible?, o si se quiere, ¿es que no es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía?”²⁷⁸.

A mi modo de ver, Zubiri comparte con la filosofía griega el carácter intramundano de ésta²⁷⁹. Pero entre sus deficiencias podrían contarse, además del dualismo de sentir e intelecgrir y la logificación de la inteligencia, con la consiguiente tendencia a la entificación de la realidad, el hecho de que el centrarse en las cosas le impidiera ver al hombre, el cual habría quedado reducido a un ser natural más²⁸⁰.

En cambio, se enfrenta a la filosofía europea posthelénica hasta Hegel porque no es una filosofía pura, sino que vive de una base teológica²⁸¹.

Desde esta base, una de cuyas consecuencias es la sustantivación de la conciencia y la teoría representacional de la realidad, la filosofía, especialmente la filosofía moderna, ha centrado su tarea en un vaciar conceptualmente a la realidad, en vez de mantenerse en contacto con las cosas reales²⁸².

Ahora bien, ¿de verdad es aceptable el juicio sumarísimo de Zubiri sobre toda la filosofía occidental?

La tendencia predominantemente lógica de la metafísica occidental parece innegable. Sin embargo, no se entiende por qué Zubiri omite diferencias indudables entre posiciones más empiristas y posiciones más intelectualistas.

277 Sobre el nuevo horizonte de Zubiri, tras el horizonte creacionista, vid. GRACIA, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, op. cit., pp. 15-16; PINTOR-RAMOS, ANTONIO, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, op. cit. pp. 301-308.

278 SPF, pp. 123-124.

279 Zubiri dice en más de una ocasión que él se propone hacer una filosofía intramundana; por ejemplo, en SE, pp. 214, 241.

280 Al menos, ésta es la lectura que sugiere SPF, pp. 48-49, 60-61. Vid. tamb. IRE, p. 131.

281 “Toda la historia de la filosofía europea post-helénica, desde san Agustín a Hegel, no es más que una metafísica en la nihilidad; se mueve por tanto en el horizonte de la creación. En este sentido, es una filosofía que no es pura filosofía”. (*Cinco lecciones de filosofía*, op. cit., p. 9).

282 Cf. “El sistema de lo real en la filosofía moderna”, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, op. cit., pp. 305-306.

Por otro lado, si bien la involucración de la idea de la creación es reconocible en la historia de la metafísica europea, cuesta aceptar que desde san Agustín hasta Hegel no se hayan producido intentos de filosofía pura: por ejemplo, ¿cómo es posible la crítica de Kant al alcance especulativo de la razón, si no es desde su intento de una filosofía pura?

¿Todas las metafísicas acontecidas no son más que intentos fallidos? Por un lado, Zubiri ve la historia de la metafísica como una ingente desviación; la metafísica ha perdido, ha dejado fuera, la realidad. Pero, por otro lado, la transcendentalidad envuelve, para Zubiri, un problema horizontal. Además ha escrito: “Para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte, colocarse en él y ver las cosas `dentro` de él. Lo demás sería verlas desde fuera. Por tanto, falsa y formalmente”²⁸³.

Por tanto, si bien puede estar justificado hacer la metafísica desde un nuevo horizonte; no parece que lo esté tanto su juicio sobre las metafísicas acontecidas, como inexactas e incluso falsas. Es también discutible que la metafísica de Zubiri sea siquiera pensable si prescindieramos de la gran tradición de la metafísica occidental.

La propuesta metafísica de Zubiri cubre, es verdad, lagunas importantes de la historia de la metafísica: por ejemplo, aporta una conceptualización más integral de la sensibilidad humana y una conceptualización más radical de la intelección, por las cuales quedamos ya instalados en la realidad, en el “de suyo”. Es verdad que la sensibilidad es el camino clásico de la conexión de la inteligencia con la realidad. Pero la aportación de Zubiri en este punto radica en poner relieve que la idea misma de conexión está fuera de lugar. Zubiri nos ha hecho caer en la cuenta de que la historia de la filosofía ha conceptualizado la inteligencia como una inteligencia sensible; pero que más radical que ésta es la inteligencia sentiente o el sentir intelectual. La realidad, como el “de suyo”, es el punto en el que convergen sensibilidad humana e intelección; y ésta es una aportación de gran magnitud.

Se trata de que la metafísica recupere el sentido de la realidad, de las cosas reales a secas. El abismo entre metafísica y realidad no parece admisible. A mi modo de ver, lo que es actual de Zubiri para la metafísica es eso: su interpelación a que la metafísica se afinque en lo real²⁸⁴.

Zubiri reacciona fuertemente contra el conceptismo de Hegel: “ni existe la²⁸⁵ razón ni existe un primado metafísico de la razón sobre lo real. La metafí-

283 SPF, p. 42.

284 “(Es en la) intelección sentiente donde debe afinar el pensamiento filosófico”. (PFMO, p. 345).

285 Tomada como algo que repose sobre sí misma.

sica jamás podrá ser una lógica”²⁸⁶. “Frente al conceptismo de Hegel es menester subrayar enérgicamente los fueros de lo real, sea o no adecuadamente concebible. Una cosa son, pues, los conceptos formales, otra la realidad”²⁸⁷.

La posición de Zubiri es comprensible como reacción al idealismo. Pero, ¿hasta dónde puede conducirnos la radical primacía del “de suyo”? ¿Podría conducirnos a negar a la razón una dimensión de autonomía?

Por otro lado, hay, desde mi punto de vista, algo de inquietante en el discurso de Zubiri sobre la razón y el conocimiento metafísico, tal como aparece en *Inteligencia y razón*.

Zubiri no reduce la intelección al conocimiento y ésta es otra de sus grandes aportaciones. La impresión de realidad no se refiere a la realidad allende la aprehensión. El conocimiento, en cambio, es intelección de lo que las cosas son allende la aprehensión: “la intelección de algo en su realidad profunda, es decir, la intelección racional, es lo que formalmente constituye el conocimiento (...) Conocer el verde no consiste sólo en verlo, ni en inteligir que es en realidad un color muy bien determinado entre otros, sino que es inteligir el fundamento mismo del verdor en la realidad, inteligir, por ejemplo, que es una ondulación electromagnética o un fotón de determinada frecuencia”²⁸⁸.

Ciertamente, no puede decirse que Zubiri reduzca el conocimiento al conocimiento científico, pues escribe que “el allende” (el fondo de las cosas reales, lo que en el fondo son) “no es tan sólo un concepto teórico, como lo son la onda o el fotón. El allende puede ser también lo que forja una novela; no la forjaríamos si lo real dado no me diera que pensar” (...) Una metáfora es un tipo, entre otros, de mi razón de las cosas”²⁸⁹.

Es decir, Zubiri admite distintos tipos de conocimiento. Pero en lo que concierne al conocimiento metafísico (uno de esos tipos), no se acaba de ver bien dónde estaría su especificidad frente al conocimiento científico.

¿Se trata sólo de que la filosofía sea la guardiana de que el conocimiento sea conocimiento de la realidad o hay también contenidos específicamente filosóficos sobre la realidad allende la impresión? ¿Y, si los hay, en qué se diferenciarían de lo que la ciencia nos descubre sobre lo real en profundidad? Éste es un problema, una pregunta abierta, que yo veo en *Inteligencia y razón* de Zubiri.

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS

286 SE, p. 51.

287 SE, p. 62.

288 IRA, pp. 161-162.

289 IRA, 43-44.