

LA CONCEPCIÓN ZUBIRIANA DE LA FILOSOFÍA

Resumen: El presente ensayo desarrolla el tema en tres pasos. En primer lugar, se analiza una defensa de la filosofía como descubrimiento del lado problemático de lo real, proponiendo una respuesta teórica. En el segundo paso, ese lado problemático se concreta como dimensión “metafísica” de la realidad, “metafísica” que es entendida en un sentido nuevo que implica una crítica de lo que fue su historia. Finalmente, lo específico de la filosofía se concreta en la trascendentalidad, la cual está “dada” y actúa como núcleo unificador de todo el pensamiento de Zubiri.

Palabras clave: Zubiri, filosofía, teoría, metafísica, trascendentalidad.

ZUBIRI'S CONCEPTION OF PHILOSOPHY

Abstract: This paper explains its subject in three steps. In first place, a defense of philosophy as awareness of the problematic side of Reality is analyzed, and a theoretical answer is proposed. In second place, this problematic side materializes as “metaphysical” dimension of Reality, where “metaphysics” is understood in a new sense which implies a criticism of its history. Finally, the specific nature of philosophy is settled in transcendentality, which is “given” and which plays a leading and unifying role throughout Zubiri's Thought.

Key words: Zubiri, philosophy, theory, metaphysics, transcendentality.

I. ELOGIO DE LA FILOSOFÍA

A. ¿UNA ACTIVIDAD INTELECTUAL TRASNOCHADA?

Las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* de Hegel concluyen con un epígrafe asombrosamente titulado “Resultado” (*Resultat*) en el que se encuentran expresiones que no pueden dejar al lector indiferente: “Hasta aquí ha llegado el espíritu universal, cada paso ha encontrado su forma apropiada en el sistema verdadero de la filosofía; nada se ha perdido, todos los principios se han conservado

en la medida en que *la última filosofía es la totalidad de sus figuras*. Esta idea concreta es el resultado de los *esfuerzos del espíritu* a lo largo de casi 2500 años dedicados al *más serio* de los empeños, como es el de objetivarse a sí mismo, el de llegar a conocerse:

“Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem”.

Y un poco más adelante: “Con ello esta Historia de la filosofía está *concluida (beschlossen)*”¹. En la misma medida en que se concediese sólo una parte de razón a lo aquí expresado por Hegel, ese “final de la filosofía” significará para el futuro un cambio importante en el sentido mismo de la filosofía; recordemos que, en todo caso, Zubiri debe otorgarle algo de razón cuando afirma que “toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel: una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, *con* Hegel, no *sobre* Hegel, esto es, haciéndonos *problema*, y no solamente *tema de conversación*, lo que también para él fue problema”². Si estamos hablando de alguna manera de un “final de filosofía” y aun si se acepta de modo optimista que ese final es producto del éxito al culminar la meta buscada en toda la historia anterior, la pervivencia posterior de la actividad del filosofar se convertirá en algo inseguro.

Es cierto que en ninguna época han faltado críticas contra la filosofía procedentes de los intereses más diversos. Pero en el siglo XIX van a arreciar todo tipo de críticas contra la mera existencia de una actividad intelectual filosófica, tanto por las inseguridades que genera como por la ineficacia de sus esfuerzos. El propio Zubiri lo formulará con precisión: “Los problemas de la filosofía no son, en el fondo, sino *el problema de la filosofía*” (NHD 144). Si este carácter problemático fuese el núcleo permanente que mantiene viva la actividad del filosofar en medio de tantos resultados decepcionantes, tampoco tiene nada de extraño que “*lo que propiamente constituye su historia es la historia de la idea misma de filosofía*” (NHD 155).

Cabría razonar, por tanto, que los problemas filosóficos en Zubiri no son otra cosa que la expresión del *problema de la filosofía* en Zubiri; éste el supuesto

1 G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt a. M., Suhrkamp 1971), XX: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, pp. 455, 461.

2 NHD 269-270. El texto citado procede de una conferencia de 1931, pero la idea básica se repite años después: NHD 181-182, pasaje este último que Zubiri vuelve a repetir en PFMO 318-319.

básico del presente estudio³. En efecto: “el problema de la filosofía de hoy se reduce, en el fondo, al problema mismo del filosofar; es la filosofía como problema” (NHD 55). Por eso, matizando el conocido dicho kantiano, “sólo se aprende filosofía poniéndose a filosofar” (NHD 151). Se puede explicar esto mismo de modo más amplio: “En todo hombre, la filosofía es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal. No se trata de que cada cual haya de comenzar en cero o inventar un sistema propio [...]. De lo que se trata es de que, aun admitiendo filosofías ya hechas, esta adscripción sea resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual. Lo demás es brillante ‘aprendizaje’ de libros o espléndida confección de lecciones ‘magistrales’. Se pueden, en efecto, escribir toneladas de papel y consumir una larga vida en una cátedra de filosofía, y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica. Recíprocamente, se puede carecer en absoluto de ‘originalidad’, y poseer en lo más recóndito de sí mismo el interno y callado movimiento del filosofar” (NHD 52-53). Estas expresiones y otras de tono heroico similar que abundan en los escritos de Zubiri no deberían deslumbrarnos; en realidad, lo que en ellas se transmite no deja de resultar insólito pues parecería que estamos ante un “saber” tan peculiar que en él los resultados son indiferentes y todo su “problema” no es una cuestión que busquemos resolver, sino que se transfiere a la instauración de una “vida filosófica”⁴.

En efecto, Zubiri insiste en el tema contraponiendo reiteradamente la “vida filosófica” a lo que es el trabajo habitual de investigación en los distintos dominios del saber científico. El “tono heroico” surge del hecho de que un saber, que exige una dedicación integral de la vida, en realidad es un saber que no tiene “objeto”. Pero éste es también uno de los motivos aducidos por los defensores del “final de la filosofía” en uno de sus sentidos más simples: la filosofía fue una actividad que tuvo su justificación en otras épocas, pero la imparable emancipación de las ciencias particulares ha ido colonizando todos los aspectos concretos de la realidad hasta que, ya en nuestro tiempo, la filosofía estaría cerrada por haberse quedado sin objeto específico, lo cual la condena a una actividad obsoleta reservada como tema para historiadores anticuarios. ¿Cómo puede invocarse como

3 Debe añadirse que, en mi propósito final, Zubiri es un buen apoyo para un objetivo más amplio: ¿cuál es la suerte de la filosofía hoy? No está definitivamente ganada la batalla del derecho a la existencia para la filosofía, ni como actividad intelectual ni como actividad académica; quizá cada generación tenga que elaborar de nuevo su respuesta a un cuestionamiento que, en la velocidad vertiginosa de nuestro tiempo, concede pocos puntos de reposo.

4 Hay momentos en los Zubiri acentúa mucho este aspecto; por ejemplo: “La filosofía es un modo peculiar de la existencia humana, no es una ciencia, está más allá de la ciencia y emerge en cada momento de la situación concreta en que se existe” (CU I 4). Como se verá, expresiones de este tipo necesitan ser matizadas y complementadas con otros aspectos no menos importantes.

mérito del saber filosófico la carencia de un objeto específico, o acaso no es eso lo que realmente dice Zubiri?

La comparación y la contraposición entre la filosofía y las ciencias es uno de los temas más tradicionales y ha pasado por todos los enfoques imaginables. La contraposición entre ambas desde el punto de vista de sus objetos es casi un tópico en los escritos de Zubiri: “Lo problemático es el objeto mismo de la filosofía. ¿Existe el objeto de la filosofía? Esta pregunta es la que radicalmente escinde a la filosofía de todas las demás ciencias. Mientras que éstas parten de la *posesión* de su objeto y de lo que se trata es simplemente de *estudiarlo*, la filosofía tiene que comenzar por justificar activamente la existencia de su objeto: su posesión es el término, y no el supuesto, de su estudio, y no puede mantenerse sino reivindicando constantemente su existencia” (NHD 147); dicho con una pizca de provocación: “Filosofía es lo que se hace cuando se hace filosofía”⁵. No se trata, pues, de que la filosofía carezca de objeto propio, sino que éste no aparece dado previamente, algo que no es cuestión circunstancial que responda a un determinado grado histórico en el desarrollo de ese saber, pues “el problematismo del objeto de la filosofía no procede de que *de hecho* no se haya reparado en él, sino de que, a diferencia de todo otro objeto posible, el de la filosofía es *constitutivamente latente*” (NHD 148). Al serlo constitutivamente, tendrá siempre un carácter evanescente y sólo se hará presente en el ejercicio del filosofar para volver a desvanecerse si éste desaparece. ¿Cómo es esto posible? Sin duda porque estamos ante un “objeto” muy peculiar; no es otro objeto que se sume a los distintos objetos concretos que van apareciendo, ampliando así el conocimiento con la captación de más objetos, sino que aparece dentro de un acto de reflexión: “Una reflexión que no descubre, por tanto, un nuevo objeto, sino una dimensión de todo objeto, cualquiera que sea. No es un acto que enriquezca nuestro conocimiento de *lo que las cosas son*” (NHD 149). Digamos ahora de modo inmediato que esa dimensión evanescente de todo objeto posible es la dimensión trascendental y Zubiri repite infinidad de veces que la filosofía es un “*saber trascendental*” (NHD 51, 151); pero tomarse esto en serio y ser coherente con todas sus implicaciones es asunto harto complejo, que tendremos que ir desgranando en lo que sigue. En una primera apreciación, es evidente que Zubiri no pide ni espera de la filosofía un ampliación de nuestros conocimientos sobre regiones nuevas de objetos, algo que, por otra parte, parece sólidamente

5 CU I 3, 368. Metodológicamente prescindiré aquí casi de manera absoluta de cualquier referencia a paralelismos o influencias que reflejen los escritos de Zubiri; es evidente de manera particular la proximidad respecto a Heidegger, pero también existen diferencias nada desdeñables. Haré las referencias inevitables y no entraré detalladamente en ello pues también se trata de uno de los temas más tratados en la bibliografía pertinente.

asentado en la filosofía desde Kant; pero también éste es un argumento frecuentemente reiterado contra la existencia independiente de la filosofía.

Por esto, es un gesto con fuerte acentuación heroica que Zubiri le dé la vuelta a la situación: “Resultará entonces que la diferencia radical entre la ciencia y la filosofía no se vuelve contra esta última como una objeción. No significa que la filosofía no sea un saber estricto, sino que es un saber distinto. Mientras la ciencia es un conocimiento que *estudia* un objeto que *está* ahí, la filosofía, por tratar de un objeto que por su propia índole *huye*, que es *evanescente*, será un conocimiento que necesita *perseguir* a su objeto y *retenerlo* ante la mirada humana, *conquistarlo*. La filosofía no consiste sino en la constitución de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión”⁶. En otro texto de la misma época, Zubiri matiza un tanto el posible triunfalismo heroico al insistir en el carácter inagotablemente problemático que acompaña siempre al objeto de la filosofía: “Lo decisivo en el carácter problemático del saber filosófico no son los problemas de la filosofía. Lo problemático en la filosofía es la filosofía misma. Filosofía es término que designa, ante todo, un problema” (SPF 31). En su última obra (IRA 64-65), Zubiri convertirá el término “problema” en concepto preciso dentro de su pensamiento.

Recapitulemos. Como el objeto de la filosofía no está dado previamente, no se puede hablar de filosofía sin recurrir a una actitud. Pero si se redujese todo a una imprecisa “vida filosófica”, correríamos el riesgo, nada infrecuente en nuestra cultura, de diluir la filosofía en “un vago romanticismo del más allá” (CU I 368) o en “una vaga orgía mística” (CU I 523). En este sentido, quizá no debe insistirse en exceso en eso que vengo llamando tonalidad heroica; pero, si quería hacerlo constar, es porque tal vez hay en ello una marca identificable de una determinada época histórica, lo cual, aplicado a un filósofo, no es nada negativo que limite su valor, sino la señal de la inserción de su vida filosófica en la circunstancia que lo hizo posible como ese filósofo concreto y que no puede por menos de asumir, pero de ninguna manera puede pretender elegir; en todo caso, parece que los héroes en nuestro tiempo han huido o ya no tienen adeptos. Por otra parte, debe señalarse que a la altura actual de los conocimientos sobre la vida de Zubiri, su concepto de filosofía quizá no es ajeno a su trayectoria biográfica, no en el sentido de un reduccionismo historicista que explica la filosofía por la particularidad

6 NHD 150. Aunque sea de paso, sugeriría que es en este contexto donde debe colocarse la desafiante pregunta de Zubiri: “¿Es que no es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía?” (SPF 124). Dejando de lado las vicisitudes de este texto, parece que “pura filosofía” será algo análogo a “saber sin supuestos” o en algún sentido a “saber absoluto”; en cambio, desde el filósofo que pone en marcha el acto de filosofar, podría argüirse que no hay ni ha habido nunca una “pura filosofía”

de la biografía, sino al revés: algunas decisiones fundamentales en la biografía de Zubiri pueden no ser ajenas a su idea de la filosofía y al modo como esta idea configuró su vida; después de todo, él mismo insistía con vehemencia en que “no es el hombre quien busca a la filosofía, sino la filosofía quien busca al hombre. El hombre no busca a la filosofía, se encuentra en ella” (SPF 41).

En uno de sus libros con menos pretensiones teóricas Zubiri incluyó más tarde un prólogo en el que recupera su antigua doctrina de que la filosofía, de acuerdo con su estructura, puede entenderse –y se ha entendido– como una *forma de vida*, como una *doctrina de la vida* o, finalmente, como un tipo de *conocimiento*⁷. Si se extreman esas concepciones, es evidente que generan ideas de la filosofía no sólo distintas, sino rigurosamente incompatibles y de ello hay abundantes ejemplos en la historia; pero puede pensarse también que los intereses que cristalizan estructuralmente en esas tres concepciones de la actividad filosófica son todos ellos reales y, por tanto, pueden conciliarse, siempre que se ordenen adecuadamente. De hecho, en esa misma obra, que se presenta como neutralmente expositiva, Zubiri no puede ocultar su admiración por Aristóteles, filósofo al que recurre en incontables ocasiones y que parece tener para él alguna función modélica: “Es magnífico discurrir a lo largo de los diálogos de Platón; pero, junto a ellos, una de esas páginas de Aristóteles apretada de epísteme es menos brillante, y a veces, menos rica en pensamientos, pero infinitamente superior en rigor de conocimiento” (CLF 55). Esta poco disimulada preferencia se explica en las líneas inmediatamente anteriores: “Como forma de saber, la filosofía es el saber de los entes en cuanto entes, el saber apodíctico del ente en cuanto tal y en su omnitud total. Como función intelectual, la filosofía tiene la función de ser sabiduría; más aun: es la sabiduría por excelencia, la sabiduría primera. Finalmente, como modo de actividad, la filosofía es un *bíos theoretikós*, la forma más suprema y más divina de lo supremo y más divino en el hombre: la vida según el *Nous*” (*Ibid.*). Es decir, Aristóteles configuró una concepción de la filosofía en la que ésta aparece como el grado supremo del conocimiento (“filosofía primera”); *por ello mismo*, es una sabiduría de la vida que actúa como *éthos* supremo y, en *ese mismo acto*, configura una peculiar forma de vida (“*bíos theoretikós*”) que Aristóteles consideraba la más rica y la más plena. ¿Cabría revitalizar en nuestro tiempo y actualizar algún programa similar? La cuestión no es nada sencilla porque no puede resolverse con un retorno arcaizante a circunstancias lejanas, pero tampoco me cabe duda de que la que atracción que Aristóteles ejerce sobre Zubiri tiene que ver en primer término con esa pregunta.

7 Cf. *Cinco lecciones de Filosofía* (Madrid, Alianza 1980), p. iii [En adelante CLF]. El tema había sido expuesto ya con amplitud mucho antes: NHD 142.

Si la filosofía no se puede delimitar desde un objeto *previo*, habrá que recurrir a la *actitud* intelectual⁸ que saca a la luz ese objeto latente y, por tanto, desplazarse desde las filosofías a la actividad del filosofar. Este enfoque ofrece la ventaja importante de colocar en primer plano la unidad de la filosofía frente al desorden de filosofías diversas e irreconciliables. Pero será preciso que tomemos algunas precauciones; cabe el riesgo de desviar el tema por el camino de una meditación metafilosófica, que termina en un discurso retórico formalista y vacío de cualquier contenido. El propio autor parece vislumbrar ese riesgo cuando, no sin algo de hipérbole, afirma que “todos los filósofos han tratado siempre de lo mismo”, que “no existe rigurosamente hablando ‘Historia de la filosofía’”⁹. Si Zubiri hace arrancar la actividad filosófica de algún universal de la condición humana, parece evidente que habrá que progresar más, puesto que “contra lo que el idealismo ha pretendido, la filosofía no nace de sí misma. Y ello en varios sentidos: primeramente, porque si así fuera, no sería explicable que la filosofía no hubiese existido plena y formalmente en todos los ángulos del planeta, desde que la humanidad existe” (NHD 189). Por tanto, no se puede explicar la actividad filosófica sin analizar la actitud intelectual que la alimenta; pero esto, siendo necesario, no es suficiente y tiene un alcance limitado y provisional. Ciertamente es que, dentro ya de la obra de Zubiri, eso parece ser una constante que aporta continuidad a las distintas etapas o fases en que resulte conveniente dividir su trayectoria; pero habrá que estar atentos porque la concreción de esa actitud en contenidos determinados quizá necesite de análisis más precisos. Habría que evitar la tendencia natural a entender los desarrollos posteriores como un progreso rectilíneo y absoluto; al contrario, lo que significa clarificación en una línea concreta paga el precio de descuidar o dejar en segundo plano otras líneas, en principio también prometedoras y explorables.

8 CLF 14. Zubiri dice, en efecto, que “una actitud no es simplemente una postura [...]. La actitud consiste en un modo de acercarse a las cosas. Es un modo no de aprehenderlas, sino de acercarse para aprehenderlas y para poder conceptuarlas” (EM 269-270). También el término “actitud” tendrá su lugar preciso como componente interno de la intelección racional: cf. IRA 200, pero este tema ahora no es relevante; lo que sí tendremos que preguntar es si hay una *actitud* intelectual que sea específicamente *filosófica*.

9 CU I 369. Ello no es obstáculo para el hecho de que toda filosofía “es siempre histórica” (CU I 6) o para que “toda verdad filosófica, por el hecho de serlo, es esencialmente histórica. No hay en filosofía verdades eternas” (CU I 7); si es así, debe ser que la Historia como relato de lo acaecido no coincide con la historia como decurso de eso que acaece; pero ¿será cierto que son cosas totalmente extrañas?

B. LA EXTRAÑEZA Y EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA

Permítaseme recordar ahora dos pasajes clásicos de la filosofía, citados incontables veces. En el *Teeteto* Platón pone en boca de Sócrates las siguientes expresiones: “Pues lo que propiamente hace al filósofo es ese estado suyo: admirarse, ya que, en efecto, la filosofía no tiene otro origen distinto”¹⁰. Aristóteles, a su vez, lo rubricaba con su proverbial sobriedad: “A través de la admiración ahora y desde el comienzo se vieron los hombre impulsados a filosofar”, ya que “el arranque de todos los saberes es la admiración ante el hecho de que las cosas sean”¹¹. La más clásica y repetida de las doctrinas pone el origen de la filosofía en una actitud o talante humano que llaman “admiración” o “asombro” (*thau-mázein*); pero debemos notar inmediatamente –en el texto de Aristóteles es más claro– que esto tiene un sentido muy genérico, pues “el primitivo griego no ha conocido más vocablo, para designar el saber, que el de filosofía” (SPF 21).

Como en tantas otras ocasiones a lo largo de trayectoria filosófica, Zubiri llevará a cabo una “repetición” (*Wiederholung*) a su medida de esta doctrina clásica y la utilizará como vehículo para renovar la experiencia que se esconde detrás de su trivialización como tópico. No merece ninguna discusión filológica la preferencia de Zubiri por el término “extrañeza”; sin duda, es un término correcto y Zubiri lo prefiere porque coloca en primer plano el carácter desazonante de la realidad así enfocada. Si hay un problema es porque “las cosas no están presentes por sí mismas al hombre”, porque él “es extraño” a las cosas y el insondable problematismo de que se alimentará la filosofía “está en esa extrañeza del hombre y las cosas” (SPF 24). Esto no deja de ser sorprendente. La extrañeza de que habla Zubiri parece establecer algún tipo de distancia entre el hombre y las cosas para lo cual resulta imprescindible algún rudimento de autoconciencia; por lo demás, esa distancia parece un distanciamiento y, por tanto, un movimiento segundo provocado por algún tipo de decepción ante la tendencia natural del hombre a familiarizarse con las cosas de su entorno.

En tanto abierto a las cosas, el hombre tropieza en primer lugar con las cosas que le salen al camino (*ob viam ire*); en cuanto tales, forman el dominio de lo obvio: “Obvio no es aquello que se entiende sin más, sino lo que uno se encuentra al paso cuando va hacia algo. Las cosas que le salen a uno al camino son las cosas obvias”¹². Aquí no parece quedar ningún espacio para la extrañeza; en efecto, Zubiri ha defendido que, como resultado de un proceso de formalización, todos los seres vivos tienen una cierta independencia del medio y algún control sobre él, ciertamente en grados muy diversos; no es imposible, si nos olvidamos de

10 *Thaet.* 155 d.

11 *Met.* A 2, 982 b 11 y 983 a 12-14

12 PFMO 18. Recurriendo también al sentido etimológico, el término retorna en IRA 246.

algunas limitaciones antropomórficas, extender ese tipo de suficiencia a todas las entidades existentes. Pero el tema importante aquí es otro: ¿qué es lo obvio en las cosas o qué son las cosas en tanto que obvias? Dependerá del lugar del camino en que aparezcan y también de las peculiaridades del caminante; las cosas, conforme a esas dependencias, se mostrarán en su talidad distinta de la de otras cosas reales por lo que toca a su contenido concreto y en función de las necesidades y del sistema de receptores propios de cada caminante; en todo caso, no parece que la obviedad nos dé las cosas “por sí mismas”. Más bien esto no es obvio. La extrañeza se despierta en el momento en que las cosas no quedan agotadas en su obviedad, se despierta porque su obviedad aparece como un aspecto que sólo es visible en un medio, el cual, en cuanto tal, aparece encubierto. La extrañeza se despierta porque las cosas no se agotan en su modo de aparecer y eso que les permite aparecer puede convertir lo obvio en una apariencia que no coincide con lo que las cosas son “por sí mismas”. Este desbordamiento es algo dado, por tanto algo que el hombre inicialmente no domina porque sobrepasa su camino natural. Ello puede despertar curiosidad natural que se intentará satisfacer y ésa es la línea que recuerda el archicitado comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles; pero también sobrecoge al ser humano como algo que lo desborda y, en esa misma medida, se le impone y lo amenaza. En la base misma de la extrañeza está la posibilidad no sólo de que las cosas sean realidad “de suyo”, sino también la experiencia de un desbordamiento como fuerza y como poder que pueda dominar las distintas cosas, incluidos los hombres.

Con terminología tomada de las percepciones visuales, Zubiri presenta la extrañeza como el efecto producido por el hecho de que las cosas exceden de su cara obvia desde el momento en que esta obviedad aparece sobre un trasfondo encubierto. Además de sus variables notas obvias, las cosas configuran un tejido de interrelaciones que componen una totalidad encubierta sobre la cual pueden hacerse obvias algunas manifestaciones cambiantes: “De lo que el hombre se extraña en esta profunda extrañeza es de *todo*” (SPF 31); es decir, más allá de las circunstancias del camino se prolonga una totalidad, que no es algo distinto de los diversos contenidos variables –al menos, no es necesariamente algo distinto–, pero tampoco es un simple agregado de los diversos aspectos obvios; en realidad, aparece encubierto porque es lo que permite la visibilidad de lo obvio y Zubiri descarta entender esa totalidad como una gran receptáculo independiente de los contenidos de las cosas o como alguna vaguedad indiferenciada de la que pueda emanar la diversidad de los contenidos. “La totalidad no es, pues, ni todas las cosas juntas, ni todo lo que no soy yo, ni la unidad formal de todas las cosas, ni algo aparte de ellas. Estos momentos, aparentemente negativos, caracterizan su positivo modo de ser como horizonte: el horizonte posee la posibilidad esencial de enturbiarse o purificarse por las cosas mismas, al propio tiempo que hace posible verlas” (SPF 34). Esto quiere decir que lo que aparece desbordando la obviedad

es una totalidad concreta; no requiere el salto a otra zona del mundo que lance hacia una imprecisa región ultrafísica, sino que delimita el perímetro dentro del cual las cosas pueden mostrar su aspecto visible y forma parte de la visión, aunque de modo directo es un trasfondo que es inespecífico; apoyándose en Husserl, Zubiri da alcance teórico al concepto: “El campo visual está siempre delimitado por las cosas que se ven. A esta limitación llamó el griego *horízein* (limitar). En el trato familiar con las cosas se engendra la familiaridad, y con ella el *horizonte* de nuestra visión. El horizonte limita porque nace de una limitación. ¿Qué es lo que el horizonte delimita? Delimita las cosas, pero también nuestra visión de ellas. Es un *prius* para ambas” (SPF 27). Ese horizonte no es independiente de las cosas, pero trasciende de su particularidad, de tal modo que siempre va incluido de hecho en la visión de cualquier contenido; ese carácter de *prius*, por lo demás, lo convierte en otra denominación de la trascendentalidad. De esta manera, siendo lo que aporta la claridad gracias a la cual encontramos las cosas como obvias, el horizonte mismo no es obvio pues se ven las cosas claras pero no se ve la claridad: “La claridad del horizonte no significa la claridad con que se ve el horizonte. El hecho de que el horizonte se forme inmediatamente en mi visión de las cosas no quiere decir que inmediatamente se vea también el horizonte mismo con plena claridad. Esto equivaldría a convertir el horizonte, de visión, en cosa vista. El horizonte no es una cosa más que se ve. Propiamente hablando, el horizonte no se ve. Por lo menos, su visión no es nada comparable con la visión de las cosas. Se ven las cosas en el horizonte” (SPF 35). Si el horizonte nos envuelve lo mismo que a las cosas vistas, si tiene prioridad sobre nuestra visión de las cosas, entonces se tratará de una estructura que se nos impone, que no podemos elegir ni cambiar porque es lo que concreta “la actitud” como modo de acercarse a las cosas¹³; de ahí la apariencia de inmutabilidad con que se presenta frente al vertiginoso cambio de las cosas vistas: “El horizonte varía con lentitud enorme, tan lentamente que los hombres casi no tienen conciencia de su mutación y tienden a creer en su fijeza, mejor dicho, precisamente por ello, ni se dan cuenta casi de su existencia” (NHD 193), algo que no tiene nada de sorprendente si hemos convenido en que el horizonte no es directamente visible. La extrañeza, pues, se despierta en último término por la constatación de que las cosas sólo son visibles encubriendo en el mismo acto un medio de claridad determinado por el horizonte de la totalidad y sólo ese medio, que trasciende de la particularidad, hace posible la obviedad. No

13 De ahí el importante relieve teórico que tiene en Zubiri el concepto de horizonte. Es el supuesto para la comprensión última de cualquier filosofía, aunque no un contenido explícito de ninguna; por eso, sólo podemos diferenciar un horizonte cuando ya no estamos dentro de él. Sobre el tema de los “horizontes” dentro de la filosofía de Zubiri, véase *Nudos en la filosofía de Zubiri* (Salamanca, Universidad Pontificia 2006), pp. 147-155

está dicho que ese ámbito transcendental esté configurado por contenidos como los obvios o por contenidos totalmente diversos, pero, como quiera que sea, lo que mantiene viva la extrañeza es que las cosas exceden del perfil de familiaridad con que nos salen al paso.

Durante un tiempo pudo pensarse que estos y otros pronunciamientos similares eran un brillante ejercicio de retórica exhortativa, correspondiente a una etapa aun inmadura del pensamiento de Zubiri; el filósofo es presentado como un héroe del conocimiento que, despreciando cualquier tipo de rendimiento útil –“la *metafísica* tiene el altísimo honor de no servir para nada” (CU I 114)– se embarca en el tarea anti-natural de no quedarse en lo obvio, sino des-encubrir una dimensión latente que se desvanecería ante el cese de la actividad del filosofar. En cambio, en su etapa ya madura habría abandonado este tipo de reflexiones para realizar su propia filosofía y desinteresarse de elucubraciones metafisológicas¹⁴. Pero quizá sea conveniente distinguir entre la madurez de un filósofo (algo que en sus rasgos básicos debe ser asunto de una biografía intelectual) y la madurez de una filosofía, pues, respecto a esto segundo, Zubiri admitía que “toda filosofía genuinamente tomada es, más aun, tiene que ser en su curso inicial constitutivamente inmadura” (SPF 182) y sólo desde dentro de la filosofía se puede configurar su proceso de “madurar” (SPF 181), idea ésta que aplicada al decurso histórico o biográfico es rechazada como “metáfora botánica” (TDSH 143). Lo cierto es que en plena madurez del filósofo el tema aparece revitalizado sin cambios significativos; incluso se sigue insistiendo en el mismo lenguaje propio de las percepciones visuales. Las cosas obvias, al no agotarse en su obviedad, remiten a un allende, que no significa otra zona ultrafísica (ultra-obvia), sino el medio translúcido en el que las cosas pueden ser vistas: es *lo diáfano*: “Precisamente lo diáfano es no obvio, no porque no esté en las cosas, sino porque es demasiado obvio; tan obvio, que en su diafanidad misma no lo percibimos” (PFMO 19). Zubiri revitaliza su idea de base cuando afirma que “la evidencia no es la diafanidad. La diafanidad está allende la evidencia haciéndola posible” (PFMO 20). Por tanto, también la diafanidad viene delimitada por un horizonte de visibilidad, y viceversa, el horizonte es constitutivo de la diafanidad que excede las cosas obvias en tanto que las hace visibles; por tanto, “lo diáfano es *transcendental*” (PFMO 19). ¿Se

14 Ésta es la postura que trasluce el importante estudio de I. Ellacuría, ‘La idea de filosofía en Xavier Zubiri’, en Varios, *Homenaje a Xavier Zubiri* (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones 1970), I, pp. 459-523. Este estudio, que quizá no refleja la postura definitiva de Zubiri ni tampoco de Ellacuría, es importante como documento histórico, pues sigue el pensamiento del filósofo hasta el curso de 1968 EDR. En algún sentido, el presente trabajo querría mostrar lo que se ha complicado el tema cuarenta años después.

puede hacer de esa transcendentalidad tema explícito de estudio, “objeto” de algún tipo de saber?

No se debería precipitar la respuesta. Una gran parte del pensamiento occidental cayó en un desmesurado intelectualismo al considerar que la respuesta “natural” a la extrañeza debía dar por resultado la consolidación del pensamiento filosófico como tal; es lo que está detrás del viejo y persistente tópic del “animal racional”, una idea que un filósofo como Schopenhauer, que no pasa por ser exacerbadamente intelectualista, exageró llamando al hombre “animal *metaphysicum*”¹⁵, a decir verdad en un contexto muy especial.

Sin abandonar aun el análisis de la extrañeza, Zubiri anticipa una condición que hará posible la filosofía y que podríamos denominar ultimidad radical. La mayoría de los hombres no se adentran hasta ahí, se quedan en lo obvio y ahogan su desbordamiento natural mediante una multiplicación de obviedades, lo cual no tiene nada de extraño ni debe tampoco devaluarse de modo absoluto puesto que fijarse en lo obvio es la tendencia *natural* de todo ser. Lo que Zubiri pide para que pueda haber filosofía es traspasar lo obvio para hacer de lo diáfano “objeto” de atención directa, resbalar sobre el modo primario de aparición de las cosas mediante el des-encubrimiento de lo que esas cosas son “por sí mismas” a la luz de la totalidad. En expresión concisa y reiterada, la filosofía es “la violenta visión de lo diáfano” (SPF 38; PFMO 19).

Esta violencia que sostiene la actitud que está en la base de la filosofía es tema repetido a lo largo de toda la obra de Zubiri¹⁶ y quizá no se ha reflexionado suficientemente acerca de su alcance. La violencia del acto filosófico significa que la actitud que pone en marcha es *no-natural* y, por tanto, la filosofía no puede entenderse como el desarrollo o el cumplimiento de alguna tendencia de la naturaleza humana, ni tampoco como medio estratégico para alcanzar algún objetivo conectado con esa naturaleza. Por tanto, ser filósofo es algo que no viene dado para nadie, sino que en buena medida debe conquistarse mediante una esforzada opción personal, que, como luego analizaremos, sólo despegará en circunstancias propicias. La violencia del acto filosófico significa traer al primer plano lo que en la actitud natural aparece como trasfondo difuso y, en buena medida, desentenderse directamente de eso que aparece en el primer plano; pero, si en

15 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, 2 Teil, kap. 17, en A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*. Hgg. A. Hüschler (Wiesbaden, Brockhaus 1966), III, p. 176.

16 Sirvan algunos ejemplos. “La íntima violencia de permanecer en ellas [las ideas]”: SPF 132. “La filosofía es la progresiva constitución intelectual de su propio objeto, la violencia de sacarlo de su constitutiva latencia a su efectiva patencia”: SPF 183-184. “Una íntima violencia y retorsión para entregarse a la verdad”: SPF 314. “Violencia del filosofar”: CU I 123.

su violencia ese acto debe calificarse como “no-natural”, ello no quiere decir que sea “antinatural” pues, en definitiva, dada la peculiar situación del hombre en su existencia, es el encuentro con lo obvio lo que hace ver que las cosas desbordan su contenido efímero y la totalidad o la diafanidad que las hacen visibles forman parte de su propia entidad.

Puede ser que la totalidad o la diafanidad deban concretarse en contenidos de la misma naturaleza que los obvios, o puede ser lo contrario; en uno u otro caso, no cabe esperar en el punto de partida como retribución del “penoso, penosísimo esfuerzo” (CLF 276) que significa ir a contrapelo de las tendencias naturales una ampliación del repertorio de objetos conocidos. No es que algo similar no se haya intentado y todos conocemos que Kant sometió a una crítica severa la pretensión racionalista de hacer de la metafísica un conocimiento científico de objetos suprasensibles; pero la cuestión a estas alturas es que la vía que busca responder al desbordamiento de lo obvio convirtiendo la diafanidad en otro “objeto” de un peculiar conocimiento científico aparece como una solución muy problemática respecto a cuya viabilidad deben mantenerse todo tipo de reservas.

El esfuerzo “no-natural” y la carencia de recompensas prácticas que rodean a la actitud filosófica explican la fragilidad de la filosofía. Al no partir de un objeto que está dado previamente, sus conquistas no pueden almacenarse como un repertorio disponible para todos en cualquier circunstancia. Las conquistas de los grandes filósofos sólo adquieren sentido cuando aparecen reactualizadas en otro genuino acto filosófico, mientras que la mera doxografía externa permanece ajena al carácter problemático que despierta la filosofía. En este sentido, Zubiri juzga carente de interés filosófico la confección de un relato lineal, bajo la guía de la continuidad marcada por la sucesión cronológica, en el que se va insertando la procesualidad de “opiniones” filosóficas; es en este contexto en el que llega a decir, como ya he notado, que “todos los filósofos han tratado de lo mismo” (CU I 369) –si bien “de un modo radicalmente distinto porque cada uno habla desde su situación”– e incluso que “no existe rigurosamente hablando ‘Historia de la Filosofía’” –lo cual tampoco es óbice para que la filosofía sea una actividad *esencialmente histórica* (CU I 6-7)– algo muy complejo de articular¹⁷. Si el objeto de la filosofía es *constitutivamente* latente, traerlo a la luz estará en función del esfuerzo filosófico; si éste decae o desaparece, ese “objeto” recae en su carácter evanescente y eso ha sucedido en épocas enteras que, desde el punto de vista filosófico, son épocas de decadencia, por cierto las que en una concepción puramente lineal ocuparían la mayor parte del tiempo. Así, Zubiri afirmó alguna vez,

17 Del tema me ocupé hace algún tiempo en mi libro *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Salamanca, Universidad Pontificia 1993), pp. 243-315.

quizá de manera algo provocativa, que “de Hegel a nuestros días no se ha filosofado”¹⁸, lo cual plantea un serio problema respecto a la posibilidad de que exista un modo decadente en la creatividad filosófica a la hora afrontar la *constitutiva* extrañeza en que se encuentra instalado el hombre¹⁹. Sin embargo, cabría aducir con razón que, a pesar de su precariedad y de todas las dificultades reseñadas, la filosofía ha ido consolidando una larga y frondosa tradición; esto, como luego analizaremos, es cierto y Zubiri ve en la tradición uno de los componentes de su concepto de historicidad²⁰, pero la “tradición” filosófica –probablemente pasa algo similar con otras esferas históricas– no debe entenderse al modo anticuario como un repertorio disponible de artículos filosóficos diversos que podrían intercambiarse entre sí; una tradición filosófica es letra muerta – por tanto, “no-filosofía” – hasta que alguien la reactualice dentro de un nuevo acto filosófico, ya que “sólo la filosofía puede decir qué sea la filosofía” (SPF 21). Pero esto nos coloca frente a otro problema.

Aun suponiendo esa radicalidad de la extrañeza humana, las respuestas que provoca son de lo más variado e incluso habría que decir que al principio la filosofía no pasó de ser una rareza interna de la cultura griega, una peculiaridad con contornos mal definidos hasta que logró estabilizarse en medio de un largo y accidentado proceso. Probablemente todas las culturas buscan algún tipo de respuesta a la universal experiencia de que las cosas no se agotan en su apariencia obvia; incluso no sería disparatado sugerir que eso es lo que significa “cultura”, si aun fuésemos capaces de sustraer al término todas las impostaciones “culturalistas” que hoy arrastra. Pero lo más frecuente fue buscar respuestas por un camino sapiencial orientado de modo inmediato a la acción; se invocan principios *transcendentes* que buscan una respuesta en otro orden distinto al de las cosas que aparecen: “Para el caldeo y el egipcio, el cielo y la tierra son producto de los dioses, que nada tienen que ver con la índole misma de aquellos. La teogonía se prolonga así en una cosmogonía” (NHD 206). No es que en Grecia no haya algo similar, pero aparece un pequeño matiz: “Ha bastado este momento de detención de la mente en el mundo para separar a indios, iraníes y griegos del

18 CU I 56. Pero la idea de base aparece en otros lugares de modo más matizado al ver en Hegel “la última gran filosofía”: SPF 70.

19 El motivo básico lo encuentra Zubiri muy pronto: “Toda decadencia filosófica se caracteriza por saber demasiadas cosas y ninguna a fondo [...]. Toda decadencia implica una pérdida de la fuerza creadora para relegarse a hacer cuadros sinópticos con lo que los creadores han dejado”: CU I 20. En el severo diagnóstico de nuestra situación actual, escrito en plena guerra mundial, Zubiri da con una formulación feliz: “La inteligencia del hombre actual, en lugar de concentrarse a sí misma en la *verdad*, está perdida entre tantas *verdades*”: NHD 35. Esto obliga a tratar más adelante el vidrioso tema de la relación entre filosofía y verdad.

20 Cf., sobre todo, TDSH 117,120-141.

resto de Oriente” (NHD 206). Zubiri termina pensando que la filosofía es una creación específicamente *griega* y, aunque en la sabiduría de la India hay muchos problemas que a nosotros nos parecen “metafísicos”, ellos no parece que los vivan como tales. Los griegos crearon un saber *teórico* –*theoreîn* significa ver por ver– que se interesa no por lo que son las cosas, sino sólo por las cosas en tanto que son, un saber que busca en la capacidad intelectual (*noein*) el medio para des-ocultar (*a-létheia*) la totalidad en la que las cosas aparecen y busca expresarlo en una voz (*lógos*) que es la resonancia de lo que la apariencia oculta y en esa expresión se torna patente. La unión entre la intelección que penetra la verdad de las cosas (*noûs*) y la fijación articulada de esa verdad (*lógos*) es el eje que permite la consolidación de la filosofía griega, pero probablemente significa también lo que de “griega” tiene esa filosofía y, en este sentido, esa posibilidad es al mismo tiempo su límite.

Inicialmente, la filosofía como respuesta a la radical extrañeza con la que el hombre se encuentra instalado en la existencia no pasa de ser un rasgo provinciano de la cultura griega, rasgo que coexiste dentro de la misma cultura con respuestas de otro orden. Por tanto, estamos hablando de un contingencia histórica que de ninguna manera puede considerarse nota constitutiva de algo semejante a una naturaleza humana; por muchos esfuerzos que se hagan para explicar esta singularidad desde los enfoques más diversos (históricos, sociológicos, políticos, religiosos), siempre queda un residuo típico de los hechos brutos: “No hay duda de que hubiese sido muy distinto, si el filosofar hubiese surgido en otro punto del planeta u en otra situación distinta a la que representó Jonia en el siglo VII. Dejemos de lado si la cosa fuera o no intrínsecamente posible. Lo cierto es que aconteció en Jonia y sólo en Jonia” (NHD 388). Lo que nos importa es que esa particularidad de la cultura griega se extiende con pretensiones de universalidad y ello parece ir unido a la centralidad del logos que, al aparecer como voz de las cosas, tiene capacidad para desbordar los límites de la cultura en que se consolidó.

Zubiri ha reconstruido en diversas ocasiones y en distintas etapas de su vida el proceso complejo que siguió esta actitud teórica de los griegos, que siempre hace culminar en la elaboración aristotélica de una “filosofía primera” en cuanto cima de un saber que versa, no sobre *lo que* las cosas son, sino sobre las cosas *en tanto que son*, un acto teorético que tiene su finalidad en la misma contemplación intelectual y, por tanto, una teoría que en ella misma es praxis. Aquí no es preciso entrar en los detalles de este proceso. Sí vale la pena recordar el puesto privilegiado que en toda filosofía ocupan los primeros presocráticos: “La [filosofía] presocrática representa un punto singular en esta trayectoria. Es su origen, el descubrimiento y la constitución misma del filosofar [...]. Somos griegos o medievales porque tenemos en nuestra filosofía ingredientes helénicos o del medievo; somos

presocráticos, no sólo por lo que de su filosofía nos ha venido, sino, además y sobre todo, porque estamos filosofando” (NHD 384-385). Esto no significa ninguna evasión arcaizante; lo mucho que hay de arcaico en los fragmentos que nos restan de los presocráticos ya es pasado; lo permanente es que, a través de esos contenidos frecuentemente arcaicos, quedó configurada como permanente la actitud que alimenta toda filosofía, por lo que “ocuparse de los pre-socráticos es ocuparnos de nosotros mismos, de nuestras posibilidades de filosofar” (NHD 390-391). Por primera vez en Grecia la extrañeza generó la filosofía; por muy alejados que nuestros problemas estén de los griegos, sólo en la tradición que ellos fijaron es posible hoy alguna filosofía.

De esto parece deducirse algo de indudable relieve. Lo que los griegos aportaron de manera perenne para toda filosofía futura no es un contenido concreto, tampoco un “objeto” desvelado, ni siquiera un sistema conceptual definitivamente articulado; por el contrario, se trata de que la actitud de extrañeza, llevada a su radicalidad última, busque una respuesta teórica que se realice en un saber articulado²¹. Así, ni siquiera la concreción de esa actitud en la pregunta central de Aristóteles por las cosas en tanto que son significa una barrera intraspasable para toda filosofía; al contrario, aun siendo ejemplar en muchos sentidos, para Zubiri sólo es radical en el limitado “horizonte” griego²², horizonte desbordado ya con la aparición del cristianismo. En la medida en que filosofamos somos herederos de los griegos; pero tal herencia es una posibilidad que permite ir más allá del mundo intelectual griego e incluso ejercitarse como filosofía contra ese mundo²³ pues la tradición es siempre una “transmisión tradente”; por supuesto, otra cosa serían las facilidades o dificultades con las que tropezaría un proyecto semejante, pero no me parece que en Zubiri un ensayo en esa dirección tuviese que ser descartado *a priori* como no-filosofía y, en la práctica, como anti-filosofía.

Ahora aparece con claridad que la extrañeza como nota de la condición humana no se plasma necesariamente en filosofía: “La totalidad misma nace sólo de un cierto modo de extrañeza” (SPF 34), justamente el que alcanza su ultimidad

21 “Grecia es el organon intelectual con el que Occidente entendió sus problemas propios” (PFMO 15); sólo el “organon”, pero también nada menos que el “organon”.

22 “La pregunta qué es el ser, como específicamente griega, ha nacido de una manera específicamente griega: de cómo el hombre existe en el mundo. De las *n* maneras que el hombre tiene de existir en el universo, el hombre griego ha adoptado dos de ellas. Se ha enfrentado a él viendo y diciendo, *eidein kai légein*”: CU I 74.

23 Pienso en posturas del siglo XX, como las de Rosenzweig o Levinas, que quieren hacer estricta “filosofía” –algo de raíz griega– con mentalidad y temas semíticos. Hasta qué punto esto pueda seguir siendo “filosofía” es algo que analizó con mucha agudeza el también judío J. Derrida, *La escritura y la diferencia*. Tr. P. Peñalver (Barcelona, Anthropos 1989), pp. 107-210, en una crítica ejemplar, luego reiterada en múltiples variaciones.

radical buscando lo que las cosas son “por sí mismas”. Aun concedido esto, no basta con una conmoción momentánea, sino que es necesaria la perseverancia para que madure en un saber que se articule como expresión de las cosas que aparecen: “No basta, para que haya filosofía, que esa extrañeza cruce como una inspiración, como un relámpago, la mente humana. La filosofía nace de la extrañeza, comienza con un ver claro en la naturaleza; pero no es plenamente filosofía más que con la madurez de la *theoría*. La dificultad de la filosofía está en poder permanecer en esa interna violencia por la que nos acostumbramos a mirar las cosas mirando el horizonte total del todo” (SPF 40). No resulta raro, en efecto, encontrarse con atisbos filosóficos o con insinuaciones aisladas sugerentes; pero Zubiri desconfía de lo que lo que no ha llegado a plasmarse en un saber articulado, como no dudó en poner de relieve refiriéndose a dos grandes nombres de la cultura: “Goethe y Nietzsche han sido, en el siglo XIX, quienes más se han apartado de todo formalismo para hacer de su pensamiento visión de las cosas. Toda auténtica filosofía nace de este contacto. Pero a la filosofía no le basta con nacer [...]. La filosofía se mueve en visiones, ideas; pero no se contenta con alumbrarlas, sino que requiere la íntima violencia de permanecer en ellas” (SPF 132). Ante sus alumnos Zubiri recalca esto con vehemencia: “No basta con tener un pensamiento genial, sino que hay que permanecer dentro de él. Aburrirse en él” (CU I 552).

A esta altura incluso podemos ver el riesgo que supone aislar la actitud como un conmoción individual que, en medio de emociones inefables, diluye cualquier horizonte de saber y se desentiende de la verdad con la falsa excusa de la profundidad o de la autenticidad. Zubiri describió con viveza el tipo de emoción “filosófica” de la que quiere distanciarse, tomando como pretexto la capacidad de Ortega para despertar una auténtica “sensibilidad” filosófica: “Para ponderar lo que esto significa recordemos lo que hace cinco lustros [Zubiri escribe en 1936] se entendía en España por sensibilidad filosófica: finura de espíritu, que llevó a una pedagogía especial, la pedagogía de la inquietud. Se trataba de sembrar inquietudes, huyendo con horror [de] toda afirmación intentada como verdad verdadera; su resultado fueron mentes sagaces, fecundas en percibir el interés y el sentido de todo, ejemplarmente incapaces de decidir sobre la verdad de nada” (SPF 267-268). Frente al rayo fugaz, la perseverancia... ¿hasta cuándo? En realidad mientras se sea filósofo y esto en lo fundamental no es una decisión puramente individual: “No es el concepto propiedad del filósofo, sino el filósofo propiedad del concepto, porque éste brota de lo que la filosofía es en sí misma” (NHD 156). La manera en la que un filósofo entra en la filosofía configura cada mentalidad filosófica: “En cada pensador el objeto que ha asignado a la filosofía ha configurado de distinta manera su mente” (CLF 275), por lo que la filosofía termina siendo una especie de hábito intelectual que llega a conformar una forma

de vida; Aristóteles la llamó “vida teórica” y aseguró que era lo más parecido que había en el hombre a la vida divina, mientras que Zubiri, ya hacia el final de su vida, se proclamaba “profeso en filosofía” (EM 289) y llegó a desconfiar de que Aristóteles hubiese “mitificado” unilateralmente la vida teórica. Así, la actitud de radical extrañeza sólo cristalizará como filosofía si la circunstancia lo permite: “Toda filosofía nace de una situación y un momento determinado. Un momento oportuno” (CU I 369). Si históricamente para la filosofía el momento oportuno resultó ser Grecia, el imprescindible acto personal también fructificará filosóficamente si encuentra su momento oportuno; ¿encontró Zubiri el momento oportuno para optar por una vida teórica que pudiese cristalizar en una filosofía capaz de llenar de sentido una vida? La cuestión es extremadamente grave, extremadamente difícil, pero esquivarla sería dejar de lado la probación de realidad para la idea que Zubiri se hizo de la filosofía.

El tema merece aquí una alusión, inevitablemente breve porque nos desviaría de nuestro tema central y, además, porque quizá faltan todavía materiales importantes para tratar con rigor este punto. La primera condición es negativa: se trata de que el momento cultural tenga espacio para el cultivo de la filosofía y sienta necesidad de ella, algo que de ningún modo debe darse por supuesto si la filosofía no es una actividad natural; en un pasaje cortante Zubiri afirma que “si a la filosofía no se le reconoce el hecho de existencia en el mundo debe ser expulsada de él” (CU I 318), algo ciertamente inquietante en una época que tantas veces se ha definido como “post-filosófica”. Tampoco es Zubiri nada propenso a enfrascarse en críticas culturales de su época, algo muy del agrado de otros contemporáneos suyos, pero sus diagnósticos son tan concisos como demoledores: “Pocas épocas en la historia habrán vivido la agresión a la verdad como la nuestra” (HV 12); “hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística” (IRE 15), y parece que puede decirse que la filosofía es el camino inevitable para restaurar una auténtica vida intelectual, algo que sigue siendo “no-natural”, aunque urgente: “La filosofía no es, en modo alguno, una condición suficiente para restaurar la vida de la inteligencia, pero es, desde luego, condición necesaria para ello” (NHD 51-52). Es probable que esa convicción sobre el “momento oportuno” haya variado a lo largo de la vida de Zubiri, cosa nada extraña si se tienen en cuenta las agitadas situaciones de todo tipo en las que le tocó vivir. Parece que en su juventud sus maestros y su entorno le contagiaron la idea de que su vocación filosófica podría realizarse como una profesión en grado de excelencia; en efecto, antes de la guerra civil española y entre las dos guerras mundiales existe un amplio optimismo favorable a la realización de grandes empresas intelectuales, algo que no se reducía exclusivamente a la filosofía; no debe olvidarse, a su vez, que la aparición de importantes realizaciones intelectuales contribuyen al fortalecimiento de un ambiente semejante.

Por entonces, Zubiri escribió: “Hegel no es ajeno a las vicisitudes de su existencia particular. Pero se tiene la impresión de que, mientras no llega a absorberlas en su filosofía, pasa por todas ellas como sobre peripecias que acaecieron a otro. ‘Él’ era lo que era su filosofía. Y su vida fue la historia de su filosofía. Lo demás, su contravida” (NHD 181). ¿Podría decirse algo similar del propio Zubiri, salvando las distancias de época y con todos los matices que sean del caso? Quizá hay un momento sutil, difícil de precisar, en el que la dedicación “profesional” a la filosofía se transforma en profesión de “vida filosófica” y, por tanto, las circunstancias van a ser reabsorbidas en función de esa actividad; sin querer zanjar con ello el tema, apuntaría como fecha simbólica a 1942 cuando, al renunciar a su cátedra, Zubiri deja de ser un “profesional” de la filosofía para dedicarse a una vida filosófica; una vez instalado en esa vida filosófica, las “oportunidades” de cada momento ya no dependen sólo de circunstancias externas –éstas no dejan de existir ni de pesar– sino que son absorbidas dentro de la maduración de la propia filosofía. Cuando hablamos aquí de “vida filosófica” no nos estamos refiriendo a una actitud puramente interior; en Zubiri esa vida se va desplegando en la misma medida en que va configurándose una filosofía propia con sus exigencias intrínsecas, de tal modo que vuelve a ser verdad que no es la filosofía “propiedad” del filósofo, sino el filósofo propiedad de la filosofía. Quizá a partir de entonces se insita menos en la “violencia” del acto filosófico y pase a primer plano lo que esa vida filosófica tiene de oneroso, de “penoso esfuerzo” pues, al final, una vida filosófica nunca tiene asegurado el éxito de cristalizar en una filosofía satisfactoria, para lo cual es indiferente que sea más o menos “original”. La atormentada existencia de Zubiri se explicaría en un amplio trecho de su biografía por el denodado esfuerzo que la filosofía exigía de él, los “nudos” que lo ahogaban y que sufría en carne viva hasta un grado que causa pavor. Si la vocación se plasmó en una vida filosófica, que a su vez se realiza en una filosofía con contornos bien delimitados, necesitamos dar un paso más; la actitud de una extrañeza radical produjo una nueva filosofía.

II. LA METAFÍSICA COMO DEFINICIÓN FORMAL DE LA FILOSOFÍA

A. ¿UNA FILOSOFÍA REALMENTE “NUEVA”?

El tema de la “novedad” debe utilizarse con muchas precauciones cuando se trata de filosofía. Ante todo porque “novedad” no es un valor estrictamente filosófico; la filosofía busca alcanzar algún tipo de verdad, por complicado que resulte hoy mantener y precisar este tema; para ese objetivo de la verdad, la novedad es asunto irrelevante y, en todo caso, la novedad en filosofía consistiría no en las diferencias con todas las demás filosofías conocidas, sino en el descubrimiento de

un nuevo prisma respecto a la visión de la totalidad. Es claro que en el desarrollo concreto de su filosofía, a pesar de la diferencia evidente entre sus respectivos objetos, Zubiri se aproxima más a las prácticas comunes dentro del trabajo científico que a las de la creación artística, sobre todo si ésta se sigue enfocando desde la mitología romántica del genio innovador que rompe todas las pautas recibidas; por ello, mientras las relaciones y diferencias entre la filosofía y las ciencias son internas, las relaciones con el arte (lo mismo pasa con la religión) sólo son extrínsecas: “La filosofía, se ha dicho, es algo análogo al arte y a la religión. Pero lo único que tienen estas fuerzas en común es el hecho de que todas llegan a la raíz última de la existencia”²⁴. Una cosa es la “novedad” que significa la existencia de la filosofía como tal en el conjunto de la cultura y otra cosa distinta es, dentro ya de la filosofía, la posible “novedad” dentro de una concepción concreta de esa filosofía en cuanto realización, condicionada por la circunstancia histórica, de esa experiencia permanente que describimos más arriba como la violenta visión de lo diáfano.

La novedad que es la filosofía surgió de modo muy vacilante en Jonia hacia el siglo VII y se consolidó definitivamente en su gran elaboración articulada en la obra de Aristóteles; a partir de entonces, la filosofía como tal no habría variado sustancialmente y esto es algo que Zubiri reitera en distintos momentos de su obra. Así, en los comienzos de su carrera: “Aristóteles ha sido no sólo uno de los pocos que han respondido a la pregunta ¿qué es la filosofía primera?, sino que ha puesto de relieve el problema mismo de la filosofía. Después no se ha vivido sino del vocabulario y el sistema aristotélicos”²⁵. Más de 30 años después: “Aristóteles ha creado de una forma imperecedera para el resto de la historia humana la idea de una filosofía como ciencia apodíctica” (CLF 55). Si entendemos, como hace Zubiri, que Aristóteles significa la plenitud de una larga serie de ensayos parciales anteriores, esa plenitud lo será de la experiencia filosófica como tal; sabiéndolo o sin saberlo, asumiéndolo para prolongarlo o para denostarlo, la filosofía que ha venido después es una “repetición” de esa misma experiencia; a su luz, todos los filósofos tratan de lo mismo y esto dota a la filosofía de una unidad que, subyacente a la diversidad de filosofías, permite un diálogo por encima del tiempo entre

24 CU I 6, En una época de su vida Zubiri devalúa contundentemente el pensamiento filosófico medieval; por ejemplo, “toda la especulación metafísica medieval es afilosófica y va determinada por motivos teológicos” (CU I 239); en otra ocasión insiste en “señalar el gran problema que encierra: la filosofía europea desde San Agustín a Hegel es, en última instancia, una filosofía que no ha nacido ni vivido de sí misma” (SPF 123); se llega a decir que “el pleito entre la fe y la filosofía es el pleito entre dos modos radicalmente distintos de existencia, de vidas” (CU I 356). Aquí sí tendrá una función importante un minucioso trabajo de contextualización.

25 CU I 629. En este caso prefiero una variante distinta a la del texto básico escogido por el editor, pero el sentido no cambia.

concepciones concretas muy diversas de esa experiencia filosófica: “Los filósofos son hombres que no están de acuerdo, pero que en el fondo se entienden entre sí” (CLF 275). Si no es nada desdeñable el desacuerdo entre filósofos, más problemático es que significa ese “en el fondo”.

Antes de afrontar este tema, una breve alusión a lo que podíamos llamar el punto de vista subjetivo del filósofo. En filosofía no se da lo que Zubiri llamó alguna vez una “recepción pasiva” y, si algo semejante existiese en alguna visión del todo extrinsicista, no debería denominarse “filosofía”; no existe auténtica filosofía que no tenga en su base un acto filosófico y, por repetidos o gastados que parezcan sus contenidos, se trata siempre de un acto personal e intransferible, vivido siempre por el sujeto como una novedad absoluta; tampoco importa ahora si se trata de un acto central o tangencial en la vida de ese sujeto, ni si es ingenuo o profundo porque, si es un acto genuinamente filosófico, el sujeto se sentirá conmovido por el insoluble problematismo de la realidad. Al no tratarse de un recepción pasiva, el acto filosófico es una novedosa reactualización con infinitos matices particulares de la experiencia inaugural griega y, en este sentido, “Grecia pertenece a nosotros de una manera más fundamental [que otras épocas] porque constituye permanentemente y todavía hoy la posibilidad misma de la filosofía occidental” (PFMO 14). Pero, contra las hermenéuticas arcaizantes, habrá que insistir en que el sustrato griego de nuestra filosofía es la búsqueda de una respuesta teórica a la radical extrañeza del hombre; en cambio, cada nuevo acto de filosofar reactualiza esa extrañeza de una manera nueva y esa novedad se traduce en la concreción del problematismo de lo real en determinados problemas: “Los problemas no se fabrican, se descubren” (SPF 23) y no cabe duda de que este descubrimiento tiene que ver con la verdad. Es cierto que todo problema demanda alguna solución y la filosofía no es ahora ninguna excepción; pero hay diferencias pues, mientras los problemas científicos dejan de serlo cuando se solucionan, el problematismo de la filosofía es constitutivo; así, la conjetura de Poincaré dejó de ser un “problema” matemático cuando se encontró su demostración, mientras que ni uno solo de los problemas filosóficos ha dejado de serlo en medio de la vorágine de soluciones que fue recibiendo a la largo de la historia. Por ello, una cosa es la vivencia novedosa del problematismo de la realidad y otra distinta el tipo de saber en que termina fraguando esa experiencia. Para muchos, alguno de los caminos de respuesta articulados por una gran figura de la filosofía es la respuesta más adecuada a ese problematismo y por ello debe ser seguida, aunque también en estos casos existe a veces conciencia de que el problematismo sigue desbordando la solución adoptada. Unas pocas mentes privilegiadas son capaces de descubrir un camino nuevo; como eso afecta a la totalidad, en el mismo acto descubren las limitaciones de los planteamientos anteriores; si esto cristaliza en una nueva filosofía articulada, ésta mostrará tendencias “dogmáticas” a resaltar

sus virtualidades mediante una crítica de las deficiencias de los demás y con la pretensión de que ella es la mejor de las respuestas posibles; quizá el deslumbramiento de lo diáfano sea tan fuerte que así se explique que la mayoría de las filosofías no son conscientes de sus propios límites y tienden a devaluar la historia anterior en el mismo acto en que querrían clausurar definitivamente esa historia. Sólo cerca de nuestro tiempo y fundamentalmente por la extendida conciencia de la historicidad, las filosofías parecen mostrar pretensiones más modestas, renunciando al sistema autosuficiente y olvidando como insensata toda pretensión de cerrar la historia. Aun en estos casos excepcionales, queda abierto otro tema que muestra la insuficiencia de la cara subjetiva: de todo ello aun no se deduce nada definitivo sobre la recepción y valoración de esa “nueva” filosofía.

Volvamos, pues, por un momento al núcleo griego constitutivo del fondo de cualquier filosofía. En la obra de Zubiri, el tema parece fácil de concretar y basta recordar textos procedentes de etapas distintas en su carrera. “La metafísica es la filosofía, no una mera disciplina o parte suya [...]. La filosofía o no es nada o es un pensamiento integral al que no puede yuxtaponerse nada. La ética es una metafísica de la existencia humana. La lógica es una ontología del intelecto pensante” (CU I 8, 368). “Aunque esto parezca una exageración, la metafísica es materialmente idéntica a lo que entendemos por filosofía. E insisto en la palabra ‘materialmente’. Puede decirse que la metafísica es una parte de la filosofía, además de la lógica, la ética, la filosofía de la naturaleza. Ciertamente; pero todo eso en definitiva es metafísica; la lógica es la metafísica del conocimiento, como la ética es la metafísica de la vida, como la filosofía de la naturaleza es la metafísica de la naturaleza [...]. La metafísica es la definición ‘real’ de lo que es la filosofía tomada en términos generales. Metafísica es la definición formal de filosofía” (PFMO 16-17). Entre estos textos trascurrieron más de 35 años, coinciden evidentemente en lo fundamental, aunque con algunos matices, pero no parecen evidentes ni indiscutibles.

Atendamos primero a esos matices porque lo que matizan es precisamente “lo fundamental”. El primer texto pertenece a una etapa de la que Zubiri dirá retrospectivamente que se centró en lo “se llamó indiscernidamente ontología o metafísica” (NHD 14); en cambio, el segundo texto es de la etapa en la que el discernimiento había llevado a una nítida distinción entre ontología y metafísica. Dentro de lo primero, no deja de resultar llamativo que Zubiri admita explícitamente la influencia de Heidegger y, sin embargo, desdeñe la “diferencia ontológica”; alguien le recriminará luego que este olvido significaba un retraso decisivo de Zubiri que le conduciría a construir alguna forma nueva de “metafísica”, algo definitivamente enterrado por Heidegger en aras de una nueva “ontología fundamental”, por lo demás preparatoria para la magna cuestión del ser. Sin embargo, está fuera de toda duda que Zubiri era conocedor de la diferencia entre ente y

ser, pero sospecha que no tiene el carácter de ultimidad que pretendía otorgarle Heidegger, sino que el empuje ontológico que animaba la analítica existencial permitía vislumbrar –borrosamente, hay que decirlo– un desbordamiento de toda ontología por algo que “está más allá del ser” (NHD 287). Por eso, al rehacer la elaboración filosófica de Aristóteles, Zubiri no entiende la filosofía primera como otra ciencia (incluso la suprema), cuyo objeto es el ser (en tanto que distinto del ente), sino que se trata de una ciencia “que se busca” y que no se refiere al ser, sino a las cosas “en tanto que son”²⁶. El matiz –que Zubiri mantendrá y perfilará a la largo de su obra– alude a un ámbito en el cual el ser no es sustantivo, sino que el sustantivo es la cosa que es; ese “que es”²⁷ es una alusión que quiere restituir al término griego *tò ón* su primitivo origen participial, algo que permite atisbar un desbordamiento del ser²⁸ y que, por tanto, obliga a cuestionar que la pregunta por el ser sea insuperable para toda filosofía –como por entonces parecía defender Heidegger– y no sólo para el *horizonte griego* de la filosofía. Entiendo que en este mismo movimiento hay un atisbo implícito de desbordar toda fenomenología; apoyándose en el propio impulso fenomenológico originario –“¡a las cosas mismas!”–, se vislumbra una experiencia originaria (*Urerfahrung*) en la que son dadas las cosas que aparecen, pero en esa donación (*Gegenbenheit*) las cosas tienen primacía –*prius*– sobre al acto de su aparición (*Erscheinung*), lo cual a la larga exigiría una verdad real que es previa al hecho de su desocultamiento, pues éste siempre necesita como referencia la peculiar disposición de alguien ante el que hacerse “presente”²⁹.

Vayamos ahora a lo fundamental. No se encontrarán muchos términos tan propicios para de manera inmediata desatar todo el aspecto problemático de la filosofía como el de “metafísica”; su turbulenta historia reanima, no sólo interminables discusiones, sino encendidas pasiones, aunque habría que añadir que el tema en el siglo XX parece un tanto envejecido. Los pasajes arriba citados

26 Éste es uno de los hilos conductores de la elaboración zubiriana en 1931-32; cf. CU I 183, 315, 319, 510.

27 Es la traducción de *tò ón* propuesta en PFMO 53 y allí sistemáticamente desarrollada.

28 Véase sobre este punto el magnífico estudio de A. González, ‘El laberinto aristotélico’, *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 35 (2008) 5-36, al cual sólo cabría añadir quizá algo que el autor conoce perfectamente: en el *Corpus aristotelicum* existen también muchos pasajes en lo que esa experiencia aparece canalizada hacia la centralidad del logos y del juicio apofántico y esto es lo que predominará en las tradiciones aristotélicas, como el mismo Zubiri señalará en otros lugares de su obra

29 ¿Será por ello que, al revisar los trabajos con los que compuso NHD, Zubiri parecía poner especial interés en borrar las huellas de toda fenomenología? ¿Podrá esta misma razón –al lado de las otras ya conocidas– explicar el descarte final de *Sobre el problema de la filosofía*, quizá el más “fenomenológico” de los escritos de esta etapa?

contiene dos afirmaciones que tienen alcance distinto. Que la metafísica sea la “definición formal” de la filosofía es algo que sólo requiere una adecuada explicación de los términos. No parece evidente, en cambio, dentro del propio pensamiento zubiriano que filosofía y metafísica coincidan “materialmente”, lo cual plantea un problema importante respecto a la unidad de esa filosofía. En concreto y por vía de brevedad: si en su núcleo fundamental *Sobre la esencia* es un libro de metafísica, ¿en qué sentido es también “metafísica” la “noología”³⁰ (o “filosofía de la inteligencia”) desarrollada en *Inteligencia sentiente*? La clarificadora distinción didáctica entre una “filosofía primera” y una “metafísica” en sentido restringido³¹ ahora no nos resuelve el problema pues, si hay continuidad entre ambos enfoques, ¿dónde está el punto de unión? En cambio, si resultase que hay discontinuidad, ¿cómo es posible que en Zubiri “la filosofía” esté formada por dos continentes heterogéneos? Es claro que todo pende de lo que entienda por “metafísica”, pero es igualmente claro que este enunciado es puramente formal.

Si Zubiri reivindica en el núcleo mismo de su filosofía un término tan polémico, será porque encuentra en él alguna significación capaz de emerger sólida en medio de las furibundas críticas que ha desatado a largo de toda su historia; pero, al mismo tiempo, esa historia debe de contener algo de verdad desde el momento en que aporta el contexto más adecuado para entender esa significación novedosa. Parece claro, pues, que el término “metafísica” tiene en Zubiri un significado nuevo, pero esa novedad sólo es comprensible desde las cenizas de la historia que pretende dejar atrás. Podríamos aventurar quizá un paso más: Zubiri encuentra a lo largo de la historia de la metafísica la dirección permanente de un impulso intelectual cuya realización requiere hoy la superación de esa historia mediante su “destrucción” interna. Pero esto exige una vigilancia atenta ante un riesgo cuya importancia no se debe minimizar: esa “destrucción” de todas las metafísicas anteriores podría seguir conservando el mismo esquema conceptual y sería sólo el preámbulo para ofrecer *otra* metafísica del mismo orden que las destruidas –presumiblemente preferible por algunas razones particulares– y con toda verosimilitud ella misma expuesta a ser “destruida” por la metafísica siguiente; este riesgo es real, como muestran algunas interpretaciones, e incluso apremiante porque Zubiri, al revés que Heidegger, opta por seguir manteniendo el mismo

30 Recurriré a este término, utilizado esporádicamente por Zubiri (IRE 11), por comodidad; además, es habitual en la literatura sobre Zubiri

31 Éste es uno de los ejes de la influyente obra de D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Barcelona, Labor 1986), sobre todo pp. 169-210. Aunque carezca de fundamento textual en Zubiri –una alusión en SH 675-676 no tiene relieve teórico– y, por tanto, sea convencional, el filósofo sí habla de una “frontera” entre la “filosofía de la inteligencia” y una “metafísica de la realidad” (IRE 127, 190); pero, aparte del asunto de la “frontera” sobre el que volveremos, la terminología de Zubiri es poco práctica.

término “metafísica” con la esperanza de cumplir dentro de él una importante transformación semántica.

B. LA ESTRUCTURA DE LA METAFÍSICA

El término surgió en la época helenística tardía y dentro de una mentalidad filosófica muy distinta a la de Platón o Aristóteles. Conforme a una tradición ampliamente aceptada, su origen sería anecdótico como rótulo para cobijar un grupo de escritos del *Corpus aristotelicum*; pero esto no merece atención porque es un detalle irrelevante. El término no se hubiese consolidado si, al margen de esa posible utilidad clasificatoria, no hubiese revelado alguna afinidad entre el término y el contenido de los escritos así clasificados. Lo que en concreto signifique esa “afinidad” es para Zubiri toda la historia de la metafísica más las potencialidades ocultas no desarrolladas, vale decir, toda la historia de la filosofía en la que, por tanto, deben incluirse desde los mismos días del helenismo las múltiples críticas y descalificaciones que han sufrido los distintos contenidos cobijados bajo este término.

Quizá lo mejor es recurrir al adverbio “allende”³², como hace con frecuencia Zubiri, para explicar el sentido del prefijo griego “metá”; la ventaja es su neutralidad, pues se limita a señalar una excedencia respecto a lo “físico”, pero no concreta el término de esa excedencia, con lo cual puede cobijar interpretaciones muy diversas de la metafísica; el precio a pagar, en cambio, es cierto grado de indeterminación respecto a lo que así se denomina³³; lo que queda en primer plano es una referencia a lo “físico”. No es fácil determinar esta referencia repensando al propio Aristóteles, no sólo por la trivialidad de que él no usó nunca el término, sino porque lo así llamado en su obra ofrece muchos puntos oscuros y laberínticos que, dadas sus peculiaridades literarias, son de oscura solución en medio de una larga y poderosa tradición que se debe considerar unilateral, en opinión hoy ampliamente compartida; en este sentido, Zubiri cree, lo mismo que Heidegger, que en Aristóteles no hay un “sistema” filosófico³⁴ si por tal ha de entenderse un tratado autosuficiente y clausurado sobre sí mismo, pero sí

32 Hay otras opciones (así “transfísica”, opuesta a “ultrafísica”), pero hay que reconocer que son altamente convencionales.

33 Ello permite a Zubiri tratar –incluso con extensión– a filósofos ordinariamente calificados como “antimetafísicos” (así Comte o Dilthey) que, si son verdaderos “filósofos” como cree Zubiri, deben admitir algún tipo de excedencia sobre lo inmediatamente dado

34 “Todos los escritos de Aristóteles se caracterizan por carecer de sistema filosófico. El llamado sistema de la filosofía aristotélica ha sido un producto de sus comentaristas”: CU I 140. Aunque eso mismo era lo que defendían los filólogos, con Jaeger a la cabeza, las razones últimas de Zubiri no son filológicas; exactamente lo mismo sucede por la misma época en Heidegger.

habría que hablar de un “espíritu sistemático” –algo que parece consustancial a toda filosofía en cuanto auténtico saber– pues en la práctica ése es el criterio hermenéutico básico al que Zubiri recurre para la clarificación de los puntos más oscuros, en todo caso algo muy distinto al argumento filológico de la supuesta composición de los libros actuales con fragmentos procedentes de distintas etapas del pensamiento aristotélico, cuestión que, verdadera o no, resbala sobre los problemas *filosóficos* allí debatidos. Dicho esto, se puede aventurar una primera aproximación: metafísica significó en la línea dominante un saber centrado en un objeto que trasciende de las particularidades físicas por su carácter de totalidad o por su naturaleza no accesible a los sentidos; con todas las precauciones, se trata de un objeto *transcendente* al cosmos de lo físico pero adecuado a la naturaleza del entendimiento, por lo que, en una u otra de las alternativas, los objetos metafísicos tendrán primacía sobre los físicos en razón de su ultimidad o de su riqueza: “En una u otra forma, en esta concepción tanto griega y medieval como kantiana, la metafísica ha sido siempre algo “transfísico” en el sentido de allende lo físico, en el sentido de lo trascendente” (IRE 130); en realidad, eso era exactamente lo que se buscaba concediendo al entendimiento la capacidad de sobrepasar la sensibilidad mudable y efímera, precisamente la capacidad que le niegan tantos críticos de la metafísica.

Esta identidad de filosofía y metafísica lo primero que resalta es la *unidad* de la filosofía. No me refiero ahora a la ya mencionada unidad del filosofar en medio de la vorágine de filosofías cambiantes, sino a la unidad del conjunto del saber que es la filosofía, un saber con tales conexiones sistemáticas que un problema no puede tratarse de modo aislado pues implica siempre a la totalidad: “Cada cuestión filosófica es en sí misma la totalidad de todas las cuestiones” (CU I 368). Por ello, Zubiri critica con acritud la parcelación de la filosofía en distintas materias, algo típico de etapas de decadencia que se dedican a hacer “cuadros sinópticos” de los filósofos creadores y que en nuestro tiempo ha alcanzado niveles de paroxismo con la proliferación de expertos en algún problema o rama de la filosofía totalmente ajenos a intereses de conjunto, algo que ni siquiera se podría justificar metodológicamente por razones de división del trabajo intelectual, aunque esto no debe significar que las puertas de entrada a la totalidad filosófica no puedan ser múltiples. Pero el problema importante es otro: ¿qué es lo que confiere unidad “metafísica” al conjunto de las cuestiones filosóficas?

Históricamente, cabe distinguir dos vías básicas de respuesta. Según una con fuertes reminiscencias platónicas, se trata de alguna entidad suprema que, fijándose básicamente en el encadenamiento causal, confiere unidad última a todas las cosas en tanto que dependen o participan de ella; el propio Aristóteles llamó a este saber filosófico *teología*, algo que en el horizonte creacionista cristiano se consolidaría en una dirección distinta como la búsqueda de entidades *transcen-*

dentes al mundo y que, en cuanto ajenas al espacio y el tiempo, explican la totalidad del mundo sensible. Este “platonismo” persistente es el que Nietzsche desafió con éxito desde la perturbadora noticia de la muerte de Dios y es lo mismo que Heidegger desahució como “metafísica” en sentido estricto, es decir el privilegio de un ente o un grupo de entes que, separados del mundo, pretendían determinar el sentido de la totalidad del ser.

Según una segunda línea, lo metafísico tendría por objeto la determinación o las características más generales debajo de las cuales se unifican todas las cosas existentes, incluidas posibles entidades ultrafísicas; este objeto es el ser en cuanto tal (*ón he ón*), con las determinaciones *transcendentales* que a ese peculiar objeto corresponden, algo que Aristóteles parece señalar en algunos pasajes como el objeto específico de la “filosofía primera”, de tal modo que este término habría caído en desuso y habría sido sustituido como sinónimo por el tardío término “metafísica”. Como eso más general no es dado a la manera de un contenido sensorial concreto, su determinación y su esclarecimiento es obra de una actividad *concipiente* de la inteligencia humana que, aun si se concediese que necesita materiales acarreados por la sensibilidad, ella misma no pertenece al orden de la sensibilidad. Esto ofrece un flanco perenne a la crítica que se podría simbolizar en el eterno problema de la realidad de los universales; ya los escépticos griegos abrieron una vía crítica que se ha ido agrandando hasta hoy denunciando una y otra vez el carácter artificioso de un saber sobre lo más general que se mueve al margen de la realidad de las cosas naturales sensibles y no debe olvidarse que “escéptico” significa originariamente “el que escruta de manera minuciosa”, presumiblemente frente a las pretensiones de las grandes visiones panópticas que sobrevuelan las diferencias de las cosas.

No es extraño que en su desarrollo histórico estas dos líneas esquemáticas hayan buscado armonizarse en distintos momentos de la historia. Al fin, tanto las entidades supremas como los principios más generales tienen en común su condición no sensible y, por tanto, pueden unificarse en una zona de lo real transcendente a los objetos “físicos”, si, olvidándonos ahora de su originario sentido griego, entendemos por físico aquello que directa o indirectamente es susceptible de experiencia sensorial, en cuyo caso la metafísica es el saber científico de lo suprasensible, bien en el orden conceptual bien en el orden del encadenamiento causal. El propio Zubiri analiza detenidamente el caso de Tomás de Aquino, quien en su comentario a Aristóteles, recoge la herencia de los comentaristas alejandrinos y musulmanes, sin que importe ahora el grado de fidelidad de esos comentaristas a las preocupaciones originales de Aristóteles. De este modo, Tomás de Aquino da por sinónimos tres términos que, sin duda tienen matices diferentes, pero en conjunto se complementan en el sistema unitario de la metafísica. Se habla, en primer lugar, de “ciencia divina o teología” (*scientia divina sive*

theologia) en cuanto que trata de las sustancias separadas, esto es, “separadas” de las cosas físicas que están sujetas al movimiento; no importa aquí tampoco que entre el término “teología” en manos de Aristóteles y ese mismo término en manos de Tomás de Aquino medie un abismo semántico. En segundo lugar se habla de “metafísica” (*metaphysica*) porque trata “del ente y de todo lo que de él se sigue”, algo que, al ser obra del concepto, la convierte en una “trans-física” (*transphysica*) puesto que se ocupa de lo más general (*magis communia*) y esto sólo es conocido “después” de “lo menos común”, de lo concreto. En tercer lugar, ese mismo saber se denomina “filosofía primera” (*prima philosophia*) en tanto que estudia las “causas primeras” de todos los seres (Cf. PFMO 79-83). No entraba, en cambio, en los planes de Tomás de Aquino una sistematización de esos contenidos más allá de los cauces propios de un comentario; eso es lo que va a hacer con sus peculiaridades Francisco Suárez, transmitiendo así su arsenal conceptual a toda la filosofía posterior³⁵. La otra referencia histórica significativa, precisamente bajo la fuerte influencia de Suárez, es la desarrollada por Wolff y su escuela en el declive del racionalismo moderno, pero algunos de sus ecos llegan hasta nuestros días. La metafísica es el núcleo vertebrador de la filosofía y trata de lo que las cosas son en tanto que contrapuestas a su apariencia sensible; esa zona inteligible puede referirse a los principios más universales en cuanto son evidentes para la razón y, en ese caso, tenemos una metafísica general u “ontología” –término nuevo que consagra precisamente Wolff–porque trata del ente y de los principios que le son coextensivos. Subordinada a ella están las metafísicas especiales que tratan de los objetos supremos (alma, mundo, Dios) que son suprasensibles y de los cuales dependen en estricta concatenación racional las cosas contingentes sensibles. Todavía el idealismo alemán soñó hasta la audacia de hacer del concepto mismo la verdadera realidad de cada cosa en el todo y llegó hasta propugnar, por boca de Hegel, que la lógica era la verdadera metafísica³⁶.

Si observamos este descarnado esquema histórico, advertimos de manera inmediata que la afirmación zubiriana de una identidad material entre filosofía y metafísica no es algo que aparezca reivindicado como específico de su propia filosofía, sino como la constatación de una realidad dominante a lo largo del pensamiento occidental y debe de tener algo de verdad si Zubiri la reclama también para su pensamiento. En efecto, *en algún sentido* es cierto que la filosofía no existiría si no hubiese algo que queda encubierto dentro del modo primario de

35 “Sin recurrir a la metafísica de Suárez, no se puede conocer el desarrollo de la filosofía moderna en el problema de la verdad”: CU I, 278.

36 “La lógica coincide con la metafísica”: G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Tr. R. Valls Plana (Madrid, Alianza 1997), § 24, p. 131, Creo que en los textos citados Zubiri dice lo contrario: es la metafísica la que “coincide” con la lógica y, explícitamente contra Hegel, será tajante: “La metafísica jamás podrá ser una lógica”: SE 47.

manifestación de lo real; por tanto, sí es preciso marchar de lo manifiesto a lo ignoto, pero ello sólo tiene sentido si eso ignoto en principio puede ser conocido gracias a la intrínseca inteligibilidad de lo real, en la que ya se apoyaría la posibilidad concreta de un desocultamiento de lo encubierto. Sin esa intrínseca inteligibilidad de lo real –la novedad griega que busca una respuesta teórica a la extrañeza radical– no habría ninguna necesidad de filosofía.

La laboriosa construcción del edificio de la metafísica puede resultar impresionante; pero no menos imponente es la tarea de crítica “filosófica” que fue difuminando el aspecto general del edificio, demoliendo sus cimientos e incluso desmontando cada uno de los elementos utilizados en la construcción. No puede negarse el éxito de estas críticas; cuando Zubiri comenzaba su obra había la conciencia muy generalizada de que el edificio de la vieja metafísica estaba en ruinas y, aun siendo reconocible su esplendor antiguo, no era posible restaurarlo; a partir de esta convicción común, sin embargo, las estrategias “filosóficas” adoptadas fueron muy distintas, como distintos son los resultados por más que haya puntos en los que entrecruzan caminos diversos³⁷. Cualquier nueva metafísica necesita integrar las críticas a las metafísicas tradicionales; incluso se puede intentar la utilización de esas críticas como impulso positivo para nuevos planteamientos; después de todo sería “repetir” hoy el gesto de Kant, dramáticamente enunciado en la primera frase que abre la filosofía crítica: “La razón humana tiene en uno de sus campos de conocimiento el singular destino de encontrarse acuciada por preguntas que no puede evitar porque vienen planteadas por su naturaleza, pero a las que tampoco puede responder porque sobrepasan todas sus facultades”³⁸. La debilidad fundamental en cualquier intento de asignarle a la metafísica “otro” objeto específico –trátese de entes suprasensibles o del ser en cuanto tal– es que se apoya en una idea de la naturaleza y las capacidades de la inteligencia –Zubiri la llamará “inteligencia concipiente”– que es un supuesto; tal “pre-juicio” no se puede justificar y todos los intentos “críticos” por asegurarlo fueron horadados una y otra vez por argumentaciones demoledoras hasta el punto de que a comienzos del siglo XX ya estaba muy difundida la idea de la que razón misma no ofrecía seguridad y, por el contrario, aparecía debilitada por múltiples sospechas enraizadas en su propia naturaleza.

¿Cuál es la postura de Zubiri ante esta poco amigable situación histórica? “La filosofía es el saber que pretende ir a las últimas razones de las cosas. No puede

37 Así, por ejemplo, en la primera mitad del siglo pasado es frecuente la distinción artificiosa –incluso la contraposición– entre “ontología” y “metafísica”, con significados y preferencias sorprendentes por una u otra de los términos. La propia filosofía de Zubiri –al menos a partir de 1944– no es ajena a ello.

38 KrV A VII.

partir de supuestos. La actitud filosófica consiste en hacer de *todo* problema último y radical. La ultimidad que busca este conocimiento filosófico equivale a pretender ser absoluto y, por tanto, sin supuestos” (CU I 496). Puede pensarse razonablemente que la idea de un saber sin supuestos es la herencia indeleble que Zubiri conserva de la fenomenología, la cual la recibe a su vez, según confesó Husserl, de Descartes; Descartes es precisamente el contexto concreto del citado pasaje de Zubiri, pero esto no es muy importante porque sólo se trata de la ocasión para que aflore algo que delimita la “actitud” filosófica en sus “pretensiones” y “búsquedas”, pero de momento no se refiere a ningún contenido concreto. ¿Cuáles serán en el caso de Zubiri los caminos que busquen concretar esta actitud, al parecer universal en toda filosofía? Aun no lo sabemos bien puesto que para la biografía intelectual de Zubiri sólo disponemos de una cartografía gruesa; es muy probable que en un futuro próximo se puedan diferenciar líneas parciales diferentes –no necesariamente rectilíneas, no necesariamente exitosas– cuyo resultado final sería la madurez, no de Zubiri, sino de su filosofía; en este momento, lo que signifique exactamente esa “madurez” es asunto sometido a controversia, pues en cualquier caso no parece que se trate de un sistema completo y clausurado sobre sí mismo, sino de algo que *constitutivamente* debe quedar abierto a prolongaciones y eventuales depuraciones; al fin y como no podía ser menos en este tiempo, Zubiri es muy consciente de que “toda filosofía tiene a su base, como supuesto suyo, una cierta *experiencia*” y, al mismo tiempo, “toda experiencia surge solamente gracias a una *situación*” (NHD 189, 192) y “nuestra situación intelectual”³⁹ es tan amenazante que puede servir como acicate para la búsqueda, pero también debe asumirse el riesgo de que se contagien las distintas líneas con rasgos efímeros.

Dentro de las posibles líneas exploradas en la obra de Zubiri me fijaré someramente en una línea interna a la propia metafísica. El desarrollo en este punto cabría entenderlo en amplia medida desde razones intrínsecas. Puede parecer que la línea básica debería describirse como el sucesivo abandono del primer indiscernimiento entre ontología y metafísica para centrarse en esta última y dejar de lado –al menos, muy en segundo plano– cualquier ontología; pero esto en realidad significa poco. Lo que necesitamos aclarar es el contenido de esa preconizada identidad de filosofía y metafísica; al mismo tiempo, habrá que mostrar que esa metafísica es la realización de un saber que, además de absoluto por su radicalidad y ultimidad, es un saber “sin supuestos”, caracterización ciertamente contraintuitiva a la vista de lo que fue la tormentosa historia de la metafísica. ¿Es

39 Recuérdese que éste es el título del capítulo inicial de NHD y, por coherencia con el mismo tema tratado, recuérdese también que está firmado en 1942. La situación a que allí se refiere Zubiri es de “confusión” en la ciencia, “desorientación” en el mundo y “descontento” consigo mismo.

posible una metafísica sin supuestos o, por el contrario, es una contradicción en los términos? ¿Si “metá” significa “allende”, no es un “supuesto” la existencia misma de algún allende o, en todo caso, no necesita el “supuesto” de algún allende en el que apoyarse? ¿Es un nuevo embrollo terminológico, que queda resuelto con la aclaración de los términos, o la terminología es aquí el vehículo de una situación con ribetes aporéticos?

Cuando Zubiri asegura con decisión la identidad de filosofía y metafísica, no entiende ésta como una disciplina concreta dentro del conjunto de los saberes filosóficos, ni siquiera como la espina dorsal del saber filosófico de la que dependerían como aplicaciones prácticas las distintas disciplinas. Si se ha de aceptar la identidad –“material” y “formal”– de filosofía y metafísica, esta anotación parecería una trivialidad que no necesita explicación; pero, en la práctica, esto no es tan evidente ni en la misma filosofía de Zubiri. La configuración académica de la filosofía y los programas curriculares como un conjunto, estructurado de modo más o menos coherente, formado por disciplinas acotadas hace que insensiblemente el “metafísico” Zubiri sea tratado o discutido por los profesores dedicados a la disciplina de la metafísica y los interesados en esta materia, cualquiera que sea el relieve relativo que se le confiera respecto a las restantes disciplinas filosóficas. Esto resulta poco discutible si se analiza la recepción de *Sobre la esencia*; pero tampoco se ha resuelto del todo con la aparición de *Inteligencia sentiente*, sino que se ha extendido el área de interés hasta el compartimento ocupado por la “Teoría del conocimiento”, una materia en constante revisión por ser la diana central de las inmisericordes críticas contra la filosofía moderna; de este modo, Zubiri continúa siendo un filósofo que interesa directamente a los “profesionales” encuadrados en departamentos de metafísica y teoría del conocimiento (a veces “filosofía teórica”), singular añadido kantiano en nuestras organizaciones académicas que matiza las evidentes reminiscencias wolffianas de los planes de estudio vigentes y, según parece, futuros; a nadie debe extrañar hoy que los profesores de estas materias tengan que dedicar una parte sustancial de su tiempo a justificar la existencia de sus disciplinas y se sientan perturbados por el desinterés de Zubiri en semejante cuestión. Puede pensarse razonablemente que este factor es externo, aunque no por ello deja de tener una importancia crucial a la hora de tomar la decisión de acercarse a Zubiri; en todo caso, a ello se añade otro factor de gran difusión en la segunda mitad del siglo XX y que parece común a las dos grandes tradiciones de la analítica y la hermenéutica, las cuales parten de una idea en la cual la filosofía se propone conscientemente tratar problemas o grupos de problemas concretos entre otros posibles, sobre cuya elección habría cosas importantes que considerar; lo que no se propone como objeto directo es la totalidad por miedo a los desvaríos de la razón y ello hace que, en el mejor de los casos, esa totalidad se reduzca a una idea reguladora que en la práctica

se refleja en la búsqueda de cierta coherencia interna en el tratamiento de los distintos problemas. De este modo, vuelven al primer plano “los problemas” de la filosofía –como reza un popular título de B. Russell– y se recluye en el trasfondo difuso “el problema” que es la filosofía, lo cual implica un cambio importante en las exigencias de radicalidad y ultimidad, antes señas del saber filosófico para las que se buscaban soluciones y ahora a veces marcas sospechosas para las que se proponen “terapias” que nos curen de la supuesta enfermedad de preguntas para las que no conseguimos una respuesta satisfactoria. Así, nos encontramos con un desajuste de amplias consecuencias: Zubiri es un filósofo “actual”, pero su pensamiento no concuerda con las distintas modas que obtuvieron audiencia en su tiempo y en el nuestro, sino que parece pretender la paradoja de un pensamiento fuerte desde el reconocimiento de la constitutiva debilidad de la razón. Es evidente que la compartimentación del saber filosófico es ajena a Zubiri, pero también es cierto que, al no ser la filosofía un resultado inmediato de la vida humana, caben distintos caminos para acceder a esa actitud no-natural.

Hay otro punto que enturbia aun más este aspecto crucial, como ya he indicado fugazmente. Cuando Zubiri menciona la identidad de filosofía y metafísica no parece estar refiriéndose a una característica exclusiva de su filosofía o un aspecto específico que, al menos, permita diferenciarla de otras corrientes, por ejemplo, epistemológicas o éticas. Zubiri parece afirmar que esa identidad marca de hecho el conjunto de lo que fue la historia de la filosofía e incluso podría entenderse como el “fondo” en el que los filósofos se entienden sin estar de acuerdo. Pero podría pensarse también que esto no puede pretender pasar por una constatación intachable, sino que lanza la sospecha de que estamos ante un criterio hermenéutico (Gadamer lo llamaría “pre-juicio”) para seleccionar como autores históricamente significativos o como autores que conforman el esqueleto básico de la historia de la filosofía a aquellos cuyo pensamiento tiene como eje central la metafísica, dejando de lado ahora el sentido preciso de este término. Puede haber en ello algo de verdad, pero como mínimo se está exigiendo ampliar el significado del término metafísica más allá de su uso como parte acotada de la filosofía; así, por ejemplo, Zubiri afirma de pasada que “la presunta moral kantiana no es moral: es la metafísica de la persona humana” (SPF 252) o, de manera aun más sorprendente, analizando el conocido pasaje en el que Hume niega la causalidad, comenta que “merece figurar entre los textos clásicos de la historia de la metafísica” (SR 164); esto parece indicar que el sentido del término “metafísica” no es el que le dieron esos autores en su momento, puesto que comprende también a filósofos considerados “anti-metafísicos” y, por tanto, debe ser una proyección retrospectiva del específico sentido zubiriano del término; el paso siguiente sería analizar si ese sentido zubiriano de “metafísica” no destruye el sentido habitual que los filósofos estudiados bajo esa rúbrica tenían en mente,

con lo cual su exposición “histórica” quedaría falsificada de raíz por la contaminación de un concepto ajeno a la mentalidad de los filósofos estudiados. Pero en última instancia esta vía histórica tampoco nos conduce a ninguna meta; todas las reconstrucciones zubirianas de la historia de la metafísica o de alguno de sus momentos destacados buscan hacer patente que ese modo tradicional de entender la filosofía está tan agotado como propugnaban Heidegger o Wittgenstein, por mucho que las razones sean distintas. La dificultad ya no reside en el carácter incontrolable de las respuestas que ofrecen las metafísicas, sino que el modo de preguntar oculta supuestos no justificados y, por tanto, el repaso de los hitos de la historia de la filosofía como metafísica busca “hacer saltar el cañamazo interno de la metafísica” (PFMO 36).

El nombre del “filósofo” Zubiri arrastra consigo en la segunda mitad del siglo XX la imagen ambivalente de un “metafísico” interesado sólo en una zona de temas filosóficos, ambivalencia que alcanzó su momento álgido con la publicación de *Sobre la esencia* y que no se disipó del todo hasta *Inteligencia sentiente*. Los factores que acabo de mencionar favorecían esa ambivalencia y Zubiri no encontró el camino para contrarrestarlos con eficacia; incluso los más receptivos a su pensamiento parecen pensar que Zubiri rechaza el conjunto de la historia de la metafísica porque pretende introducir una modificación *dentro* de esa misma metafísica; más difícil era entender que Zubiri propugnaba una *innovación* de la metafísica mediante una alteración del significado del término, pero esa innovación se hace necesaria a la luz de la exigencia intelectual que está oculta como “el cañamazo” de la historia de la metafísica. De este modo, la filosofía de Zubiri no es *otra* metafísica que debía competir en el mismo plano con las existentes y previsiblemente estaría expuesta a críticas similares, sino que es otro modo de pensar, por supuesto susceptible de crítica, pero ésta deberá buscar también nuevos derroteros.

C. “META-FÍSICA”

Zubiri rechaza de plano la metafísica como una “ultrafísica”, es decir, el estudio de una zona de la realidad que es “transcendente” a la mera física, bien porque se trate de objetos de otra naturaleza o porque se trate de un ámbito conceptual cuyas determinaciones son independientes de los objetos físicos concretos; cuando habla de “la acerada e irrefutable crítica de Kant” (PFMO 218) a la metafísica, Zubiri está aceptando que para una inteligencia limitada –*intellectus ectypus*, dice Kant– no es posible convertir en objeto de saber riguroso una zona ultra-sensible porque nuestra inteligencia es de manera constitutiva sentiente

–para Kant porque no es posible una “intuición intelectual”⁴⁰. Zubiri invierte el significado habitual del término “metafísica” y, en vez de ser el estudio de lo que está “más allá” de lo físico, dice que es el estudio de lo físico mismo “en trans”, es decir, lo físico distendido en una línea que aparece como desbordamiento de los contenidos concretos que conforman la identidad física de cada cosa; en una anotación precisa, con la terminología de Kant, “lo real allende la percepción es una realidad que, desde el punto de vista kantiano, pertenece al fenómeno” (IRE 182). Esto no exige necesariamente el veto absoluto a todo contenido no sensible, sino que la eventualidad de contenidos semejantes sólo sería accesible desde una vía abierta dentro de lo físico y limitada por su manifestación directa o indirecta en lo físico. Pero de nuevo necesitamos más precisión; una “inversión” en el significado habitual de un término etimológicamente compuesto puede alimentar la sospecha de que se mantiene intacta la misma estructura, cambiando simplemente el peso de sus elementos, con lo cual las críticas a la estructura afectarían también de lleno a la inversión.

Zubiri no define primariamente la metafísica desde ningún objeto propio, sea éste entidad suprasensible o un concepto omniabarcante; es decir, “realidad” no es un nuevo concepto que pretenda sustituir ventajosamente al concepto de ser porque se trate de otro concepto más originario o más universal. Ni siquiera se define a la metafísica por una pregunta central bien articulada; al contrario, se afirma que la tradicional pregunta ¿qué es el ser? sólo es última en el horizonte helénico (y en un logos de raíz indoeuropea), pero la pregunta de Leibniz recuperada por Heidegger ¿por qué hay ente (o algo) y no más bien nada? queda igualmente limitada por el horizonte creacionista; piénsese de esos horizontes lo que se quiera, de ningún modo marcan un límite insuperable para toda inteligencia humana, de la misma manera que no es posible concretar esa pregunta básica sin que aparezca condicionada por la limitación de algún horizonte. Lo que Zubiri se propone desarrollar se dirige a la zona del problematismo constitutivo en el que se apoyan todas las cosas y que sigue siendo problemático porque los ensayos de respuesta siempre serán deficitarios. De este modo, Zubiri cargará todo el peso de su pensamiento sobre lo “físico” y entenderá “metá” como algo que aparece en función de eso físico. Lo que primariamente designa “metafísica” es un aspecto de lo físico mismo, una dimensión dentro de las cosas físicas que,

40 Podríamos decir que también Zubiri acepta esto: “Lo cierto es que el hombre carece, por ejemplo, de una intuición suprasensible. Su intuición es pura y simplemente ‘sensible’”: SR 246. Pero a la luz de *Inteligencia sentiente* esa terminología es bien imprecisa; allí se abandona el término “intuición” (IRE 67) y el adjetivo “sensible” es visto ahora como una forma de inteligencia concipiente; por aquí se abre la incolmable brecha que separa a Zubiri de Kant, tema del que me he ocupado en *Nudos en la filosofía de Zubiri*, pp. 129-181.

estando sobreentendida en las apariciones obvias de sus notas, se manifiesta sólo como ámbito problemático sobre el que se apoya lo que aparece a primera vista. No hay un problema metafísico, sino que “metafísica” designa el ámbito de problematismo que emana de las cosas, pero ese problematismo permite distintas formulaciones según el horizonte dentro del cual surjan esas formulaciones. Quizá podríamos decirlo aun de otra manera; inicialmente “metafísica” no debería entenderse como nombre sustantivo, sino que como adjetivo que identifica una dirección existente dentro de las cosas físicas, la dirección que apunta un desbordamiento en ellas de lo que aparece como obvio; buscar la articulación de ese desbordamiento inicialmente inespecífico respecto a la concretez de los contenidos, convertirlo en sostenido tema de atención para aclarar lo que sólo aparece como difuso trasfondo es la tarea de la filosofía metafísica, expresión ésta que ahora aparece como un evidente pleonasma.

Si la dirección apuntada por el prefijo griego “metá” indica una característica adjetiva, será “lo físico” el depositario de la significación sustantiva. No siempre se repara en el hecho de que en filosofía la permanencia de un término en su identidad léxica no garantiza la permanencia de su identidad semántica. La importancia de esto se acentúa cuando se trata de uno de los términos más fuertes del pensamiento occidental como es el de “naturaleza” (*phýsis*), término que llega hasta hoy sobrecargado con una hiperinflación semántica, pero que es tan característico del pensamiento griego que marca uno de los límites de su horizonte; cuando Zubiri afirma de modo tajante que “Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar el logos y el hombre” (NHD 55), no está asegurando que el término “físico” o “naturaleza” no pueda pervivir en otro horizonte distinto del griego, sino que inevitablemente cambiará su sentido respecto a la totalidad. En su primera gran obra de madurez Zubiri introduce un excursus en el que, inspirándose en los viejos sentidos griegos, busca en otro horizonte distinto desligar el término de los sentidos restringidos consagrados por la ciencia moderna; de este modo, “físico no designa un círculo de cosas, sino un modo de ser” (SE 11), por lo que tampoco cabe esperar que “metafísico” signifique otro círculo distinto de cosas que sea trascendente a lo físico; por el contrario, Zubiri propone que “físico y real, *en sentido estricto*, son sinónimos” (SE 12), aunque inmediatamente advierte que esto sólo es aplazar el tema porque “real” tampoco es aquí ningún término nítido. Cuando más adelante se diga que “es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee”⁴¹, lo que se está haciendo es

41 SE 104. En una de las pocas autocitas, Zubiri recoge la frase en IRE 60, añadiendo al final “de suyo”, algo que sólo a la luz de esta última obra se puede entender cabalmente.

plantear el arduo problema de averiguar cuáles son las notas que dotan a la cosa de esa capacidad. ¿Es el “allende” como tal también “físico”? Esta enrevesada pregunta apunta a la raíz en la que se alimentó un equívoco que ha perseguido a gran parte de la obra de Zubiri porque su respuesta necesita ser muy matizada y esa respuesta parece involucrarnos en el razonamiento circular propio de lo que en otra ocasión denominé un “libro-isla”.

Podríamos decir que realidad física –Zubiri reconoce que en rigor es un pleonismo, pero también que sigue siendo útil– se opone a conceptual, no porque la realidad no necesite ser conceptualizada, sino porque la determinación “real” de algo no es resultado de un proceso de conceptualización: “Concebir es concebir cómo son o pueden ser las cosas en realidad, juzgar es afirmar cómo son las cosas en realidad, proyectar es siempre proyectar cómo habérmolas realmente con las cosas, etc. Aparece siempre en todos los actos intelectuales ese momento de versión a la realidad” (SR 251). Zubiri desconcertó inicialmente a sus lectores al introducir una profunda modificación semántica en un término del lenguaje coloquial: “De qué cosa se trata [en la intelección]? La pregunta se refiere, naturalmente, no a cuáles sean las cosas que inteligimos, sino al carácter formal de lo inteligido en cuanto tal. Pues bien, su carácter formal es ‘realidad’. Aquí ‘realidad’ no significa lo que la cosa es en sí misma, su naturaleza, etc., sino que, como acabo de indicar, significa sólo el carácter formal de lo aprehendido [...]. El inteligir en cuanto tal es aprehender algo como real”⁴². Queda claro en ese libro que inteligir significa una “actualidad” de lo real y que en esa actualización la realidad se hace patente desde una primacía (*prius*) de la realidad respecto al acto; pero Zubiri no explica claramente el carácter de esa “actualidad” ni tampoco la estructura del acto intelectual en que se torna actual la realidad alegando que la obra no es una “teoría de la inteligencia” (SE 113, 114, 124) en un manifiesto rechazo a cualquier huella de la primacía moderna de la teoría del conocimiento. Lo que queda claro es que esa aprehensión de realidad es *antepredicativa* –no necesariamente “prejudicativa”– y, en consecuencia, el juicio predicativo debe apoyarse en algo previo, como muestra el recurso con instrumentos filológicos al “logos nominal” (SE 353-356) y a la forma “constructa” como característica de la realidad aprehendida. Este punto tiene mayor alcance teórico del que suele otorgársele, pues Zubiri se opone a la tesis tradicional, recogida por Frege y formulada con su habitual concisión por Wittgenstein: “Sólo la proposición tiene

42 SE 114-114. La contraposición de cosa real en este contexto es directamente “cosa-sentido”, pero puede hablarse también de formalidad de realidad como contrapuesta al concepto de realidad, lo mismo que significa “inteligencia sentiente” en cuanto opuesta a “inteligencia concipiente”. Al final, Zubiri es más preciso y más conciso: “Realidad no es ni cosa ni propiedad, ni zona de cosas, sino que realidad es una formalidad: el ‘de suyo’, la reidad”: IRE 183.

sentido (*Sinn*); sólo en la interconexión de la proposición los nombres tienen significado (*Bedeutung*)⁴³, algo que puede considerarse una reformulación de la primacía concedida por Aristóteles al logos apofántico; lo que debería hacer reflexionar es que esta tesis es cuestionada no en una dirección holista, como se hará luego frecuente (por ejemplo, en la línea de Quine y sus seguidores), sino reivindicando alguna primacía del nombre, lo cual allana el camino hasta alguna experiencia elemental que en sí misma no sea de naturaleza lingüística. Al menos, queda claro que la realidad de que habla Zubiri no es desde un principio resultado de una conquista, una conceptualización, una información o una constitución intelectual; originariamente es algo *dado* de lo que siempre se parte, lo cual puede ser otra huella de la herencia fenomenológica, aunque Zubiri corrige inmediatamente que no es la conciencia intencional el campo originario de su patencia (IRE 135); parece claro que Zubiri busca despachar como un mito la suposición de una entidad sustantiva, llamada inteligencia o mente, que actúa como sujeto de actos autónomos que den por resultado la intelección de objetos dualmente separados de esa entidad.

Debería quedar claro desde entonces que el tema central de la metafísica es la realidad; pero resulta inquietante un saber sin supuestos que se ocupa de una mera “formalidad”, la cual parece dada, pero de modo lo suficientemente vago como para exigir un trabajo intelectual que pueda discernir los contornos de tal formalidad; al fin, asignar como tema de un saber que se pretende riguroso y sin supuestos una mera formalidad no parece, a primera vista, muy ilusionante. El propio título *Sobre la esencia* coloca un tema tan clásico como la esencia en el centro del debate, por más que luego ese tema exija un complejo acceso previo; la esencia no son las notas en las que una cosa aparece dada, sino el subsistema de aquellas que resultan constitutivas de la cosa real y este carácter “constitutivo” no sólo no está dado, sino que lanza una marcha racional interminable a partir de lo dado “porque sólo rarísima vez estamos seguros de haber dado con una nota que sea verdaderamente constitutiva”⁴⁴; de todos modos, eso significa siempre ir “más allá de lo dado” porque, aun en el caso de que alguna nota constitutiva coincidiese con esa misma nota dada como constitucional, su relieve “constitutivo” por definición cae “allende” la aprehensión. Por problemática que se quiera

43 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.3.

44 SE 352. A la luz de IRA, 273 “rarísima vez” es por principio “nunca”, puesto que no existe en ningún ámbito de la razón un *experimentum crucis*; incluso la verificación es un proceso “ir verificando” (IRA 269)– y , por tanto, difícilmente valdría como criterio de significación. Con ello no estoy diciendo que en los escritos de Zubiri no haya afirmaciones sobre el carácter “esencial” de ciertas notas; por ejemplo, Zubiri no tiene ninguna duda de que la inteligencia es una “nota esencial” (SR 200), aunque otra cosa sería determinar su posición en el subsistema constitutivo humano.

la intelección de la esencia –eso sucede siempre en la modalidad de la “razón”–, Zubiri está buscando una esencia *física*; es decir, en la crucial encrucijada entre las exigencias de una “vía física” y una “vía lógica”, que ya Aristóteles terminaría inclinando a favor de esta segunda (SE 82) y que luego dominaría el resto de la historia, Zubiri quiere desplegar esa vía física que quedó marginada como el apoyo sobreentendido dentro de la historia de la metafísica. Por tanto, el tema de la *metafísica* es un trabajo intelectual *dentro* de lo físico para distender hasta el límite las exigencias con las que es dado; ese trabajo de la razón exige ámbitos intelectivos previos, pero hasta su última obra Zubiri no clarificará las modalidades y los enlaces internos del dinamismo intelectual. Por tanto, la filosofía como metafísica se ocupa de la realidad en la búsqueda racional de su carácter principal que está fundando lo dado, pero esa búsqueda se tiene que apoyar en un amplio caudal de hechos –vulgares o científicos–, cuyos criterios de integridad parecen derivar de otras pautas. De este modo, los lectores de Zubiri al enfrentar la esencia como tema “metafísico” por excelencia recaen insensiblemente en una vía lógica que hace de la realidad el concepto más universal –en competencia desigual con el tradicional de “ser”– al que se llega por un proceso de generalización –que sería otra versión de la teoría de la abstracción– del estado actual de los conocimientos científicos, cuyo centro sintético sería la idea de “sustantividad” y más tarde su “dinamismo”; se puede acentuar uno u otro matiz, pero es difícil aceptar en cualquiera de las alternativas que estamos ante un saber “sin supuestos”. De este modo, lo que terminaría ofreciendo Zubiri es *otra* metafísica –preferible o no a sus rivales por razones internas– con la misma estructura conceptual que las denostadas metafísicas del pasado.

La clarificación a fondo de estos problemas exige replantear en su totalidad el tema de la intelección; Zubiri se resistió a ello e intentó paliar el vacío con unos rasgos sumarios de su “teoría de la inteligencia”, un modo de aplazar el tema porque se resistía a aceptar que el rechazo del criticismo moderno no significaba que los problemas allí implicados no exigiesen un tratamiento filosófico detenido. Si lo metafísico “no es un ‘trans’ de lo físico, sino que es ‘lo físico mismo en trans’” (IRE 129), ¿qué es ese “trans” dentro de la aprehensión? ¿Cuál es el modo primordial de su actualización y cuáles son las exigencias que desplazan hacia otras actualizaciones “ulteriores”? En cuanto dado, lo real puede no ser obvio, pero el trabajo de patentización de eso metafísico es una descripción de “hechos”; como toda “descripción” puede perfeccionarse de manera interminable, pero aquello que describe será previo a cualquier elaboración “teórica” de esos hechos, por ajustada que ésta nos parezca. Es esta descripción de la aprehensión de realidad la que exige ir “allende” los contenidos en los que la realidad es aprehendida para buscar unos principios o fundamentos que respondan de manera inteligible a las exigencias aprehendidas. ¿Puede seguir siendo “materialmente” idéntica con

metafísica esa descripción o esta exigencia reiterada de atenerse a los hechos rompe definitivamente la unidad de la filosofía de Zubiri, con las consecuencias que esto tendría para la actividad filosófica antes descrita? Éste me parece el punto crucial en nuestro tema pues lo cierto es que “metafísica” parece significar una descripción neutral de “lo metafísico” en todas las cosas aprehendidas y, al mismo tiempo, una disciplina “metafísica” dentro de la filosofía que se ocupa del esfuerzo de la razón allende lo aprehendido; lo que aparece claro es que la metafísica como esfuerzo de la razón supone lo metafísico como descripción, pero también que esto metafísico es mucho más amplio que la tarea de articular o sistematizar una metafísica racional; tampoco cabría dar por supuesta una unidad a la hora de evaluar los resultados en esos dos ámbitos. Si la filosofía coincide “materialmente” con la metafísica, ¿no parece que ésta queda fracturada entre dos “zonas”, no de la “realidad”, pero sí de la integridad de eso real? Además, ¿cómo negar que la ciencia también va “allende” la aprehensión y, si es así, *entre* la filosofía descriptiva y la metafísica racional entra o no una consideración crítica de los resultados de las ciencias? Como es sabido, ha hecho gran fortuna el uso de llamar “filosofía primera” a la mera descripción de hechos, mientras que se reservó el tradicional término “metafísica” para algo que no sólo viene “después”, sino que es una elaboración problemática y siempre provisional de una de las líneas que abre la filosofía primera; no seré precisamente yo quien cuestione ahora la utilidad didáctica de semejante distinción, pero habrá que aclarar el enlace preciso en lo así distinguido y me parece que ese enlace reside en el tema nuclear de la trascendentalidad.

III. LA FILOSOFÍA COMO SABER DE LA TRANSCENDENTALIDAD

A. ¿NOOLOGÍA O METAFÍSICA?

Es frecuente leer hoy en la literatura en torno a Zubiri que el término “metafísica” tiene allí una *doble* significación, lo cual debería disparar todas las alarmas ante la eventualidad de convertirlo en término equívoco, conocido el desdén zubiriano por la analogía; se trataría del doble matiz presente en el término “allende” (*metá*), el cual hace que, por una parte, se trate de algo dado como “realidad allende” y, por otra parte, aparezca como la búsqueda de un término que realice esas exigencias con características o contenidos que están “allende la aprehensión”. Esto nos coloca ante el tema central de la *unidad de la filosofía de Zubiri*, siempre que se acepte que ésta es una cuestión relevante.

Podría pensarse que no lo es o que dejó de serlo. La mayoría de los intérpretes coinciden en que la publicación tardía de *Inteligencia sentiente* significó un salto

en el pensamiento de Zubiri al introducir en su conjunto lo que se ha denominado un cambio “de ámbito, de perímetro”⁴⁵. Esto se presta a distintas interpretaciones.

Para algunos, ese cambio existe, pero es un avance en la precisión de algunos temas y en el desarrollo de otros; en conjunto, la obra se limitaría a explicitar aquella “teoría de la inteligencia”, mencionada y metodológicamente reprimida en *Sobre la esencia*, pero cuyos rasgos básicos se habían ido anticipando en cursos ahora disponibles⁴⁶ e incluso en una publicación de las mismas fechas, demasiado escueta y densa para disipar todas las incertidumbres acumuladas⁴⁷, no por culpa de la filosofía de Zubiri, sino por los atavismos que conservamos de las tradiciones filosóficas modernas. Pero a lo largo de la noología Zubiri insiste incontables veces en que se trata de mero análisis de hechos inconcusos y hace de esto causa beligerante, lo cual le obliga a señalar una y otra vez los temas “teóricos” que desbordan el ámbito de los hechos⁴⁸. En segundo lugar, si todos parecen estar de acuerdo en que la novedad de la noología es la explicitación y acotación diferenciada de una modalidad que subyace en todo acto intelectual –la aprehensión primordial de realidad–, esa modalidad no sólo es antepredicativa (juicio posicional y proposicional, antes logos nominal), sino que estructuralmente es algo anterior a todo logos, lo que permite al fin romper la asociación de *nous* y *lógos* subordinando el logos con todas sus complicadas estructuras a la unidad del *noein*. De esta manera, la centralidad del tema de la esencia, ahora rodeado de limitaciones, parece sustituida por un hecho inconcuso de otro ámbito cuya expresión alquitarada residiría en el término “actualidad”; de hecho, Zubiri dice que “debe hacerse urgentemente una filosofía de la actualidad” (IRE 140).

Estos y otros argumentos consolidaron otra línea interpretativa –la que por comodidad llamaré noológica– que centraba los cimientos básicos del pensamiento zubiriano en lo actualizado aprehensivamente y, a partir de ahí, establecía

45 D. Gracia, *Voluntad de verdad*, p. 196.

46 Fundamentalmente HV (de 1966), SR (también de 1966) y PFMO (1969-70)

47 Se trata del breve artículo “Notas sobre la inteligencia humana”, muy utilizado durante un tiempo por los investigadores de Zubiri y ahora restituido al lugar en que fue elaborado: SR 243-259

48 ¿Habría que incluir en el ámbito de la “elaboración teórica”, ahora postergada, los esbozos de la doctrina de la inteligencia desarrollados en la década de 1960? Es decir, ¿serían esos esbozos la “teoría de la inteligencia” que *Sobre la esencia* rehúsa explicitar?. En mi opinión, la respuesta en lo fundamental debe ser afirmativa; la razón básica es que explican desde la *facultad* de la inteligencia sus actos; sólo en el breve escrito mencionado en la nota anterior Zubiri distingue entre un análisis *kat'énérgieian* contrapuesto a otro análisis *katá dýnamin* (SR 11-12, 243), pero será luego cuando aparezca como exigencia para el “mero hecho” (IRE 20), desplazando a apéndices que desbordan los hechos la peculiar visión de “potencia” y “facultad” (Cf. IRE 89-97).

una escala de gradualidad en las *respuestas* a las distintas exigencias dadas en esa actualidad; no dejaba de ser inquietante que esas respuestas parecían perder seguridad en proporción a su avance en la línea de ultimidad. Esto generó dos tipos de debates muy distintos. El primero hizo correr mucha tinta en los últimos años del siglo pasado y desde frentes variados aducía que *Inteligencia sentiente* estaba muy lejos de limitarse a esa mera descripción de hechos que allí mismo se ofrecía como prueba de su solidez, pues introducía subrepticamente conceptos “teóricos” que ahora, según los criterios del propio filósofo, resultaban supuestos arbitrarios. Podría decirse que también hay un cierto consenso en el hecho de que efectivamente el texto de *Inteligencia sentiente* recurre en determinados puntos a “teorías” explicativas, pero ante eso caben aun dos alternativas. Se podría aceptar que la descripción del propio Zubiri estaba necesitada de una depuración porque mantenía rutinas de su filosofía anterior, más abundantes en el primer volumen, explicables quizá porque el primer propósito del autor parece haberse visto desbordado en la práctica por la fuerza misma del tema; un texto tan complejo como *Inteligencia sentiente* necesita casi siempre explicaciones ulteriores y reajustes, pero el longevo Zubiri ya no tuvo tiempo para la labor de aclaraciones posteriores. Otros, en cambio, tomaban esta presencia de conceptos teóricos no invitados como prueba irrefutable de que en ningún caso es posible un análisis de meros hechos que deje de lado la posición contextual del sujeto; en esto coincidían neoidealistas de distintas sensibilidades con los entonces llamados posmodernos, tanto los que se inspiraban en corrientes hermenéuticas como los que recurrían a distintas líneas del análisis lingüístico. Hoy este tema no merece excesiva atención; basta que se comprenda bien que la descripción del acto de aprehensión primordial no es ella misma una aprehensión primordial y, por tanto, su postulado carácter de “hecho” no se vería desmentido por posibles deficiencias en una descripción concreta. Si Zubiri contraponía la seguridad de la descripción de hechos al carácter ulterior y subordinado de las elaboraciones “teóricas”, en buena lógica esto refluirá sobre su misma producción filosófica; aunque el libro de referencia en esta línea proponía desde la noología un mapa con nuevas luces para enfrentarse a la metafísica expuesta en *Sobre la esencia*⁴⁹, en la práctica el propio contexto intelectual propiciaba centrarse en el estrato descriptivo y dejar en una discreta penumbra las aventuras (“marcha”) de una razón que, en el mejor de los casos sólo puede aspirar a una verdad como “encuentro” en una siempre revisable “verificación”; era una tentación irresistible escabullirse del proceloso tema de someter a verificación unos contenidos metafísicos.

49 Cf. D. Gracia, *Voluntad de verdad*, pp. 194-210. Quizá, contra la voluntad del autor, esto sirvió a algunos de pretexto para sustituir un estudio detallado de la metafísica por esa mapa general que localiza sus principales elementos.

No faltó quien defendiese que entre 1962 y 1980 hay una ruptura interna en el pensamiento del autor, evolución profunda de cuyo alcance el propio protagonista no habría sido del todo consciente, cosa que tampoco sería nada rara. Se trata mucho más que de simples precisiones o de rellenar lagunas existentes en la obra anterior. Si la novedad es la aprehensión primordial de realidad, el propio Zubiri reconoce que es algo tan radical que remueve los anclajes tradicionales de la filosofía: “Logificación de la intelección y entificación de lo real convergen así intrínsecamente [...]. Esta convergencia ha trazado en buena medida el cauce de la filosofía europea” (IRE 225). Sólo a la luz de la aprehensión primordial se puede derribar de modo claro y definitivo el dualismo de sentir e inteligir, algo que termina afectando a la misma idea de inteligencia sentiente, término que Zubiri había explicado hasta entonces rodeado siempre por ambigüedades con resabios dualistas. Bien por razones de orden teórico del tipo de las aquí aludidas, bien desde prácticas justificadas sumariamente al establecer como canon absoluto y universal de la filosofía *Inteligencia sentiente*, el resto de su obra, con *Sobre la esencia* en el centro, aparecen como “ulteriores” y, por tanto, rodeadas de inseguridades⁵⁰. De este modo, si entendemos por filosofía de Zubiri el conjunto de su obra, se produce de hecho la aludida fractura en la unidad de esa filosofía: la filosofía de Zubiri es primariamente una noología y sólo de modo derivado su metafísica (también su antropología o su filosofía de la religión), con la importante asimetría de que las incertidumbres de esta segunda como “ulterior” no refluyen sobre la primaria. Habría que decir, entonces, que la unidad “material” de filosofía y metafísica, todavía reiterada con fuerza en 1969-70, habría quebrado con la irrupción de una “noología” que desplaza a toda “metafísica” a otro ámbito, por muy exigido que venga el lazo de unión entre ambas. Podría decirse, pues, que la madurez del filósofo Zubiri –un asunto “biográfico”– no coincidió con la madurez de la filosofía de Zubiri y de este segundo asunto el propio interesado tiene una idea deficiente.

Obsérvese que de esta manera el término “metafísica” habría restringido de nuevo su significado y se habría reservado sólo para designar aquellos contenidos llamados a concretar la “realidad allende” en cuanto allende toda aprehensión. Este allende pretende tener carácter de “principio” o “fundamento” en la línea de radicalidad y ultimidad, algo que viene exigido por el modo cómo la realidad

50 Es frecuente acercarse a los cursos de la década de 1960, publicados prácticamente en su totalidad, como “anticipaciones” de *Inteligencia sentiente*; sin embargo, es más fácil leerlos como aclaraciones y complementos de *Sobre la esencia*, pues no hay ningún indicio de que en esas fechas Zubiri proyectase nada similar a lo que será su última obra; pero es evidente que el momento cultural de esas publicaciones era mucho más receptivo a una filosofía descriptiva que a cualquier “metafísica”, por remozado que esté el término.

queda actualizada en aprehensión⁵¹; se da por hecho –Zubiri no lo niega– que, si se ha de dar cumplimiento a la búsqueda de un principio o fundamento en la línea de ultimidad, ese salto más allá de lo dado compete específicamente a la metafísica, pero se trata de una tarea, además de penosa, abocada a resultados insuperablemente inciertos. La descripción de la actualidad de lo real en aprehensión, con su exigencia de principalidad y de fundamentalidad no necesitaría ni debería contaminar su seguridad en tanto que hecho con las incertidumbres de aquella “metafísica”. Para fortalecer esto, ayudó un factor exógeno como el contexto intelectual de las dos últimas décadas del siglo pasado, fuertemente marcado por filosofías que, desde las distintas familias hermenéuticas o desde variadas filiaciones analíticas, aparecen como decididamente “anti-fundacionalistas”; es decir, se propone que la búsqueda de algún fundamento debe ser erradicada de la filosofía por ser el rasgo más descollante de las filosofías “modernas” o de las ideologías de la “modernidad”. Es posible que estas posturas, ampliamente publicitadas en los medios de comunicación, hayan influido a la hora de relegar a un segundo plano las cuestiones “metafísicas” dentro de la obra de Zubiri e incluso puede elucubrarse con el hecho de que el cambio en el tono de la escritura de *Inteligencia sentiente* signifique una implícita autocrítica hacia los derroteros anteriores, todavía en la línea de la adusta “metafísica”. Hoy todo el mundo conoce que los llamados posmodernos son hábiles divulgadores de ideas críticas que proceden de la línea Nietzsche-Heidegger o del “segundo” Wittgenstein y, cualquiera que haya sido la influencia real de estas corrientes en Zubiri, no deja de ser cierto que éste coincide con ellas en un punto clave: si el fundamento o principio ha de buscarse en la vía de prioridad de lo conceptual, esto es, como un concepto que designa algo trascendente a las cosas que funda, la cuestión es inútil e insoluble. Sin embargo, como sabe muy bien una generación que se acercó a Zubiri en estos años, la cuestión reside en que “fundamento” o “principio” aquí significará una dimensión de la realidad *física*⁵²; no se trata de un fundamento de la realidad (al menos, no es esto primariamente), sino que es la misma realidad en tanto funda las características en las que se actualiza.

51 SE concluye con un epígrafe titulado “Carácter principal de la esencia”, cuya tesis de fondo es que en una realidad sustantiva el “principio” debe buscarse en el subsistema de notas constitutivas. En IRA 45-55, “principio” y “fundamento” son dos términos sinónimos, aunque con algún matiz.

52 Zubiri contrapone lo que llama “realidad-objeto”, en cuanto término de la actividad conceptual, a la “realidad-fundamento”, en cuanto saca a la luz una dimensión de la realidad dada: cf. IRA 47-55; HD 158-159. Personificado, como es habitual, en la filosofía de Leibniz, Zubiri critica así todo logicismo de la razón (Cf. IRA 66-67, 76-78, 277-281) pues la “logificación de la inteligencia” incluye también una indebida “logificación de la razón”.

La restricción del término “metafísica” nos devuelve, por caminos diversos, a una situación antes desechada de modo inmisericorde como marca de decadencia filosófica: la fragmentación de la filosofía en disciplinas filosóficas diversas; en el caso de Zubiri, tendríamos una raíz que sería la noología, el tronco la metafísica y las ramas los temas concretos de ellas derivados⁵³; cualquier principiante sería capaz de ordenar toda la obra hoy publicada de Zubiri desde un esquema bastante similar a los vigentes en los programas académicos y no parece que haya que exigir a los elementos de esa agrupación otra cosa que una coherencia de fondo, pero se espera que los objetos concretos tengan la suficiente autonomía como para que los interesados en temas antropológicos, religiosos o cosmológicos puedan encontrar atajos que les eviten pasar por el núcleo duro de la metafísica de Zubiri, interés que me parece perfectamente respetable, pero que no puede resolver la cuestión de fondo.

Podría aducirse que es el propio Zubiri quien propugna esta gradualidad con su machacona insistencia en el carácter de “hecho” para la aprehensión de realidad. ¿Qué quiere decir eso exactamente? Al comienzo mismo de la trilogía, Zubiri escribe: “Estas páginas no son sino la explicación de aquella única idea [la intelección sentiente]. Esta explicación no es cuestión de razonamientos conceptuales, sino que es cuestión de un análisis de los hechos de la intelección. Ciertamente es un análisis complejo y no fácil”⁵⁴. Cuando repite esta idea de fondo, el análisis o descripción de los hechos se suele oponer a “teoría” en el sentido de sistematización de “razonamientos conceptuales”⁵⁵ y de aquí se ha concluido que el “hecho” en cuestión y su análisis son asuntos obvios, lo cual es muy chocante si Zubiri va a justificar su propia filosofía desde la deficiencia en el análisis de ese hecho intelectual que abarca la totalidad de la historia de la filosofía. Lo que Zubiri busca con ello es poner de relieve que esos hechos son la base y la piedra de toque última a la que hay que referir cualquier explicación “teórica”; es el núcleo básico en que se apoya su filosofía y todo el esfuerzo analítico tiene como objetivo dotarlo de evidencia, lo cual está suponiendo que no se trata de un hecho obvio, como queda de manifiesto al advertir de la complejidad y dificultad del análisis. Es cierto que aquí “hecho” significa lo que “por su propia índole es observable

53 Soy consciente de que la metáfora botánica cartesiana aplicada a Zubiri se presta a debates. Para los defensores de la interpretación noológica, *de hecho* la noología es la raíz y la metafísica el tronco, las relaciones entre ambas tan oscuras como el espacio que separa raíz y tronco. Una de las expresiones más citadas de Zubiri asegura que “el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres” (IRE 10), pero esto sólo plantea la cuestión de la raíz de esa “congeneridad”, tema excesivamente complicado para detenernos ahora en él.

54 IRE 14. “Prolijo y complicado”, se dice al final del mismo volumen (IRE 285).

55 IRE 20, 21, 285. Otras veces la contraposición es “elaboración conceptual” (IRE 91, 203, 206) o incluso “conceptuación” (IRE 91). Pero es evidente que el mensaje de fondo no varía.

por cualquiera” (IRA 182), pero eso no quiere decir que en la práctica haya sido y sea siempre observado; su carácter no-natural y la violencia que exige tornarlo visible hicieron que toda la historia de la filosofía se contentase con un análisis incompleto o, al menos, no valorase adecuadamente el relieve de alguno de sus elementos, hasta el extremo de haber errado en la noción misma de inteligencia al especificarla por su función concipiente ulterior⁵⁶. ¿Qué alcance tiene, entonces, esa insistencia zubiriana?

No sería insensato recurrir a lo que los teóricos de la “estética de la recepción” –con el propio R. H. Jauss al frente– llaman *horizonte de expectativas*, es decir, aquellos intereses supuestos en el futuro lector que el autor integra como elementos que intervienen en la composición de la obra; pero es un tema complejo porque es bien sabido que no hay ninguna garantía de que los intereses del lector real coincidan con las expectativas del autor. Las expectativas de Zubiri en el momento de escribir *Inteligencia sentiente* en buena medida son conocidas⁵⁷ y se conocerán mejor cuando avancemos en el complejo tema de su biografía intelectual. Pero, por una razón de principio, cabe descartar que esa expectativa fuese una especie de crítica filosófica definitiva de su propia obra mediante una ordenación gradual de sus elementos conforme a su grado de verdad; ello generaría paradojas de autorreferencialidad difícilmente manejables. Por supuesto, en la medida en que la obra aporta elementos de crítica general al ámbito del pensamiento, no sería lógico que el propio pensamiento de Zubiri quedase fuera. A la vista de esto, cabe decir que el reclamo recurrente al carácter de hecho inconcuso sólo puede referirse al acto intelectual, descrito en una frase citada incontables veces como “mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente” (IRE 13), algo que, “por su propia índole” resulta “observable para cualquiera”, pero que para mostrarlo de hecho en todas sus implicaciones requiere cerca de un millar de páginas, las cuales no son el hecho inconcuso, sino el rendimiento del análisis filosófico de ese hecho.

56 Hay alguna imprecisión subsanable en la escritura de Zubiri; por ejemplo, decir que “la inteligencia concipiente está esencialmente fundada en la inteligencia sentiente” (IRE 218) no sería exacto; en realidad, no existe ninguna “inteligencia concipiente”, sino que la función “concipiente” de la inteligencia sentiente es ulterior respecto a su carácter meramente sentiente. Si se busca precisión hay que retroceder algunas páginas: “Abandonar la inteligencia concipiente no significa que no se conceptúe lo real. Esto sería sencillamente absurdo. Lo que significa es que la conceptualización, aun siendo, como veremos en otra parte del libro, una función intelectual inexorable, no es, sin embargo, lo primaria y radical del inteligir [...]. Conceptuar es solamente un despliegue intelectual de la impresión de realidad” (IRE 87).

57 Un resumen en J. Corominas-J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora* (Madrid, Taurus 2006), pp. 677-694.

¿Qué carácter tiene esta descripción? Sería absurdo pensar que se trata de una especie de copia fotográfica que se limita a reproducir algo que aparece en el mundo o en la vida humana de cada día. En primer lugar, porque los actos intelectivos concretos presentan incontables aspectos y Zubiri se reduce a lo que tienen de formalmente intelectivos; es decir, se trata de una descripción *filosófica* que “reduce” drásticamente otros aspectos fácticos, y con ello no me refiero ahora directamente a los mecanismos psicofisiológicos que son precisos para que pueda haber actos intelectivos, sino que tampoco se consideran los factores volitivos o sentimentales. En segundo lugar, los actos intelectivos empíricos muestran una variedad infinita y mezclan imperceptiblemente elementos que el análisis de Zubiri atribuye a modalidades distintas; por tanto, mantenerse dentro del ámbito descriptivo y cortar o marcar drásticamente cualquier intento natural de prolongación racional es un artificio que se explica, no desde el acto intelectivo, sino desde las expectativas de ese análisis. Por eso, la calificación de mero hecho inconcuso se refiere al acto intelectivo mismo, como puede comprobarse en las numerosas entradas de este reclamo existentes en el volumen primero; significativamente, en los otros dos volúmenes ese reclamo carece de relieve una vez que ha quedado claro que “lo que es un hecho es la aprehensión sentiente” (IRA 183).

Esto puede generar y ha generado una confusión que lleva a igualar ese carácter inconcuso del acto intelectivo con el carácter, también supuestamente inconcuso, de su *análisis* en Zubiri; ello viene favorecido por la estructuración conjunta de la trilogía, cuyo primer volumen está dedicado a la descripción del acto intelectivo como tal, algo que viene a coincidir con su modalidad primaria, llamada simplemente aprehensión *primordial* de realidad; ya el autor advertía que “la aprehensión primordial de realidad coincide con la mera cosa real en y por sí misma y, por tanto, con la impresión de realidad” (IRE 256). ¿Es entonces la aprehensión primordial un hecho inconcuso? Si por aprehensión primordial se entiende la estructura que permanece en todo acto especificándolo como intelectivo, es evidente que aprehensión primordial no es más que el acto en cuanto intelectivo. De ahí no se deduce que se den actos intelectivos concretos que puedan entenderse como aprehensiones primordiales “solamente”, en el mismo grado en que es fácil aducir múltiples ejemplos de actos intelectivos que pertenecen a las modalidades del logos o de la razón; Zubiri advertía del hecho de la “aprehensión unitaria” (IRE 127) que sólo después se disecciona en sus modalidades e incluso prevenía contra la tentación más repetida: “El problema de la aprehensión primordial de realidad no es un problema de psicología de la sensación” (IRE 259). Si en sus presentaciones anteriores Zubiri nunca había aislado una modalidad como la aprehensión primordial y se había limitado a distinguir lo dado en aprehensión (globalmente logos) de lo que surge allende la aprehensión (razón), quizá se deba a que en nuestra situación actual es imposible que tenga-

mos un acto intelectual que sea mera aprehensión primordial –si lo tuviésemos, al fin resultaría inefable–, sino que ésta aparece siempre envuelta en alguna modalización ulterior. Estas modalizaciones internas se dan porque en una inteligencia sentiente es imposible actualizar al mismo tiempo toda la riqueza de la realidad y especificar su contenido. El fuerte *constructivismo* zubiriano hace que la plena adecuación o la verificación definitiva sean algo que sólo aparece en los actos intelectivos como horizonte regulador, pero nunca se podrá alcanzar de hecho; por tanto, las modalizaciones no son ellas mismas *hechos*, sino rendimiento del *análisis* de un hecho, algo que busca y debe alcanzar su propia “verdad”.

Si el recurso zubiriano a los hechos tiene la función clara de hacer patente el sustrato seguro de toda su filosofía, como criterio para clasificar el conjunto de su obra se revela inconsistente; por ello, en la medida en que algunas expresiones del filósofo puedan haber favorecido implícita o explícitamente esta postura, esas expresiones tienen que ser sometidas a un severo examen. Para ello, basta fijarse en dos puntos sin entrar ahora en una dilucidación minuciosa de todo el conjunto de la producción zubiriana.

El primero se refiere a la trilogía misma. El afán de precisión analítica lleva a Zubiri a identificar tres modalidades internas con rasgos distintivos y una determinada jerarquización interna entre ellas; es tan precisa la diferenciación que puede inducir a pensar que se trata de círculos independientes, los cuales sólo se tocan en un punto que permite una circulación interna en una sola dirección. De este modo, habría una diferencia importante entre la modalidad *primordial* y las *ulteriores*, las cuales parecen derivadas en tanto que se limitan a desplegar una línea que ya está dada previamente y a la que parece que terminarán por retornar; así, aunque las tres modalizaciones son actualizaciones impresionantes, la primera tendría primacía porque se refiere a lo primordial, mientras que las ulteriores, a pesar del esplendor que muestra su análisis minucioso, serían complementarias y en el fondo prescindibles. Es cierto que hay alguna primacía del primer volumen, pero ello no se debe a que esté dedicado a la aprehensión primordial –en realidad sólo el cap. VIII la trata explícitamente, mientras que el capítulo siguiente sitúa las actualizaciones ulteriores–, sino a que su objetivo básico es la descripción del acto intelectual como tal, algo que los restantes volúmenes suponen y expanden en sus modalidades ulteriores; en mi opinión, es muy difícil entender lo que en Zubiri significa la actualización de lo real en inteligencia sentiente si no se tiene presente todo el arco que despliegan los actos intelectivos. Puede decirse, de manera general, que el tipo de análisis que ofrece Zubiri en esta obra pertenece en lo fundamental al tipo de actividad intelectual que la misma obra identifica como propia del logos; ello obliga al artificio de refrenar la tendencia natural a desbordar ese marco hacia la modalidad de la razón porque así se romperían los criterios de valoración que se quieren mantener o, conforme a la alternativa refi-

nada de Zubiri, relegar a “apéndices”⁵⁸ aquellos desbordamientos del mero análisis del hecho que, no obstante, se consideran clarificadores para tal análisis *del hecho mismo*; no es cuestión de analizar ahora la discutible adopción de semejante criterio separador, sino recordar que una actualización intelectual dentro de la modalidad del logos, por muy descriptiva o “mero” análisis que se considere, no puede pretender plena adecuación y, por tanto, eso no la inmuniza a toda crítica pues todo análisis por principio es siempre mejorable, según los criterios aducidos dentro de la propia obra. Esto se confirma también con un “hecho” de otro orden; gran parte de las filosofías del siglo XX, tanto las de raíz fenomenológica como las de tradición analítica, aducen como argumento un amplio margen de mero análisis de hechos en proporcional merma de teorías racionales explicativas de esos hechos, pero esos análisis son tan distintos y los hechos a que se refieren tan diversos que sería ingenuo creer que esa invocación los blindaba frente a la crítica, por mucho que den la impresión de que para ello pagan el alto precio de un debilitamiento general del pensamiento. En el caso de Zubiri la fuerza de esa impronta analítica se agranda porque aísla con precisión quirúrgica tres modalidades, cada una de las cuales es sometida a escrutinio microscópico hasta identificar el más nimio de los elementos en juego; como esos elementos aparecen ordenados dentro de una serie estructural, es inevitable la tentación de pensar que se trata de una sucesión temporal, de tal modo que asistiríamos absorotos a una narración de la procesualidad de nuestras intelecciones⁵⁹ olvidando que se trata del análisis de algo dado antes de modo unitario y no de una unificación posterior de elementos atómicos previos. Uno puede suponer que éste era el tema central que estaba reservada a la “conclusión general” de la trilogía, pero lo que aparece como tal (IRA 319-352), a pesar de su interés, no parece a la altura de tales expectativas, probablemente por el muy deteriorado estado de salud del

58 Si se mantienen los “apéndices” –muy abundante en el primer volumen (8) y escasísimos (2) en los restantes– es porque, aunque desborden el mero hecho, son relevantes para el *análisis* del hecho; la contrapartida –en cierto sentido, también la ventaja– de este recurso literario es que entre ellos no existe unidad temática.

59 Se ha dicho que “mientras que su etapa anterior es más metafísica, la trilogía es narrativa”: J. A. Marina, “¿Tiene continuación la obra de Zubiri”, en D. Gracia (Ed.), *Desde Zubiri* (Granada, Comares 2004), p. 61. El tema no merecería atención si no fuese que “filosofía narrativa” apunta a un discurso que reclama la primacía de criterios retóricos; pero la sucesión de modalidades y la organización interna de cada una son en Zubiri estructurales y no una sucesión psicológica y, en consecuencia, Zubiri invoca los criterios, no precisamente retóricos, de “precisión conceptual y rigor formal” (IRA 216); si esa sucesión se da o no en nuestras intelecciones es tema psicológico que cae fuera del interés de Zubiri. Esta apariencia de discurso blando provoca también reacciones en contra; véase el insólito e interesante planteamiento de R. Martínez Castro: “La metafísica de Zubiri: una especulación sobre la sustancia”, en J. A. Nicolás y O. Barroso (Eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri* (Granada, Comares 2004), pp. 149-163.

filósofo en el momento de poner el punto final a la magna obra. A pesar de todas sus precauciones, es dudoso que Zubiri se mantenga en su análisis siempre dentro de la modalidad del logos; no me refiero a temas concretos (“sentir estímulo”, doctrina de los diversos “sentires”) que evidentemente responden a elaboraciones racionales pues sobre ello se ha discutido hasta la saciedad y siempre cabe recurrir a su función “instrumental” para aclarar el análisis⁶⁰, sino a la impresión de que el adjetivo “primordial” en la economía interna de las modalizaciones no se refiere a un tipo concreto de intelecciones, sino que actúa como *fundamento* de toda intelección en el sentido estricto del término⁶¹; lo importante no es eso, si dejamos de lado purismos artificiosos, sino que la línea que separa logos de razón resulta muy tenue en los casos frecuentes en que el contenido coincide, pero el otorgarle carácter de fundamento o principio jamás está dado en aprehensión primordial ni dual. Lo sensato, por tanto, es afirmar que *Inteligencia sentiente* en lo fundamental es un análisis del acto intelectual realizado con los instrumentos que la propia obra atribuye a la modalidad intelectual del logos y, por tanto, debe ser juzgada con los criterios apropiados a esa modalidad, algo que no lo convierte en infalible ni le inmuniza frente a toda posible crítica.

El segundo punto deriva del anterior. Si el criterio de mero análisis del hecho se toma como rasgo identificador de *Inteligencia sentiente* dentro de la producción de Zubiri, implícitamente se está diciendo que las otras obras –entiéndase como centro *Sobre la esencia*– son conceptualizaciones racionales que se refieren a contenidos allende la aprehensión, de tal modo que no sólo son “ulteriores”, sino que su posible “verdad” supone la verdad peculiar del *análisis* del hecho intelectual, sin que, a su vez, las posibles “falsaciones” de los pronunciamientos metafísicos contaminen esa verdad previa del análisis; cierto es que, en frase famosa, Zubiri mantiene que “el saber y la realidad son en su raíz estrictamente congéneres” (IRE 10), pero eso, lejos de justificar la disociación de *Inteligencia sentiente* y *Sobre la esencia*, lo que hace es enlazarlos “en su raíz”, para lo cual es evidente que el orden cronológico de publicación no es tema relevante. Aquella supuesta ulterioridad es lo que ha convertido a *Sobre la esencia* en lo que en otro

60 La pregunta: ¿por qué no se colocan, entonces, como apéndices? no tiene más respuesta que el reconocimiento de que la obra, como todos los libros de filosofía, es susceptible de mejoras redaccionales y expositivas, pero el perfeccionismo desmedido en filosofía es estéril y conduce a la parálisis de la reflexión.

61 Hay muchos indicios en esta línea. Llamar a logos y razón “puros sucedáneos” de la aprehensión primordial (IRE 266); reiterar el mismo término “sucedáneo” para la razón (IRA 162, 315, 316); declarar a la actividad racional “fundada en intelección” (IRA 83); afirmar que la verdad real “no es sólo un *comienzo* de un proceso intelectual sino un *principio* de todo acto de inteligencia en dicho proceso” (HD 247); todos éstos y otros pasajes semejantes que se podrían reunir parecen apuntar en esa línea.

lugar he llamado un “libro-isla”, lo cual significa su condena al ostracismo dentro de los estudios sobre Zubiri; asimismo, en diversas ocasiones he insistido en los efectos devastadores de esta práctica para el conjunto de la filosofía pues de ningún modo aparece dado en aprehensión (primordial o dual) algo que merezca llamarse Dios o las notas esenciales que constituyen la persona; la verdad de la razón no es por la naturaleza de su búsqueda identificable con la del logos, pero la marcha de la razón es susceptible de predicados veritativos que no son arbitrarios y hace frente a sugerencias para las que el logos carece de recursos; como dice gráficamente Zubiri, “la astronomía no es ciencia de los conceptos del sol, sino ciencia del sol” (IRE 179). Puede aceptarse perfectamente la prioridad *pedagógica de Inteligencia sentiente* en el conjunto de la obra de Zubiri y puede aceptarse también que allí se encuentra la exposición más rigurosa y fecunda de su pensamiento; pero carece de todo fundamento la idea, demasiado extendida en la práctica, de que lo que viene después en el tiempo automáticamente devalúa lo anterior mediante una especie de sustitución del centro de un pensamiento por elevación. Si *Inteligencia sentiente* arroja luz sobre el conjunto de la filosofía de Zubiri es, ante todo, porque facilita un discernimiento dentro de las obras anteriores que esclarece aspectos antes descuidados.

No es cierto que la mayor parte de *Sobre la esencia* sea una “elaboración conceptual” referida a contenidos allende la aprehensión; al contrario, si nos olvidamos ahora de peculiaridades de estilo, la mayor parte del largo y adusto texto es una *descripción* o *análisis* “metafísico” –en el sentido de “físico en trans”– orientado por lo que indica el título: la acotación de la esencia dentro de lo dado; si se hubiese reparado en que la esencia aquí buscada es estrictamente *física* y no “conceptual”, se habrían evitado la mayoría de las discusiones que ensombrecieron la obra. Es cierto que la determinación de un contenido como esencial es algo que siempre excede de lo dado, pero igualmente cierto es que en Zubiri no son muchas las afirmaciones de este tipo, pues la mayor parte del tratamiento de la esencia es una dilucidación *formal* de lo que significa alguna esencia dentro del conjunto de lo aprehendido; al final, Zubiri se mostrará suficientemente claro: “No es esencia de la realidad, sino realidad en esencia. Por esto, el que lo real tenga una esencia, es una imposición de la realidad profunda misma. Pero el que esta esencia tenga tal o cual contenido, esto, por verdadera que sea mi intelección profunda, será siempre cuestión abierta” (IRA 114). Para abreviar el tema, si se toma como guía la “constitución”, parece que lo dado en aprehensión son las sustantividades: “Sustantividad es formalmente suficiencia constitucional,

suficiencia para ser ‘de suyo’⁶²; si ordinariamente sustantividad es un sistema en el que las propiedades sistemáticas dominan sobre las que cada nota conserva de su singular naturaleza, será imprescindible ordenar las notas por su relieve sistemático. Si unas aparecen sistemáticamente fundadas en otras, el conjunto de las fundantes que, a su vez, no pueden ser fundadas son *constitutivas* de la cosa, esto es, su esencia física. No está dado en ninguna aprehensión cuál de las notas dadas es esencial; lo que deriva del modo cómo están dadas las sustantividades es la necesidad de buscar una ordenación en la línea de la esencia física, sin que de ahí se deduzca que en efecto se vaya a encontrar. Del mismo modo, sigue perteneciendo a lo dado que sólo en virtud de sus notas esenciales algo tiene carácter de “principio”, aunque es evidente que dotar a cualquier principio de alguna concreción desborda lo dado. Por tanto, en *Sobre la esencia* (también en otras obras conectadas con ella) hay un amplio volumen ocupado por análisis de hechos y, si el término en nuestro tiempo no generase tantos equívocos, habría que decir que la mayor parte de las obras metafísicas de Zubiri están ocupadas por una “metafísica descriptiva”, sin que su desbordamiento posible en la línea de la elaboración racional signifique ningún debilitamiento en su buscada verdad; salta a la vista que el objetivo de Zubiri ahí no es marcar cada una de las modalidades intelectivas y, además, el término “hecho” sirve lo mismo para lo “por su propia índole observable para cualquiera” que para los “hechos científicos”, aquellos establecidos en función de “conceptos previos”.

Si parece necesario llamar la atención sobre el amplio espacio que ocupan los análisis de hechos en *Sobre la esencia*, parece inútil, en cambio, advertir que en ésa y otras obras complementarias tienen un peso importante los contenidos metafísicos en el sentido de “allende la aprehensión”, con el fin de dotar de especificación la excedencia que muestran los hechos analizados. Baste ahora la mención de dos ejemplos. El sistema de propiedades transcendentales en una cerrada discusión con las sistematizaciones escolásticas –un tema abstruso que presenta variantes en distintas exposiciones– evidentemente no es ningún “hecho” y, por tanto, tampoco debería tener la apariencia de tema definitivo y clausurado⁶³. En segundo

62 IRE 202. El propio Zubiri advierte algún matiz nuevo en los términos; en concreto, se habla ahora de una posible “sustantividad elemental” en la que una sola nota muestra suficiencia sistemática y clausura cíclica; creo que este cambio no es fortuito, pero no entraremos ahora en ello. Por otra parte, lo que parece que no está dada es la “sustancia”, un concepto que Zubiri mantiene subordinado a la sustantividad –“su momento de sustantividad es anterior a intrínsecamente fundante respecto de su momento de subjetualidad o de sustancialidad”: SR 59– y que terminará desapareciendo de su pensamiento.

63 Zubiri reconocerá esto de modo palmario (Cf. SR 156-157), pero cabe pensar razonablemente que se vio empujado a ello por las incomprensiones y las discusiones suscitadas por su propia sistematización en SE.

lugar, puede decirse quizá que la persona es algo dado como forma de realidad, en todo caso la discusión ahora no es relevante⁶⁴; pero cuáles de las notas en que se actualiza la persona sean esenciales –“constitutivas”– y que esas notas esenciales configuren un dominio de esencias abiertas, frente a otro hipotético dominio de esencias cerradas, es algo que queda allende toda posibilidad de ser dado.

Por tanto, el análisis de los hechos y la elaboración conceptual de esos hechos son temas que con peso distinto aparecen en todas las obras de Zubiri y, en consecuencia, no se trata de un criterio de clasificación válido para el conjunto de su producción literaria. La obsesión por medir en cada caso hasta dónde llega el análisis de hechos no puede significar que la pertenencia a ese espacio garantice automáticamente la infalibilidad del análisis; sí es importante –sobre todo en temas muy conflictivos– porque aquello que se busca allende toda aprehensión es fruto de un mayor constructivismo, que luego exige un penoso proceso de probación. Hasta *Inteligencia sentiente* parecía claro que los múltiples hechos analizados eran el apoyo de las construcciones conceptuales, pero no era igual de claro que actuase como término de referencia en un proceso de probación, lo cual, de refilón, muestra que el minucioso análisis estructural del acto intelectual también está marcado por un importante constructivismo que no es copia de lo que pasa de hecho en nuestras intelecciones. El tema venía oscurecido porque el término “hecho” en *Sobre la esencia* y obras afines incluye indistintamente lo que “por su propia índole es observable para cualquiera” y los hechos “científicos” en tanto que elaboraciones referidas a “un sistema de conceptos previos”; esto confunde porque los hechos científicos nunca están dados en aprehensión –por tanto, también necesitan ser “probados”– y podría sacarse la impresión de que actúan como intermediarios entre los hechos inconcusos, pertenecientes a una especie de metafísica del sentido común, y la metafísica elaborada explícitamente con pretensiones de ultimidad.

De este modo, retorna el fantasma de una fractura, ahora transversal dentro de la filosofía de Zubiri: una parte amplia de su obra es análisis filosófico de hechos y otra parte es un esbozo de respuesta a las exigencias de ultimidad que aparecen en esos hechos; si se piensa que por razones de claridad debe reservarse el término “metafísica” para esto último y, si al mismo tiempo, se quiere seguir manteniendo la identidad material de metafísica y filosofía, parece que el análisis de los hechos sería una preparación neutral o una especie de introducción extrínseca a la filosofía, algo que Zubiri repudió desde el principio⁶⁵. Por otra parte, el

64 La expresión “la persona es un carácter transcendental” (SR 203) está necesitada de unos análisis que no caben en este trabajo.

65 “Una introducción a la filosofía, o no es nada, o tiene que ser pura filosofía”: SPF 21. Mucho más contundente, como era de esperar, en el curso dedicado expresamente al tema: cf. CU I 3, 367-369

nexo entre ambos órdenes semeja una frágil pasarela, algo poco adecuado para la seguridad del saber que se busca. Voy a intentar explicar que esto no es así, que el análisis filosófico es examen de la dimensión metafísica y la elaboración conceptual es la búsqueda de una respuesta filosófica al desafío que emana del modo en que quedan dadas las cosas reales. El nexo sólido entre esas dos vertientes, diferenciadas de un modo algo artificioso, es la trascendentalidad de lo real.

B. LA FILOSOFÍA COMO SABER TRANSCENDENTAL

El problema de la unidad de la filosofía de Zubiri no es una cuestión externa que se busca por la conveniencia de que los diversos temas tratados respondan a una coherencia de fondo; como criterio meramente externo, la coherencia es del dominio de la lógica, algo siempre derivado. Ellacuría estaba preocupado por el tema; en su caso, el motivo de la preocupación procedía de la postulación del mundo como transcendental “disyunto”, que parecía escindir la realidad en intramundana y extramundana con el indeseable resultado de un equivocismo del término⁶⁶; aunque este tema hoy parece suficientemente aclarado, el temor de Ellacuría podría basarse en el hecho de que, si lo específico de Zubiri es concretar el problematismo de las cosas en su formalidad de realidad, una fractura en la filosofía significaría una fractura en la realidad, convirtiéndola así en “concepto” equívoco, algo capaz de echar por tierra toda la crítica de Zubiri a la filosofía anterior y, por tanto, los propios fundamentos de su proyecto filosófico. También por esto, Ellacuría no aceptó nunca el término “filosofía primera” ante el temor de tener que introducir “filosofías segundas” que, además de su devaluación, fracturan el saber filosófico⁶⁷. Por mi parte, no he encontrado ni encuentro ningún argumento sólido contra el término “filosofía primera”, utilizado por Zubiri como título para el curso largo de 1951-52; es cierto que ese término arrastra cierta contaminación histórica –creo que, de todos modos, inferior a la que arrastra el término “metafísica”–, pero desde dentro del pensamiento de Zubiri no insinúa directa ni indirectamente filosofías “segundas”, sino que metafísica –en sentido ahora convencionalmente restringido– es un capítulo “ulterior” dentro del conjunto de la filosofía primera. Sea esta opción la preferida o sea la contraria, el problema de fondo sigue intacto; si “filosofía primera” cumple en el contexto de la filosofía de nuestro tiempo una primera función didáctica, no se ve por qué

66 Véase el estudio de 1981 “El objeto de la filosofía”, que con buen criterio el editor reimprime como introducción en I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid, Trotta 1991), pp. 17-42

67 Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, cit., p. 25

debería renunciarse a ella; si la cumplió y ya no la cumple, abandónese o substitúyase por término más ventajoso; no gastemos tiempo ni energías en discusiones de términos que sólo pueden ser convencionales.

Vamos a partir de un pronunciamiento nítido de Zubiri en su última obra: “El momento de realidad es numérica y físicamente idéntico en el campo y en el mundo” (IRA 268); es decir “la realidad” dada como momento de la cosa en aprehensión (“campo”) y “la realidad” como momento allende toda aprehensión que funda lo aprehendido (“mundo”) no es que sean muy parecidos o análogos por algún aspecto, sino que son “numérica y físicamente idénticos”; por tanto, el tema de la unidad de la filosofía es la cuestión de la unidad de la realidad. En este apartado me limitaré a explicar este enunciado.

Desde una fase temprana de su obra, Zubiri tiene claro lo que especifica al saber filosófico: “La filosofía es simplemente saber transcendental” (NHD 51). No se está diciendo que los transcendentales sean un tema, incluso el tema supremo del saber filosófico; lo que se está diciendo es que lo que distingue a la filosofía es apresarse como tema del saber la transcendentalidad. Nada más que eso, pero tampoco nada menos.

Si esto es así, el término “transcendental” necesita ser despojado de la solemnidad y el envoltorio esotérico con que nos es servido en la tradición filosófica, al menos desde los días de Aristóteles. Si la transcendentalidad es la que delimita el campo del saber filosófico, entonces será la concreción de lo metafísico, de tal modo que la identidad de filosofía y metafísica que acabamos de comentar se concreta como saber de la transcendentalidad; esto es, en efecto, lo que afirma Zubiri: “Decía que la metafísica es la definición de la filosofía. Ahora decimos: la transcendentalidad es la definición de la metafísica. Son los tres conceptos de filosofía, metafísica y transcendentalidad; cada uno define el anterior y lo apresa con rigor” (PFMO 21-22). No parece seguro que esto signifique alguna ganancia en claridad porque, si bien es fácilmente comprensible que la transcendentalidad ha aparecido como tema central en muy diversas metafísicas, ampliarla al conjunto del saber filosófico parece trasladar a ese término todas las oscuridades que rodean al término “metafísica” y nos perderíamos de nuevo en otra discusión de palabras. Seguiría existiendo una escisión transversal a toda la obra de Zubiri entre una zona de hechos –susceptibles de distintos análisis, pero incuestionables como “hechos”– y las elaboraciones conceptuales de la razón para explicar –siempre de modo deficitario– esos hechos. En un apéndice titulado “Transcendentalidad y metafísica” se afirma que “estas consideraciones son justamente la frontera entre una filosofía de la inteligencia y una filosofía de la realidad” (IRE 127); “frontera” aquí debe significar el punto en que se tocan dos zonas que luego muestran características propias, pero cuya separación, como sucede con

las fronteras, no deja de ser un artificio. A nadie sorprende que una filosofía de la realidad –metafísica– se ocupe de la trascendentalidad, pero, si ése es el punto en que se concreta toda filosofía, resultará que el análisis de hechos, en la medida en que sea filosófico, lo será de la trascendentalidad y, por tanto, en algún sentido ésta es componente del hecho analizado filosóficamente. Es cierto que no es lo mismo analizar filosóficamente un hecho que construir una elaboración racional de ese hecho; por ello, ante la escasa fijeza de la terminología zubiriana –términos como “dimensión trascendental” u “orden trascendental” son utilizados en distintos lugares en sentidos opuestos–, en otro lugar he optado por una simplificación: llamaré trascendentalidad al carácter que muestran las cosas en el hecho de la intelección en tanto su realidad trasciende los contenidos sensoriales concretos; en cambio, los transcendentales son el resultado de los esfuerzos de la razón por concretar y sistematizar esa trascendentalidad; a su vez, el adjetivo “trascendental” podría ser común a ambos usos⁶⁸. Es evidente que sin la trascendentalidad de lo real no sería posible ningún sistema de transcendentales concretos en una razón que nunca arranca de sí misma, del mismo modo que las dudas sobre las sistematizaciones de los transcendentales no refluyen sobre la certidumbre de la trascendentalidad; pero, si se analiza la manera en que aparece la trascendentalidad, allí surge una irrecusable exigencia de poner en marcha alguna concepción racional, pues el inhibir esa exigencia sólo valdría como artificio metodológico y una inteligencia sentiente sin razón no sería viable⁶⁹.

De nuevo, es preciso comenzar aclarando el sentido del término “trascendental”. En gran parte de la filosofía occidental ha dominado la idea de que la trascendentalidad es el *resultado* de un esfuerzo supremo en la actividad conciente de la razón, aquel que nos abría a los conceptos más universales capaces de trascender todas las limitaciones empíricas de lo percibido; de este modo, la máxima universalidad aparece como el criterio de la trascendentalidad, mientras que los singulares son participaciones o contracciones de esa trascendentalidad. Por supuesto, se ha discutido hasta la saciedad sobre el carácter objetivo o subjetivo de esa trascendentalidad, pero en su capacidad para superar las limitaciones empíricas gracias a las potencialidades constitutivas de la razón va para muchos

68 Véase mi estudio “La trascendentalidad y los transcendentales en Zubiri”, en M. J. Vázquez Lobeiras, J. Vázquez Sánchez, C. Raña Dafonte (Ed.), *Experientia et sapientia. Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez* (Universidad de Santiago de Compostela 2007), pp. 401-416.

69 Una diferencia entre seres actualmente inteligentes y sólo virtualmente racionales como la que en un determinado momento Zubiri utilizó para explicar la evolución entre el *homo habilis* y el *homo sapiens* (Cf. EM 83-84) significa un esbozo racional tan arriesgado que el mismo Zubiri lo abandonó al poco tiempo.

la suerte de la filosofía misma, por lo que no serían pocos los grandes filósofos de distintas épocas que concordarían con Zubiri en la idea de que “filosofía transcendental” es una redundancia⁷⁰. El insalvable problema con el que se encuentran estas concepciones reside en que la razón humana es *sentiente* y, además, lo es de modo constitutivo puesto que no es otra cosa que una modalización interna de la inteligencia sentiente y esa ruptura de la tradicional discontinuidad entre sentir e inteligir es el gran desafío que lanza la filosofía de Zubiri. Que la razón sea sentiente significa que la razón sólo es activada desde lo sentido; no significa, en cambio, que en esa activación no pueda marchar más allá de lo sentido, sino que más bien esa necesidad es toda su razón de ser como modalidad intelectual; una razón sentiente necesita ser activada, mensurada y evaluada desde las exigencias sentidas y, por tanto, si caben sistematizaciones racionales de los transcendentales es porque de alguna manera la transcendentalidad aparece dada.

Que la transcendentalidad esté *dada*, aunque sólo fuese como exigencia de conceptualización ulterior, es algo que rompe el marco dominante del pensamiento occidental; para unos, porque la transcendentalidad pende de la capacidad conciente de la inteligencia en orden a salvar las limitaciones de lo dado; para otros, porque la inteligencia tiene que reducirse a lo dado y en este ámbito cambiante y efímero no está dada ninguna transcendentalidad. Si frente a los primeros, como acabamos de ver, hay que resaltar que la inteligencia es *sentiente*, frente a los segundos hay que decir que este “sensismo” (IRA 89; HD 36) es *inteligente*. ¿Qué significa esto?

Partamos de algo que parece muy sencillo. Cuando Zubiri distinguía entre lo “obvio” y lo “diáfano”, decía que esto último era transcendental respecto al carácter concreto de las cosas obvias: “Es lo transcendental, no en el sentido de que sea una cosa muy importante, pero sí en el sentido de que trasciende en una u otra forma a las cosas que son obvias, sin estar, sin embargo, fuera de las cosas obvias” (PFMO 19). Un poco después precisa el término y hablando de las dos dimensiones de la transcendentalidad afirma: “En primer lugar, porque está allende las cosas obvias. No allende porque va a ‘otra cosa’, sino precisamente porque es aquello que, estando inmerso en las cosas y permitiendo verlas, precisamente por su diafanidad nos aparece como imperceptible. Pero hay una segunda dimensión. Porque la diafanidad propia de una cosa no es distinta de la diafanidad propia de otras. Y, por consiguiente, lo diáfano de una cosa a su modo envuelve todas las demás. Es transcendental en esta segunda dimensión. Tomadas

70 Éste es el tema directo de PFMO; allí se analizan las concepciones de la transcendentalidad de cinco grandes filósofos (Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Kant y Hegel), a todos los cuales reprocha Zubiri su planteamiento conceptista de la transcendentalidad.

a una, como transcendental dentro de cada cosa y como envolvente de todas ellas, la diafanidad es constitutiva y formalmente transcendental” (PFMO 21). Si dejamos de lado ahora las metáforas visuales (obvio-diáfano), transcendental significará aquello dado “dentro de cada cosa” que, por exceder los contenidos limitados de tal cosa, aparece como “envolvente” porque en esa excedencia tal cosa se comunica con otras.

No me entretendré a estas alturas en mostrar que en la filosofía madura de Zubiri eso que está dado dentro de cada cosa trascendiendo sus contenidos es la realidad. Por tanto, la transcendentalidad compete primariamente a la realidad y, si ésta aparece como dada “de suyo”, de alguna manera en ello va dada la transcendentalidad y, por tanto, es también *sentida*; Zubiri, en efecto, afirma que “lo transcendental está ya dado en impresión de realidad” (SE 416). Lo que tiene de filosófico el análisis zubiriano del acto intelectual es centrarse en esa realidad transcendental o sacar a la luz esa dimensión transcendental de la formalidad real; si se tomase como una especie de análisis neutro válido para cualquier desarrollo posible, es claro que tal análisis al menos es incompleto por dejar muy en segundo plano los factores psicológicos, fisiológicos, sociológicos o históricos de todo acto intelectual. ¿Cómo está dada la transcendentalidad en la actualización impresiva que es todo acto de inteligencia?

Descartemos que se trate de un contenido concreto diferenciable de otros contenidos sentidos, como pueden ser colores, sonidos o durezas. Parecería innecesario insistir en ello, pues estamos en el ámbito de la realidad y todo principiante sabe que “realidad” en Zubiri significa inicialmente mera “formalidad” por lo que transcendentalidad no debe ser ningún contenido ni alguna nota física que forme parte de la constitución de las cosas, sino algo “dentro de cada cosa”. Cuando Zubiri habla de la concreción que adquiere esa realidad al hacerse presente en los distintos modos humanos del sentir (once, según la teoría de que se sirve), se habla insistentemente de un sentido de la kinestesia en el cual parece no haber contenido propio, sino que “sólo tengo la realidad como algo en ‘hacia’. No es un ‘hacia’ la realidad, sino la realidad misma como un ‘hacia’. Es un modo de *presentación direccional*” (IRE 101-102). Dejando de lado cualquier discusión sobre órganos receptores y mecanismos fisiológicos de los sentires, Zubiri ha resaltado mucho la peculiaridad de esta presentación direccional como el modo físico en que aparece una realidad que apunta más allá del contenido actual en que está presente; por ello, no se trata de otra cualidad física que se añadiría a las restantes impresiones, sino que es una cualificación que recubre todos los demás sentidos: “Hay un modo de presencia de lo real cuya importancia es extrema: el modo de aprehender la realidad en ‘hacia’, la presencia direccional de lo real. Recubriendo los demás sentidos, el ‘hacia’ determina modos específicos de intelección [...]. Recubriendo todo lo aprehendido en todas sus demás formas, la intelección en

‘hacia’ nos lanza a lo real *allende* lo aprehendido” (IRE 108). Podríamos decir que ‘hacia’ es la expresión primordial de un desbordamiento del contenido en que está presente por la realidad que allí se presenta; no se trataría, pues, de que exista un órgano sensorial específico de la trascendentalidad como si fuese similar a un color o un sonido, sino de que la oquedad que establece la realidad respecto al contenido limitado en que se presenta marca su impresión con una direccionalidad que es incitación a desplegar la actualización intelectual hasta encontrar algún término de ese ‘hacia’; no es que la realidad sea trascendental por estar sentida en la kinestesia, sino que porque lo que la kinestesia siente tiene formalidad real es por lo allí aparece un ‘hacia’ como expresión de la trascendentalidad. Lo que Zubiri quiere destacar con ello es que la trascendentalidad de lo real no es primordialmente resultado de alguna actividad conceptiva, sino que ésta se activa por una peculiaridad física que hace del contenido intelectual algo real, es decir, algo en lo que su “de suyo” muestra prioridad dentro de su modo de aparecer y, por tanto, las notas que presentan una cosa aparecen como siendo “de suyo” de la cosa, cualquiera que sea el contenido que finalmente deba atribuirse a semejante “de suyo”.

Tampoco se puede sustantivar esa realidad como si se tratase de un magno recipiente vacío que, a la manera del espacio y del tiempo en Newton, tuviese propiedades autónomas e independientes de las cosas que se cobijasen en él: “Realidad no es una especie de piélago en que estuviesen sumergidas las cosas reales. Esto sería absurdo. No hay realidad fuera de las cosas reales. Pero en estas cosas reales su momento de realidad es ‘más’ que su momento de talidad” (HD 87). Ese “más”, que desborda la limitación del contenido específico en que se da, permite trascender de ese contenido comunicando su realidad con lo que en otros contenidos también es “más” que su modo de aparecer. De esta manera, la realidad permite unificar contenidos muy heterogéneos como notas de la misma cosa real: es esta misma madera que tiene color oscuro la que tiene también forma rectangular, un grado de dureza o una determinada temperatura y estas notas son reales, es decir, las tiene la madera “de suyo” porque ella misma no es otra cosa que el sistema de notas en que se hace actual. Este carácter físico de excedencia, capaz de comunicar distintas cosas y las distintas notas de cada cosa es lo que probablemente lleva a Zubiri a presentar su idea de la trascendentalidad fuera de la tradicional discusión sobre la máxima universalidad conceptual; trascendental es lo que aparece dado trascendiendo los contenidos físicos en tanto que “de suyo” denotan la cosa aprehendida: “No está dicho en ninguna parte que el orden trascendental sea el sistema de los conceptos más universales de la realidad. El orden trascendental es un orden físico, es una dimensión real y efectiva que tienen las cosas” (SR 93). Esto explica la oscuridad paradójica de su diafanidad: si en aprehensión primordial contenido y formalidad aparecen de

modo compacto, esta formalidad sólo puede aparecer primordialmente como algo indeterminado.

Por tanto, en aprehensión primordial estaría presente algún contenido sentido, pero esa presencia aparecería como algo real, es decir algo que está presente en la intelección “de suyo”. Por compacto que se quiera cada contenido real, hay alguna desproporción, alguna limitación que no permite la plena coincidencia del contenido y su realidad; el carácter sentiente de la inteligencia significa que para cualquier acto intelectual la realidad actualizada presentará siempre un fondo insondable. Esta distancia en la coincidencia del contenido y su realidad es la trascendentalidad; si es la realidad en cuanto tal la que es trascendental, entonces la trascendentalidad es una dimensión física y, como tal, sentida, algo que no ahorra la necesidad de su conceptualización, si bien ésta sólo es posible porque la trascendentalidad a conceptualizar está previamente sentida. Si se piensa bien, la insólita propuesta zubiriana de una trascendentalidad sentida es un resultado inexorable de una inteligencia que es sentiente de modo constitutivo.

Esa indeterminación de la realidad al trascender el contenido concreto dado no es un vacío. En la mera actualidad de lo real es el acto intelectual el que se realiza y la realidad como “de suyo” se hace actual en la intelección; pero no hay simetría entre la inteligencia en que se actualiza y la realidad así actualizada. Si Zubiri habla reiteradamente de un *prius* de la realidad dentro del propio acto intelectual de su actualización, eso no quiere decir que sea la causa de la que la intelección sería efecto, al modo del viejo realismo, sino que dentro del acto intelectual es la realidad como “de suyo” la que se hace actual y la que da actualidad a la propia inteligencia; es muy cierto que ese *prius* lo es “en el orden de la aprehensión misma” (IRE 62), pero hace no sólo que lo que se actualiza en aprehensión sea la cosa “de suyo”, sino también que esa realidad aparezca como “fuerza” y “poder”, algo que queda recogido de alguna manera en el neologismo “noergia”⁷¹ en aparente polémica con la prioridad de los análisis noéticos. Por ello, no se trata de una simple alteridad, por mucho que Zubiri insista en este punto, pues eso verosímelmente también se da en la estimulidad y, en todo caso, Zubiri sabía muy bien que ése es un componente elemental de cualquier análisis intencional⁷²; se trata de una alteridad “de suyo” (sea lo que fuese eso “suyo”) porque, al trascender el contenido en que aparece, la realidad se *impone*, no por

71 IRE 64. Es cierto que el tema del *prius* aparece con insistencia desde la primera obra madura de Zubiri: cf. SE 116, 381-382, 394-395, etc. Lo que no está del todo claro hasta *Inteligencia sentiente* es que ese *prius* inicialmente es “en” la aprehensión misma y de ahí no puede deducirse la suerte que deba correr allende la aprehensión.

72 Escribía ya en 1926: “Lo único importante que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que las cosas son algo independiente de la conciencia”: PE 391.

cierto en la dirección del contenido presente, sino como un dominio que excede de ese contenido: “La impresión de la formalidad de realidad es la imposición del ‘de suyo’ transcendentalmente abierto como fuerza y como poder” (IRE 200) y esta inserción de la alteridad en la fuerza de imposición en verosímelmente lo que Zubiri quiere resaltar como aportación propia a tantos análisis existentes de los actos intelectivos. Por ello, Zubiri habló de “noergia” –frente a la alteridad de lo noético– y acentuó el hecho de *estar en ese* “estar presente” que es la actualidad intelectual. Este *prius* arrastra consigo una exigencia de principalidad y ultimidad dentro de la cosas reales actualizadas, pero no impide la exigencia de desbordar lo aprehendido para dar razón de lo que se va presentando. Si esta exigencia está ya dada, todo lo oscuramente que se quiera, o la inteligencia es una vía muerta o debe tener capacidad para darle algún cumplimiento, capacidad que de ninguna manera sería razonable inhibir en aras del riesgo muy real de no alcanzar nunca la plenitud buscada.

Cabe temer que el balance resulte más pobre de lo que cabría esperar. La transcendentalidad está sentida, pero lo así sentido es sólo un “ámbito” (HD 45) indeterminado en que aparecen envueltos los contenidos sentidos. Después de todo, es sabido que “realidad” no es otra cosa que una modesta *formalidad*, que no se suma a las notas de ninguna cosa ni altera los contenidos. Zubiri lo dice de modo muy claro: “La impresión de realidad es siempre, a diferencia de su contenido, constitutivamente *inespecífica*. La formalidad no es ninguna cualidad más. Pero ésta es una concepción meramente negativa. Positivamente la impresión de realidad es inespecífica porque trasciende de todos aquellos contenidos. Tiene, por tanto, una *estructura transcendental*. La transcendentalidad es la cara positiva de la negativa inespecificidad” (IRE 113-114). Primordialmente, la transcendentalidad no es más que el desbordamiento de la especificidad de un contenido por el “de suyo” que vehicula; ¿qué alcance o qué dirección concreta toma ese desbordamiento? A esto no puede responder la aprehensión primordial porque esa transcendentalidad “es un carácter que es interno a lo aprehendido” y no hay ninguna *impresión de lo transcendente* al contenido limitado sentido, sino solamente una *impresión transcendental* en el contenido sentido (Cf. IRE 115). Esta formalidad será relevante y eficaz en la medida en que su fuerza active intelecciones ulteriores capaces de dotar de precisión y rigor esa formalidad; por ello, no es extraño que las determinaciones primordiales de la transcendentalidad tengan también aspecto formal: apertura, respectividad, suidad y mundanidad (Cf. IRE 119-122); si bien se mira, incluso se recubren y pueden entenderse como expresiones de la inicial apertura, la cual, a su vez, sólo dice que trasciende en los contenidos.

Es comprensible que Zubiri insista en la modestia, en la aparente irrelevancia de esta realidad transcendental, pues así también se explica que haya sido dejada

de lado en la historia de la filosofía occidental; se trata de una formalidad, no añade nada a los contenidos y, si ciertamente indica que esos contenidos son “de suyo”, no aclara lo que sea “de suyo” ese contenido, de tal modo que puede tratarse lo mismo de mi amigo que de algo que finalmente resulta ser un espectro. Pero, con toda su modestia, esta formalidad real cumple dos funciones que marcan la inserción de la vida humana en el mundo.

En primer lugar, esa formalidad “de suyo” es el apoyo de cualquier tipo de intelección y, al final, de todos los actos que se puedan llamar en sentido estricto “humanos”; es por ello que las cosas se tornan actuales y su transcendentalidad en los contenidos obliga a activar las intelecciones ulteriores. Todas esas intelecciones ulteriores aparecen como reactualizaciones de la realidad dada como “de suyo” y tienen la finalidad de otorgar precisión a esa formalidad inespecífica, siempre eligiendo una línea concreta que gana precisión a costa de una proporcional disminución de riqueza. Por ello, la intelección no se mide nunca desde sus factores internos, sino que se mide conforme a una realidad que actúa como referencia de toda intelección, no como algo externo a lo que la intelección deba “adecuarse”, sino como un componente constitutivo que está presente en toda actualidad intelectual.

En segundo lugar, puesto que la actualidad de la realidad es la definición de cualquier intelección sentiente, esa realidad como formalidad marca también su límite insuperable. Parece obvio que, si la intelección es formalmente actualización de la realidad, no puede haber ninguna intelección que no lo fuese de la realidad. Si expandimos al máximo esa realidad hasta el punto en el que todas las cosas se comunican por el mero hecho de ser reales –lo que Zubiri llama “mundo”–, una inteligencia sentiente no tiene acceso directo a ninguna realidad extramundana y, por tanto, la metafísica como actualización de esa dimensión mundanal será una *metafísica intramundana* (SE 201, 303); esto, como ya se ha indicado, no significa que la razón no pueda desbordar lo dado hacia alguna realidad supramundana o hacia realidades no sensibles; pero en su marcha la razón necesita ser lanzada por las exigencias de la realidad inteligida, precisa ser canónicamente guiada y tiene que poner a prueba sus hallazgos en la realidad sentida.

No debe menospreciarse el alcance de la aprehensión primordial de realidad; no es extraño que Zubiri insista en ella porque ahí es donde se juega todo; ello explica que coloque la unidad que es la inteligencia sentiente, en tanto que superación del dualismo de sentir e inteligir, como su contribución filosófica decisiva y, al mismo tiempo, como el instrumento crítico para alejarse de lo que fue la historia de la metafísica. Por ello, es encomiable que se esmere en analizar meticulosamente el hecho del acto intelectual y también es comprensible que el

análisis del hecho intelectual tenga cierta prioridad como base de todos nuestros saberes concretos.

Lo que no debería deducirse de aquí es la devaluación de las intelecciones ulteriores. El logos tiene una complejísima estructura, pero, a pesar de sus importantes logros, está inexorablemente limitado por lo dado. La razón es la plenitud intelectual en tanto que ella “piensa” y, de este modo, busca un “conocimiento” de la razón última por la que las cosas aparecen de una determinada manera. Es cierto que la razón es derivada, pero una inteligencia sentiente sin razón significaría la frustración de la constante presencia de líneas problemáticas que no podrían nunca ser enfrentadas por carecer de una capacidad adecuada para ello. La trascendentalidad es el apunte de una direccionalidad, pero ni siquiera fija nítidamente el camino a recorrer: “La trascendentalidad del carácter de realidad, respecto de su contenido, tiene para el hombre esta concreta figura tripartita o tridimensional, de ser huera, de ser pobre, y de ser indefinida” (HRI 67). La aceptación de una formalidad de realidad dada en el orto de todo acto intelectual no impide, sino que, dada su indefinición, exige en Zubiri un fuerte *constructivismo* en las intelecciones ulteriores⁷³ precisamente por la imposibilidad de una plena coincidencia entre algún contenido delimitado y la realidad que en él se hace presente; por ello, aun en las elaboraciones más minuciosas de contenidos intelectivos, la realidad seguirá apareciendo siempre como trascendental a su presencia: “Todo conocimiento, por ser una intelección con un sistema de posibilidades libremente construido mediante un sistema de referencia, es un conocimiento abierto, no sólo de hecho y por limitaciones humanas, sociales e históricas, sino que es abierto como conocimiento por necesidad intrínseca, a saber, por ser intelección en esbozo. Y esto es un momento formalmente constitutivo de la intelección racional en cuanto tal” (IRA 222). Todas las actividades intelectivas de la razón, pertenezcan a la vida cotidiana o se muevan en los ámbitos más abstrusos de las matemáticas o de la metafísica, son tan inevitables como constitutivamente precarias; incluso en el caso de una eventual realidad divina nuestro conocimiento seguirá siendo deficitario respecto a la realidad que así se nos actualiza incluso en el marco de una revelación positiva.

Dejemos de lado ahora la inmensa actividad del logos que, gracias a un proceso de distanciamiento frente al contenido, describe lo que cada cosa respecto a todas las demás apprehendidas expandiendo el carácter de su realidad hasta

73 En ese constructivismo desempeña un papel determinante la fuerza de la libertad. Por lo que toca al logos, “en buena medida, la intelección diferencial de lo que algo es en realidad es una intelección libre” (IL 66). En el caso de la razón, este aspecto resulta mucho más relevante: “La esencia de la razón es libertad. La realidad nos fuerza a ser libres” (IRA 107). Creo que en ambos casos de trata de la misma libertad, pero no es el momento para entrar en este complicado tema.

configurar el *campo* de realidad; no olvidemos nunca que un campo concreto –el campo se puede ampliar o reducir– es la referencia que lanza la actividad racional. Pero, por mucho que se amplíe el campo, siempre está limitado a lo dado impresivamente y, por tanto, puede formular y valorar juicios sobre *lo que* en realidad es una cosa dada, pero siempre dejará abiertas tensiones que remiten a un fundamento que, más allá de lo dado, inquiera *por* qué las cosas son o se muestran de una determinada manera. La transcendentalidad en el campo dispara y encauza la exigencia de una transcendentalidad de la realidad misma hacia otro ámbito que tenga carácter de “radicalidad y ultimidad” (PFMO 17), precisamente el carácter que identifica metafísica y estudio de la transcendentalidad; es la razón la que se embarca en este arriesgado viaje.

Es quizá en este punto donde la filosofía de Zubiri se separa del camino que han tomado otras filosofías del siglo XX. Abrumadas por la debilidad de la razón y la magnitud del desafío que se propone, aleccionadas por la fracasada labor del esfuerzo milenario por fijar esa fundamentalidad de lo dado, entienden que, en efecto, eso dado se presenta –al menos en nuestro medio cultural– rodeado de una envoltura de problematismo último, pero eso no sería otra cosa que una ilusión perniciosa, alimentada en abusos de la gramática lógica del lenguaje o en la inconsistente absolutización de un sujeto con ansias tecnocráticas de dominar el mundo. Ante estas formaciones patológicas, el objetivo de la razón no sería resolver problemas transcendentales, sino que tendría la misión terapéutica de liberarnos de esas formaciones patológicas o la afirmación de lo dado mismo como la fundamentalidad real y suficiente que no necesita ni debe ser trascendida. La razón se mantendría básicamente como crítica de los ídolos que se van enraizando en nuestra existencia o debería diluirse en aras de algún tipo de acceso más pleno a lo real, algo que quizá es capaz de mantener una “vida filosófica”, pero que renuncia a cualquier idea de la filosofía como saber.

Zubiri comparte un buen trecho de este camino, pero finalmente desemboca en un concepto de razón completamente distinto. Es cierto que la razón no es absoluta, no es infalible; no parte de sí misma como la vieja facultad de los principios, sino que necesita ser “activada” (IRA 32, 34) desde algo previo que la lanza y la concreta porque actúa como “sugerencia” (IRA 147) y mide la elaboración del esbozo racional, por “libre” que éste sea; a su vez, ese esbozo sólo aporta “conocimiento” en tanto puede ser reinsertado en lo dado como el fondo en que se sostiene. Por tanto, ese conocimiento será constitutivamente *problemático* (IRA 173), no porque bregue con problemas, sino porque se mueve en el ámbito problemático de la realidad, eso que precisamente se ha despertado al calor de la reflexión filosófica. Por ello, la racionalidad no puede pretender alcanzar una verdad absoluta y definitiva, sino que su objetivo es encontrar una explicación “razonable” (IRA 275), es decir, encontrar algo que coincida con una nota o un

conjunto de notas fundantes *en lo dado*, pero al mismo tiempo habrá que saber que ese esbozo queda siempre sometido a revisión posterior ante la posibilidad abierta de otro esbozo alternativo más razonable.

En nuestro tiempo es muy importante no olvidar que la realidad actualizada por la razón como fundamento no es algo transcendente a lo dado, sino que es esa misma realidad en cuanto soporte de los diversos contenidos reales; puede ser que los contenidos con los que la razón actualiza la realidad-fundamento sean los mismos contenidos dados o sean otros contruidos libremente, pero en uno y otro caso el carácter de fundamentalidad otorgado a unos contenidos nunca está dado. La razón no marcha a la búsqueda de una realidad ignota, sino que inquiere en la realidad dada si en ella hay algo que tenga carácter de principio respecto a la multiplicidad de lo obvio, pero esa marcha podría no tener éxito y acabar en el vacío (IRA 21). En todo caso, ninguna modalidad intelectual alcanza la realidad o sale fuera de ella, sino que “de ésta nace, en ella se mueve, y en ella concluye” (IRA 317). Dentro de esa realidad, cuya actualización es lo específico de la inteligencia sentiente, “la razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad” (IRA 65).

Zubiri tiene algo que aducir a favor de su exigencia de un pensamiento fuerte desde una razón débil, apoyada, sin embargo, en una intelección primordial dotada de una rocosa verdad real. Una filosofía reducida a mero análisis de hechos –por principio, inacabable–, que genera un ámbito descriptivo blando y neutral, en el que aparecen constitutivas exigencias que en aras de la presunta seguridad deben dejarse en suspenso; todo ello, no sólo es un artificio, sino que significa responder a la extrañeza inicial con la perplejidad. Lo específico de la razón es buscar algún contenido allende la aprehensión capaz de explicar el porqué de lo dado, pero de lo que dijimos más arriba debería deducirse que esto, lejos de ser exclusivo de la filosofía, es común a todo saber teórico. Es evidente que eso mismo hacen las ciencias que constantemente construyen esbozos para explicar eso dado, lo cual lleva a una interminable labor de comprobación y búsqueda de nuevos esbozos más razonables; por precario y revisable que se suponga, la ciencia aspira a ser conocimiento y, por tanto, a actualizar algunas notas de la realidad que son verdaderas notas, por mucho que se renuncie al sueño de agotar lo real; si la filosofía dimite de su papel en este ámbito, implícitamente está propiciando nuevas formas de cientificismo que, a su vez, se volverán contra la filosofía negándole cualquier espacio. Si lo pensamos bien, ni siquiera es preciso recurrir a algo tan elitista y esotérico como la ciencia; en nuestra vida cotidiana actuamos constantemente tomando por notas fundantes algunas que la tradición y el desarrollo de cada cultura están sometiendo a un incesante proceso de revisión; es cierto que eso puede esconder muchos prejuicios acrílicos, pero ello no

obsta para que sea también precipitado de múltiples experiencias de la humanidad transmitidas por tradición; es lógico que así sea: el impulso de trascender lo obvio es una constante de la condición humana, mientras que la ciencia o la filosofía son plasmaciones parciales y limitadas de ese impulso. Como obra de la razón, la metafísica no tiene más ni menos dificultades que la ciencia y Zubiri insistía con fuerza en este punto refiriéndose precisamente a la sistematización de los transcendentales: “La metafísica es un sistema abierto, lleno de tantas dificultades en el orden transcendental como pueda haberlas en u cromosoma para saber la función represora que puede representar ciertas combinaciones genéticas o no. Esto es claro. Yo podré no tener razón. Esto es otra cuestión. Pero ése es el problema abierto en que la mente tiene que entrar con todas las dificultades que tiene y no limitarse a una especie de cuadro sinóptico, que se aprende o se deja” (SR 156-157).

Pero de aquí no deriva necesariamente una justificación de la filosofía pues, dentro del saber, lo que muchas veces se cuestiona es precisamente lo que tiene de específico y aquí puede ayudarnos lo que antes vimos respecto a la carencia de un objeto circunscrito y previo al filosofar. La razón científica (lo mismo sucedería con otros tipos de razón que Zubiri menciona de paso y no sistematiza) busca dentro de un objeto o una zona de objetos acotada su fundamentalidad y puede alcanzar un grado de ultimidad al cual, dentro de ese orden, no cabe añadir nada; el ejemplo tantas veces aducido por el filósofo de que el principio de la luz para un físico es la actividad fotónica significa una principalidad que en ese orden tiene razón de ultimidad y, como es patente, va más allá de lo dado pues nadie ha visto ni es previsible que lleve a ver un fotón, es decir, el fotón allende toda aprehensión posible de la luz. La filosofía en cambio no se refiere a unos objetos previamente dados, sino a la realidad como tal; en este caso, la razón filosófica busca concretar en una sistematización de transcendentales la realidad que primordialmente apareció como excedencia inespecífica; esa “física del trans” necesita tomar cuerpo con una determinación de lo que es ese “trans”. Es tarea ardua, sometida a constante revisión, pero no por ello desdeñable; busca ser razonable y arrancar algún grado de verdad que, por alejada que esté de una verdad absoluta, no deja de ser auténtica verdad. No hay, por tanto, discontinuidad entre la descripción de lo metafísico como transcendentalidad dada y su intelección allende la aprehensión; por el contrario, la metafísica se sigue en línea recta del análisis filosófico del hecho intelectual pues sería artificioso inhibir ese impulso y reducir la transcendentalidad dada a algo tan huero y vacío como un ámbito inespecífico. Es muy cierto que el análisis y la conceptualización tienen alcance distinto, pero el gozne común sobre el que giran es precisamente la transcendentalidad dada como exigencia de desbordamiento en la realidad, realidad que, a su vez, es la raíz de la tan citada congeneridad entre saber y realidad, pues el saber no es otra

cosa que una actualización de la realidad. Habría que analizar ahora cuál es la estructura conceptual de la metafísica zubiriana en tanto respuesta a esa exigencia dada, pero es tema que ya desborda nuestro propósito.

En esta metafísica como conocimiento de la ultimidad de lo real queda un punto oscuro, cuyo estudio apenas se ha incoado. En tanto que conocimiento racional, el metafísico necesita de una “prueba”, que en Zubiri es siempre *probación de realidad*. Por claro que se tenga que “prueba” no es lo mismo que “demostración” apodíctica, esa prueba aplicada a contenidos metafísicos es todo un campo virgen que Zubiri tampoco ha enfrentado directamente; cuando se habla de cuatro modos de probación (“experimento”, “compenetración”, “comprobación” y “conformación”), ninguno de ellos parece a simple vista muy apto para los contenidos metafísicos, pero esto deberá estudiarse con más detalle, tanto por lo que se refiere a la probación como a sus modos. Como quiera que sea, la verdad que se busca tendrá que ser un proceso de *verificación* y el caso de la metafísica no puede ser una excepción si “la verdad de la razón es verificación” (IRA 263); es cierto que el sentido del término, recurriendo a su formación latina como *verum facere*, es distinto del habitual en las epistemologías del siglo XX, pero sería poco creíble que Zubiri utilice el término a la ligera, cuando no es imposible que en este punto tanto él como el *Wiener Kreis* se inspiren en el pragmatismo, una corriente que retuvo su atención en su juventud.

Finalmente, esto nos hace volver una y otra vez a la tesis más elemental del análisis zubiriano. Las dificultades de la metafísica no son mayores ni menores que las de cualquier otro ejercicio de la racionalidad, sólo con el inconveniente añadido de ir a contrapelo de la tendencia natural a quedarse en lo obvio. La posibilidad –si es posible, entonces es necesaria– de la metafísica deriva en línea directa del hecho de que en aprehensión primordial las cosas quedan como formalmente reales y esta realidad dentro de la aprehensión muestra un carácter de *prius* en la diversidad de notas que configuran una sustantividad. Los esbozos metafísicos son intentos de determinar las distintas dimensiones en las que la realidad es actualizada como *prius* dentro de las cosas y cuál es el alcance último de ese *prius*. Por ello, aunque Zubiri repita que la razón es sólo un “sucedáneo” (IRA 162, 315, 316) y, en este sentido, parece clara la “supremacía” de la aprehensión primordial, en la medida en que la razón actualiza de modo concreto esa transcendentalidad inespecífica, Zubiri le confiere “cierta superioridad” (IRA 90) para que no permanezca eternamente huera aquella exigencia dada.

Aunque hemos visto que el tema debe quedar abierto, esto se proyecta de modo inmediato sobre la ordenación de los transcendentales. En un tema ampliamente debatido en una época, Zubiri lanza una crítica demoledora a la elaboración tradicional de la tradición escolástica, prolongada luego por el racio-

nalismo moderno; se trata no tanto de discutir sobre esta o aquella propiedad transcendental, sino de alterar el ámbito de los transcendentales desde la tradicional inteligencia concipiente a otra visión distinta de orden físico. Esto introduce un punto clave que significaría una nueva fase histórica: “Esta estructura transcendental reposa sobre dos transcendentales primeros: realidad y mundo” (SE 432); de manera un poco más explícita: “Habría que decir que el orden transcendental está compuesto o integrado, en primer lugar, por un transcendental, si se me permite la expresión, llamado simple, que es la *res* en su nuda realidad sustantiva, constitucionada y dimensionada y, en segundo lugar, por un sistema de transcendentales complejos, fundados en ese transcendental complejo que llamo mundo” (SR 155). Dejemos de lado ahora cuáles puedan ser esos transcendentales, no porque se trate de una cuestión indiferente, sino porque deriva de lo dicho; pues bien, el campo del saber filosófico viene delimitado por el arco de expansión entre la nuda realidad, objeto de análisis, y su ulterior concreción en su fundamentalidad mundanal.

C. LA FILOSOFÍA COMO VIDA EN LA VERDAD

Este último y breve epígrafe querría servir como conclusión derivada de los desarrollos anteriores. Su propósito no es otro que esclarecer este simple enunciado: si la filosofía es posible, entonces es necesaria.

Quizá lo más notable de la posición de Zubiri entre las filosofías de nuestro tiempo es que la filosofía resulta necesaria porque es un *saber*. Como saber de la transcendentalidad en cuanto tal, no tiene sustituto y, por tanto, un saber que carece de objeto previo es necesario justamente para servir de anclaje y orientación a saberes cada más fraccionados y más especializados. Es por ello que el saber que es la filosofía no puede fracturarse en disciplinas particulares. Si no se hace un esfuerzo para ser fiel a la integridad de lo dado y, al mismo tiempo, responder a las exigencias en lo dado de actualizaciones ulteriores, una dimensión fundante de la realidad quedará ensombrecida y esto no sucederá sin graves consecuencias.

La filosofía no se reduce, por tanto, a un ejercicio, tan gratuito como inocuo, para conseguir estimular la agilidad mental, incluso si de manera muy optimista le añadimos el beneficio colateral de servir como ayuda para retrasar las enfermedades degenerativas tan abundantes en esta cultura envejecida. Es posible que la filosofía –algunas filosofías, al menos– también pudiera servir para eso, pero no se puede decir que resulte necesaria; hay otras formas de saber y de entretenimiento que pueden cumplir muy bien esa función y es perfectamente razonable

que, mirando su agitada historia, más de uno desconfíe de las cualidades terapéuticas de la filosofía.

Tampoco se trata de despertar, mantener o avivar el espíritu crítico para defendernos frente al arrollador aumento de la retórica vana, de la propaganda sin escrúpulos, de nuevas formas de sofística, en suma, de nuevos y refinados métodos con los que el poder en toda su extensión y dureza intenta conservarnos sumisos. Sin duda, es ésta una función importante y probablemente urgente; también la filosofía podría servir en este afán y servir como bastión insobornable de una racionalidad menguante; pero tampoco parece que sea ésta una tarea exclusiva suya y hay otros saberes que pueden resultar eficaces y lúcidos en esta labor.

Si se afirma que la filosofía es una forma de saber, implícitamente se está diciendo que mantiene alguna relación constitutiva con la verdad. Pero hace décadas que la filosofía parece avergonzarse de este tema, intenta evadirlo con múltiples eufemismos y, sin embargo, la pregunta que resuena en Zubiri no puede menos de oírse con nitidez: si la filosofía ya no habla de la verdad, entonces ¿de qué habla?; si ella ya no se preocupa por “la agresión a la verdad” (HV 11), ¿quién se preocupará? La gravedad de esta pregunta viene de que, lejos de cualquier especulación ociosa, el tema afecta al modo básico en que la vida humana se instala en el mundo y, por ello, las expresiones de Zubiri se cargan de una densidad que dejan entrever un fondo de patetismo. Cuando se dice que “la verdad es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectual de la realidad” (IRE 231), es obvio que no se está pensando en un rendimiento del ejercicio intelectual, sino, por así decirlo, de la fuerza que hace posible este tipo de ejercicios. Por ello, “no somos nosotros los que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene por así decirlo en sus manos. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad. Esta posesión no es un estado mental o cosa semejante, sino que es la estructura formal de nuestra intelección humana [...]. Estamos poseídos por la verdad real y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones” (IRE 242).

Muy mal hay que leer pasajes como éstos –pero ¿quién puede evitar ser víctima de malos lectores?– para entender que Zubiri está reclamando aquí algo tan simple que ni admite posibilidad de error para su propio discurso filosófico, cuando es evidente que se trata de algo estructuralmente previo a cualquier discurso y que, al emerger de la realidad en cuanto actualizada intelectivamente, no tiene ningún valor criteriológico para discriminar entre las verdades y errores de nuestros discursos y afirmaciones. Lo que Zubiri afirma es que esta verdad real obliga a que todas nuestras intelecciones estén abiertas intrínsecamente –es decir, por ser “intelecciones”– a valores veritativos. Por tanto, los predicados veritati-

vos (verdadero, falso, dudoso, probable, etc.) no son una cuestión indiferente o sobrevenida que se puede resolver desde las pautas internas del propio discurso o se pueda dejar de lado impunemente por incómoda frente a otros blasones más manejables, por ejemplo, el éxito o la eficacia. Los predicados veritativos que en cada caso correspondan no dependen en lo fundamental de componentes internos del discurso ni de las reglas especiales de cada objeto del saber, sino que tienen como referencia absoluta la realidad que en tales predicados se actualiza. Así se entiende que para Zubiri resulte tan alarmante la situación de un tiempo en el que “la inteligencia del hombre actual, en lugar de encontrarse a sí misma en la *verdad*, está perdida entre tantas *verdades*” (NHD 35). La contrapartida de verse envuelto por la verdad real es que, por parciales y limitadas que se quieran, todas nuestras intelecciones buscan ser con toda justicia “verdaderas”, algo que debe diferenciarse de los “errores” desde el mismo momento en que éstos pueden ser reconocidos como tales refiriéndolos a su función de actualizaciones de la realidad. Lo único que vale la pena precisar es que esa “realidad verdadera”, que sirve de medida última a nuestras intelecciones, no es un elemento externo a la propia intelección, sino que inicialmente es una formalidad interna del propio acto intelectual; quizá en ello resida la parte importante de razón que corresponde a las posturas que a lo largo de la historia suelen calificarse como idealistas. Que lo real en aprehensión no coincida automáticamente con la realidad allende la aprehensión es lo que hace que el estar instalados en la verdad real nos lance a una búsqueda interminable, pero no necesariamente infructuosa, de nuestras intelecciones.

Sería éste el momento de recuperar una idea que, anotada de paso, nos llega desde los griegos. No cabe duda de que la filosofía, precisamente por tratarse de un saber que tiene que conquistar su propio objeto, está expuesta a toda tipo de instrumentalizaciones y la historia de éstas es tan amplia como la historia de la propia filosofía; ha servido a todos los señores –también se ha rebelado contra todos–, ha apoyado todas las causas –tampoco ha dejado de desenmascararlas a todas–, y probablemente habrá que aceptar que no ha salido ilesa de tantos avatares. No se trata ahora de defender un purismo extremo que, al final, sería poco coherente con el carácter “no-natural” de la actividad filosófica; pero hoy es preciso recordar que, si estamos ante una *theoría* que tiene en sí misma su propia finalidad (*práxis*), la verdad de la filosofía sólo de ella depende, en este sentido es “ab-soluta”, y no puede derivarse de sus virtualidades como instrumento para otro cometido, por alto y sublime que éste parezca.

De los pasajes antes citados se desprende sin duda una convicción básica respecto al modo primario en que el hombre se instala en el mundo, pero Zubiri ha sido mucho menos explícito en este punto que otros filósofos de su tiempo. Parece claro que entre esas líneas se trasluce una actitud en las antípodas de las

que encarna el mito de Fausto o, quizá, se vislumbra la propuesta para la época en que la pretendida epopeya fáustica acabó en la ridícula y cruel farsa del aprendiz de brujo; que sea el mismo excelso escritor el que nos transmite las versiones más elaboradas de ambos motivos es algo que sólo da nueva materia para pensar. Para hablar con sentido, es preciso escuchar; pero, lejos de invitar de esta manera a una actitud pasiva y quietista, exige un arduo aprendizaje; precisamente porque no se parte de una sustantivación inicial de la inteligencia, la fuerza de la realidad exige un fuerte constructivismo en el que cada uno de los elementos debe ser meticulosamente controlado porque tiene capacidad para desviarnos definitivamente del camino de la realidad.

Ésta fue para Zubiri una cuestión que, mucho más allá de inermes discusiones o afinidades intelectuales, resultó seria, para él probablemente la más seria de la existencia hasta merecer la dedicación de su vida, aunque no se tenga ninguna seguridad de alcanzar frutos apreciables; no es extraño que el lenguaje transmita ecos que tienen resonancia religiosa pues claramente se trata de la filosofía como “forma de vida”. Al final de su existencia, en acto público solemne, lo expresaba con esa madura sobriedad capaz de transmitir una patética emoción: “La investigación de la realidad verdadera no consiste en una mera ocupación con ella[...]. Es mucho más: es una *dedicación*. Investigar es dedicarse a la realidad verdadera. *De-dicar* significa mostrar algo (*deik*) con una fuerza especial (*de*). Y tratándose de la dedicación intelectual, esta fuerza consiste en configurar y conformar nuestra mente según la mostración de la realidad, y ofrecer lo que así se nos muestra a la consideración de los demás. Dedicación es hacer que la realidad verdadera configure nuestra mente. Vivir intelectivamente según esta configuración es aquello en que consiste lo que se llama *profesión*. El investigador profesa la realidad verdadera” (EM 321-322).

ANTONIO PINTOR-RAMOS