

PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA

JUAN JOSÉ GARCÍA

EL PODER DE LO REAL EN XAVIER ZUBIRI
Y SU LECTURA DE LOS PADRES GRIEGOS

Tesis doctoral

Director: Dra. Carmen Balzer

Defendida el 27 de octubre de 2003,
obtuvo la calificación 7 (siete).

Miembros del tribunal:

Dr. Néstor Corona

Dra. María Lucrecia Rovaletti

Dr. Francisco Leocata

EL PODER DE LO REAL EN XAVIER ZUBIRI Y SU LECTURA DE LOS PADRES GRIEGOS

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se sostiene que la conceptualización del “poder de lo real” en el último período de la filosofía de Zubiri parece inspirarse en el concepto de creación de la teología de los Padres griegos, según la síntesis que él hace para explicar los fundamentos metafísicos de esa escuela teológica. No se pretende dirimir cuánto haya de su propio pensamiento en esa exposición: el punto de partida es *su* lectura de la Patrística griega.

Quizá toda filosofía tenga una “inspiración”. Un texto de Ortega expone magistralmente esa dimensión del pensamiento filosófico, deudora de la condición humana, que el hombre no puede abandonar cuando piensa filosóficamente¹. “El pensamiento de un pensador tiene siempre un *subsuelo*, un *suelo* y un *adversario*. Ninguna de estas tres cosas son lo que, literalmente entendido, está expreso en el pensamiento de un pensador. Queda fuera y casi nunca el pensador alude a ello. Sin embargo, actúa en su pensar y forma parte de él. Por eso, para entender éste hay que completarlo con aquello. Todo texto es fragmento de un contexto inexpresso”².

Precisando más el significado que se le da aquí al término “inspiración”, puede decirse que es un sustrato operativo en la propia vida, como podría serlo cualquier convicción personal, una impronta perceptible en los textos filosóficos, aunque no sea explícita por no estar conceptualizada formalmente. Para constatarla, es preciso confrontar esos textos con sus posibles fuentes de inspiración, rastreando enfoques similares, detectando vocablos o expresiones que muchas veces generan la similitud de aquellos y dan una

¹ Un texto de Zubiri es muy sugerente en este sentido: “Y el sentir filosófico es cosa más sutil de lo que a primera vista pudiera parecer. Es ante todo un sentir concreto; no se trata sólo del asombro ante las conmociones telúricas que ocasionan los grandes temas; es saber sentir filosóficamente todo aquello con que el hombre tiene que habérselas. Es además saberlo intelectualmente. No es una sensibilidad afectiva ni trágica; es una serena sensibilidad intelectual, o si se quiere, una inteligencia sensible al matiz filosófico. Es finalmente saber sentirlo todo”. X. ZUBIRI, “Ortega, maestro de filosofía”, *El Sol*, 8 de marzo de 1936. Reproducido en: J. L. ABELLÁN-T. MALLO, *La escuela de Madrid. Un ensayo de Filosofía*, Asamblea de Madrid, Madrid, 1991, p. 174.

² J. ORTEGA Y GASSET, *Origen y epílogo de la filosofía*, 1ª reimpr. de la 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 66-67. En el párrafo siguiente, Ortega continúa explicitando las metáforas: “El *subsuelo*, constituido por capas profundas y originadas en lo antiguo del pensar colectivo dentro del cual brota un pensamiento de un pensador determinado, suele ser ignorado por éste. El *suelo* es de constitución reciente: son las admisiones fundamentales de que el pensador se da cuenta pero que ha encontrado ya recientemente establecidas. En ese suelo se halla instalado, y desde él piensa sus propias, singulares ideas. Por lo mismo, no habla de él, como no enseñamos a la gente el terreno sobre que en cada instante se afirman nuestros pies. En fin, todo pensar es un *pensar contra*, manifiéstese o no en el decir. Siempre nuestro pensar creador se plasma en oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, que reclama superación. Esto es lo que llamo *adversario*, acantilado hostil que vemos elevarse actualmente sobre nuestro suelo, que, por tanto, *surge también de éste* y en contraste con el cual descubrimos la figura de nuestra doctrina. El adversario no es nunca inefectivo pasado: es siempre contemporáneo que *nos parece una supervivencia*”. (La cursiva no pertenece al texto.)

pauta para descubrir el sustrato humano desde el que está pensada una filosofía, ya que pensar con afán de verdad nunca es un juego de ideas. Esa confrontación se hará en la última parte del trabajo.

Esta inspiración no ha sido señalada, al menos en textos de acceso público. Lo más cercano que se ha dicho en este sentido es que la idea de creación de los Padres griegos influye en el concepto de creación de Zubiri. J. Sáez Cruz, en uno de los capítulos finales de su exhaustivo estudio *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*³, sostiene que el filósofo conceptualiza la creación como constitución formal de lo real por Dios, inspirándose en la causalidad formal de los Padres griegos –un enfoque platónico que se aparta de la causalidad eficiente entendida al modo aristotélico. El autor, acentuando la continuidad del concepto que Zubiri tiene sobre lo creado, señala su evolución de *Naturaleza, Historia, Dios* a *El hombre y Dios*.

Por el contrario, lo que aquí se quiere señalar es la *discontinuidad* en la filosofía de Zubiri al conceptualizar la relación de la realidad con Dios, atendiendo especialmente al “poder de lo real”. Para documentar esa discontinuidad, se toman como punto de referencia los estudios de J. Bañón⁴. Zubiri, que al relacionar la realidad con Dios la caracteriza como “caducidad” en su libro *Sobre la esencia*, avanzando en su trayectoria filosófica llega a una noción de lo real como “dinamismo” y “poder”, manifestaciones de una plenitud que exige un fundamento. En su sistema filosófico, y de acuerdo con lo que en éste se entiende por razón, el hombre puede acceder a la realidad-fundamento que fundamenta todo lo real. Con esa finalidad, Zubiri propone una vía para el reconocimiento de esa realidad que el hombre puede identificar con Dios. En esta trayectoria propuesta a la razón no se conceptualiza la realidad desde su origen creado, porque se trata de un acceso a Dios en el que la idea de creación no resulta necesaria.⁵

En el estadio final de su pensamiento, Zubiri consigue radicalizar definitivamente su concepto de “realidad”, concretamente en su dimensión de “poder”, de modo que la idea de creación de los Padres griegos esté presente en su filosofía sólo como inspiración. De ahí que en sus textos no aparezcan datos revelados, o conceptos teológicos, que desdigan de la realización de su proyecto inicial. Cuando comenzó su quehacer filosófico, Zubiri planteaba la necesidad de una filosofía que fuera “pura” filosofía⁶. Su

³ J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1995. Ver Cap. 15: “La creación desde una ‘metafísica integral’”, pp. 275-283. Lo más próximo que este autor señala escuetamente en la p. 281 en relación al tema del presente trabajo, dentro del contexto del concepto zubiriano de creación, es: “La misma constitución formal de la realidad está inspirada en esta aportación de los Padres griegos a la teología como metafísica integral”.

⁴ Cfr. J. BAÑÓN PINAR, *Metafísica y noología en Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1999, donde el autor va constatando pormenorizadamente la evolución del pensamiento zubiriano desde *Sobre la esencia* a *Inteligencia y realidad*.

⁵ “Decir que Dios es el fundamento de la realidad de las cosas no incluye formalmente el que Dios ‘haga’ las cosas, el que sea causa eficiente de ellas, menos aún, que sea su creador. No todos los dioses de las religiones tienen este carácter. Pero no por eso dejan de ser realidades últimas. El Dios cristiano, sí es creador. Pero en este punto comparto el pensamiento de Duns Scoto, de que la creación es una verdad de fe pero no de razón”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 6ª ed., Madrid, 1998, pp. 152-153.

⁶ Éste era el objetivo del joven Zubiri: “Es menester ver ahora con precisión intelectual la estructura interna de esta filosofía, y señalar el grave problema que encierra: la filosofía europea desde San Agustín a Hegel es, en última instancia, una filosofía que no ha nacido ni ha vivido de sí misma. Con todas sus limitaciones, la filosofía griega nació, por lo menos, de sí misma, frente a las cosas en inmediato contacto con ellas. Pero el hombre de la era cristiana no se encontró consigo mismo nunca de una manera

filosofía llegó a tener ese carácter específicamente intramundano con el que se originó en Grecia. Esta radicalización filosófica de los planteamientos de Zubiri es aceptada por todos sus estudiosos y puede constatarse en la evolución del lenguaje: vocablos como “misterio”, “deidad”, “religación” cambiarán por “enigma”, “poder de lo real”, “apoderamiento”. Esta innovación, que implica una evolución en los conceptos, responde a la exigencia de expresarse con un vocabulario acorde a una perspectiva exclusivamente filosófica. Pero esta radicalización es compatible con una inspiración teológica.

En síntesis, aquí se sostiene que Zubiri, al pensar filosóficamente lo que sabe por la Teología de los Padres griegos, creyéndolo, descubre una dimensión de la realidad que quizá no se le hubiera hecho manifiesta desde principios exclusivamente filosóficos. Lo que pone de relieve la fecundidad de la “inspiración” cuando es genuina, es decir, en tanto que no se desnaturalice. Esto último ocurre, en parte, con Zubiri: hasta que el filósofo no llegue a seleccionar aquellos datos teológicos congruentes con la orientación fundamental de sus planteamientos filosóficos, y no los depure de modo que puedan ser incorporados legítimamente al contexto de su filosofía –sólo como sustrato inspirador–, algunos postulados provenientes de la teología –fundamentalmente de la latina, según la confrontación que el filósofo establece con la griega– lo llevarán a incoherencias dentro de su propio sistema.

Volviendo a la cita de Ortega, para establecer un paralelismo entre el tema de este trabajo con la metáfora orteguiana sobre el “contexto inexpreso” del que “todo texto es fragmento”, podría decirse que el *suelo* del pensamiento de Zubiri se encontraría en el curso que dio en la Universidad de Madrid a mediados de la década del treinta y en París en los años 1937-1939⁷. Allí, después de una magistral síntesis en la que resume las características fundamentales de la teología griega, expone lo que él entiende que los Padres griegos pensaban sobre la creación; ideas que años después hará propias en sus cursos de Teología Dogmática⁸.

En un adelanto de lo que se desarrollará más adelante, podría decirse que la comprensión del poder de lo real, tema central en el pensamiento de Zubiri que llega a radicalizar filosóficamente de modo definitivo, está inspirada por una convicción

inmediata, sino mediante Dios, es decir, con la mirada fija en el ente infinito. La filosofía desde Descartes a Hegel es una dialéctica del espíritu finito que quiere conquistar intelectualmente su infinitud, puesta en crisis al distanciarse de Dios. Esa distancia de Dios ha llevado inexorablemente a una divinización del hombre. Por esto podía decir aún Hegel que la filosofía no es sino la exposición del espíritu de Dios antes de la creación. ¿Es esto posible?, o si se quiere, ¿es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía?” X. ZUBIRI, “Sobre el problema de la filosofía”, (Continuación), *Revista de Occidente*, N° 118, Abril, 1933, pp. 116-117.

⁷ Zubiri lo recogió en *Naturaleza, Historia, Dios*, bajo el título: “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”. Deja consignado: “Las páginas siguientes son las notas fragmentarias y casi telegráficas de un curso sobre *Helenismo y Cristianismo* en la Universidad de Madrid (1934-1935) y de las reuniones que tuve la satisfacción de dirigir en el Círculo de Estudios del *Foyer international des étudiants catholiques* de la Ciudad Universitaria de París, durante los años 1937-1939. Tienen el carácter de mera exposición de unos textos neotestamentarios, tales como fueron vistos por la tradición griega. Son, pues, *simples páginas históricas*. Nada más. Lo subrayo enérgicamente.

”El trabajo obtuvo el *Nihil obstat* de la Censura Eclesiástica el 27 de octubre de 1944”. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 10ª ed., Madrid, 1994, p. 456.

⁸ Cfr. la “Presentación” de A. González en: X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1997.

teológica previa que proviene de los Padres griegos: el esplendor detectable en las cosas creadas es un trasunto de la presencia de Dios en ellas. Zubiri delimita este enfoque frente al de los Padres de Occidente y lo “defiende”: señala que no se trata de un “panteísmo” o de un “emanacionismo”.

Según Zubiri, en la teología latina se subraya que la creación es “ex-nihilo”. Consecuentemente, la “nihilidad” pasará a ser la característica esencial de los seres creados. Desde esta idea de creación surge el “horizonte de la nihilidad” que ha impedido a la reflexión filosófica posterior a la aparición del Cristianismo ser “pura” filosofía⁹. El filósofo sostiene que, por apropiarse de un concepto de creación en el que se enfatiza que crear es “hacer las cosas desde la nada”, la filosofía perdió su propio y genuino ejercicio.

Por el contrario, el objetivo de Zubiri es hacer una filosofía que sea sólo filosofía, como quedó señalado; lo que implica que sea una reflexión que parte de los hechos mismos, sin interferencias de datos que no provengan de lo dado en la experiencia inmediata. Sin embargo, todavía en su libro *Sobre la esencia*, y en artículos anteriores a la trilogía *Inteligencia y realidad*, el filósofo dista de estar a la altura de su propia propuesta. Concretamente, al conceptualizar lo real en razón de su “caducidad”, Zubiri no ha superado el horizonte de nihilidad. Sólo cuando lo consiga, en los tres volúmenes que integran su última obra, *Inteligencia y realidad*, y en *El hombre y Dios*, publicado póstumamente, la teología de los Padres griegos llegará a ser en su pensamiento filosófico sólo “inspiración”.

Para finalizar la presentación, es preciso hacer una referencia a *El hombre y Dios*, que se citará frecuentemente en este trabajo. Lo editó I. Ellacuría, que da cuenta de los diversos niveles de elaboración correspondientes a las tres partes del libro. Para aminorar este inconveniente, ya que importa centrarse en el último Zubiri, es imprescindible recurrir a la trilogía *Inteligencia sentiente*, la obra de su madurez desde la que hay que leer todos sus escritos anteriores, según el criterio aceptado de modo unánime por sus estudiosos. Sostiene A. Pintor-Ramos: “Zubiri dio las claves más precisas para toda su filosofía en la última obra por él publicada, la trilogía *Inteligencia sentiente*. Todo el que quiera entender el alcance del pensamiento zubiriano en cualquier tema concreto tendrá que

⁹ “A diferencia de este horizonte [se refiere al de la filosofía griega], a partir del cristianismo se constituye un horizonte de la filosofía muy otro. Lo asombroso no es que las cosas sean y cambien, sino que lo asombroso es que haya cosas: es el horizonte de la nihilidad. Las cosas son un reto a la nada. Es un horizonte determinado por la idea de creación. Toda la historia de la filosofía europea post-helénica, desde San Agustín a Hegel, no es más que una metafísica de la nihilidad; se mueve por tanto en el horizonte de la creación. En este sentido, es una filosofía que no es pura filosofía. Dejémoslo consignado muy taxativamente”. X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, 3ª ed., Madrid, 1980, pp. ii-iii. El texto corresponde al “Prólogo a la tercera edición”, fechado en Agosto de 1980. Algo similar decía varios años antes, en 1969, en un curso sobre los problemas de la metafísica occidental: “Lo primero que piensa la metafísica occidental es que el mundo, sea lo que fuere, pudo no haber sido o pudo ser distinto a como es. De ahí que el ser no significa *ser-siempre*, como pensaban los griegos, sino *ser no-nada*, es decir, ser creado. Este momento del “no-nada” va a constituir, por suerte o por desgracia, el horizonte en que va a inscribirse la metafísica occidental desde los comienzos del Cristianismo. (...) Este horizonte y esta visión de suyo no tiene nada que ver con la metafísica; es una visión estrictamente teológica o, por lo menos teologal. Su versión teológica en el sentido de *lógos* fue el objeto de las primeras especulaciones griegas y latinas, cosa que ahora no nos concierne porque estamos desentrañando la estructura de unas metafísicas”. X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1994, p. 77.

Entre corchetes se añaden las glosas que explican los textos.

recurrir inevitablemente a aquella obra, esto es aún más importante en el caso de *El hombre y Dios*, una publicación póstuma que, si bien responde a un pensamiento zubiriano plenamente maduro, su estado redaccional dista de ser perfecto y no son raras las imprecisiones de lenguaje, las cuales, si no se remiten a una escrupulosa elaboración de *Inteligencia sentiente*, pueden llevar y están llevando a confusiones de alcance”¹⁰.

Interpretar desde *Inteligencia sentiente* las publicaciones anteriores de Zubiri y también las publicaciones póstumas que, exceptuando *El hombre y Dios* y algunos textos de *Sobre el hombre*, en la totalidad de los casos son cursos previos a la última publicación hecha en vida del filósofo, es una clave hermenéutica en la que están de acuerdo los estudiosos más asiduos de Zubiri. Al respecto sostiene D. Gracia: “en Zubiri, aun el de la época de madurez, el posterior a 1962, se da una evidente evolución que finaliza, según pienso, con el tríptico sobre *Inteligencia Sentiente*, de tal modo que todos los demás textos, aunque pertenezcan a la época de madurez, deben ser interpretados desde aquellos, especialmente en los casos de discordancia. Creo que puede resultar muy útil para el lector el ensayo de este principio hermenéutico que acabo de formular en el primero de los libros póstumos publicados, *El hombre y Dios*”¹¹.

No se sigue en este trabajo la evolución de estos conceptos claves de la filosofía de Zubiri, excepto en la medida en que resulte imprescindible para comprender la peculiaridad y precisión del último período por la definitiva radicalización de los mismos.

La bibliografía utilizada es la que responde a la clave hermenéutica mencionada anteriormente. Dada la evolución del pensamiento del filósofo, lo escrito sobre su pensamiento anterior a la publicación de *Inteligencia sentiente* tiene un valor relativo¹². D. Gracia llega a afirmar: “Realmente, todo lo publicado sobre Zubiri con anterioridad a 1980 [año anterior a la publicación del primer volumen de *Inteligencia sentiente*], e incluso, por supuesto, lo publicado por mí mismo, es hoy de muy escasa utilidad”¹³.

En la primera parte del trabajo, se exponen las nociones de la filosofía zubiriana que resultan imprescindibles para adentrarse en el núcleo del mismo: el “poder” de lo real, que constituye la segunda parte. En la tercera, que se divide en dos, primero se desarrollan los caracteres más señalados, a juicio de Zubiri, de la teología de los Padres y aquellas nociones que permiten evaluar la novedad que supone el concepto de “creación” elaborado por ellos, que se expone a continuación. Es en esta tercera y última parte donde se confrontan los textos del filósofo sobre los Padres griegos con sus propias conceptualizaciones, intentando fundamentar a partir de los mismos la

¹⁰ A. PINTOR-RAMOS, “Religación y ‘prueba’ de Dios en Zubiri”, *Razón y Fe*, Noviembre 1988, p. 320.

¹¹ D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986, p. 215. En el “Prólogo”, p. VII, afirma el autor: “Como acontece casi siempre, estos últimos frutos de la pluma de Zubiri [se refiere a *Inteligencia y realidad* y a *El hombre y Dios*] son también los más maduros. Por tal razón constituyen el canon hermenéutico de todos sus otros escritos, tanto de los aparecidos antes de 1980 como de los póstumos que van comenzando a ver la luz”.

¹² Pintor-Ramos, refiriéndose a la bibliografía sobre el hecho de la religación y la “prueba racional” de Dios, sostiene, en nota a pie de página: “la numerosa bibliografía anterior a *El hombre y Dios* se ha tornado en buena medida inservible ahora”. Cfr. A. PINTOR-RAMOS, “Religación y ‘prueba’ de Dios en Zubiri”, op. cit., p. 321.

¹³ AAVV, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. (Prólogo de Diego Gracia) Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Valladolid, 1995, p. 15.

inspiración que el concepto del poder de lo real tiene en el de creación de la Patrística griega¹⁴. Por último, se sintetizan unas conclusiones.

Importa puntualizar que cuando Zubiri expone la teología de los Padres griegos, lo hace integralmente sin distinguir entre unos y otros, refiriéndose explícitamente sólo a algunos. Se trata de un planteo integral, que queda matizado años más tarde en un curso en el que explica la metafísica de varios autores, entre ellos la de Santo Tomás¹⁵. Como no es el objetivo de este trabajo confrontar los textos de Zubiri con los originales de los Padres griegos, sino una explicitación crítica de Zubiri *desde* el mismo Zubiri, se deja de lado ese matiz: no es el objeto de esta investigación delimitar el contenido que tiene la teología de los Padres griegos para el filósofo a lo largo de su trayectoria intelectual, sino tal como lo considera en el capítulo de *Naturaleza, Historia, Dios* antes citado, texto base que se adopta para todas sus referencias a la teología griega.

Un apéndice donde se consignan datos bio-bibliográficos del filósofo, que concluye con las tres etapas de su trayectoria filosófica en las que puede delinearse su biografía intelectual, da término al trabajo.

PRIMERA PARTE: LA REALIDAD Y DIOS

Para adentrarse en el núcleo de este trabajo, el poder de lo real, es necesario hacer unas consideraciones generales sobre la realidad y Dios en la filosofía de Zubiri.

La “realidad” es el tema central de su sistema filosófico; un “componente en apariencia modesto y que fue olvidado y vituperado en toda la tradición filosófica bajo el pretexto de un mayor esplendor conceptista”¹⁶, sostiene A. Pintor-Ramos.

Teniendo en cuenta que el concepto de realidad de Zubiri –también “realidad”, a partir de *Inteligencia sentiente*– no coincide con el significado que tiene esa palabra en el lenguaje corriente, es importante comenzar con una explicación del contenido del mismo. Esta conceptualización de la realidad implica la de inteligencia “sentiente”, porque para Zubiri “el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro”¹⁷.

¹⁴ Este tema lo he tratado, con más brevedad, en un artículo: cfr. J. J. GARCÍA, “El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los Padres Griegos”, *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 4, 2002, pp. 16-66.

¹⁵ Afirma Zubiri: “si no hubiese partido de esta entificación primaria y radical de las cosas (...) Santo Tomás no hubiera llegado nunca a esta concepción entitativa de la causalidad creadora. De hecho, en ninguna página del Nuevo Testamento ni en los primeros teólogos existe esta interpretación; únicamente aparece cuando la apelación al platonismo ha podido influir en las interpretaciones de algunos Apologistas y Padres griegos”. X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, op. cit., p. 111. De donde resulta manifiesto que, a juicio del filósofo, la entificación de la realidad puede constatarse también en algunos Apologistas y Padres griegos. Zubiri utiliza el neologismo “entificación” de la realidad para referirse a la reducción por la que sólo se admiten las modalidades de la misma que sean asimilables por el concepto lógico. Lo que implica simultánea y necesariamente lo que él denominó la “logificación” de la inteligencia, una reducción paralela de las capacidades intelectivas a una de sus operaciones concretas, la conceptiva.

¹⁶ A. PINTOR-RAMOS, *Xavier Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996, p. 24.

¹⁷ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 4ª ed., Madrid, 1991, p. 10.

La inteligencia sentiente supone tres modalidades básicas –*aprehensión primordial, logos y razón*–, que han de ser explicitadas para comprender el alcance que el *sentir intelectual* tiene en el último período de la filosofía de Zubiri.

En cuanto al tema de Dios, fue “una permanente preocupación de Zubiri desde su juventud” –“el problema de Dios, el problema filosófico de Dios”, puntualiza Ellacuría, editor de la obra póstuma *El hombre y Dios*. En la presentación de este libro deja constancia de que Zubiri solía comentar que los tres temas principales que le habían preocupado desde sus últimos años de bachillerato, y sobre los que ya desde ese momento había comenzado a pensar y a escribir, eran la inteligencia, la realidad y Dios¹⁸.

El último tema, Dios, aunque no sea objeto de un apartado, de diversos modos está presente a lo largo de todo el trabajo porque, como se verá, el poder de lo real se fundamenta en el poder de la realidad-fundamento, la realidad divina para Zubiri, es decir, Dios, aunque no se trate de “un Dios determinado”¹⁹.

Esta primera parte comienza entonces con una explicación de lo que es la realidad en la filosofía de Zubiri. Luego, se expone el tema de la inteligencia “sentiente”. Para finalizar con la relación que la realidad –el “mundo”– tiene con Dios, conceptualización que varía en el pensamiento de Zubiri, y que resulta particularmente ilustrativa de la radicalidad filosófica que consigue su sistema.

1. 1. “REIDAD”: “DE SUYO”

1. 1. 1. El neologismo “reidad”

El neologismo “reidad”²⁰, que Zubiri utiliza para referirse a lo que entiende por “realidad” en su sistema filosófico, todavía no aparece en *Sobre la esencia*. Al introducirlo, el filósofo intenta delimitar su propia noción “frente a una idea de realidad que consistiera en pensar que la realidad es realidad ‘en sí’ en el sentido de una cosa real en el mundo independientemente de mi percepción”. Esto fue “lo que por realidad se entendió en el antiguo realismo, en lo que se llamó después realismo ingenuo”. Por el contrario, Zubiri sostiene que “no se trata de ir allende lo aprehendido en la aprehensión sino del modo como lo aprehendido ‘queda’ en la aprehensión misma”. Y concluye, “a veces pienso que mejor que realidad debería llamarse a esta formalidad ‘reidad’”²¹. Por la misma razón utiliza la palabra “reísmo”²² para referirse a su sistema filosófico.

El dato es significativo, porque la innovación terminológica implica una variación en el concepto de realidad. Esto ocurre al final de la trayectoria intelectual de Zubiri, cuando logra radicalizar su noción de “inteligencia sentiente”. Aunque ésta ya había aparecido en *Sobre la esencia*, sólo queda conceptualizada definitivamente en el primer volumen de la trilogía sobre la intelección, *Inteligencia y realidad*, como se verá más adelante. Por ser inseparables la conceptualización de “realidad” y la de “inteligencia sentiente” –“congéneres”, en apreciación de Zubiri–, es explicable que no aparezca “reidad” hasta

¹⁸ Cfr. I. ELLACURÍA, “Presentación”, en: X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit. p. ii.

¹⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit. p. 11.

²⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., pp. 57-58.

²¹ *Ibidem*, pp. 57-58.

²² *Ibidem*, p. 173.

que el filósofo no llega a comprender la intrínseca unidad entre el sentir y el inteligir humanos.

Es manifiesto que aun lo más personal de las aportaciones de Zubiri provienen de un diálogo con filósofos de diferentes épocas. Los estudiosos de su filosofía suelen atribuir este rasgo a su condición de catedrático de Historia de la Filosofía. Aun teniendo en cuenta la distancia que toma Zubiri respecto del pensamiento crítico en el prólogo al primer volumen de la trilogía *Inteligencia sentiente* –“la presunta anterioridad crítica del saber sobre la realidad, esto es sobre lo sabido, no es en el fondo sino una especie de timorato titubeo en el arranque mismo del filosofar”²³–, importa tener presente lo que sostiene J. Bañón: “la única forma posible de acceder a Zubiri es hacerlo críticamente. O lo entendemos críticamente o no lo entenderemos jamás. Quien pretenda entender a Zubiri sin crítica no hará filosofía sino otra cosa”²⁴.

Este autor califica el saber de Zubiri como “trans-crítico”, frente a otros dos tipos de saber que denomina “acrítico” y “precrítico”, porque su filosofía “no nos sitúa allende lo crítico sino en el saber crítico mismo, y sin salirnos de él, sólo que rebasándolo”. Razón por la que concluye que la filosofía de Zubiri es realista pero *después* de la crítica. Sostiene, por tanto, que lo que en este sistema filosófico se entiende por “realidad” ha quedado afectado por la crítica²⁵. Es decir, Zubiri hace filosofía a la altura de su tiempo, y piensa desde lo ya pensado, que no es posible negar, aunque esto no implique que deba ser asimilado sin más.

Esta tentativa de Zubiri por superar el pensamiento crítico sin recaer en lo que se llamó “realismo ingenuo” está precisamente expresada por P. Cerezo, que delimita nítidamente la postura del filósofo frente a otros planteamientos:

“El forcejeo semántico del análisis zubiriano pretende situarnos más allá del dilema inmanencia o trascendencia en que se había empantanado históricamente la cuestión de la realidad. O lo sentido –se creía– está meramente dentro, como dato subjetivo, o está meramente fuera, allende la impresión, como algo en sí trascendente, tal como se aparece. Pero este dilema conlleva un doble dogmatismo: O *esse est percipi* como defiende el idealismo fenomenista, o *percipere est percipere id quod est quatenus in se est*, como asegura el realismo dogmático. A un ingenuo realismo se le replica con un idealismo igualmente ingenuo, según la lógica dilemática de que o se tiene la cosa en sí o sólo queda un fenómeno subjetivo. La apertura como trascendencia, advierte Zubiri, no es un estar ya en lo trascendente, sino algo previo y muy distinto: un estar ya en la realidad, en cuanto formalidad abierta, trascendiéndose *hacia* lo que ésta sea o pudiera ser en sí misma. El *ya* y el *hacia* no implican coordenadas temporales sino dimensiones ontológicas de la apertura como un estar instante y dinámico. Se comprende entonces que estar-en-realidad no pueda ser interpretado como un mero estar

²³ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 10. La cita continúa: “En el fondo, esta idea crítica de anterioridad nunca ha llevado por sí sola a un saber de lo real, y cuando lo ha logrado se ha debido en general a no haber sido fiel a la crítica misma.”

²⁴ J. BAÑÓN, “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, en A.A.V.V., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, p. 76.

²⁵ Cfr. *Ibidem*.

intencional o representativo, sino como un efectivo radicar de la mente en la actualidad de lo real. La inteligencia queda remitida al haber de la cosa, retenida en ella por su propia fuerza de imposición. (...) Esta presencia no es, sin embargo, ni mera presentidad impresiva, al modo empirista, ni pre-sentificación al modo idealista, sino un darse la realidad, remitiendo a sí misma en el acto mismo de la inteligencia”²⁶.

Un texto de la primera parte de *El hombre y Dios*, que Zubiri había dejado corregida para su publicación antes de morir²⁷, sintetiza lo que entiende por “realidad” al final de su trayectoria filosófica.

Zubiri comienza afirmando que “realidad (...) es formalidad del ‘de suyo’”; es decir, algo otro que, desde su *alteridad*, se impone al hombre en la aprehensión de realidad. La distingue de la “mera independencia objetiva”, porque, para Zubiri, también la tienen los animales: su comportamiento denota que hay una presencia del objeto que actúa como estímulo de su conducta –la percepción del objeto depende del sistema de órganos sensores de cada animal. Pero esa independencia objetiva es diferente de la que es propia del *sentir intelectual*, exclusivo del hombre, porque en él la independencia no es objetiva, sino *real*. De ahí que lo percibido no sea “estímulo”, que necesariamente determina una respuesta, sino “realidad”, que “queda” en el hombre con una independencia tal que lo obliga a enfrentarse a ella, y a tener que adoptar una respuesta que no viene determinada por su constitución psico-somática, como en ocurre con una reacción instintiva a un estímulo.

Puntualiza que tampoco es existencia porque, aunque nada real sea inexistente, su realidad no depende de su existencia sino en la medida en que esa existencia sea algo propio, “de suyo”. En caso contrario, si lo aprehendido tuviera una existencia que no fuera “de suyo”, no sería una realidad sino un *espectro*²⁸. Para fundamentar que realidad y existencia no se identifican, hace una reflexión sobre las notas²⁹: éstas, si son reales, han de constituir un sistema en el que cada una es “nota *de*” las restantes.

²⁶ P. CEREZO GALÁN, “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)”, *Isegoría*, N° 19, Diciembre 1998, Madrid, p. 114.

²⁷ “Esta parte había llegado ya a su redacción final; una redacción, además, hecha por su autor en los últimos meses de su vida, iniciada en la primavera de 1983, y concluida a principios de ese mismo verano”. I. ELLACURÍA, “Presentación”, en: X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. iv-v.

²⁸ En el curso que Zubiri dicta sobre la realidad, cuatro años después de haber publicado *Sobre la esencia*, pone el ejemplo, sobre el que ya se había explayado en este último libro, de Júpiter-auriga, que no era una alucinación colectiva para los griegos, sino un *espectro*, en razón de que la existencia no le pertenecía “de suyo”: “ese modo de no ser nada o, mejor, de no ser existencia propia o realidad es justamente lo que llamamos *espectro*. Esto, bien entendido, no es ningún imposible metafísico”. X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001, p. 27.

²⁹ Zubiri sostiene que “todo lo real está constituido por ciertas *notas*”. Opta por este vocablo porque le parece más sencillo que el de propiedad. Esto, por dos razones: “por un lado la nota pertenece a la cosa; por otro, nos notifica lo que la cosa es según esa nota”. Esa multitud de notas integran una unidad intrínseca que llama *sistema*. Por tanto, “toda nota es en la cosa ‘nota-de’. (...) de todas las demás.” El “de” no es concepcivo sino real. Algunas de esas notas están fundadas en otras, que llama *constitutivas*, porque constituyen la *esencia*, que es “el principio estructural de la sustantividad”. Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit. pp. 18-22.

Por otra parte, oponiéndose a Aristóteles, Zubiri sostiene que las cosas, cuando poseen un conjunto de notas con *suficiencia constitucional*, son *sustantividades*, y no sustancias, puesto que no se trata de una cosa sustantiva que cambia sino “de una cosa que *está en cambio*, de una realidad cambiante”. De ahí que, refiriéndose a la esencia, afirme que primariamente es un carácter *físico* de la cosa, y no concepcivo,

Por el contrario, una ficción no es un conjunto de notas sin existencia, sino que lo fingido no sólo no tiene existencia, “sino que tampoco tiene esencia física” –“física” equivale a “real” en el sistema zubiriano. En la cosa real el sistema de notas, y la existencia, pertenece a lo aprehendido como “de suyo”: algo otro que “queda” en la aprehensión intelectual, una alteridad que se impone desde sí misma. Por eso Zubiri concluye que la realidad es una “formalidad”, un modo de independencia, de alteridad. Y por tener esta formalidad que la hace algo propio, la realidad es precisamente “de suyo”.

Concluye la cita con una precisión que desbarata la impresión de realismo “ingenuo”, “pre-crítico”, con la que algunos se quedaron después de la aparición de *Sobre la esencia*³⁰. Enfatiza Zubiri: “mucho menos aún [la realidad] es algo que esté allende lo sentido”. Porque el hecho de que haya muchas cosas allende lo sentido, que debamos admitirlas, no se debe a que tengan una existencia “en sí”, sino en que somos llevados a ellas por lo que es aprehendido como “de suyo”. La realidad de sus notas no significa que posean este carácter “fuera” de la percepción. Y es por eso que la realidad “no es una zona de cosas”, afirmación rotunda que “sitúa” filosóficamente el “de suyo” con todo rigor. Porque aunque sea innegable que hay cosas allende y aquende la percepción, tanto unas como otras se fundan en la “impresión sentiente de realidad”. Se transcribe el texto de Zubiri:

“Ante todo, realidad (...) es formalidad del ‘de suyo’. Por tanto, en primer lugar, realidad no es mera independencia objetiva. (...) La independencia propia de la inteligencia sentiente no es una independencia *objetiva* sino una independencia *real*. En segundo lugar, (...) tampoco es existencia. Ciertamente nada real es inexistente, pero no es real porque es existente, sino porque esa existencia le compete ‘de suyo’. Si lo aprehendido tuviera existencia y no la tuviera ‘de suyo’, no sería realidad sino *espectro*. Lo mismo debe decirse de sus notas: no son reales sino constituyendo un sistema ‘de’. Una ficción no es un sistema de notas sin existencia, sino que lo fingido no solamente no tiene existencia, sino que tampoco tiene esencia física. El sistema es real no sólo por sus notas y por su existencia, porque tanto aquéllas como ésta pertenecen al contenido de la cosa aprehendida. En cambio el momento de realidad está constituido por la formalidad de alteridad del ‘de suyo’. Realidad es formalidad de alteridad y formalidad del ‘de suyo’. (...) Mucho menos aún es algo que esté allende lo sentido. Ciertamente hay infinitas cosas allende lo sentido, pero estamos llevados a admitirlas, estamos llevados a ellas, por intelección sentiente de lo que es aprehendido ‘de suyo’. Sus notas son por esto reales, pero esto no significa que sean reales ‘fuera’ de la percepción. (...) Realidad no es sino puro ‘de suyo’, no es una zona de

porque “la esencia no es un conjunto de notas que emergen de un sujeto y que están soportadas por él”; (...) sino que “es un constructo metafísico”. Toma la palabra *constructo* de las lenguas semíticas: “todas ellas tienen el estado constructo, en virtud del cual dos sustantivos están vinculados entre sí en forma de una unidad prosódica, semántica y hasta fonética (...) por lo que constituyen una sola unidad y no una relación establecida entre dos unidades, ni una mera flexión del sustantivo”, como ocurre en las lenguas indoeuropeas. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, op. cit., pp. 46 y 66-67.

³⁰ Cfr. J. MUGUERZA, “El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea”, en: A.A.V.V., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, op. cit., pp. 19-31.

cosas. Por esto la división de cosas allende y aquende la percepción se funda en la impresión sentiente de realidad y no al revés”³¹.

A continuación, es importante explicitar algunos otros aspectos conceptuales. Partiendo de que “realidad” es equivalente a “de suyo”, actualizado en una inteligencia sentiente, hay que constatar las implicaciones que tienen ambos temas –realidad e inteligencia sentiente– al relacionarlos con Dios, los tres indisociables del “poder de lo real”.

1. 1. 2. La realidad es “de suyo”

El “de suyo” es aquel “residuo” inasimilable por el sentir. Sostiene Zubiri: “en el rigor de los términos, el residuo de que nos hablan los fenomenólogos es (...) el momento mismo de la realidad”; y concluye: “el animal carece de residuo”³².

El “de suyo” posee un inconfundible carácter de alteridad, conceptualizado por Zubiri como un *prius* del contenido de lo real respecto de la aprehensión; anterioridad no temporal sino meramente formal a su *estar* aprendido:

“Este ‘de suyo’ es el momento según el cual lo aprehendido es ‘ya’ lo que está aprehendido. Este ‘ya’ expresa la anterioridad formal de lo aprehendido respecto de su estar aprehendido: es el *prius*. En su virtud, la formalidad de realidad nos instala en lo aprehendido como realidad en y por sí misma”³³.

Es decir, no puede darse razón de esa presencia “otra” sólo desde la actividad de sentir. Unos años antes, en su curso sobre la realidad, Zubiri explicaba el significado del *prius*

³¹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 37-39.

³² Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, op. cit., p. 249. El texto corresponde a “Notas sobre la inteligencia humana”, incluido como “Apéndice” en la edición citada (pp. 243-259). Originariamente fue publicado en *ASCLEPIO*, *Archivo Iberoamericano de Historia de la medicina y Antropología médica*, N° 18-19, 1967-1968, pp. 341-353.

³³ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 191.

En su curso sobre la realidad, Zubiri explica el tipo de anterioridad a la que se refiere con la palabra *prius*. Haciendo una confrontación con el modo de sentir puramente sensible, sostiene: “al hombre le es presente la nota como real, lo presente mismo es algo que es aprehendido como siendo anterior a su presentarse. No es una anterioridad respecto de la respuesta, sino una anterioridad respecto de la aprehensión misma. En el signo objetivo [propio del sentir sensible], esta anterioridad no lo es sino respecto de la respuesta que determina. En cambio, la nota es real en sí misma, y en esto es en lo que consiste ser formalmente anterior a su propio presentarse. Es una anterioridad no temporal, sino de mera formalidad.

”Se trata, pues, de una anterioridad muy elemental pero decisiva: el calor calienta porque es ‘ya’ caliente. Este momento de ‘ya’ es justamente la anterioridad de que hablo. A este momento de anterioridad es al que suelo llamar momento de *prius*. Es un *prius* no en el orden del proceso sino en el orden de la aprehensión misma: calienta ‘siendo’ caliente. ‘Ser caliente’ no es lo mismo que ‘calentar’. El ‘es’ es, en el calor aprehendido mismo, un *prius* respecto de su ‘calentar’: es ‘su’ calor, el calor ‘es’ suyo. Y este ‘suyo’ es justo lo que llamo *prius*. La nota ‘queda’ como siendo nota en forma tal que su contenido ‘queda’ reposando como realidad sobre sí mismo y fundando formalmente su propia aprehensión. Entonces, según este carácter, lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido”. X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, op. cit., p. 62.

Aunque la ausencia de anterioridad temporal señalada en la cita hace referencia fundamentalmente a una anterioridad *procesual* –correspondiente a la temporalidad del proceso mismo, podría decirse–, de todos modos implica consecuentemente que tampoco se da una anterioridad cronológica en el *prius*. Por tanto, la realidad no está *antes* de que pueda ser entendida como real, sino que está *ya* –que es distinto– cuando el hombre entiende. Lo que equivale a decir que el hombre la “inventa”, en el sentido originario de “encontrar”, pero no la ex-cogita de su propio pensar.

de modo que no fuera entendido como anterioridad cronológica, que daría pie a interpretar su realismo como lo que se ha llamado un realismo “ingenuo”.

En ese curso, confronta su conceptualización de la realidad con la de Husserl, Heidegger y Sartre. Centrándose en el carácter de residuo, y haciendo referencia a Sartre –quien sostiene, según Zubiri, que después de lo que se pueda hacer con la roca, ya sea escalarla o no, queda lo que es la roca en sí: un residuo que el filósofo francés llama “impensable”–, se pregunta: “¿y si eso *impensable* fuese justamente el carácter mismo de realidad, es decir, aquello que la roca es *de suyo*, por sus propios caracteres, en virtud de lo cual, y sólo en virtud de lo cual, resulta que es o no escalable para el hombre que pretende escalarla?” Responde: “este residuo tiene el carácter formal y preciso de ser algo *de suyo*, lo que la roca es *de suyo*. Y esto es precisamente lo que llamamos realidad”. A continuación, pasa del ejemplo a su propia conceptualización: “sentimos como impresión algo que en mi sentir mismo se me presenta como siendo *algo de suyo* de la roca”³⁴. Y concluye delimitando el significado del *prius* en su función de remitir a la otredad presente en la impresión:

“Justamente en esta impresión en cuanto impresión, en este momento del *ya*, consiste eso que he llamado el *prius* en que la impresión misma remite a lo que en ella impresiona por lo que la cosa es *de suyo*. Y justo a esto es a lo que hemos llamado la *realidad primaria y radical*. En este sentido, la realidad es mucho más que objetividad.

”Para que haya realidad es menester esta remisión física a ese momento del *prius*, que como tal está ausente del mundo sensible o sensitivo animal”³⁵.

Esa alteridad se muestra irreductible también porque lleva en sí una fuerza que la hace imponerse: el *poder de lo real*. Imposición que está *antes* de que el sujeto decida. En el acto de sentir, el hombre se encuentra sintiendo algo que ya está ahí previamente a que pueda convertirlo en un contenido de conciencia, porque se impone como otro, con tal fuerza, que Zubiri llega a decir que estamos “poseídos” por la realidad. Por tanto, al estar el hombre poseído por lo real, también lo está por la “verdad real”³⁶ –el modo inmediato de actualizarse lo real en la inteligencia– que la actualización de la realidad “deja” en la aprehensión. De ahí que, en coherencia con este hecho primario, la existencia humana deba pensarse “religada” al poder de lo real, “apoderada” por ese poder, como dirá Zubiri en el último período de su pensamiento.

Ahora bien, según Zubiri, esa realidad que tiene poseído al hombre, que lo “retiene” por el sentir, no es algo “vaporoso” o un algo a lo que se llegue conceptualmente y de lo que mentalmente pueda deducirse que todos los seres participan: “la realidad no es una especie de ‘piélago’ en que estuvieran sumergidas las cosas reales”³⁷. Nunca se da al margen de las cosas que se presentan en la aprehensión como realidades concretísimas que se imponen desde sí mismas, como “tales” cosas, cuando el hombre entra en

³⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, op. cit., pp. 25-26.

³⁵ *Ibidem*, p. 26.

³⁶ El sentido preciso que tiene en la “verdad real” en la filosofía de Zubiri se explica más adelante en este trabajo: cfr. *I. 2. I. Aprehensión primordial de realidad*.

³⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 57.

contacto con ellas, precisamente por el hecho de ser tales cosas “reales” –distinción que Zubiri denomina “función trascendental” y “función talitativa” aunque, en rigor, no se trate “de dos funciones, una talificadora y otras trascendental, sino de una misma función descrita por los dos lados”³⁸. Esto tiene importancia porque es “con” las cosas como el hombre hace su vida, y es en ellas donde la realidad se le manifiesta en su dimensión “enigmática”.

1. 1. 3. La realidad y el hombre

El enigma de la realidad consiste en el carácter que la misma adquiere para el hombre por el hecho de que toda cosa real es “tal” realidad y no “toda” la realidad, pero, al mismo tiempo, y esto es lo que resulta enigmático, esa misma cosa lo deja instalado en “la” realidad. Y de tal modo, que ésta se le “impone” para que necesariamente “se realice”, no en el sentido corriente de la palabra, sino con la precisa significación que tiene en la filosofía de Zubiri: el hombre no puede dejar de optar por un modo determinado de realidad.

Un texto de *El hombre y Dios* sobre la dimensión enigmática de la realidad es particularmente expresivo. Zubiri alude a lo que decía Heráclito sobre el oráculo de Delfos, pero pone buen cuidado en señalar que lo enigmático no está “tan sólo en el decir, sino que “conciene a lo dicho mismo”, a lo real. Y puntualiza que es “una cierta ambivalencia de caracteres no fácilmente compatibles” lo que constituye a la realidad como enigmática. Esa ambivalencia es la apuntada en el párrafo anterior: toda cosa real, siéndolo, no es “toda” la realidad, sin embargo nos deja instalados en “la” realidad y, al mismo tiempo, desde su “talidad” determinada, nos impone que adoptemos “una forma de realidad”, que no es forzosamente la de esa cosa real misma, “sino una forma en ‘la’ realidad”.

Se transcribe a continuación el texto de Zubiri. La extensión del mismo se justifica por la riqueza de matices que posee:

“Enigma es ante todo un modo de significar lo real, pero no declarando lo que es sino tan sólo indicándolo significativamente, como lo hace un oráculo. Así dice Heráclito que el oráculo de Delfos ni dice ni oculta nada, sino que solamente lo significa. Este modo de manifestar la realidad es lo que se llama *aínigma*, enigma. El enigma está constituido por una cierta ambivalencia de caracteres no fácilmente compatibles. Sin embargo el carácter de enigma no concierne tan sólo al decir, sino que

³⁸ Cfr. X. ZUBIRI, “Respectividad de lo real”, *Realitas III-IV, 1976-1979*, Volumen IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Editorial Labor, Madrid, 1979, p. 27. En este trabajo, Zubiri explica el contenido de la *función trascendental* y de la *función talificadora*, señalando la diferencia que hay entre el “contenido” de la cosa y su “talidad”: “El contenido en cuanto aprehendido como real, esto es, como algo ‘de suyo’, no es mero contenido, sino que es ‘talidad’. Talidad es siempre y sólo ‘tal realidad’. Talidad no es simplemente contenido, sino contenido como momento aprehendido de algo real, por ejemplo el color verde. El perro aprehende contenidos estímúlicos (verde, caliente, etc.), pero no aprehende talidades. A su vez, la formalidad de realidad [el hecho de que las cosas sean reales y por tanto sean aprehendidas como siendo “de suyo”] en cuanto aprendida en intelección sentiente, es presente como siendo ‘de suyo’ realidad virídea, sonora, etc. La trascendentalidad es solamente una *función trascendental*, esto es, aquella función según la cual el contenido talitativo determina un modo concreto de realidad”. *Ibidem*, p. 26.

concierno a lo dicho mismo. Lo que se dice o manifiesta es enigma porque lo dicho, lo real, es enigmático.

”Pues bien, la realidad, lo manifiesto, está indicado o es manifiesto en tanto que realidad, y esta manifestación es enigmática. Porque la realidad es por un lado un momento de la cosa real con que estamos, su formalidad propia, su propia realidad. Pero por otro lado nos impone que adoptemos una forma de realidad. ¿Cuál? No forzosamente la de esta cosa real misma, sino una forma en ‘la’ realidad. Ahora bien, esto es una radical ambivalencia, porque aquello *con* que estamos es esta realidad, y aquello *en* que estamos es ‘la’ realidad. Y ambos momentos ciertamente no son separables pero son muy distintos. Toda cosa humanamente apprehendida es real, pero ninguna es ‘la’ realidad. Y lo grave está en que es cada cosa real lo que nos impone estar en ‘la’ realidad”³⁹.

Es decir, el enigma de la realidad no se genera pensando, sino que sale al encuentro del hombre en la cotidianidad de su haberse con las cosas mismas. Por tanto, el hombre se encuentra con su realidad dada, que el filósofo denomina “personalidad”⁴⁰, impelido por la misma realidad a hacer su vida que no tiene hecha, a tener que hacer con la realidad –la suya propia y la restante– su “yo”, que designa como “personalidad”⁴¹, la actualidad del hombre en el mundo. Por tanto, la “realización” es una exigencia ineludible para la realidad que es el hombre: ser hombre implica necesariamente “realizarse”, porque “el hombre está realizándose siempre”⁴². Por eso Zubiri también se refiere al hombre como “absoluto-relativo”⁴³: “absoluto”, porque se encuentra “enfrentado” –“suelto”– frente a la realidad, “relativo”, porque ese absoluto lo va cobrando con la realidad y *desde* la realidad ya dada que es él mismo.

Esa progresiva “absolutización” del hombre –“de ahí la gravedad de todo acto”⁴⁴– es lo que confiere a su vida su constitutiva “inquietencia”: “Esta inquietud se expresa en dos preguntas, elementales pero que ningún hombre ha podido negar. Ante todo, la pregunta de ¿qué va a ser de mí? Y como esta realidad que yo soy no me es dada sino que la

³⁹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 97.

⁴⁰ “No confundamos la personabilidad con la personalidad. (...) Así como en el ser *per se* se ha solido hablar de *perseidad*, o en el ser *a se*, de *aseidad*; así también al ser persona como forma de realidad le llamo *personabilidad*”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 49.

⁴¹ “Las modulaciones concretas que esta personabilidad va adquiriendo es lo que llamamos *personalidad*”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 49.

⁴² Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986, p. 631.

⁴³ “El viviente está caracterizado por una independencia y control respecto del medio; es su modo de implantación en el cosmos. Esta independencia del medio es distinta según el grado de vida y forma del viviente. Pues bien, en el caso del hombre hay frente al medio de su vida algo más que mera independencia. El viviente está implantado en la realidad según un modo preciso: formar parte de ella. Pero el hombre es suyo, es su realidad ‘propia’ frente a toda realidad real o posible, incluso si la admitimos, frente a la realidad divina. Y en este sentido su realidad, en cuanto que es suya, tiene un peculiar modo de independencia: estar suelta de las cosas reales en cuanto reales. Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella sino ser suyo como realidad frente a toda realidad. No es formar parte sino que es otra cosa: es un modo de realidad *ab-soluto*. En el caso del hombre su realidad, su modo de implantación en ella, es ser un *absoluto-relativo*”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 51-2.

⁴⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 50.

tengo que hacer, aquella pregunta cobra un sentido todavía más apremiante: ¿qué voy a hacer de mí?»⁴⁵.

Porque el hombre se ve impelido por la misma realidad a realizarse, ya que “el problema no es ‘ser o no ser’, sino ‘tener que ser’”⁴⁶, sostiene el filósofo, toda “herencia”, entendida en su significación más amplia como “legado” recibido, estará implicada en esa realidad con la que cuenta, la única en la que necesariamente deberá fundamentar toda posible “creatividad”, como posibilidad para su condición de agente y autor⁴⁷ –una posibilidad “positiva”, “que todavía no se ha realizado y (...) que no se realizará nunca fuera de mi decisión”⁴⁸, puntualiza Zubiri, distinta de la que caracteriza a lo no contradictorio, que llama “negativa”. Y “en este sentido la vida es creación y no simplemente resolución pasiva de una situación”⁴⁹, porque el hombre “a la dimensión del pensamiento agrega la fantasía, la dimensión de creación”⁵⁰.

Pero, puesto que el hombre tiene una dimensión histórica, que para Zubiri es inseparable de su dimensión social –en síntesis, “versión genética de unos hombres ‘reales’ a la ‘realidad’ de los otros”⁵¹–, y la historia consiste en “trasmisión tradente (...) de una comunidad a otra”⁵² –por eso la historia es más que herencia, en sentido biológico⁵³–, siendo la tradición “entrega de realidad”⁵⁴, el hombre no sólo tiene que contar ineludiblemente con la realidad para realizarse, sino que además dejará necesariamente su “herencia”, su legado. Y esto porque lo “tradicional no es atestiguado sino recibido”⁵⁵, aunque el hecho de recibir no implique una aceptación pasiva, ya que “tradicional no es conformismo”⁵⁶, y es posible por tanto “modificar lo recibido, y aún incluso hacerlo trizas”⁵⁷. De ahí la responsabilidad que el hombre tiene respecto de su realización; que necesariamente tendrá una proyección histórica, ya que “lo que se recibe son (...) formas de vida real”⁵⁸, entendiéndose por tales “lo que es la vida en cuanto realidad”⁵⁹. Es decir, lo primario de esta “herencia” no es aquí el “sentido” del legado, sino la realidad misma de lo que se está legando, porque “el problema no es el sentido

⁴⁵ *Ibidem*, p. 100.

⁴⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, op. cit., p. 659.

⁴⁷ El hombre realiza su vida personal, según Zubiri, “ejecutando las acciones como agente, actor y autor de ellas”. “Agente”, porque sus acciones son propias “del sistema sustantivo entero en que cada hombre consiste”; “actor”, en tanto “la persona es en cierto modo el gran personaje de su vida”, habida cuenta de que “la vida no empieza en el vacío sino en determinado contexto vital”; y “autor” porque “cada acción confiere (...) una forma de realidad. Y cuando esta forma de realidad es opcional, yo soy autor de mi propia vida, de mis acciones, (...) dentro de límites muy estrechos, pero en un área muy real”. Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 76-78.

⁴⁸ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, op. cit., p. 604.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 656.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 650.

⁵¹ *Ibidem*, p. 194.

⁵² *Ibidem*, p. 203.

⁵³ Zubiri sostiene que en el hombre la transmisión genética, siendo absolutamente necesaria, no es suficiente para que haya historia: “No hay historia más que en el hombre. La llamada Historia Natural es una denominación meramente extrínseca. Lo histórico no es herencia”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 68-69.

⁵⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, op. cit., p. 206.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 207.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 204.

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 206.

⁵⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 207.

de la realidad sino la realidad del sentido mismo como momento real de la vida real”⁶⁰, puesto que “el sentido se halla fundado en la realidad y no al revés”⁶¹. “Todo sentido reposa sobre una realidad”⁶², sostiene Zubiri, pese a la excepcional riqueza y a la incuestionable necesidad que explícitamente le reconoce a la lógica hermenéutica⁶³.

Los diferentes ámbitos en los que necesariamente tiene que realizarse el hombre ponen de manifiesto la amplitud de consecuencias que se derivan del poder que ejerce la realidad sobre él, impeliéndole a una realización de la que no puede sustraerse.

Este problematismo de la realidad por su condición enigmática, intrínsecamente vinculada a su poder, al poder que ejerce sobre el hombre –tema a desarrollar en la segunda parte–, no puede dissociarse del modo como la “inteligencia sentiente”, por ser “congénere” de la realidad, se co-actualiza con la realidad y, través de ella, accede a su fundamento, a la realidad-fundamento, como a aquello que “hay en la realidad”, “que llamamos Dios”⁶⁴. Porque para Zubiri no existe un acceso directo e inmediato del hombre a Dios. Su afirmación es rotunda: “Jamás, ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede siempre a Dios en las cosas. Las cosas reales son la presencia personal de Dios”⁶⁵. Y las cosas, como vía imprescindible en el acceso a Dios, implican necesariamente la inteligencia sentiente.

Puesto que la realidad equivale al “de suyo” que “queda” en la inteligencia sentiente, sin ésta no puede hablarse con propiedad de cosas reales y, a su vez, si ellas faltaran no habría acceso a la realidad-fundamento. De ahí que “si no inteligiéramos sentientemente cosas no podríamos jamás acceder a Dios”⁶⁶.

1. 2. INTELIGENCIA “SENTIENTE”

Zubiri señala una contraposición entre sentir e inteligir desde los inicios de la historia de la filosofía. Piensa el filósofo que, atendiendo a lo sentido como distinto de lo inteligido, no se ha cuestionado la conceptualización de la inteligencia y de la sensibilidad como dos facultades diferentes. Al considerar lo sentido y lo inteligido como resultado de operaciones de dos facultades distintas se ha elaborado una teoría, que podría ser verdadera; pero se han dejado de lado unos hechos previos, en los que hay que pensar para hacer filosofía. “Son *hechos* bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere”⁶⁷.

Lo que constata Zubiri como un hecho es que hay *un* solo acto de aprehender sensiblemente las cosas reales, y que, aun cuando sentir e inteligir no puedan identificarse, tampoco cabe disociarlos, porque “el sentir humano y la intelección no son dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen

⁶⁰ *Ibidem*, p. 206.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, p. 207.

⁶³ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 116.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 186.

⁶⁶ J. BAÑÓN PINAR, *Metafísica y noología en Zubiri*, op. cit., p. 144.

⁶⁷ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 20.

dos momentos⁶⁸ de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la *inteligencia sentiente*⁶⁹.

El acto, cuyos momentos son el sentir y el inteligir, es un acto de aprehensión, de captación de algo. Para Zubiri, esto es un hecho. Si alguien oye un sonido, se está dando cuenta de algo que le está presente. Pero como la aprehensión corresponde tanto al sentir como al inteligir, es allí, en la aprehensión misma, donde hay que buscar, según el filósofo, la diferencia entre el sentir y el inteligir.

La novedad que supuso *Inteligencia sentiente* es haber conceptualizado la aprehensión sensible como *impresión* cuyo sentir ya no se define como “estimulidad” –como respuesta a un estímulo–, sino que puede tener un carácter doble. Puede que sea *puro sentir*, propio de los animales, y compartido por el hombre cuando solamente siente, o que sea *sentir intelectual*, exclusivo del hombre. Mientras Zubiri sostuvo que lo propio del sentir era la estimulidad, se vio forzado a explicar el sentir intelectual como una operación compleja en la que se “suspende” la función estímulo del sentir –sin que el filósofo diera un fundamento para esa “suspensión”–, de modo que la cosa, quedando *impresivamente*, no se actualizara como estímulo sino como algo real, propio de la modalidad con que “queda” lo real en la inteligencia, y por la que el hombre se puede “hacer cargo” de ella.

Todavía cuatro años después de haber publicado *Sobre la esencia*, y aunque Zubiri se refiriera explícitamente a la “impresión de realidad”, seguirá sosteniendo, en un pasaje no suficientemente claro, que el hombre, para entender, “suspende” el carácter de estímulo del sentir. Intentando diferenciar el sentir intelectual del puro sentir, se pregunta: “¿qué hace entonces el hombre?”, y contesta: “suspende por lo menos su actitud de aprehender impresivamente la estimulación y, sin negarla, hace una operación que los adultos llamamos *hacerse cargo de la realidad*”. Para concluir con esta afirmación: “precisamente ahí es donde está el orto de la inteligencia: esta aparece en función aprehensora de la realidad en el momento de la suspensión del carácter decisivo del estímulo en cuanto tal”⁷⁰.

Parecería que Zubiri, en vez de enfrentarse con el *hecho* de la intelección como *impresión intelectual*, tratara de entenderla *desde* una conceptualización previa del sentir como “estimulidad” que le impidiera conceptualizar la intelección misma. Aunque en *Inteligencia y realidad* contrasta su filosofía de la intelección con las diversas interpretaciones que se han dado desde “teorías” filosóficas que no han partido desde los hechos mismos⁷¹, sin embargo se podría colegir que él mismo no estuvo al margen de este riesgo⁷².

⁶⁸ A. Ferraz, en un “Glosario” que cierra su estudio introductorio a la filosofía de Zubiri, explica el significado de “momento”, después de decir que es un término usado por algunos filósofos (Hegel, Husserl), y profusamente por Zubiri: “Puede entenderse como ‘componente’ en sentido amplio, como algo diferenciado pero integrado en una unidad superior”. A. FERRAZ FAYOS, *Zubiri: el realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, p. 239.

⁶⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 12. (La cursiva no pertenece al texto).

⁷⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, op. cit., p. 32.

⁷¹ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., 19-26 y 85.

⁷² J. Bañón explica lo que pudo haber posibilitado esta postura de Zubiri previa a *Inteligencia sentiente*: “La idea de inteligencia sentiente, a la altura de *Sobre la esencia*, podría estar dependiendo de la teoría de

Zubiri, en el período final de su filosofía, comienza analizando el proceso de aprehensión sensible porque este dinamismo integra el análisis del conocimiento intelectual realizado por el intelectualismo, postura filosófica frente a la que define su propia conceptualización de la inteligencia. Resulta ilustrativo el hecho de que en su exposición haga un paralelismo entre el sentir del animal y el del hombre, aunque en estricto sentido nada aporta a la conceptualización misma de la inteligencia en su intrínseco carácter sentiente.

Sentir, según Zubiri, es aprehender algo que “queda” afectando impresivamente. “La aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva. He aquí lo formalmente constitutivo del sentir: *impresión*”⁷³. Por tanto, sentir ya no se define como estimulación⁷⁴.

La impresión, aunque como hecho constatable a nivel sensible sea unitaria, se puede analizar en tres momentos estructurales, que no son etapas genéticas. El primer momento es el de *afección*: el sentiente queda afectado por lo sentido. Lo sentido queda en la afección misma del sentiente como “otro” que la afección: esto es el segundo momento, el de *alteridad*. Y eso otro queda en la impresión con una *fuerza de imposición* capaz de apoderarse del sentiente desencadenando por sí misma en él el proceso de sentir; éste es el tercer momento.

Lo que queda aprehendido –segundo momento: *alteridad*– aparece dentro de la propia aprehensión como “otro” irreductible al acto mismo. Y los contenidos que quedan como otros son sentidos de una “determinada forma”, inseparable del contenido pero irreductible a él, que Zubiri llama *formalidad*, sentida de modo tan directo como el contenido.

la esencia. Zubiri sostiene que la unidad de las notas de toda esencia intramundana es una unidad constructa, esto es, una unidad en la que cada nota es formalmente ‘nota-de’ todas las demás. Pues bien, si en el hombre hay, entre otras, dos notas, la sensibilidad y la inteligencia, entonces cada una de ellas tiene que ser ‘nota-de’ la otra y, en consecuencia, la sensibilidad tiene que ser intelectual y la intelección tiene que ser sentiente. Con estas premisas está justificada la idea de un único acto de aprehensión intelectual y sentiente; pero está a un nivel exclusivamente teórico al estar dependiendo de una previa teoría de la esencia. Que hubiese un único acto sentiente y intelectual sería, en principio, no tanto un hecho dado en la aprehensión sino una necesidad derivada de la constructividad esencial”. J. BAÑÓN PIÑAR, “La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° XVIII, 1991, p. 73.

⁷³ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 31.

Esta centralidad de la noción de sentir como impresión, es lo que lleva a Pintor-Ramos a pensar que “sensismo” es la denominación más apropiada para la filosofía zubiriana de la inteligencia, “expresión que significativamente sólo aparece en el tercer volumen [de la trilogía, *Inteligencia y razón*] y tampoco Zubiri parece consciente al principio de lo que implicaba”. Y en nota a pie de página, narra la anécdota con la que fundamenta esa impresión: “A raíz de la publicación del primer volumen, escribí un estudio al que titulé ‘Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente’. Cuando se lo mostré a Zubiri me dijo: ‘Está muy bien; el título lo dice todo’, sin que yo sospechara (parece que Zubiri tampoco) que el tercer volumen recuperaría el término ‘sensismo’, contraponiéndolo novedosamente a ‘sensualismo’”. Cfr. A. PINTOR-RAMOS, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° XXI, 1994, p. 266.

Según Zubiri, el sensualismo “pretende reducir todo lo inteligido a contenidos de impresión”, y esto le parece absurdo. Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 35-36.

⁷⁴ En *Sobre la esencia*, Zubiri sostenía: “estímulo, es la formalidad propia y constitutiva del sentir en cuanto tal; lo sentido *qua* sentido es siempre y sólo estímulo. La teoría de la sensibilidad no es sino la teoría de la estimulación”; y también afirmaba: “estímulo es la formalidad propia y constitutiva del puro sentir y de lo puramente sentido en cuanto tales”. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, op. cit., pp. 115 y 391.

En la impresión humana, los contenidos se presentan bajo la forma de algo que es *de suyo*, que pertenece *en propio* a lo aprehendido. Esto no implica que lo que aparece como “de suyo” en la impresión tenga consistencia al margen de ella: es un problema que deberá ser analizado posteriormente. El carácter de ser “de suyo” está dado, para Zubiri, por la *formalidad de realidad* con la que queda actualizado el contenido, expresión que significa: lo aprehendido lo está como “de suyo”. Lo dicho no se opone a que después ese contenido resulte ser fantástico o irreal; en cambio la *formalidad de realidad* se opone en sentido estricto a aquella otra formalidad propia de las cosas cuando quedan aprehendidas como meros *estímulos*, limitándose entonces a actuar exclusivamente como signos objetivos de una respuesta. Es lo que ocurre en el animal, aunque también en el hombre se dé el puro sentir cuando sólo siente.

Por tanto, la función específica de la inteligencia, para Zubiri, es aprehender las cosas como reales, en su *formalidad de realidad* que es rigurosamente *sentida*; por ella es intelectivo el mismo sentir. Lo que implica que, cuando por la impresión el sentir capta algo que “queda” como algo “otro” en el sentiente, lo hace bajo la formalidad de realidad, *sintiendo* la formalidad de realidad. Esto equivale a decir que la inteligencia es “sentiente” y no “sensible”, como sostiene la teoría clásica en razón de que la sensibilidad aporta los materiales, sensibles, que la inteligencia va a transformar en inteligibles.

El modo de sentir por el que el hombre se hace cargo de la realidad es inteligible, según Zubiri; por tanto, la inteligencia es *constitutivamente* sentiente. Hay un acto único de sentir con un momento intrínseco inteligente o, lo que es lo mismo, hay un acto único de inteligir con un constitutivo momento sentiente. Ninguno de los dos momentos puede faltar en este acto que es único. No se trata de potencias distintas que actúan conjuntamente en un mismo proceso, en el que cada una aportaría su propio acto, sino que es un sentir inteligente o un inteligir sentiente. En palabras de Zubiri:

“decir que los sentidos sienten lo sentido “en” la inteligencia no significa que el objeto primero y adecuado del inteligir sea lo sensible, sino que significa (...) que el modo mismo de inteligir es sentir la realidad. Por tanto, es un sentir que es intelectivo en cuanto sentir. Entonces la *inteligencia es sentiente*”⁷⁵.

Zubiri continúa explicitando en qué consiste el inteligir como momento de la impresión: “sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectivamente. La intelección no es intelección ‘de’ lo sensible, sino que es intelección ‘en’ el sentir mismo”⁷⁶. Y concluye: “el sentir es inteligir: es sentir intelectivo”⁷⁷.

Para ratificar su conceptualización de la inteligencia sentiente, enfatiza Zubiri: “inteligir no es, pues, sino otro modo de sentir (diferente del puro sentir). Este ‘otro modo’ concierne a la formalidad de lo sentido”⁷⁸. Por lo que “el sentir es en sí mismo un modo de inteligir, y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir (...), dos momentos del único acto de aprehender sentientemente lo real”⁷⁹. Un acto “uno”, intrínseca y

⁷⁵ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 83.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

estructuralmente, por tanto, “en esta aprehensión inteligir es el modo mismo de sentir”⁸⁰.

Antes de considerar las tres modalidades que adopta la inteligencia sentiente en la filosofía de la inteligencia de Zubiri, es interesante transcribir el texto en el que el filósofo releva lo que se ha entendido por realidad desde una inteligencia “concipiente” porque resulta ilustrativo de la intrínseca relación que hay entre el concepto de realidad y el de inteligencia. Siendo la conceptualización de esta última el punto de partida para entender aquella, de la idea que se tenga de inteligencia dependerá la de realidad. Por tanto, desde una inteligencia entendida como la facultad de “elaborar” intelectualmente los “datos” –el “material sensible”– que la sensibilidad le aporta, resulta coherente que se llegue a un concepto de la realidad diferente del que tiene vigencia en el sistema de Zubiri. Y aunque aquella conceptualización suponga una diversidad considerable en la historia de la filosofía, implica un sustrato común por el que puede concluirse que se trata de una línea de pensamiento que tiene una continuidad a través del tiempo.

Dice Zubiri: “porque este concepto de realidad como un ‘de suyo’ está tomado de la intelección sentiente, por esto es por lo que siempre me he apartado de las ideas de realidad que han circulado en la filosofía clásica”⁸¹. A continuación, sigue la trayectoria del concepto de realidad, entendido como “entidad” por los medievales y como “objetividad” por la filosofía moderna. Distingue entre Kant, para quien la realidad es “posición” de un objeto, y Hegel, que la identifica con el concepto absoluto, para concluir confrontando su idea de realidad con la de sus dos maestros, Husserl y Heidegger. Esta última confrontación resulta significativa porque en ella Zubiri está situando a ambos como los últimos representantes de la “entificación” de la realidad operada a lo largo de toda la filosofía occidental, que tiene su origen en haber conceptualizado la inteligencia desde una de sus funciones, la de definir, y, por tanto, haberla entendido como inteligencia *concipiente*.

“Los medievales entendieron (...) que realidad es entidad, es *esse reale*. Y han concebido de un lado que el ser, el *esse*, es un *actus existendi*, un acto de existir; es la idea que culmina en el tomismo. De otro lado, se ha concebido el *esse* como *quid essentiae*, como aquello que la cosa es; es la idea que culmina en Duns Escoto. En la filosofía moderna se ha considerado la realidad como modo no de una entidad, sino de un objeto: es la objetualidad. Para Descartes, lo inteligible es *realitas objectiva*. Para Kant el ser, y por tanto la realidad, sería ‘posición’ de un objeto. Para Hegel, concepto absoluto. Para Husserl, unidad de sentido intencional, objetualidad intencional. Realidad sería un modo de entidad comprendido por la comprensión de ser en Heidegger. En sus forma más diversas, realidad sería siempre un modo de ser. Pues bien, todos estos conceptos son vías que sigue la inteligencia considerada sólo en su función de concebir y de juzgar, esto es, son vías de una *inteligencia concipiente*”⁸².

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Cfr. X. ZUBIRI, “Respectividad de lo real”, op. cit., p. 24.

⁸² *Ibidem*, pp. 24-25.

En el último período de la filosofía de Zubiri, la inteligencia sentiente implica tres modalidades que adopta el acto de aprehender algo intelectualmente a lo largo del proceso de intelección. Modos –no actos– sucesivos, que vienen determinados por las diferentes maneras de “quedar” actualizada la realidad en la inteligencia: aprehensión primordial, logos y razón.

El hecho de que las modalidades del acto intelectual sean sucesivas, determina que el modo racional suponga el logos y la aprehensión primordial, y que, a su vez, el logos se fundamente en la aprehensión primordial.

1. 2. 1. Aprehensión primordial de realidad

La aprehensión “primordial”, como su nombre lo indica, es la primera modalidad de la inteligencia sentiente. Eso conlleva que tanto el logos como la razón sean “ulteriores”, se apoyen en ella, y se desencadenen para completar las exigencias implícitas en la “primordialidad” del modo inicial. Esto es importante porque un acto concreto de intelección es el resultado del logos o de la razón, nunca de la mera aprehensión primordial.

Sin separarlo de los restantes, el primer modo de intelección está precisamente delimitado por Zubiri en el primer tomo de la trilogía:

“La aprehensión primordial de realidad coincide con la mera intelección de la cosa real en y por sí misma, y por tanto, con la impresión de realidad. (...) En esa intelección primera hay el aspecto ‘formal’ de ser intelección: la mera actualización impresiva de lo real en y por sí mismo. Y hay el aspecto “modal” de primordialidad”⁸³.

Este primer modo de inteligir supone la mayor riqueza, pero también la menor determinación. En la simplicidad con que lo real queda actualizado en la aprehensión primordial están dados simultáneamente el contenido sentido y la formalidad de realidad, que otorga el carácter real a ese contenido concreto, implicado necesariamente en ella, pero trascendiéndolo *inespecíficamente*, como pura dimensión que, a su vez, lo constituye intrínsecamente como siendo “de suyo”. Por esa indeterminación, inherente a la aprehensión primordial, aún no está determinada la modalidad de realidad que corresponde al contenido: podría tratarse, por ejemplo, de una fantasía.

Para Zubiri, la formalidad de realidad queda actualizada en la inteligencia siempre como realidad de un contenido concreto: sin éste no podría actualizarse, porque la realidad necesariamente lo es de alguna “cosa” –tomando la palabra en su significado más amplio, de acuerdo al uso que el filósofo hace en sus escritos para referirse tanto a cosas materiales, como a vivientes o a personas. Pero, al mismo tiempo, queda actualizada de un modo *transcendental*, es decir, trascendiendo desde el contenido hacia algo aún no especificado, por lo que el modo en que queda actualizada la realidad es siempre como “realidad en hacia”.

Esta particular impronta con la que la realidad queda actualizada como “realidad en hacia”, hacia otros contenidos desde los que se pueda determinar el contenido presente

⁸³ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 256.

que desencadenó el proceso intelectual, hacia lo que esa realidad sea como fundamento de la impresión, y hacia el fundamento mismo de toda realidad, le viene dada a través del sentido kinestésico. La trascendentalidad de la realidad es algo “sentido”, y porque es “sentida”, la realidad es actualizada desde las peculiares formalizaciones que aportan cada uno de los sentidos del hombre.

Zubiri considera que hay once modos esencialmente diferentes de sentir lo real⁸⁴, que son “diversos tipos de intelección”⁸⁵ correspondientes a once órganos receptores que el estudio científico del sentir ha aportado hasta ahora –podrían descubrirse más en el futuro, pero eso no afectaría el planteamiento filosófico del tema. Cada uno de esos modos de sentir instala al hombre de un modo diferente en la realidad. No es fácil distinguirlos porque entre ellos se recubren, pero cada uno aporta lo suyo; de modo que un ciego, o un sordo, por poner dos ejemplos corrientes, tienen una percepción diferente de la realidad que la que puede tener una persona vidente, o que oye.

Zubiri confiere un peculiar relieve a las formalizaciones que provienen del sentido kinestésico porque es el sentido que actualiza la trascendentalidad de lo real, es decir, por él la realidad queda actualizada como realidad “en hacia”. Por la kinestesia el hombre no es que esté “ante” la realidad, sino simplemente “tiene” la realidad como algo “en hacia”. Por tanto, no se trata de un movimiento “hacia” la realidad, sino de una *instalación direccional en lo real*. La realidad misma se le da como un “hacia”: es “presencia direccional de la realidad”⁸⁶, es “realidad en hacia”⁸⁷, que desde sí implica una exigencia de determinación que incluye la de su contenido, tarea de los modos ulteriores de intelección.

El logos y la razón tienen como fin determinar esa “realidad en hacia”, y lo cumplen perdiendo el “contacto” inmediato y pleno con lo real propio de la aprehensión primordial, que resulta inasimilable por la inteligencia. La pérdida de inmediatez que suponen estos modos ulteriores de intelección, queda compensada por el enriquecimiento que se puede ganar con respecto al contenido. Por eso afirma Zubiri:

“precisamente porque la actualidad ulterior consiste en respectividad, resulta que su intelección tiene un contenido más amplio que el de la aprehensión primordial. No hay ciertamente más realidad, pero la realidad queda actualizada más ricamente. Si así no fuera, todo el sistema, por ejemplo de la ciencia, sería consitutivamente vano”⁸⁸.

El concepto de “aprehensión primordial de realidad” es fundamental para toda la articulación de su pensamiento. En esta modalidad primaria de la intelección se fundamenta la congenereidad de saber y realidad, y la inteligencia se actualiza en su específica condición de sentiente. Aquí es donde se da el primer “estadio” de la verdad,

⁸⁴ “Hoy, estos sentidos están especificados por la distinción de los órganos receptores. Son en número de unos once: visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia (abarcando el sentido muscular, tendinoso y articular), y la cenestesia o sensibilidad visceral. Prescindo de que se discute la especificidad de algunos de estos receptores; éste es un asunto de psico-fisiología”. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 100.

⁸⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 227.

⁸⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 35.

⁸⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 226.

⁸⁸ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 267.

la *verdad real*, cuya “índole esencial” es *ratificación*. En palabras de Zubiri: “La realidad es formalidad de la cosa, pero la verdad es cualidad de la intelección en cuanto en ella está presente lo real. Esta y no otra es la diferencia entre realidad y verdad: verdad real es ratificación de la realidad”⁸⁹. En ella está toda la riqueza que irán especificando el logos y la razón, cuya tarea implica una vuelta, de continuo, a la realidad dada en esta primordial aprehensión. Ese volver a la impresión primordial es imprescindible cuando el inteligir responde a una voluntad de verdad y no sólo a una coherencia de ideas, de acuerdo a la distinción que hace Zubiri⁹⁰; porque la verdad se origina en el “de suyo” con el que la realidad quedó impresa. Para el filósofo hay una doble posibilidad: o “voluntad de verdad real”, la que se dirige a la realidad misma, dada en aprehensión, o “voluntad de ideas”, la que “reposa” en las ideas tomándolas como “canon” de la realidad:

“la verdad real que nos lanza a idear abre *eo ipso* el ámbito de dos posibilidades. Una, la de reposar en las ideas en y por sí mismas como si fuesen el canon mismo de la realidad; en el límite, se acaba por hacer de las ideas la verdadera realidad. Otra, es la posibilidad inversa, la de dirigirse a la realidad misma, y tomar las ideas como órganos que dificultan o facilitan hacer cada vez más presente la realidad en la inteligencia”⁹¹.

1. 2. 2. El logos

Zubiri llama *logos* a la modalidad intelectual que acaba en la afirmación de algo sobre algo. Es una aprehensión dual en un distanciamiento de la simplicidad y “compacción”⁹² de la aprehensión primordial, pero es importante subrayar que ese distanciamiento se hace efectivo *en* la realidad, sin “salir” de la impresión dada por la aprehensión primordial.

La realidad sentida como una transcendencia sin especificidad, actualizada en un “hacia” indeterminado, es ahora re-actualizada como *campo* real en el que cada cosa es “esto” o “aquello” entre otras cosas del mismo campo y en función de ellas: así se puede determinar lo que una cosa real es *en realidad*, sin haber salido aún de la aprehensión sensible. De este modo se genera entre todas las cosas, entre cada una respecto de cada una de las restantes, lo que Zubiri ha llamado *respectividad*. En este caso, una *respectividad remitente*, que se funda en una previa *respectividad constituyente*, que es la *apertura* hacia sí misma –*suidad*– en que toda cosa real está constituida.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 234.

⁹⁰ Esta doble posibilidad exige del hombre un acto de voluntad: *voluntad de verdad real* o *voluntad de ideas*. Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 247-248.

⁹¹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 248.

⁹² Zubiri entiende por “compacción” la indivisibilidad con la que están dados los dos momentos, individual y campal, en la aprehensión de lo real. Es decir, la cosa aprehendida, por su respectividad a las restantes, desde su individualidad abre “un *campo de realidad*. No se trata de una relación extrínseca entre las cosas sino del momento formalmente constitutivo de apertura de cada cosa real en tanto que real”. Esa actualización de la cosa en sus dos momentos, aprehendidos “pro indiviso” como momentos de la cosa real misma, es lo que Zubiri llama “aprehensión *compacta* de la realidad”. De esa característica de la aprehensión, *compacta*, se deriva “compacción”. Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982, pp. 14-15.

“Toda cosa real está constituida en apertura hacia sí misma. (...) Por ser el momento de realidad un momento abierto, nada es realidad sino respectivamente a aquello a lo que está abierto. Con lo cual lo real está constituido como realidad, tan sólo por esta respectividad del momento de realidad, y a su vez, su forma y modo de realidad es forma y modo respectivamente a su contenido. La apertura funda la intrínseca y formal suidad, y la suidad es justo el resultado de esta intrínseca y formal respectividad. (...) La respectividad no es respectividad a otras formas de realidad, sino intrínseca y formalmente suidad. Es *respectividad constituyente*. La remisión a otras formas de realidad cuando existen, es, en cambio, *respectividad remitente*. La respectividad remitente se funda en la respectividad constituyente”⁹³.

Se puede decir que el campo es la organización de las distintas cosas dadas en aprehensión por su constitutiva respectividad real. Esto implica que el campo no sea independiente de las cosas que lo conforman y que esté siempre abierto a nuevas configuraciones.

“Campo” es un concepto que Zubiri incorpora a su filosofía, delimitándolo en confrontación con el campo perceptivo y distinguiéndolo de él. El campo está constituido por el modo del “hacia” propio de toda realidad:

“a diferencia del campo perceptivo (en el sentido de cosa contenida en el campo), que es extrínseco a las cosas, el campo de realidad es intrínseco a ellas: me está dado en la impresión de realidad. Esta realidad es, según vimos, formal y constitutivamente abierta. Y esta apertura concierne a la impresión de realidad en cuanto tal, por tanto a todos los modos de presentación de lo real. Entre ellos hay uno, el modo del “hacia”. Lo que ahora me importa en este “hacia” es que las otras realidades son en este caso, como ya dijimos, otras cosas reales *respecto* de las cuales cada una es lo que es. Pues bien, esta respectividad es formalmente lo que constituye el momento de cada cosa real según el cual toda cosa está en un campo. Este campo pues está determinado por cada cosa real desde ella misma; de donde resulta que cada cosa real es intrínseca y formalmente campal”⁹⁴.

La actualización de las posibilidades intelectivas de la realidad campal estructuran el proceso interno del logos que, siendo unitario, puede dividirse en dos pasos: retracción y reversión. En la retracción se toma distancia del contenido inmediato y, mediante las llamadas por Zubiri “simples aprehensiones” –“perceptos”, “fictos” y “conceptos”–, se “irrealiza” lo que esta cosa “sería” entre otras. “Irrealizar” significa, para Zubiri, dejar suspendido el contenido de la realidad en tanto que contenido”⁹⁵.

⁹³ X. ZUBIRI, “Respectividad de lo real”, op. cit., p. 32.

⁹⁴ X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, op. cit., p. 27-28.

⁹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 91.

Para los restantes aspectos que lo “irreal” tiene en el pensamiento de Zubiri, puede consultarse el resumen de un curso suyo inédito, “El hombre: lo real y lo irreal”, en: A. LÓPEZ QUINTÁS, *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1970, pp. 240-256.

Los perceptos, fictos y conceptos están en relación con lo que Zubiri considera que se busca aprehender en la intelección en distancia: el “esto”, el “cómo” y/o el “qué” de la cosa. Si se trata de convertir a la cosa en mero término de percepción, se habla de un “percepto”, término inspirado precisamente en el vocablo “percepción”. En cambio, si se busca aprehender “cómo” sería esta cosa, se “finge” una realidad que no necesariamente respeta el modo en que fueron dadas las notas de esa cosa en la percepción, y surge un “ficto”. El tercer modo consiste en irrealizar el “qué” de la cosa y reducirlo a mero término de aprehensión: es el “concepto”, que originariamente no es para Zubiri una operación lógica desde la cual se concibe la realidad, sino que responde a la “direccionalidad” misma de lo real; es decir, la impelencia de las notas de la cosa captada inclina a que esa cosa sea actualizada en un determinado contenido, por tanto actualizada en lo que “sería” la cosa.

Entre percepto, ficto y concepto hay un orden de fundamentalidad: todo ficto supone en sí implícitamente un percepto previo, y todo concepto un ficto, y por tanto también un percepto. Una característica común a los tres, llamados por Zubiri “simples aprehensiones” –no equivalentes a lo que la filosofía escolástica entiende por “simple aprehensión”–, es que se despliegan dentro de las líneas exigidas por la realidad sentida, surgidas del contenido concreto de esa realidad, sentido en impresión primordial. Pero como esas líneas son múltiples, la actualización de una, respecto de las otras posibles, es desencadenada por un acto de libertad, lo que no implica “arbitrariedad”. Por esa libertad para determinarse por una u otra línea, sostiene Zubiri que “en buena medida la intelección de lo que algo es en realidad es una intelección libre”⁹⁶.

Este momento de retracción exige un segundo momento de reversión, en el que se *afirma* desde la distancia ganada que lo actualizado en simple aprehensión –ya sea percepto, ficto o concepto–, coincide con la exigencia que surge del “hacia” primordial; con aquella impelencia de las notas aprehendidas en la aprehensión primordial que, como se decía un poco antes, constituyen la direccionalidad de la cosa tal como quedó primariamente actualizada. Afirmación que se concreta en el juicio, que “dice” que la cosa real “en realidad” –en el campo de realidad al que pertenece por la respectividad que posee hacia las cosas restantes– es “esto”, cumpliéndose así las posibilidades intelectivas del logos.

La afirmación tiene cuatro momentos constitutivos, según Zubiri:

“a) Tiene un momento de realidad efectiva de lo que se afirma como siendo real. Es un momento que le viene al juicio de la impresión de realidad, es algo dado en impresión de realidad.

”b) Tiene el momento afirmativo en cuanto tal: es el modo de inteligir la realidad en distancia en un movimiento de reversión ‘hacia’ lo real, en intelección intencional.

”c) Tiene el momento de ser actualización diferencial de la realidad dentro de la realidad. Nunca se ha estado formalmente fuera de lo real, sino que es ir de ‘lo real’ a lo que es ‘en realidad’ por el rodeo de la irrealidad [la ‘irrealización’ del contenido, antes mencionada], es estar

⁹⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, op. cit., p. 66.

reduciendo la reducción retroactiva misma por reversión. Esta reducción de la reducción consiste formalmente, (...) en lo que llamé ‘realización’. Es la esencia del afirmar.

”d) Tiene el momento de discernimiento de lo afirmado, el discernimiento entre los muchos ‘sería’ de aquello que ‘es’”⁹⁷.

La fuerza del juicio está dada por la proximidad a la plenitud de lo real que afirma. Por eso Zubiri considera que el juicio predicativo –la afirmación copulativa– es menos rico, en cuanto a inmediatez con lo real, que el juicio proposicional, cuya afirmación es la frase nominal, carente de verbo –“Todo lo excelente, escaso”⁹⁸. Y éste último lo es menos que el juicio posicional, la afirmación de algo real aprendido en su totalidad –“¡Fuego!”⁹⁹.

Por el carácter procesual que tiene el logos, el juicio puede alcanzar, o no, la verdad –una verdad que ya no será *simple*, como en la aprehensión primordial de realidad, sino *dual*, modalidad que comparte con la verdad que se da en la razón. En la aprehensión primordial, la actualización de lo real produce una “verdad real”, simple, en la que no cabe error. Por el contrario, el juicio del logos puede coincidir o no, puede coincidir más o menos, con la realidad actualizada en distancia. Zubiri llama “coincidencia” a esa mayor o menor adecuación entre la simple aprehensión –percepto, ficto, concepto– con lo real actualizado impresivamente; nunca podrá ser plena, porque el logos no puede agotar la riqueza de la realidad, lo que determina un progreso ilimitado. La coincidencia es el carácter propio de la verdad dual correspondiente al logos.

El logos, aun con sus inherentes limitaciones, tiene enormes posibilidades intelectivas, pero éstas siempre están en lo dado por la aprehensión primordial. Lo que implica que toda verdad dual depende necesariamente de la verdad real. Desde la verdad real se desencadena todo el proceso intelectual, que encuentra en ella la pauta, la medida, el canon de las verdades, siempre duales, a las que llegan los modos ulteriores de inteligir: el logos y la razón.

1. 2. 3. La razón

Lo actualizado por el logos implica unas exigencias que deben ser desplegadas allende la aprehensión, de la que aún no se ha salido. Este es el objetivo de la tercera modalidad de la inteligencia, la razón, que busca a lo dado en la aprehensión primordial un “fundamento” que esté fundándolo en profundidad. Es la intelección del “por qué” de la cosa hasta ahora sólo actualizada campalmente por el logos. Es decir, la pregunta ya no es “qué” sea, o sería, la cosa “en realidad”, sino que ahora se busca el “por qué” de la cosa, lo que esa cosa sea, o es, “en *la* realidad”, en el “mundo”, no ya en el campo, propio del logos; y esa búsqueda de la razón se hace sin abandonar la aprehensión.

“Mundo”, para Zubiri, es “la unidad de respectividad de la realidad en cuanto realidad”. Por eso sostiene que “aunque no hubiera más que una sola cosa real, esta única cosa real sería formalmente mundanal precisamente porque realidad es un momento abierto”¹⁰⁰.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 125.

⁹⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 155.

⁹⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 152.

¹⁰⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 53.

En esta tercera modalidad del acto intelectual, se trata de buscar el contenido que compete a la cosa, en cuanto está actualizada, en su dimensión mundanal. Por tanto, mundo es un transcendental que debe dar un cumplimiento definitivo a las exigencias que tiene lo real en la aprehensión primordial, y que se realiza por el “conocimiento”, en el preciso sentido en el que lo entiende Zubiri, como resultado de la tarea específica, propia y exclusiva de la razón.

La marcha de la razón para lograr esa fundamentación es dual, y en esto coincide con el logos, aunque su objetivo sea distinto. Esa marcha consta de tres pasos, que son sucesivos: sistema de referencia, esbozo y prueba.

El sistema de referencia es el exordio de la razón, que nunca arranca de sí misma sino de un suelo desde donde poder lanzarse. Viene dado por la intelección del logos, que al aportar los datos que manejará la razón, en esos mismos datos le otorga las líneas de exigencia en las que estos deben ser trascendidos. Por eso puede decirse que el logos sugiere *vías* que la razón deberá explorar en su marcha. De ahí la importancia del sistema de referencia, que condiciona de un modo decisivo la marcha de la razón y, por tanto, sus resultados.

El paso siguiente es la construcción del esbozo por parte de la razón de acuerdo a las exigencias surgidas del sistema de referencia, a las que debe dar cumplimiento. Aquí nuevamente hace su aparición la libertad, con un mayor protagonismo que en el logos. De ahí que Zubiri afirme que “la esencia de la razón es libertad”, porque “la realidad nos fuerza a ser libres”¹⁰¹.

La libertad de la razón para construir el esbozo, paralelamente a lo que ocurre en el logos, tampoco es arbitrariedad: éste viene sugerido por los datos disponibles. Así como en el logos se trataba de entender lo que la cosa “sería”, ahora se trata del conocimiento de lo que la cosa “podría ser”. Por ser indefinidamente ajustable respecto de los datos que la razón posee, el esbozo es constitutivamente histórico y, por tanto, “provisional”. Esta característica del esbozo determina que “la dirección misma de la razón sea siempre provisional”¹⁰².

Zubiri hace unas consideraciones que resultan fundamentales para discernir la provisionalidad de las verdades de razón del relativismo: “provisional significa que aún siendo verdad, es una verdad que por su propia índole está llamada a no ser forzosamente derogada, pero sí a ser superada”¹⁰³. El carácter provisional de la razón determina que sus verdades sean históricas, sin que esto tenga nada que ver con el historicismo. Sintéticamente, podría decirse que, además de la verdad *lógica*, como conformidad *con* la cosa, y en tanto que la realidad ratifica el esbozo, hay una verdad *histórica* en tanto la verdad es *cumplimiento* –siempre de unas posibilidades, por tanto, *suceso* y no hecho– del esbozo *en* la cosa; y en este sentido es *histórica*. Lo que no significa que la verdad histórica no sea verdad, sino que ha llegado a serlo *históricamente*; y aunque no dejara de serlo nunca, no perdería su carácter histórico. No

¹⁰¹ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983, p. 107.

¹⁰² Cfr. *Ibidem*, p. 63.

¹⁰³ *Ibidem*.

hay oposición entre verdad lógica y verdad histórica, porque “no son dos clases de verdades, sino dos correlatos de la verdad de razón”¹⁰⁴.

Hay que señalar que el esbozo debe ser “lógico”, es decir, debe respetar la coherencia de los datos aportados por el logos. Pero esto no implica reducir la razón al razonamiento que, para Zubiri, es uno entre los aspectos parciales en que puede ser usada¹⁰⁵, porque lo

¹⁰⁴ Zubiri, en un curso de 1966 publicado póstumamente con el título *El hombre y la verdad*, fundamenta la historicidad de verdad racional distinguiéndola nítidamente del historicismo: “el esbozo no es simplemente algo que provisionalmente afirma algo de la realidad, sino que es algo que lo afirma *previamente* a ella, como una posibilidad. En esta segunda dimensión, si la realidad nos da la razón, esa posibilidad se cumple en las cosas; entonces tenemos la verdad, pero con una ratificación que no es mera ‘conformidad’, sino que es ‘cumplimiento’. El cumplimiento de una posibilidad.

”Ahora bien, estas dos dimensiones: la verdad como conformidad y la verdad como cumplimiento, son dos dimensiones que, intrínsecamente, competen a la verdad como razón.

”(…) La realidad en cuanto ratifica la afirmación provisional de la inteligencia humana o del pensamiento, muestra precisamente la conformidad de éste ‘con’ las cosas, y hace de la verdad como razón lo que llamamos una *verdad lógica*.

”Ahora, en cuanto cumplimiento, el asunto es distinto; no es una conformidad ‘con’ las cosas, sino un cumplimiento ‘en’ la cosa. (...) Cumplimiento precisamente de una posibilidad. (...) esto es lo que formalmente, (...) he llamado precisamente historia, historicidad”.

Zubiri explica lo que entiende por historicidad, que no es la actualización de unas potencialidades sino de unas posibilidades: con el mismo sistema de potencialidades puede hacer biografías distintas porque se actualizan diferentes posibilidades. A lo primero lo llama “hecho” y a lo segundo “suceso”. Y continúa: “aquí de lo que se trata es de este suceso, (...) que consiste en el cumplimiento de un esbozo; es decir, de la posibilidades de la intelección interna de un objeto, de una cosa, o de una situación. En su virtud, este cumplimiento es intrínsecamente histórico, en el sentido que acabo de definir. Toda verdad de razón es en este sentido intrínsecamente histórica. Lo cual no tiene nada que ver con un presunto historicismo.

”Generalmente se ha llamado historicismo a la afirmación de que no hay ninguna verdad que lo sea siempre, sino que todas las verdades son relativas a una época histórica y que luego dejan de serlo.

”(…) Este es un falso concepto de la historia. Consiste en decir que historia es algo que hoy es y luego deja de ser. (...) No se trata de esto. Se trata precisamente no de que algo deje de ser, sino de que ‘es’, pero según distintos modos de llegar a ser. Uno es el modo de llegar a ser mediante la actualización de una potencialidad: es *hecho*. Otro, el modo de llegar a ser mediante el cumplimiento de una posibilidad: y es *suceso*.

”La historicidad no tiene nada que ver con el hecho de que algo deje de ser verdad, sino justamente al revés: de que sea verdad, bien en dimensión histórica, bien en dimensión meramente lógica.

”(…) Tratándose del cumplimiento de la posibilidad interna de intelección de un objeto, de una realidad, el motivo o la dimensión según la cual la verdad es la ratificación en la realidad de una aprehensión esbozada por la inteligencia (verdad lógica), es distinto del motivo o la dimensión por la que es una verdad como cumplimiento de una posibilidad (verdad interna).

”Lo cual no quiere decir, naturalmente, que esa verdad histórica deje algún día de ser verdad. Al revés, lo será tal vez siempre, pero porque habrá sido siempre conquistada en un cumplimiento histórico.

”No hay oposición ninguna, en absoluto, entre una verdad lógica y una verdad histórica, porque la lógica y la histórica no son dos clases de verdades, sino dos correlatos de la verdad de razón. Toda verdad es a la vez histórica y lógica; porque son dos correlatos distintos, junto a la lógica de la conformidad, que es la lógica clásica, tendría que trazarse una lógica del cumplimiento [del esbozo], (...) junto a la lógica de la inferencia tiene que haber una lógica del cumplimiento completa y esencialmente distinta, pero que absorba en unidad radical esta marcha progresiva del pensamiento a la intelección de las cosas, mediante la interposición de un esbozo”. Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999, pp. 99-102. (Cabe señalar que a esta altura de su pensamiento, Zubiri aún no ha ganado la precisión terminológica que puede apreciarse en la trilogía *Inteligencia sentiente*.)

¹⁰⁵ “El razonamiento no solamente no es la razón, sino que la razón es la posibilidad misma de todo razonamiento”. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, op. cit., p. 99

Más adelante, Zubiri puntualiza: “el que toda razón se entienda desde otras no significa formalmente que se deduzca de éstas. Significa que toda razón remite a otras, cualquiera que sea el modo de remisión. La remisión misma es el carácter sistemático del mundo y no al revés. El razonamiento se funda en el carácter respectivo del mundo, en el carácter respectivo de la realidad racionalmente inteligida. Sólo porque el

que definitivamente importa respecto de la razón es que lo sea *de* las cosas, que sean las cosas las que den la “razón”, y no tanto que la razón estructure de un modo intrínsecamente coherente unos juicios lógicos¹⁰⁶.

El tercer momento es la prueba del esbozo, el último de los pasos, decisivo, de la trayectoria de la razón. “La razón es formalmente *intellectus quaerens*, esto es, intelección inquiriente. Es el inquirir mismo como modo de intelección, (...) es formalmente y estructuralmente búsqueda”¹⁰⁷, porque “los problemas no se forjan sino que se descubren, se encuentran”¹⁰⁸.

Probar el esbozo es retrotraerlo a lo dado; no se trata, por tanto, de probar el esbozo mismo convirtiéndolo en objeto inmediato de aprehensión, porque está allende lo aprehendido; tampoco de “someterlo” a una demostración lógica, porque esto vale sólo para un reducido número de esbozos, por ejemplo, los propios de las matemáticas. Retrotraer el esbozo a lo dado es colocarlo como fondo del sistema de referencia¹⁰⁹ y probar la riqueza de realidad que aporta al quedar en la cosa real “fundando” actualmente su realidad. Esto determina que, en el pensamiento de Zubiri, la prueba sea una experiencia que es “probación física de realidad”¹¹⁰, ya que son las mismas cosas las que han de dar la razón “tanto en su momento inicial como en su momento terminal”, porque “la razón dada en cuanto dada, pertenece a ellas, es razón de las cosas mismas”¹¹¹.

Caben distintos tipos de pruebas porque, de acuerdo a las formas o a los modos de realidad¹¹² de los que se trate, así serán también los esbozos, y por tanto las pruebas que vienen exigidas por los mismos. Es decir, tanto el esbozo como la prueba dependen de la realidad dada.

A pesar del carácter problemático y provisional de la razón, sólo ella da el cumplimiento último de la exigencia de trascendentalidad, del “hacia” más allá de la aprehensión, con el que lo real queda en la aprehensión primordial. La razón, llegando al mundo, cumple

mundo es unidad sistemática, sólo por eso puede haber *en algunos casos* razonamiento. La unidad esencial del mundo no es, pues, razonamiento; es unidad real de respectividad”. *Ibidem*, pp. 289-120.

¹⁰⁶ Abuso de la razón que Zubiri denominó *razón razonante*. Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, op. cit., p. 99.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 60.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 64.

¹⁰⁹ “La intelección de la cosa real campal en su realidad profunda sitúa dicha cosa sobre esta realidad profunda como fondo suyo”. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, op. cit., p. 174.

¹¹⁰ “Este momento de experiencia recoge unitariamente los dos momentos (...): el momento de recaer sobre lo real en profundidad, y el momento de ser algo físico. En su virtud diré que experiencia es *probación física de realidad*. Experiencia no es mero sentir lo real sino sentir lo real hacia lo profundo”. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, op. cit., p. 227.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 71.

¹¹² Zubiri distingue entre *formas* y *modos* de realidad: “Las notas no son simplemente de tal o cual contenido, sino que cada nota es una forma de realidad. El color verde es la forma virídea de ser real. Y tomando el sistema entero como unidad constituida, esta unidad es lo que llamo *forma de realidad*. (...) Sin embargo el ser vivo tiene una forma de realidad propia porque es distinta de la de un astro o de una piedra. (...)”

”Por otro lado, en virtud de esta forma de realidad, el sistema pertenece a la realidad de un modo propio. Es el *modo de implantación en la realidad*. Así, persona es un modo de estar implantado en la realidad distinto del modo como lo está, por ejemplo, una piedra o un perro. No confundamos, pues, forma y modo de realidad”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 22-23.

esa exigencia pero sin abandonar la *aprehensión*, que es transcendida, nunca dejada de lado.

“La intelección comienza en aprehensión primordial, y fundada en ella queda activada en *razón cognoscente*, cuya verdad racional consiste formalmente en reversión a aquella *aprehensión* primordial, de la que en última instancia nunca se había salido. La *razón* es razón sentiente, es modulación de la *intelección constitutivamente sentiente*. De ésta nace, en ella se mueve, y en ella concluye”¹¹³.

Este esquema básico del funcionamiento de la razón es el mismo para los conocimientos de la vida cotidiana, los de la ciencia o de la metafísica. La distinción que hay entre ellos es la línea concreta de fundamentalidad que se busca, pero esto no le da a ningún saber particular una prioridad intelectual sobre los restantes. Para Zubiri, ningún conocimiento es una pauta para los restantes; la única “medida” que tiene el conocimiento es la realidad, que con toda su riqueza queda desde el primer momento en la aprehensión primordial, sin que ningún conocimiento pueda agotarla. Es decir, todo conocimiento será una búsqueda de fundamentación tanto más verdadera cuanto más dé razón de los hechos, pero ningún conocimiento podrá ser definitivo: siempre serán “razones” que se dan ante las cosas. Por eso nunca serán razones exclusivas y, por tanto, excluyentes de otras posibles, porque “la razón es algo dado”, “no es algo que se ‘tiene’, sino que es algo que nos es ‘dado’”¹¹⁴, por esa apertura constitutiva del hombre a las cosas, y “*las cosas dan que pensar*”¹¹⁵.

1. 3. EL MUNDO Y DIOS

Para finalizar estas consideraciones generales, interesa destacar la evolución que en el pensamiento de Zubiri tiene su conceptualización de la realidad en el modo de estar vinculada con Dios.

De acuerdo a lo que quedó apuntado anteriormente, el concepto de realidad, en rigor, no es equivalente al de *mundo* –éste se funda en la “respectividad”.

Para Zubiri, las realidades sustantivas poseen una condición interna “en virtud de la cual ninguna es lo que es sino referida, desde su propia estructura interna, en tanto que real, a las demás”¹¹⁶. Esta condición la llama *respectus* o *respectividad* –“las realidades son sustantivamente respectivas”¹¹⁷. Como es habitual en el discurrir zubiriano, de inmediato puntualiza: “no es una conexión externa añadida a las cosas, ni tampoco es una mera relación externa entre ellas, sino que es algo por lo que en cada cosa, intrínsecamente, en y desde el punto de vista de la *res*, de la realidad, no hay diferencia ni distinción real ninguna entre el respecto a las demás cosas y cada una de las que existen, cada una de las que son reales”¹¹⁸.

¹¹³ X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, op. cit., p. 317. (La cursiva no pertenece al texto).

¹¹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 71.

¹¹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 34.

¹¹⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, op. cit., p. 136.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 136-137.

En su trabajo sobre la respectividad, Zubiri señala que no se trata de una *relación*. Y esto porque “la respectividad (...) no concierne a las cosas reales en cuanto cosas, sino en cuanto reales”¹¹⁹. De ahí que “no se trata de ser *ad aliud*, sino de ser *aliter*, ‘aliamente’”¹²⁰.

Explicando este mismo tema en el curso que se editó póstumamente como *Estructura dinámica de la realidad*, Zubiri afirma que la respectividad no es formalmente relación “ante todo, porque toda relación supone relatos”, pero “aquí no tenemos relatos, puesto que cada cosa es función de las demás. Es algo que constituye el relato mismo; no se apoya en la índole del relato sino que lo constituye”. En su virtud “esta respectividad *in re* no es nada distinto de la cosa misma”, porque “es justamente su interna, su intrínseca constitución”¹²¹.

El mundo se funda en la respectividad. En su libro *Sobre la esencia*, Zubiri establece con todo rigor el contenido conceptual de *mundo*:

“la respectividad no es, propiamente hablando, una relación sino el momento pre-relacional y constitutivo de aquello que es respectivo. La cosa no ‘está’ en respectividad con otras sino que ‘es’ constitutivamente respectiva. Cuando esta *respectividad* es ‘externa’, esto es, cuando se trata de la *respectividad de dos o de varias realidades sustantivas*, tenemos (...) eso que se llama ‘*mundo*’”¹²².

Por tanto, es la respectividad de las *realidades* sustantivas, en tanto que unidad de respectividad de las cosas reales en tanto que reales y no en cuanto cosas, por consiguiente, no en tanto que “talidades” –por el hecho de ser una realidad “tal”, cuyo conjunto Zubiri llama *cosmos*–, sino por el mero hecho de ser reales, lo que constituye el mundo. Por eso el mundo es el cosmos en función transcendental¹²³, es decir, por el carácter de realidad que poseen todas las cosas que, siendo propio de cada una, *transciende* a las restantes. Zubiri recapitula: “tal y como conocemos las cosas en nuestro cosmos, éste tiene una función transcendental, que es lo que constituye el mundo. El mundo es, por consiguiente, una dimensión transcendental. Pertenece a la estructura de la realidad en cuanto tal”¹²⁴.

Precisamente porque existe esa respectividad que constituye el mundo, del que cada uno forma parte al estar inmerso en esa dimensión transcendental que es el mundo, “es por lo que puede dar, dentro de esa respectividad, el esbozo de posibilidades que constituye *mi mundo*”¹²⁵. Y concluye Zubiri: “*mi mundo* es *el mundo* en tanto que fuente o, por lo menos, la base sobre la cual apoyo el esbozo de mis posibilidades”¹²⁶.

¹¹⁹ X. ZUBIRI, “Respectividad de lo real”, op. cit., p. 29.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Cfr. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2ª ed., Madrid, 1995, p. 56.

¹²² X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, op. cit., pp. 287-288. (La cursiva no pertenece al texto).

¹²³ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, op. cit., pp. 138-9.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 140.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 141.

¹²⁶ *Ibidem*.

Delimitada conceptualmente la noción de *mundo* en la filosofía de Zubiri, y la precisa relación que la realidad como mundo tiene con el hombre, para quien el mundo es *su* mundo como posibilidades esbozadas, es posible relevar la evolución que tuvo en el pensamiento del filósofo la relación del mundo con Dios. El tema es importante porque en él puede constatarse la radicalización filosófica a la que Zubiri somete sus planteamientos, de modo que sean coherentemente intramundanos; y, por tanto, los datos teológicos no distorsionen un pensamiento que programáticamente pretende atenerse sólo a los hechos. Es esa radicalización la que posibilita que el concepto de creación que Zubiri expone como propio de los Padres griegos llegue a ser sólo “inspiración” de su propio pensamiento; es decir, que aun pudiendo detectarse su presencia, no resulte tematizado explícitamente.

En síntesis, “Zubiri sustituye la causalidad clásica por una transcendentalidad basada en el ‘más’, hasta el punto de que la causalidad, que aparece en *Sobre la esencia* como la vía metafísica para acceder a la realidad divina, es considerada ahora como algo secundario”¹²⁷. Y esto, porque con el concepto de “inteligencia sentiente” Zubiri ha logrado una específica “intramundanidad” para su filosofía. En ella se actualiza la realidad enigmáticamente, en razón de su “más”, del “poder” que este “más” implica, ya que toda cosa por ser real es más que su propia talidad. El ejemplo, reiterado, de Zubiri es el del par de gafas: “esta realidad no es la de este par de gafas, porque ser real es ‘más’ que ser este par de gafas”¹²⁸.

Desde ese “más”, desde ese “poder” que toda cosa real tiene por el hecho de ser real, el hombre puede acceder al fundamento último que, en tanto que fundamento, se encuentra *en* la misma realidad. De ahí que ya no sea necesario entender la realidad mundanal en respectividad *disyunta* con Dios. De este modo se resolvía en *Sobre la esencia* la respectividad del mundo con Dios sin que Dios resultara respectivo al mundo, afectando así su transcendencia.

Cuatro años después de haber publicado *Sobre la esencia*, Zubiri explicita lo que es el mundo como trascendental *disyunto*, indicando el origen de esta noción. Comienza contraponiendo la realidad sustantiva, tomada “en y por sí misma en su nuda realidad interna”, que compara a las piezas de un reloj, y que es un transcendental que llama *simple*, con el transcendental que se refiere a la complejión de las cosas entre sí en dimensión que por ser compleja denomina *transcendental complejo*, que “es justamente el mundo”. Sostiene que “toda realidad o es respectiva o es irrespectiva, es decir, o es Dios o es lo que no es Dios”, y llama *disyunto* a este transcendental, tomando el calificativo de Escoto, aunque aclara Zubiri que este autor lo usó “para otros menesteres”¹²⁹. Concluye:

“una disyunción radical que afecta a la realidad en cuanto tal –de la que no habló Escoto, quien hablaba de ente, que es cuestión distinta– es *eo ipso* algo que se convierte con la realidad; por consiguiente, es transcendental, un *transcendental disyunto*. Si lo llamamos mundo es

¹²⁷ J. BAÑÓN PINAR, *Metafísica y noología en Zubiri*, op. cit., p. 120.

¹²⁸ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 147.

¹²⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, op. cit., p. 141.

justamente porque es el término más claro, es la denominación de uno de los términos de la disyunción: nuestro mundo”¹³⁰.

Para el último Zubiri, el problemático transcendental disyunto pierde su sentido, porque Dios no está separado del mundo. Lo afirma nítidamente: “no hay ‘separación’ ni física ni metafísica”. Lo que hay es “distinción”; pero “distinción no es separación”¹³¹.

En este nuevo contexto, no resulta coherente lo que Zubiri postulaba en *Sobre la esencia*: que la realidad es *caduca* –caducidad que tiene una función transcendental: la limitación. Su fundamento para hacer esa afirmación es el asombro de que todo pase, un asombro que resulta de la experiencia de la inteligencia sentiente. En palabras del filósofo:

“La realidad es intrínsecamente caduca; la función transcendental de esta caducidad es la limitación. Lo asombroso no es que todo llegue, sino que todo en una u otra medida, pase. (...) Esta caducidad, y por tanto esta limitación, no es algo primariamente concebido, sino algo primariamente sentido. Es una fundamental *experiencia* de la intelección sentiente”¹³².

Sin pretender negar la experiencia de que todo pase, una experiencia que parecería muy influenciada por lo que el mismo Zubiri ha llamado “horizonte de la nihilidad”, y situándose desde su conceptualización última del “más” que toda cosa detenta por el hecho de ser real, cabría preguntarse si lo primario que la inteligencia sentiente aprehende es la caducidad, o si no es más inmediato ese “más” como plenitud incuestionable que se impone en la impresión misma de realidad. No parecería que la caducidad fuera algo primario como experiencia. Sobre todo considerando que podría refutarse desde el estadio final de su pensamiento con sus propias palabras. La crítica que el filósofo hace a la tercera vía de Santo Tomás es perfectamente aplicable a su propia conceptualización de la caducidad de lo real con sólo equiparar “caducidad” a “contingencia” en el texto:

“La *tercera vía* se funda en la consideración de lo posible y de lo necesario. Para Santo Tomás, nos lo dice explícitamente, el hecho de que haya cosas que se producen y que se destruyen es *eo ipso* el hecho de la no necesidad de su realidad. Pero ¿es así? Lo sería tan sólo si la generación y la corrupción no fueran en sí mismas algo necesario en la naturaleza. Ahora bien, esta necesidad ciertamente no nos está dada en la experiencia. Pero la experiencia tampoco nos da lo contingente. La experiencia muestra tan sólo y formalmente ‘lo que es’, muestra que las cosas ‘son así’ y nada más. Lo posible y lo necesario no son un hecho dado en la experiencia”¹³³.

Lo originario como experiencia, por tanto, no es la caducidad de lo real, porque “la experiencia muestra tan sólo y formalmente ‘lo que es’, muestra que las cosas ‘son así’ y nada más”. Y “lo que es”, el “son así” de las cosas, comporta una modalidad

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 141-142.

¹³¹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 174.

¹³² X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, op. cit., p. 470.

¹³³ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 120

determinada que, en su orden, implica una cierta plenitud¹³⁴, aun cuando ésta requiera un fundamento, porque siendo “lo que es” cada cosa –una realidad “tal”–, al mismo tiempo no es toda la realidad, y sin embargo es realidad. Entonces resulta coherente con esta determinada plenitud enigmática la marcha de la razón propuesta por el último Zubiri, “tanteando”¹³⁵ en búsqueda la ultimidad de lo real *desde* lo real, y haciendo de este modo una filosofía intrínsecamente intra-mundana, es decir, no “experimentando” la realidad desde una noción *previa* de Dios creador.

Desde estos presupuestos resulta inobjetable la observación de J. Bañón:

“Pienso que, previo a este asombro al que alude Zubiri [se refiere al consignado en *Sobre la esencia*: ‘que todo en una u otra medida, pase’] y como condición de su posibilidad, está el asombro radical ante la realidad de lo real, esto es, ante el simple hecho de que algo sea real. El asombro surge, según creo, de que en toda realidad está presente un *plus* de realidad, está presente, según Zubiri, no sólo ‘esta’ realidad sino también ‘la’ realidad que, en cierto modo, no es sentida como caduca y que, por ello, cuando deja de ser real ‘esta’ cosa no comprendemos cómo siendo presencia de ‘la’ realidad sin embargo desaparece. Lo asombroso pues no es sólo la caducidad, sino antes bien el constitutivo enigma de lo real”¹³⁶.

Desde estas consideraciones previas sobre la realidad, la inteligencia sentiente y la relación del mundo con Dios –radicalizada filosóficamente en el último período del pensamiento de Zubiri–, imprescindibles como marco de referencia del tema central de este trabajo, se continúa con la segunda parte en la que se expone la conceptualización del poder de lo real.

SEGUNDA PARTE: EL PODER DE LO REAL

2. 1. EL PODER DE LO REAL COMO TEMA

En su libro *Sobre la esencia* –que marca el comienzo de la etapa de madurez en la filosofía de Zubiri–, muy avanzada su exposición, en un apartado sobre el carácter transcendental de la esencia, aparece el tema del “poder de lo real” en una aclaración sobre los diferentes modos de entender la realidad que ha tenido el hombre. Puntualiza Zubiri:

¹³⁴ Por ejemplo, un árbol, en tanto que árbol, sin que sea todo lo real, en la limitación propia de su realidad, es una realidad plena como árbol.

¹³⁵ “La marcha ‘hacia’ el fundamento del poder de lo real no sólo es problemática, sino que el problema mismo tiene un carácter muy preciso. La marcha, en efecto es real y física. De ahí que el problematismo sea un estricto ‘tanteo’. La marcha es una marcha en tanteo. La religación, por tanto, reviste la forma concreta de un tanteo”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 377.

En el modo de hablar filosóficamente sobre la inteligencia, Zubiri recurre generalmente a la dimensión metafórica del lenguaje. A. Pintor-Ramos sostiene que las metáforas utilizadas por Zubiri para hablar de la dimensión intelectual del hombre están tomadas del sentido del tacto, también del sentido cinestésico, y no tanto del correspondiente a la vista, frecuentes en la tradición griega. De ahí que Zubiri elija los verbos “captar”, “aprehender”, “tantear”, este último para designar, generalmente, la tarea propia de la razón en su marcha hacia el fundamento. Cfr. A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, pp. 91 y 102-103.

¹³⁶ J. BAÑÓN, “Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° XIX, Salamanca, 1992, p. 310.

“al hablar de principios reales, parece que *eo ipso* queda ya concebida la realidad en el sentido que este concepto tiene desde los orígenes de nuestra ciencia europea. Nada más ilusorio. La realidad de lo real ha sido históricamente entendida según maneras muy diversas. Ha sido entendida, en primer lugar (y este orden es puramente enumerativo), como ‘poder’: la realidad sería un sistema de poderes o poderosidades”¹³⁷.

A continuación, Zubiri subraya que esa idea de poder es la que “transparece” en las religiones de las mentalidades primitivas pero también de las ya “desarrolladas”, y hace una serie de consideraciones escuetas sobre el tema que, en síntesis, son las que desarrollará pormenorizadamente a lo largo de su trayectoria filosófica, y que serán explicadas en esta segunda parte. Distingue “poder” de “fuerza”, menciona los tres caracteres que tiene la realidad –poder, fuerza y nuda realidad–, sostiene que con esta última nació nuestro saber en Grecia, precisa que “el primitivismo no está en considerar la realidad como poder, sino en inscribir la fuerza y la nuda realidad en el carácter del poder, con lo cual el poder es lo único decisivo”, y concluye: “nuestro saber, afincado en la nuda realidad, ha olvidado penosamente los otros dos caracteres”. Hace una breve alusión a que las cosas tienen “de suyo” un cierto “poder dominante” sobre las otras, se pregunta: “¿no fue precisamente la unidad de estos caracteres lo que expresó Anaximandro en su célebre *arjé*?” –interrogante con el que confirma la gravedad del olvido–, y finaliza abruptamente: “no es el momento de entrar en este problema fundamental”¹³⁸.

Cuatro años después, Zubiri dicta un curso sobre la realidad –con abundantes referencias a su libro, *Sobre la esencia*– en el que expone lo que entiende por “poder de lo real”. Se trata de una exposición breve, pero completa en sus líneas fundamentales.

Aparecen dos conceptos: la “dominación”, a la que ya se había referido en su libro anterior, y “rango”, que no volverá a mencionar en sus escritos posteriores.

Zubiri, después de señalar el carácter respectivo que tienen todas las cosas por su talidad, alude a una experiencia común:

“Si quiero levantar un peso que excede a mis capacidades orgánicas, yo puedo describir eso de dos maneras: diciendo que, en efecto, no tengo fuerza bastante para mover esa masa –lo cual es verdad– o, de una manera más vulgar, diciendo que puede más que yo. Ahí aparece la dimensión del poder. ¿Qué se entiende ahí por poder?, ¿pertenece, debe pertenecer a una metafísica?”¹³⁹

A continuación, respondiendo afirmativamente con el tratamiento que hace del tema, Zubiri relaciona las distintas realidades de acuerdo a su diverso poder, porque efectivamente hay “unas que pueden más que otras”. Esta estructura de poder, por el que unas ejercen un poder sobre las otras, “es lo que constitutivamente debe llamarse *rango*”. “Las cosas son de distinto rango”, concluye. Y esa diversidad de rango de las

¹³⁷ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, op. cit., p. 510.

¹³⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 510-511. (La palabra “*arjé*” está escrita en caracteres griegos en el texto.)

¹³⁹ X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, op. cit., p. 180.

cosas en el universo “es lo que constituye el poder”¹⁴⁰. Continúa relacionando el *rango* con la causa, que “no es sólo antecedente”, “sino superior al efecto” y, habiendo hecho la distinción entre ambos –rango y causa–, nuevamente sostiene que es precisamente esa superioridad “lo que constituye el poder”¹⁴¹.

Por otra parte, la *dominación* es “el carácter formal del rango en tanto que rango”, y “el carácter de lo real en tanto que dominante” es a lo que temáticamente y metafísicamente Zubiri llama *el poder*¹⁴².

No tiene interés referirse a los otros aspectos del tema porque se desarrollarán más adelante con base en los textos del último período de la filosofía de Zubiri¹⁴³. Sin embargo, hay una referencia de Zubiri al poder del hombre –que tiene un amplio desarrollo en *El hombre y Dios*–, con la que ilustra la distinción entre el poder y la causalidad, en la que importa detenerse.

Comienza Zubiri afirmando: “la causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real”¹⁴⁴. El poder es la dominancia de lo real en tanto que real”. Y continúa: “sin embargo, el poder no es sin más una causalidad ni eficiente ni final” –aunque pueda “coincidir el área de estos dos aspectos de la realidad, de esta conexión dinámica de la realidad”–, porque son distintos. Para señalar la diferencia, pone como ejemplo lo que ocurre en los seres vivos, y sobre todo en el hombre, cuyo poder es “supra-causal”, pues “excede el ámbito de la causalidad”¹⁴⁵. En la distinción que hace entre poder y causalidad, hay una crítica explícita a las cuatro causas de Aristóteles porque no dan razón de lo que ocurre en la realidad.

“El poder que puede ejercitar (...) el hombre con su ejemplo (...) ¿se puede volcar en las cuatro causas de Aristóteles? Es un poco difícil. Hay un poder que excede el ámbito de la causalidad, de la misma manera que en el hombre el ámbito de su sustantividad excede el ámbito de la subjetualidad. El hombre es supraestante¹⁴⁶. Pues bien, en su poder es supra-causal. El hombre tiene un poder que excede el ámbito de la causalidad”¹⁴⁷.

Zubiri sostiene que el hombre es “supra-stante”, en razón de que “hay momentos de la sustantividad humana, los más decisivos tal vez o, al menos, muy decisivos en la vida humana, que exceden enormemente el área de la sustancialidad”¹⁴⁸. La fundamentación de su idea tiene como interlocutor a Aristóteles. Por eso afirma:

¹⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 180-181.

¹⁴¹ Cfr. *Ibidem*, p. 181.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Fundamentalmente los que corresponden a *El hombre y Dios*, porque la referencia al poder de lo real que Zubiri hace en el primer volumen de *Inteligencia sentiente*, siendo muy importante por el rigor de la conceptualización, sólo ocupa un par de páginas: cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., pp. 198-199.

¹⁴⁴ La causalidad, que Zubiri conceptualiza como “funcionalidad de lo real en tanto que real”, se explica más adelante.

¹⁴⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, op. cit., p. 181-2.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 59.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 182.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 59.

“sustancialmente –empleemos por lo menos el vocabulario clásico aristotélico– podrá ser que yo posea una voluntad capaz de ejecutar el bien y una inteligencia capaz de tener mucho talento. Es posible. Pero lo cierto es que ni el talento ni la virtud los tengo sino por una decisión mía: estoy yo por encima de mi naturaleza. No soy sub-stante sino supra-stante. No soy *hypokéimenon* sino *hyperkéimenon*”¹⁴⁹.

Y concluye el filósofo: “ahí la sustantividad está evidentemente sobre el área de la sustancialidad”; para finalizar con un principio fundamental en su filosofía: “en términos generales hay que decir de toda sustancia, de toda realidad, que su momento de sustantividad es anterior e intrínsecamente fundante respecto de su momento de subjetualidad o de sustancialidad”¹⁵⁰, aludiendo con el “momento de subjetualidad” al caso del hombre¹⁵¹.

Importa subraya que para Zubiri el “yo” no es el sujeto de los actos, porque el “yo” está fundado en la realidad humana de la que es su actualidad. Así como en el sistema filosófico zubiriano el ser es ulterior a la realidad¹⁵², porque es su actualidad en el mundo, también el “yo” es el “ser” de la “realidad” del hombre, es su actualidad mundanal:

“el Yo no es un sujeto lógico ni un sujeto metafísico, sino que es pura y simplemente la actualización mundanal de la suidad personal. Por eso, hay que decir contra todo el idealismo, que no solamente la realidad no es posición del Yo, sino que por el contrario el Yo está puesto por la realidad. Es mi propia realidad sustantiva la que pone (si de posición se quiere hablar) la actualidad mundanal de mi persona, la que pone el Yo.

”El Yo no es lo primario; lo primario es la realidad. Y precisamente por ello, el Yo refluye sobre mi propia realidad, y constituye esa unidad de ser y realidad que llamamos ‘Yo mismo’. Es justo la ‘realidad siendo’”¹⁵³.

¹⁴⁹ *Ibidem.* (*Hypokéimenon* e *hyperkéimenon*, en caracteres griegos en el texto.)

¹⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁵¹ Zubiri distingue “subjectual” de “subjetivo” refiriéndose concretamente a Kant: “Kant confundió siempre lo subjectual con lo subjetivo. Todo lo subjetivo puede ser subjectual, pero no todo lo subjectual es subjetivo. Subjectual significa que la cosa de que se trata es un *sub-jectum*, pero no que sea subjetiva. Dejemos de lado el que la realidad humana, como ya se ha expuesto, no es ni tan siquiera subjectual, sino que es un sistema sustantivo”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 103.

¹⁵² “No es lo mismo ser y realidad. El ser es siempre de la realidad, y por tanto la presupone: es la *ulterioridad* del ser. Y esta ulterioridad es justo su actualidad. Lo primero de las cosas no es ser entes, sino ser realidades. La actualidad de lo real en tanto que real en el mundo es ser; ser es estar presente en el mundo en cuanto estar”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 26.

Zubiri fundamenta en la estructura de nuestras lenguas la expresión *es real*: “el ser es siempre y sólo ulterior a la realidad. Si decimos de algo que ‘es real’, ello se debe a la estructura de nuestras lenguas, pero no hay ‘ser real’ sino ‘realidad en ser’, realidad actual en el mundo”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 33. Cabe añadir que en su curso sobre la realidad explicaba que esto no ocurre con las lenguas semitas: “Ahí se expresa la realidad, la nuda realidad sin verbo ser”. Y ejemplificaba con la frase nominal en arameo de Cristo: “esto, mi cuerpo”. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, op. cit., p. 146.

¹⁵³ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 59.

Con referencia a la cita anterior, es importante el texto de Zubiri sobre el origen del concepto de persona, donde señala la limitación del término “sustancia” para conceptualizar la realidad humana: “La metafísica griega (...) tiene una limitación fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y

Es decir, es el yo, como actualidad en el mundo de la realidad sustantiva que es el hombre, el que “refluyendo” sobre su propio fundamento, constituye una unidad de ser y realidad, en la que consiste el hombre –si bien cabe distinguir *personeidad* y *personalidad*, esto no implica disociarlas, porque se trata de una unidad: la realidad humana.

Lo anterior introduce en el aporte que hace Zubiri sobre el tema del poder de lo real en su siguiente curso sobre el dinamismo de la realidad.

2. 1. 1. El poder de lo real y el hombre: “apoderamiento”

En el curso siguiente sobre la realidad, dos años después y publicado póstumamente con el título *Estructura dinámica de la realidad*, Zubiri vuelve a referirse al “poder de lo real”, pero en relación al proceso de personalización al que el hombre se encuentra impelido por la realidad. Lo hace en un apartado que titula: “*Apertura causal a la propia personalidad*”¹⁵⁴.

Comienza Zubiri estableciendo una diferencia entre “poder” y “causa eficiente”: “el poder no es sin más una causa eficiente”. Reconoce en los alimentos o las que cosas que rodean al hombre una “eficiencia física en forma de gravitación, en forma bioquímica, etc.”, pero señala que, además, “tienen una causalidad de un orden completamente distinto (...) que afecta a la línea de la posibilidad”: “son poder”, concluye. Mientras la eficiencia “compete a la realidad en cuanto tal, en su nuda realidad”, el poder corresponde al “carácter dominante de lo real”, que es “lo que constituye un poder”¹⁵⁵. Por eso, toda posibilidad lo es en orden a la realidad en cuanto poder, que también fundamenta el sentido: en razón del poder que tienen todas las cosas reales, cada una de ellas puede estar constituida en sentido. Concluye:

“a última hora no hay nada que esté exento de la condición de ser en una o en otra forma o de poder estar constituido en el sentido. Porque lo que es el sentido de todos los sentidos, el constructo de todos los constructos, y la condición de todas las condiciones, el poder de todos los poderes es justamente el poder de lo real en tanto que real”¹⁵⁶.

A continuación Zubiri caracteriza el poder de lo real en cuanto referido a la realización del hombre, y sostiene que es *último, posibilitante e instante*, denominación que más adelante cambiará por “impelente”. Fundamenta el último carácter diciendo que el poder *insta* al hombre “a tener que elegir un sistema concreto de posibilidades dentro del poder real”¹⁵⁷. Continúa explicitando los otros caracteres, y acaba centrándose en lo que

del vocablo mismo de *persona*. Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los Capadocios para despojar al término hipóstasis de su carácter de puro *hypokéimenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término *persona*, a diferencia de la pura *res*, de la cosa. Es fácil hablar en el curso de la historia de la filosofía de lo que es la diferencia de la *res naturalis*, por ejemplo en Descartes y en Kant sobre todo. Pero lo que se olvida es que la inteligencia del concepto de *persona* en su peculiaridad ha sido una obra del pensamiento cristiano; y de la revelación a la que este pensamiento se refiere”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 323.

¹⁵⁴ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, op. cit., pp. 233-237

¹⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 234.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 235.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

llama *apropiación*, que distingue de “volición”, y que, a su vez, le permite diferenciar *hecho* de *evento*.

Zubiri sostiene que en el hombre hay un dinamismo, “una causalidad estrictamente dinámica”, que llama *apropiación* porque se trata de una causalidad por la que el hombre “se apropia de unas posibilidades y desecha otras”. La distingue de la “volición”: “no empleo la palabra volición, porque si tratase aquí de la voluntad (...) tendría que decir que lo que constituye formalmente el término de una volición es el apropiarse o no apropiarse ciertas posibilidades”. Consecuencia de esa apropiación de posibilidades es que, ya actualizadas, ejercen a su vez un poder sobre el hombre, porque al ser actuales, poseen el poder que todo lo que es real tiene por el hecho de ser real. Si, por una parte, el poder del hombre confiere poder a una posibilidad, una vez actualizada esa posibilidad ya es una realidad con un poder que se apodera del hombre, y que Zubiri llama *apoderamiento*: “en su apropiación casual, el hombre tiene poder y está constitutivamente apoderado por aquello que hace”¹⁵⁸.

De esa apropiación causal, se deriva una distinción entre *hecho* y *evento* o *suceso*. Dice Zubiri: “si llamamos hecho a la actualidad o al acto de una potencia, al acto de una posibilidad no le podemos llamar hecho, lo llamaremos de otra manera: yo lo he llamado *evento* o *suceso*”¹⁵⁹. Y concluye: “la vida humana no está compuesta de hechos sino de sucesos. Ciertamente, hay muchos hechos en la vida humana, pero no constituyen un momento de la vida si no son reabsorbidos justamente en forma de sucesos”¹⁶⁰.

El poder de lo real sobre el hombre, y el poder que tiene el hombre sobre la realidad, que a su vez se apodera de él, plantea el problema de la responsabilidad humana. Cabe preguntarse si el hombre tiene algún modo de orientarse en ese *apoderamiento* de la realidad, ya que la realidad es no sólo “nuda realidad” con la que se pueden hacer cosas, sino que se le impone desde su propio poder; si existe alguna pauta que constituya una posible orientación en el legado recibido, para realizarse y configurar responsablemente el “novum” que desde *su* poder el hombre introduce en la realidad y necesariamente trasmite¹⁶¹; si puede vislumbrar algún indicio de cómo realizarse, habida cuenta, además, del *plazo* –del *emplazamiento*¹⁶²– que “pesa” sobre el tiempo de su vida humana.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 236.

¹⁵⁹ El concepto de “suceso” como apropiación de posibilidades es lo que, según Zubiri, constituye la historia. Por eso, para el filósofo no hay, en sentido estricto, “hechos históricos”: “Las formas de estar en la realidad en cuanto transmitidas, sólo son posibilidades. Y por esto el llamado hecho histórico no es en rigor un ‘hecho’. El hecho se refiere siempre al mero ejercicio de unos actos, mientras que las posibilidades no son ejercicio sino algo que se apropia o se rechaza o se sustituye para poder ser ejercitado. Lo posibilitado en cuanto tal ya no es un hecho. Es lo que formalmente constituye el ‘suceso’. Suceso es realización de posibilidades apropiadas, no es mera ejecución de un acto. Lo histórico es una forma de estar en la realidad, una forma recibida como principio de posibilidades. Pero no está montada reposando sobre sí misma. Es siempre y sólo la historia de la realidad humana”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 70.

¹⁶⁰ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, op. cit., pp. 235-236.

¹⁶¹ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, 1993, pp. 178-179.

¹⁶² Zubiri señala que cuando el hombre intenta ejecutar proyectos, se le pone “de manifiesto que [los] monta (...) sobre lo que podemos llamar el *plazo*”. “El tiempo como plazo no es el tiempo de la pura duración ni el tiempo de la estricta proyección”, que son dimensiones “orladas por lo que pudiéramos llamar futuro indeterminado”, sino que se trata de una dimensión precisamente determinada. Por esta

Zubiri, sin plantear estas preguntas, deja incoada la respuesta que podría inferirse a partir de la realidad, que –metafóricamente dicho– *no es muda*. Afirma:

“En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama *voz de la conciencia*. Es la voz que en una o en otra forma dicta al hombre lo que ha de hacer o no hacer. (...) Generalmente suele invocarse esta voz tan sólo cuando se trata de deberes. Pero esto es insuficiente, porque en realidad esta voz nos habla siempre en todo acto. (...) Esta voz me dicta algo. (...) Y en todos estos dictados lo que la voz de la conciencia dicta como algo que emerge del fondo de mi propia realidad, es justamente una forma de realidad que he de adoptar. En esto consiste formalmente el dictado de la voz de la conciencia. (...) La voz de la conciencia es justamente como una remisión notificante a la forma de realidad. Y aquello de que es noticia es la realidad. Desde este punto de vista, el hombre es la voz de la realidad. La voz de la conciencia no es sino el clamor de la realidad camino del absoluto”¹⁶³.

De ese absoluto que cobra el hombre real al “adoptar” un modo de realidad, haciendo así de lo recibido algo realizado “creativamente” desde su libertad que, aunque “apropiada” por la realidad, no pierde su capacidad de optar entre las posibilidades legadas históricamente.

Por tanto, podría concluirse que el hombre tiene a través de la voz de su conciencia un acceso a un cierto indicio para su efectiva realización que, por ser un acto de libertad, “como modo de ser de una volición, consiste formalmente en ser un acto de amor fuente”¹⁶⁴, por “la conveniencia (...) de dos realidades, de las cuales la del hombre es plenaria en la realidad en la que ha depuesto su fruición”¹⁶⁵, decía Zubiri en su curso “Acerca de la voluntad” en 1961¹⁶⁶. Incorporando la conceptualización de su libro póstumo –*El hombre y Dios*– sobre la *voz de la conciencia*, cabría añadir: no sólo fuente, o feliz, por ser un acto de voluntad que depone en algo real su fruición, sino, además, por coincidir con esa voz interior al hombre, que parece la instancia decisiva para que la libertad no sea espontaneidad ni arbitrariedad –distinción destacada por el filósofo¹⁶⁷. De modo que esa voz resulta la pauta desde la que el hombre puede aspirar a una coherencia en su obrar como “modo de autoposición” –en esto consiste la vida humana, según Zubiri¹⁶⁸–, que realiza al hombre en su condición de “realidad moral”¹⁶⁹.

característica que cobra el tiempo humano, “la vida es constitutivamente *emplazamiento*”. Y “porque hay un emplazamiento en la vida, el tiempo puede cobrar un carácter especial, que es la oportunidad, el momento preciso, el *kairós*” –Zubiri lo distingue del “*kairós*” con el que se hace referencia a que las cosas ocurran a su tiempo, “lo cual tiene a veces muy poco que ver con los proyectos del hombre”, puntualiza. Por el emplazamiento, “el hombre está en el tiempo como actor de la vida que le han señalado, del tiempo que le han fijado”. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, op. cit., pp. 613-616.

¹⁶³ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 101-104.

¹⁶⁴ X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, op. cit., p. 178.

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 44-45.

¹⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 15-193.

¹⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 105-106.

¹⁶⁸ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, op. cit., p. 571.

¹⁶⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 343-440.

Relevada la aparición del tema del “poder de lo real” en los cursos de Zubiri¹⁷⁰, se continúa con la conceptualización del filósofo en sus últimos libros. En el primer volumen de *Inteligencia sentiente* es breve, un par de páginas, aunque fundamental en su concisión; en *El hombre y Dios* es extensa, aunque es necesario hacer alguna precisión porque, como ya se indicó, el libro posee varios niveles de redacción. Por tanto, importa tener como referencia la primera parte, que ya había dejado corregida para su publicación cuando lo sorprendió la muerte.

2. 2. EL VOCABLO “DEIDAD”

Adentrarse en la conceptualización de Zubiri sobre el “poder de lo real” supone haberse referido a la utilización que hace del vocablo “deidad” en sus primeros estudios sobre la “religación”. Según lo señalado en la primera parte de este trabajo –a lo que puede sumarse el desarrollo más amplio que acaba de hacerse desde los aportes que supone para este tema el curso *La estructura dinámica de la realidad*–, la realidad ejerce un “apoderamiento” del hombre, que el filósofo denomina “religación” en sus primeros escritos.

Según Zubiri, en el hombre se manifiesta Dios, “en el sentido de realidad divina sea cualquiera mi Dios determinado”. Por lo que Dios “es una dimensión de la realidad humana en cuanto tal”, una dimensión de la realidad humana que Zubiri llama “teologal” por ser una “*dimensión que da a lo divino*”¹⁷¹. Bien entendido que esa manifestación de Dios no tiene un carácter “constitutivo” sino “consecutivo”, y que es consecuencia del carácter que tiene en tanto que realidad “fundamental” que, como tal, fundamenta todas las realidades; por tanto, también la humana. Es decir, en la filosofía zubiriana Dios no pierde su independencia, y Zubiri distingue con rigor la “*ratio essendi*” de la “*ratio cognoscendi*” de la *realitas fundamentalis*, a la que caracteriza como “absoluto-absoluto” partiendo de su concepto de hombre como “absoluto-relativo”, expuesto en la primera parte.

“Dios es respecto de las cosas reales, la realidad fundante: *realitas fundamentalis* la llamaría yo. La fundamentalidad es un carácter de la realidad absolutamente absoluta. Pero no es un momento constitutivo de ella sino consecutivo a ella. Porque la realidad absolutamente absoluta, precisamente por serlo, es real en y por sí misma, no es real por ser fundamento de las cosas reales. Las cosas reales se hallan fundadas en la

¹⁷⁰ Zubiri dictó un curso sobre el *espacio* en 1973. Inmediatamente después, se puso a trabajar en un texto sobre la *materia*. Allí se refiere al poder de la materia pero en un sentido que contrasta explícitamente con el que tiene en su filosofía el poder de lo real: “La materia es formalmente *poder*. Este poder es justo lo que está plegado, y el despliegue consiste en explicar ese poder plegado en que la materia de suyo consiste. Este poder es el momento estructural de la materia en cuanto da de sí en despliegue. Averiguar qué sea este momento es justo averiguar qué es este poder, mejor dicho, lo que hay que averiguar es qué es este poder como momento estructural de la materia.

”Aquí no tomo el concepto de poder como contradistinto del de causa, como suelo hacerlo en otros temas de metafísica. En ellos expongo la causalidad como funcionalidad de lo real en cuanto real. En cambio, el poder es la dinámica de lo real en cuanto real. Pero en el problema de que ahora me estoy ocupando, prescindo de esta diferencia y tomo la palabra *poder* en el sentido usual del vocablo, como cuando se habla de poder o no poder hacer algo. Este sentido usual es muy rico, y, por tanto, es necesario explicar con precisión qué se entiende en cada caso por poder ser o hacer algo”. X. ZUBIRI, *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996, p. 448.

¹⁷¹ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 12.

realidad absolutamente absoluta, pero ésta es independiente de aquéllas. Por tanto el carácter fundante de Dios no es constitutivo de su realidad sino meramente consecutivo a ella. La fundamentalidad no es *ratio essendi*. Es a lo sumo su *ratio cognoscendi*; no podemos efectivamente conocer a Dios por nosotros mismos sino como fundamento de las cosas reales”¹⁷².

Ahora bien, hay que entender que, en sentido estricto, el hombre no está religado a Dios, sino a la realidad en tanto que lo fundamenta en su condición de absoluto-relativo, es decir, de persona. Y ya se expuso que esa fundamentación es doble: por un lado, le otorga una serie de posibilidades, reales porque de la realidad vienen dadas, y, por otro, también le confiere el poder de apropiárselas, para hacer de este modo su personalidad. Por eso subraya J. Bañón: “la religación, el hecho de la religación, no es primariamente algo que lleva a la persona hacia Dios, porque no es algo que acontezca a la persona, sino que se trata más bien del hecho mismo en que consiste ser persona”¹⁷³.

Zubiri insiste en que la religación no es una teoría, sino un hecho, constatable en el modo radical en que toda persona es persona; aun cuando ese hecho pase desapercibido a la propia persona y, seguramente por eso, no se plantee entonces cómo ha de plasmarlo en su propia vida. Este íntimo vínculo de la religación con la condición de “hacerse” persona, y el modo diferente de vivirlo, reafirma el carácter concreto de la religación y, precisamente por esto, el modo como afecta a cada persona esta dimensión de su propia realidad. De ahí que resulte precisa la puntualización que hace el autor anteriormente citado:

“la religación no es ninguna estructura abstracta sino todo lo contrario, concretísima, tan concreta como lo es cada una de las personas religadas. Todas ellas lo están a su modo. Y este modo es esencial para cada una de ellas. El modo como yo estoy religado no es el mismo como lo puede estar cualquier otra persona. Esto afecta de lleno a la dimensión talitativa de la persona”¹⁷⁴.

La religación personal, en tanto que hecho, resulta un sistema de referencia desde el que el hombre busca un contenido concreto que dé razón de la fundamentalidad de lo real a la que se encuentra religado. Esta búsqueda del fundamento será la que determine esa peculiar “prueba” de la existencia de Dios en la que culmina la filosofía zubiriana, a la que se hará referencia más adelante.

Volviendo a lo que se decía al comienzo de este apartado, en los primeros escritos de Zubiri sobre la religación, la dimensión de poder que la realidad posee, por la que se apodera del hombre, o lo “religa”, es conceptualizada como “*deidad*”. Esto presenta varios inconvenientes. Desde el punto de vista terminológico, es un vocablo que resulta un tanto ambiguo y “extemporáneo”. Todavía en 1963, en “Introducción al problema de Dios”, incorporado a la quinta edición de *Naturaleza, Historia, Dios*, su primer libro, el filósofo afirmaba:

¹⁷² *Ibidem*, pp. 172-173.

¹⁷³ J. BAÑÓN PINAR, *Metafísica y noología en Zubiri*, op. cit., p. 139.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 251.

“La religación no es sino el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta. El hombre está religado a la ultimidad porque en su propia índole es realidad absoluta en el sentido de ser algo ‘suyo’. Y en cuanto religante, la ultimidad es justo esa orla de ultimidad que llamamos ‘deidad’. No se trata de Dios como realidad en y por sí misma. Esto no lo sabemos aún. Pero sí de un ‘carácter’ según el cual se le muestra al hombre todo lo real. (...) El descubrimiento de la deidad no es el resultado de una experiencia determinada del hombre, sea histórica, social o psicológica, sino que es el principio mismo de toda posible experiencia”¹⁷⁵.

Dos años después, en el curso que dio en Barcelona, “El problema de Dios en la historia de las religiones”, recogido –en parte– en *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Zubiri continúa usando el término deidad:

“Ahora bien, a ese *poder último, posibilitante, imponente*¹⁷⁶, le llamo *deidad*. Deidad no es Dios¹⁷⁷. Le llamo deidad por dos razones; porque será justamente la vía que nos conduzca a Dios, y además porque en última instancia el hombre ha sentido siempre como un poder de deidad ese carácter universal y dominante que la realidad en cuanto tal tiene sobre él y sobre todas las cosas que son reales. La deidad no es nada distinto del mundo y de las cosas reales. Pero sí es esa condición que las cosas reales tienen, por el mero hecho de ser reales, de tener un dominio las unas sobre las otras, y todas ellas sobre el hombre, y el hombre sobre las demás cosas: es la realidad en condición de poder. Esto no es una teoría: es un hecho inconcuso. Podrá un ateo no emplear la palabra deidad; me daría exactamente lo mismo. Porque lo que estoy describiendo no es una teoría de Dios, ni una fundamentación; es pura y simplemente la constatación –el hecho inconcuso– de que en el hombre acontece, en esta forma de poder, el poder de la realidad, la deidad. Es un hecho inconcuso”¹⁷⁸.

En este curso, Zubiri todavía está “creando” un lenguaje filosófico, acorde con su pensamiento, y toma el término “deidad” de la historia de las religiones. El hecho “de la realidad en condición de poder” es considerado “inconcuso”, pero se lo conceptualiza desde un ámbito cultural determinado, por amplio que sea. Es decir, la inmediatez y la radicalidad propias de un “dato” elemental de experiencia resulta irreconocible con esa denominación, porque parecería que no se trata de algo dado a la inteligencia sentiente

¹⁷⁵ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 411-412.

¹⁷⁶ Como quedó señalado al exponer los aportes del curso *Estructura dinámica de la realidad*, mientras allí se refería al poder de lo real como *instante*, en este lo hace con el término *imponente*, finalmente sustituido por *impele*, porque *impele* al hombre a realizarse.

¹⁷⁷ A. González, responsable de la edición, intercala aquí una nota: “En el curso de Madrid (1965) decía Zubiri a propósito del término ‘deidad’: ‘es un poco vago si pensamos en las religiones que tienen dioses. Pero, ¿y si pensamos en el Budismo? ¿Si pensamos en muchas religiones panteístas en las que no hay dioses o lo que se llaman dioses son otras cosas que no tienen función divina, sino que son simplemente entes sobrenaturales, que es una cosa distinta, religiones donde la única unidad del mundo es su intrínseca Ley cosmo-moral? ¿O el brahmán que ve justamente en la sílaba *om* la expresión del carácter sacrificial del cosmos entero? ¿Se negará a esto el carácter de deidad?’”. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, p. 43.

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 43-44. (La cursiva no pertenece al texto).

en aprehensión primordial. Aun considerando que el vocablo en ese contexto tan próximo a la fenomenología de la religión no resulta inapropiado, puede constatarse la carencia de una palabra más apropiada para designar escuetamente lo que Zubiri identifica como mero “hecho”. Desde esta perspectiva, en estos textos –el último y el anterior– lo más importante es el énfasis que pone el filósofo en las nociones, en lo que él ha entendido e intenta transmitir, sin atenerse demasiado a la terminología que emplea, ni pensar que está empeñado en una defensa de la misma; más bien parecería traslucirse una “lucha” con las palabras, particularmente manifiesta por el tono coloquial del último texto que proviene de una exposición oral.

Refiriéndose al vocablo “deidad”, A. Pintor-Ramos reflexiona: “este término resulta enormemente peligroso: ¿no parece, en efecto, que para evitar el peligro de un Dios lejano, hemos caído en alguna forma de panteísmo divinizando el mundo o mundanizando a Dios?”¹⁷⁹.

Aunque la mayor objeción que se le puede hacer al empleo del término proviene de la necesidad de una radicalización filosófica, sobre la que se volverá, interesa referirse a su posible connotación panteísta.

En cuanto a la sospecha de panteísmo en la que, según algunos¹⁸⁰, incurre el pensamiento de Zubiri, hay que responder que este filósofo no es panteísta. No sólo por convicción religiosa¹⁸¹, sino porque tampoco puede hacerse en su filosofía una identificación de Dios con el conjunto de las realidades mundanas¹⁸². En su sistema filosófico, Dios es la *realitas fundamentalis* que, precisamente por fundamentar toda otra realidad, no se identifica con ninguna. Esta distinción entre la realidad de Dios y las restantes puede constatarse en su conceptualización de lo real como vehículo del poder de Dios, que se desarrollará más adelante: efectivamente el poder de Dios se vehicula a través del poder real, pero el poder que tiene la realidad no es divino.

Volviendo a la razón por la que el vocablo deidad resulta inadecuado desde la radicalidad postulada por la filosofía de Zubiri, la objeción fundamental es que no resulta plenamente coherente con el concepto de *inteligencia sentiente*. A. Pintor-Ramos conjetura: “la única razón que se me alcanza para que Zubiri llame deidad al conjunto de las cosas reales bajo el punto de vista del poder es que así identificamos una línea de experiencia que nos abre de modo inmediato al mundo de la historia de las religiones”. Pero advierte: “esto tiene el riesgo de prejuzgar, incluso terminológicamente, lo que hay

¹⁷⁹ A. PINTOR-RAMOS, “Religación y ‘prueba’ de Dios en Zubiri”, op. cit., p. 331.

Este autor hace un relevamiento del término “deidad” en los escritos de Zubiri: “El término ‘deidad’ parece presentar unas peculiares vicisitudes en la obra de Zubiri. Surgido de un modo un tanto tímido ya en 1935, alcanza su máximo desarrollo hacia 1963, provocando no pocas disensiones; en los últimos escritos parece batirse en retirada, y, aunque aparece aún en *El hombre y Dios* (p. 156) con una posible variación de sentido, su ámbito se ha estrechado y su relieve en conjunto parece muy escaso”. A. PINTOR-RAMOS, “El problematismo de la realidad como problema de Dios, según Zubiri”, *Religión y Cultura*, N° 31, 1985, p. 347.

¹⁸⁰ Cfr. SÁEZ CRUZ, JESÚS, *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, op. cit., p. 22: el autor hace un relevo de las distintas opiniones de diferentes estudiosos de Zubiri respecto de este tema.

¹⁸¹ Una persona muy allegada a Zubiri, como A. Pintor-Ramos, que además es un estudioso profesional de su filosofía, se refiere a sus “aceradas convicciones católicas”. Cfr. A. PINTOR-RAMOS, “X. Zubiri. In memoriam”, op. cit., p. 301.

¹⁸² Cfr. A. PINTOR-RAMOS, “Religación y ‘prueba’ de Dios en Zubiri”, op. cit., p. 332.

que demostrar, pues se da por hecho y por justificado el específico camino de experiencia que han desplegado las religiones respecto al conjunto de la realidad”. Y concluye: “personalmente, opino que en el marco de los hechos esta experiencia no debería predeterminar porque alguien podría derivar de ello la unilateralidad de que el poder de lo real sólo tiene que ver con la religión”. Por esa razón, piensa que “es preferible prescindir en este contexto del término ‘deidad’ que puede ser substituido ventajosamente por el término más amplio y más neutro ‘poder de lo real’”, añadiendo: “no tanto por los resabios panteístas que pueda sugerir el término, sino porque prejuzga que el único esbozo con sentido sería buscar una concreción de la deidad como Dios”. Desde ese prejuicio, “un agnóstico o un ateo quedarían en la embarazosa situación de tener que aceptar el hecho de la deidad para negar luego cualquier concreción”, si se es coherente con lo que Zubiri sostiene en *El problema filosófico de la historia de las religiones*: “lo que el ateo y el agnóstico no encuentran es el fundamento de la deidad”¹⁸³. Por tanto, considera que el uso de la palabra “deidad” conduciría a una “situación algo ridícula”, porque Zubiri admite en *El hombre y Dios*¹⁸⁴ “que no se trata de posturas que se reduzcan a una ‘frivolidad radical’”¹⁸⁵.

Es decir, desde las exigencias que Zubiri establece para la “marcha” de la razón¹⁸⁶, desde el esbozo a la “probación física” del mismo, nada puede darse por supuesto fuera de lo que ha “quedado” como “dato” en la aprehensión primordial de realidad. De acuerdo con la radicalización propuesta en *Inteligencia sentiente*, las interpretaciones que se hayan dado en la historia sobre el poder de lo real, concretamente en la historia de las religiones, no pueden considerarse propiamente “hechos”, aunque estén rigurosamente fundamentadas, porque ya han perdido la primordialidad requerida por esta filosofía. Y si el lenguaje inclinara a la razón en un determinado sentido –añadiéndolo a la elementalidad del “hecho”, como ocurre con el término “deidad”–, ya se habría comenzado a eludir la coherencia que exige esta filosofía.

Por otra parte, no hay que olvidar que Zubiri está haciendo filosofía en un momento histórico concreto en el que ha cambiado el contexto cultural –que no sólo ya no es mítico sino tampoco genéricamente religioso– en el que los hombres de otros tiempos se hicieron cargo de la realidad. Por tanto, no se puede imponer al hombre actual algo que no esté dado con la inmediatez de un “hecho” de experiencia.

¹⁸³ X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, op. cit., p. 301.

¹⁸⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 294.

¹⁸⁵ Cfr. A. PINTOR-RAMOS, “Zubiri: una filosofía de la Religión Cristiana”, *Salmanticensis. Universidad Pontificia de Salamanca*, Vol. XLII, Fasc. 3, Setiembre-Diciembre 1995, p. 386-387.

Este autor ya había señalado la “incoherencia” que implicaba el uso del término “deidad” en el pensamiento de Zubiri, atribuyéndola a la carencia de una conceptualización rigurosa de la “marcha” de la razón en la que aún no se exigía al esbozo unos presupuestos exclusivamente filosóficos: “el paso del hecho de la religación del hombre a la realidad en tanto que poder hasta la identificación de la ultimidad de lo real con Dios parecían moverse en el mismo plano [antes de *Inteligencia y razón*], lo cual rodeaba al pensamiento zubiriano de un aire ‘dogmático’ e incluso ingenuamente ‘apologético’ que ofrecía amplias razones para sumir al lector en la perplejidad. La ya mencionada utilización del concepto ‘deidad’ no remediaba del todo la situación porque, aparte de ciertas desconcertantes resonancias históricas, podía entenderse en el sentido de un *estrato* diferenciado de la experiencia, lo cual difuminaba la religación en algo vago y nebuloso”. A. PINTOR-RAMOS, “El problematismo...”, op. cit., pp. 346-347.

¹⁸⁶ Quede consignado que la filosofía de Zubiri se sitúa en las antípodas del “ontologismo” por exigir de la razón una “marcha” hacia el fundamento cuyo último paso es la “probación física”.

Esta progresiva radicalización filosófica, aludida reiteradamente, implícita en la transformación del lenguaje de Zubiri, ha sido señalada por M. L. Rovalletti:

“el término ‘deidad’ fue siendo abandonado paulatinamente a partir de los cursos de 1971 y 1973. (...) En este sentido el término ‘deidad’ indica remitencia *desde Dios*, y no puede ser introducido en la perspectiva metafísica. Aun el término de ‘religación’ parece haber cedido su espacio al de ‘apoderamiento’, ‘realidad-fundamento’. Es posible pensar una estrecha correlación entre esto y el tema de la deidad. Posiblemente porque *El hombre y Dios* constituye un despliegue de su metafísica, y no un tratado de filosofía de la religión en el sentido usual del término.”¹⁸⁷

Habiendo considerado la inadecuación del término “deidad” desde las exigencias intrínsecas del sistema filosófico de Zubiri, corresponde examinar su conceptualización del poder de lo real.

2. 3. “PODEROSIDAD” Y “DOMINANCIA” DE LO REAL

Zubiri distingue el poder de lo real de la “poderosidad”. En *El hombre y Dios*, poderosidad se entiende, muchas veces, como un atributo de lo real en tanto que real, y por tanto como momento del “de suyo” equivalente a poder. Esto no es extraño, porque las tres partes del libro tienen diferentes estratos de redacción¹⁸⁸. En *Inteligencia sentiente*, los diferencia nítidamente. Identifica el momento de realidad, que tiene primacía sobre la estructura de la cosa real, con “poder”. “Esta primacía tiene un nombre muy preciso: es el *poder*”¹⁸⁹, asevera Zubiri.

Es decir, las cosas ejercen un dominio sobre las demás por el poder que tienen. Por ese poder que tienen las cosas, pueden ser captadas por el hombre como “poderosidades”. El animismo ha interpretado como animidad esa poderosidad real; para las religiones ha adquirido forma de dioses, con diferentes “poderes” según las culturas. Pero esas interpretaciones de la poderosidad que las cosas tienen por su poder, aunque tengan en ella su fundamentación, no son una consecuencia racional necesaria. Fue una precisión que desde sus primeras exposiciones sobre el tema, estuvo presente en el pensamiento de Zubiri, que nunca consideró que la noción de poder de lo real obedeciera a una mentalidad “primitiva” ni, mucho menos, equivaliera a un “animismo”. En su curso sobre la realidad, decía:

“El primitivismo está en la manera como él concibe el poder. (...) Lo concibe como limitado a una cosa, residiendo exclusivamente en ella, y en ciertas mentalidades –no en todas, ni mucho menos, ni tan siquiera en las primitivas– convertido el poder en una especie de espíritu o ánima,

¹⁸⁷ M. L. ROVALETTI, “Voluntad y Fundamentalidad. Enigma y transcendentalidad en el último Zubiri”, *Aquinas*, Roma, XXI, 1988, p. 263.

¹⁸⁸ Sólo la primera parte del libro fue redactada de modo definitivo; en cambio la segunda es anterior a la publicación de *Inteligencia sentiente*, muy trabajada durante los años 1973 y 1974. La tercera parte se publicó tal como estaba corregida por Zubiri en su versión taquigráfica original. Por tanto, son los textos de la primera los que marcan la pauta hermenéutica para los restantes, en los que habría que hacer alguna actualización del lenguaje. Cfr. I. ELLACURÍA, “Presentación”, en: X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. i-x.

¹⁸⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, op. cit., p. 198

que es el espiritismo o el animismo. Esto sí es primitivismo. La idea del poder no es primitiva, no es primitivista”¹⁹⁰.

Cabe distinguir entre el carácter de poderosidad que la realidad tiene por su poder, de ese mismo poder. En el “Apéndice” –“El poder de lo real”– con el que finaliza la primera parte de *El hombre y Dios*, escrita con posterioridad al primer volumen de la trilogía, Zubiri establece esa distinción que tiene importancia, porque en ella se fundamenta el apoderamiento que la realidad ejerce sobre el hombre. Y desde esa fundamentación, el filósofo sostiene que las cosas reales no tienen una superioridad sobre la persona humana a pesar del apoderamiento que ejercen sobre ella, puesto que lo realizan por el poder que fundamenta su propio poder, presente también en el hombre por ser real como las cosas. Señala Zubiri:

“hay una distinción importante que subrayar (...). El poder es desde luego un momento del ‘de suyo’, es decir, es *poder real*. Las cosas reales pueden dominar unas sobre otras. Este poder puede ser dominante según dos líneas. Una, es la línea de las cosas reales, son las cosas reales como *poderosidades* reales. Pero hay dominancia también en otra línea: no en la línea de las cosas reales sino en la línea del momento mismo de realidad en cuanto real. Y entonces ya no se trata de poderosidades sino de lo que he llamado el *poder de lo real en cuanto tal*. Este poder es el fundamento, la fundamentalidad, de mi realidad personal. (...) Es este poder aquella dominancia según la cual la realidad, lo real en cuanto real, se apodera de mí”¹⁹¹.

Ese “poder de lo real en cuanto tal”, que por tanto ejercen todas las cosas en razón de su carácter real, es lo que Zubiri identifica “dominancia” de lo real y que, como quedó señalado, conceptualiza como distinta de la causalidad.

Para Zubiri, causalidad es “funcionalidad de lo real” y no producción: “la causalidad no es primaria y formalmente una producción de realidad, sino algo mucho más elemental pero innegable: es una funcionalidad, es una realidad en función de otra”. Aunque reconoce que esta funcionalidad pueda tener el carácter de una producción, sostiene que esto es algo “mucho más problemático”, y que cualquiera que sea “la solución que se dé a este problema, producción no es la noción primaria de causalidad”, porque, sostiene, “causalidad es mera funcionalidad”¹⁹².

¹⁹⁰ X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, op. cit., p. 184.

¹⁹¹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 89-90.

¹⁹² Cfr. *Ibidem*, pp. 85-86.

Zubiri insiste en que causalidad no es producción, enfrentándose a la postura aristotélica, y sostiene que la sucesión es un modo de funcionalidad, refiriéndose a Hume. El concepto zubiriano de la causalidad como funcionalidad se establece desde la crítica de Hume a la causalidad –con el conocido ejemplo del tirón de la cuerda que precede al sonido de la campana y que arbitrariamente se identifica como “causa” del sonido. Zubiri está de acuerdo con Hume, porque señala que “entre la cuerda, la campana y el sonido no hay en la aprehensión una percepción de producción”. Pero le objeta que no haya tenido en cuenta más que el contenido de lo aprehendido (cuerda, campana y sonido), pasando por alto “la formalidad de realidad, la impresión de realidad”: allí efectivamente cuerda, campana y sonido están funcionalmente unidos. Pregunta argumentando: “¿Cómo se va a negar que aunque yo no aprehenda lo que sucede entre el tirón de la cuerda y el sonido de la campana sin embargo hay de hecho una funcionalidad?” Cfr. *Ibidem*, p. 86.

Establecido el concepto de causalidad, Zubiri lo distingue de “dominancia”. Lo que el filósofo está planteando con el concepto de “dominancia” en *El hombre y Dios* es la fundamentalidad que la realidad ejerce sobre el hombre como realidad personal. No se trata sólo de la funcionalidad de lo real constatable entre las distintas cosas y, por tanto, también respecto del hombre, sino de la “fundamentalidad” que todas las cosas ejercen sobre la persona humana.

Es innegable que cuando el hombre actúa ejecuta una “funcionalidad” sobre lo real, pero aquí la cuestión es otra. Al actuar, el hombre se encuentra con una determinación por parte de la realidad de carácter “físico” –que Zubiri contrapone a “intencional”– que lo hace estar frente a ella. Y esta determinación física es lo que Zubiri llama “dominación”. Es decir, el hombre, además de disponer de la realidad, se encuentra con que esa realidad se le impone, lo “domina”: de ahí el vocablo “dominación”. Por tanto, el hombre no sólo cuenta con una realidad que necesita ineludiblemente, no sólo tiene la realidad a su disposición, sino que lo real se le impone necesariamente desde su disponibilidad.

“En el problema que aquí nos ocupa, a saber, en qué consiste la fundamentalidad de la realidad respecto de mi realidad personal, no se trata de la funcionalidad de lo real en tanto que real. (...) En mis acciones no me encuentro solamente en función de la realidad, (...). Me encuentro estando yo en la realidad en un modo tal que es esta realidad lo que en cierto modo me determina a estar “frente” a ella. Esta determinación es física, no es algo meramente intencional. La determinación física sin ser causa es justo lo que llamamos *dominación*. Dominar no es sobresalir, es ejercer dominio. Dominio es, pues, un carácter real y físico dominante. Pues bien, la realidad que nos hace ser realidades personales es dominante, es lo que ejerce (digámoslo así) dominio sobre mi ‘relativo absoluto’. (...) Realidad es ‘más’ que las cosas reales, pero es ‘más’ en ellas mismas. Y justo esto es dominar: ser ‘más’ pero en la cosa misma; la realidad como realidad es dominante en esta cosa, en cada cosa real. (...) Pues bien, este dominio es lo que debe llamarse *poder*. Dominar es ser ‘más’, es tener poder”¹⁹³.

Por tanto, el “más” de las cosas reales es experimentado por el hombre como poder que lo domina cuando, al hacer su yo, dispone de esas cosas; es decir, aquello mismo de lo que dispone simultáneamente se le impone.

Pero, junto con el poder de lo real que, como momento de la realidad, “queda” dominando en la aprehensión primordial, se dan otros dos momentos: el de nuda realidad y el de forzosidad. La mutua implicancia de esos tres momentos manifiesta la plenitud con la que se actualiza la realidad en la inteligencia sentiente.

2. 4. NUDA REALIDAD, FORZOSIDAD Y PODER

En un texto de la primera parte de *El hombre y Dios* sobre el poder de lo real, Zubiri señala la correspondencia que este momento tiene con los otros dos que posee el “de suyo”. Un momento de la realidad olvidado por la cultura contemporánea que Zubiri

¹⁹³ *Ibidem*, pp. 86-87.

considera importante. La urgencia de recuperarlo se deriva de las graves distorsiones que su olvido ocasiona en la vida humana, porque implica perder la capacidad de atenerse a lo real. Al final de su vida sostiene el filósofo: “del concepto que tengamos de lo que es realidad y de sus modos, pende nuestra manera de ser persona, nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia”. Y concluye: “de ahí la gravedad de la investigación de lo que es ser real”¹⁹⁴.

Zubiri conceptualiza los tres momentos relacionándolos con experiencias habituales que han llegado a tener una expresión en el lenguaje corriente, o con conceptos de la mecánica de Newton y también de la filosofía griega:

“real, decimos, significa ‘de suyo’. Pero este ‘de suyo’ tiene a su vez tres momentos formales distintos. Tiene un momento según el cual la cosa es lo que es ‘de suyo’ en y por sí misma como es. Es lo que llamo *nuda realidad*. No es algo idéntico al ‘de suyo’ (...). El ‘de suyo’ tiene también aquel momento que expresamos en español cuando decimos que tal o cual cosa ocurren, o tiene que ocurrir por la fuerza de las cosas. Aquí fuerza no es lo que significa en la mecánica de Newton. Es más bien la *forzosidad* de que la cosa sea así ‘de suyo’. La forzosidad compete al ‘de suyo’, compete a lo real. Pero además el ‘de suyo’ tiene el momento de *poderosidad*. La realidad de lo real es, según decía, ‘más’ que su contenido talitativo. Este ‘más’ significa que realidad domina sobre su contenido. Esta dominancia es lo propio de la poderosidad. Evidentemente no es forzosidad. Toda forzosidad puede ser poderosidad, pero no toda dominancia es forzosidad. Poderosidad es la dominancia de lo real”¹⁹⁵.

A continuación, Zubiri puntualiza que “nuda realidad, forzosidad y poderosidad se recubren en cierta manera, como es obvio, en toda intelección sentiente. Pero como momentos del ‘de suyo’ no son idénticos”, y señala que “por esto han dado lugar a conceptos distintos”. Pasa a ejemplificar lo afirmado con las diferentes concepciones que el hombre ha tenido de la realidad: “el ‘de suyo’ como nuda realidad es lo que concibió el griego en el concepto de lo que llamó naturaleza, *physis*”; por otra parte, “la forzosidad se expresó en el concepto de lo necesario, *anánke*”; y “la poderosidad concebida explícita y formalmente como real no es dominancia simplemente, sino que es dominancia de lo real en cuanto real”, que equivale al “el poder de lo real en cuanto real”¹⁹⁶.

Según Zubiri, cada civilización fue poniendo de relieve alguno de estos momentos en sus realizaciones culturales. En el origen del pensamiento griego estuvo presente el momento de nuda realidad; también lo estaba el de forzosidad que, a su vez, subyace en la matemática egipcia y asirobabilonia. Por otra parte, el poder dio lugar a la interpretación animista del mismo¹⁹⁷, a la que ya se hizo referencia.

¹⁹⁴ X. ZUBIRI, “¿Qué es investigar?”, en: ROVALETTI, MARÍA LUCRECIA (Compiladora), *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri 1898-1983*, Eudeba, Buenos Aires, 1985, p. 87. El texto está tomado del periódico *Ya*, Madrid, 19 de Octubre de 1982.

¹⁹⁵ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 27.

¹⁹⁶ Cfr. *Ibidem*, op. cit., p. 28.

¹⁹⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 29.

De acuerdo a la evolución que puede constatarse en sus textos, lo que Zubiri pretende al final de su trayectoria intelectual es introducir el tema de Dios desde una absoluta radicalidad filosófica, partiendo de unos “hechos” que no supongan una teoría previa. Entre estos hechos cobra una particular relevancia el poder que se experimenta en la realización de la propia persona. Sin embargo, precisamente porque es un hecho que reclama un fundamento, éste no puede ser determinado de antemano: invalidaría intelectualmente, o volvería mal intencionadas, las opciones no teístas, que poseen legitimidad intelectual en su sistema filosófico aunque sean consideradas erróneas. Desde esa legitimidad sostiene el filósofo:

“desentenderse del problema del fundamento de la vida, no es sinónimo de *frivolidad*. Puede ser, y es en muchos casos, frivolidad. Pero la frivolidad nada tiene que ver con lo que de suyo es la actitud del hombre que se desentiende del problema del fundamento. Tanto menos cuanto que la frivolidad puede afectar a todo, inclusive a la admisión de la realidad de Dios”¹⁹⁸.

Antes de continuar con la exposición del poder de lo real en los últimos escritos de Zubiri, importa detenerse a explicar la “prueba” de la existencia de Dios que propone el filósofo, mencionada más arriba, desde la que cobran su verdadera relevancia las afirmaciones que acaban de transcribirse. Esto no implica interrumpir el hilo de la exposición, porque esta prueba, como se verá más adelante, se fundamenta en el poder de lo real, y su explicitación supone manifestar la centralidad que el tema del poder de lo real tiene en su filosofía.

2. 5. LA “PROBACIÓN FÍSICA” DEL FUNDAMENTO

2. 5. 1. La singularidad de la prueba de Dios en Zubiri

La singularidad de la “prueba” de Dios, propuesta por Zubiri en su libro *El hombre y Dios*, deriva de su punto de partida y la modalidad que la razón adopta en ella: no se trata de fundamentar unos “datos” por un “salto” a otra realidad distinta que los justifique. Desde esta perspectiva es importante la precisión que hace Zubiri: “la prueba no lo es tanto de que hay Dios, sino de que algo de lo que hay realmente es Dios”¹⁹⁹.

Esta prueba se corresponde plenamente con el modo de “experiencia” entendido como “probación física de realidad” explicitado por el filósofo en *Inteligencia y razón*²⁰⁰, y al que se hizo referencia en la primera parte. La probación física de realidad, tercer y último paso de la razón, que previamente ha elaborado un esbozo con base en el sistema de referencia obtenido desde la aprehensión primordial a través del logos, es determinante de la especificidad del fundamento último que ha de encontrar la razón de acuerdo con el lugar que ocupa en el pensamiento de Zubiri, porque la probación física supone una realidad aprehendida sentientemente. En consecuencia, la prueba de la realidad de Dios a partir del apoderamiento que la realidad ejerce sobre el hombre, o, lo que es igual, de la religión, no es meramente teórica. Que es tanto como decir que en

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 275. Interesa señalar que ese desinterés de un modo de opción intelectual que el hombre puede adoptar ante el problema de la realidad-fundamento, como se verá más adelante.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 230. Afirmación similar a la que hace en la p. 116: “hay en la realidad eso que designamos con el nombre Dios”, citada en la primera parte de este trabajo.

²⁰⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, op. cit., “El método como experiencia”, pp. 222-257.

la filosofía de Zubiri se llega a una realidad fundamento y no sólo a un “concepto” de la misma, con un contenido que sólo puede atribuirse a Dios. Precisamente en esta prueba se trata de acceder a una *realidad*-fundamento y no a una realidad más, aunque suprema, que pudiera ser convertida en un objeto por la inteligencia del hombre. En el pensamiento de Zubiri dicha realidad-fundamento no está “separada” del mundo, por tanto, tampoco de la persona. Por esta razón, la prueba de la realidad de Dios en Zubiri está directamente vinculada al modo de vivir la religación.

El hecho de que la vida humana esté fundamentada en la realidad, por tener que contar ineludiblemente con ella para poder realizarse, determina, según Zubiri, que no pueda darse razón de su plenitud desde sí misma y, por tanto, que no sea la realidad última. De ahí que el filósofo señale “la *penúltimidad* de la vida”²⁰¹, en neta confrontación con el magisterio de Ortega. Pero hay que tener en cuenta que esta “penúltimidad” de la vida “no obedece a su convicción teísta, sino al hecho de que el hombre como realidad está inexorablemente vertido, ‘radicado’ en una dimensión de fundamentalidad de esa misma realidad”, una dimensión –explica A. Pintor-Ramos– “que, aún estando en él, lo excede, lo cual sigue siendo verdad incluso en el caso de que a las notas fácticas termine por otorgárseles el carácter de fundamento último, como sucede en el ateísmo”²⁰².

En relación con el ateísmo, y teniendo en cuenta que Zubiri es un filósofo que piensa a la altura de su tiempo, por tanto, después de Nietzsche, es oportuno citar lo que señala J. Bañón respecto del orden transcendental en una filosofía post-nietzscheana²⁰³, como es la de Zubiri: “filosofar después de Nietzsche significa asumir la inviabilidad de toda separación absoluta de lo transcendental. Si se quiere llamar a esto el horizonte de la muerte de Dios, habría que decir que la filosofía de Zubiri está situada en este horizonte”. Y completa su observación: “¿qué Dios ha muerto aquí? ¿Ha muerto Dios en cuanto Dios o ha muerto sencilla y llanamente Dios entendido como algo absolutamente separado del mundo?”²⁰⁴.

Hay que tener en cuenta que el intento de Zubiri es llegar con la razón al Dios viviente, no a una abstracción. Por eso su prueba supone una superación del dilema planteado por Pascal, a quien le reconoce alguna razón, “pero sólo alguna”.

²⁰¹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 280.

A. Pintor-Ramos sitúa el enfrentamiento con Ortega en el año 1935, cuando Zubiri publica “En torno al problema de Dios”. En ese escrito, señala el autor, la existencia humana ya aparece “religada a una fundamentalidad que ella misma no es y en ese horizonte es donde surge el ‘problema’ de Dios, cualquiera sea luego la solución que se le de”. Y continúa explicitando la fundamentación que hacía Zubiri: “La base del análisis residía en la esencial apertura de la persona humana a algo que ella misma no es formalmente, pero desde lo que es persona; con ello, podría haberse visto que Zubiri ya no compartía la idea, tantas veces expresada por Ortega, de que mi vida, entendida como decurso vital, sea la realidad radical”. Cfr. A. PINTOR-RAMOS, “El problematismo de la realidad como problema de Dios, según Zubiri”, op. cit., p. 343.

²⁰² A. PINTOR-RAMOS, “Religación y ‘prueba’ de Dios en Zubiri”, op. cit., p. 325.

²⁰³ Para una consideración de la filosofía de Zubiri como post-nietzscheana, cfr. J. CONILL, “Por la fenomenología a la metafísica (X. Zubiri)”, en: *El crepúsculo de la Metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 219-238; *Ibidem*, “Zubiri en el crepúsculo de la metafísica”, en: A.A.V.V., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 33-49.

²⁰⁴ Cfr. J. BAÑÓN PINAR, *Metafísica y noología en Zubiri*, op. cit., p. 168.

Cuando el filósofo señala que “el Theós de Aristóteles no es propiamente hablando Dios”, inmediatamente sale al paso de “la célebre distinción de Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones” en la que supuestamente hará pensar su afirmación. Zubiri considera que esa distinción no está correctamente planteada. En primer lugar, porque “hubiera hecho falta que nos dijera en qué consiste el Dios de las religiones, y no nos lo dice”, puntualiza; pero, además –y esta es la razón de peso–, “porque el Dios de las religiones es el Dios a que filosóficamente se llega siempre que la filosofía no se acantone en nociones griegas”²⁰⁵.

Según Zubiri, la razón filosófica por sí misma no llega necesariamente a una noción de Dios incompatible con la que es propia de las religiones: esto sólo ocurre, precisa, cuando no se trascienden las nociones griegas, de las que el filósofo se distancia fundamentadamente, como se ha podido ver, tanto por lo que se refiere al concepto de sustancia, como al de causalidad entendida como producción, y, fundamentalmente, por la “entificación” de la realidad que se inició desde esa filosofía, además de la insuficiencia que detecta en ella porque carece del concepto de persona.

Por tanto, la tentativa de Zubiri es llegar a una noción filosófica de Dios compatible con la que es propia de las religiones; es decir, una noción en la que Dios no resulte ajeno a la vida humana. En este sentido, J. Sáez Cruz, refiriéndose al Dios conceptualizado en la filosofía de Zubiri, puntualiza: “‘Dios en cuanto Dios’ no es un concepto abstracto de Dios, alejado de la vida concreta del hombre y ajeno a su experiencia religiosa (...) sino una idea de Dios procedente de la experiencia religiosa”. Y esto, aunque tampoco se trate de un concepto obtenido de una determinada religión, porque “no es un concepto teológico de Dios, sino teologal²⁰⁶”, es decir, “alcanzado desde la dimensión humana que da a Dios” y, por tanto, es “a la vez filosófico (porque supone un análisis estructural de la religación) y religioso (porque el Dios conceptualizado es el Dios de las religiones)”²⁰⁷.

2. 5. 2. El esbozo del fundamento

La marcha de la razón, como se explicó en la primera parte, supone la realización de un “esbozo”, que se piensa desde el sistema de referencia dado por la aprehensión primordial y el logos. En tanto que ese sistema de referencia implica unos datos determinados, el esbozo no es arbitrario; pero por la indeterminación de lo que sea el fundamento de esos datos que “quedan” por la impresión de realidad, el esbozo es libre, lo que no implica carente de exigencias, porque es la realidad misma la que ha de “darle la razón” a lo esbozado.

Varias son las exigencias a que las que debe atenerse la realización del esbozo del fundamento. En primer lugar, en tanto que el hombre es un absoluto-relativo –“absoluto” por ser “suyo”, “suelto” frente al resto de la realidad, y por esta característica, persona, y “relativo” porque consigue su realización personal con la realidad–, el fundamento ha de ser un absoluto-absoluto que, además de *instarlo* –como decía Zubiri en su curso sobre la realidad– a realizarse, simultáneamente tenga todas las

²⁰⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 152.

²⁰⁶ Más adelante se explica la distinción entre *teologal* y *teológico*. En síntesis, podría decirse que mientras lo “teologal” se refiere a Dios *desde* las estructuras propias de la realidad sustantiva del hombre, lo “teológico envuelve a *Dios mismo*”. Cfr. *Ibidem*, p. 12.

²⁰⁷ Cfr. J. SÁEZ CRUZ, “La marcha hacia Dios en X. Zubiri: la vía de la religación”, *Revista Agustiniiana*, Vol. XXXIV, N° 103, Enero-Abril 1993, p. 94.

posibilidades para esa realización. Esto implica que si el hombre es persona por ser “suyo”, por estar “suelto” frente a toda otra realidad, y por esto es un absoluto, aunque relativo, el fundamento del hombre tendrá que ser también un absoluto-absoluto, por tanto, Persona y, además, viviente, por poseerse plenamente a sí mismo, que es la característica de lo viviente en el sistema zubiriano: la autoposesión. De esta depende la intensidad de la vida²⁰⁸, porque no es igual, por ejemplo, el grado de autoposesión de un árbol que el de un animal, o el que puede tener éste que el propio del hombre.

Respecto del carácter de Persona, viviente, que debe tener la realidad fundante, Zubiri señala que la filosofía y la teología clásicas han fundamentado en la inteligencia y la voluntad una analogía entre el hombre y Dios. En cambio, el filósofo sostiene que “aquello sobre lo cual ha de recaer primaria y formalmente la analogía es sobre el carácter de ‘absoluto’”. Por eso, “mientras en el hombre su vida inteligente y volente es la razón de su personidad, en Dios su absoluta personidad es la razón de que sea vivo y de que esta vida sea inteligente y volente”, puesto que “la vida es una forma de realidad, no es una fuerza o un elemento”²⁰⁹, que consiste en “autoposesión”, según Zubiri. Por tanto, “cuando decimos que Dios es personal, lo único que decimos es que es una realidad absolutamente suya”, y “cuando decimos que es viviente, entendemos que Dios es una realidad que se posee plenamente a sí misma”, evitando tomar los vocablos “en sentido antropomórfico, como si Dios fuera una especie de gigantesco espíritu humano, bien que depurado de todas las humanas limitaciones”, lo cual “es absurdo”²¹⁰, concluye el filósofo.

Por otra parte, en tanto que la realidad es, con relación al hombre, última, posibilitante e impelente, el esbozo del fundamento ha de tener características análogas. Y la realidad es *última*, porque “al hombre le pueden fallar muchas cosas, incluso tal vez todas con las que de hecho se encuentra, pero piensa que mientras sea real y haya realidad no todo está perdido”. Además, es *posibilitante*, porque “toda posibilidad se funda en la realidad” “que constituye la posibilidad de todas las posibilidades”. Por último, es *impelente*, “porque al accionar, el hombre no solamente puede ejercitar una acción, sino que no tiene más remedio que hacerlo”²¹¹.

Hay que tener en cuenta, además, que el hecho de que la persona se fundamente en el poder de lo real no implica que dicha fundamentación sea conocida ni querida por la propia persona, porque el poder de lo real acontece “*en* el hombre”, pero precisamente por ser *fundamento* no es necesariamente un acontecimiento “*para* el hombre”. Se llega a él porque la realidad queda actualizada “*en* hacia”, direccionalmente, también hacia el fundamento. En razón de ese carácter con que se actualiza, no es posible enfrentarse con él como si se tratara de algo que estuviera delante. De ahí que el fundamento no pueda

²⁰⁸ “Esto es lo formalmente constitutivo de un viviente: ser autós, ser sí mismo. La vida no es decurso. El decurso es la manera de autoposeerse. Naturalmente, se preguntará ¿es toda célula un sí mismo? Plenamente, y como lo es un hombre ciertamente no. Pero es que hay grados de vida, grados de ser sí mismo. Y en los vivientes más elementales hay algo así como un rudimentario primordio de autós, que irá creciendo en la serie biológica hasta llegar al hombre. Estos grados son justamente los distintos tipos de seres vivos. Vivir es autoposeerse, y todo el decurso vital es el modo de autoposeerse”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 31.

²⁰⁹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 22.

²¹⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 171-172.

²¹¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 82-83.

ser algo “*para*”: porque no está “*ante*”; y, por tanto, que tenga una cierta independencia de la voluntad propia y de la conciencia²¹².

2. 5. 3. Teísmo, a-teísmo, agnosticismo, indiferentismo y vida a-tea

La razón puede hacer varios esbozos porque las posibilidades abiertas por el sistema de referencia proporcionan los elementos para vías concretas diversas entre sí. Con relación a esa diversidad, Zubiri hace una primera división entre una postura atea y una teísta.

Esta última es la que reconoce una realidad fundante de toda otra realidad, presente en cada cosa: una realidad fundamento. Esta intelección de una realidad absolutamente absoluta como fundamento, posibilita un segundo paso, volitivo, por el que el hombre se entrega haciendo suyo ese fundamento, para realizar su vida en él.

La alternativa es la postura atea: el fundamento se entiende no como una realidad fundante, presente por tanto en cada cosa, por tanto en la propia vida, sino como una realidad-objeto, estableciendo una distancia respecto de ella. Es el ateísmo como consecuencia de considerar a Dios como un dios “ocioso”, que existe pero sin incidir intrínsecamente en la realización personal. Dios viene a convertirse en una realidad más, por singular e importante que sea, al lado del resto de las realidades. Este ateísmo, “teísmo de un Dios ocioso” –que hay que distinguir de lo que más adelante el filósofo llama “vida atea”– es una consecuencia de una intelección errónea: no se entiende la fundamentalidad intrínseca de la realidad-fundamento y entonces, precisamente por eso, adquiere necesariamente el carácter de realidad-objeto: algo que, desde esa intelección, se entiende como realidad que está “ante el hombre”, por tanto, separada. Error que imposibilita la entrega personal a esa realidad absoluta.²¹³

Importa subrayar la actitud respetuosa de Zubiri por cada una de las posturas que el hombre puede adoptar con relación al fundamento de la realidad. El filósofo cuenta con que la tentativa de entenderlo podría concluir en desconocimiento, por la característica exclusiva del mismo, que es no ser una realidad objeto. Por eso las posturas no teístas, erróneas según su sistema filosófico, no son necesariamente una “frivolidad”, que es “falta de seriedad”²¹⁴, de la que puede adolecer también una postura teísta.

Las otras tres posturas –agnosticismo, indiferentismo y vida atea– suponen una opción implícita en el momento de entender la realidad fundamento. Ya no se trata de una intelección errónea que imposibilita la entrega, como es el caso del ateísmo, sino de una intelección que no llega a concluirse por una opción. Zubiri insiste en que se trata de una intelección porque, desde la inteligencia sentiente, no es necesario que para entender algo se tenga de ello un concepto. La inteligencia no puede dejar de ser actualizada por el poder de lo real, pero al desencadenar el proceso intelectual, no se llega a una

²¹² Cfr. J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios*, op. cit., p. 204.

²¹³ Junto a la posibilidad de hacer de la realidad-fundamento una posibilidad mía, cabe la “de considerar a Dios como realidad en y por sí mismo, y nada más; esto es, Dios, mera realidad suprema en sí mismo. Es Dios, realidad-fundamento reducido a realidad-objeto. Entonces *eo ipso*, (...) Dios queda distanciado del hombre y el hombre alejado de Dios. No es un mero concepto más o menos dialécticamente logrado. Es la realidad misma de lo que en la historia de las religiones constituye los *dii otiosi*, los dioses ociosos. (...) Es en el fondo la situación de muchísimos hombres actuales, cada vez en mayor número. Su ateísmo es más viven el teísmo de un Dios ocioso”. Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 260.

²¹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 279.

conclusión. Lo que anula la posibilidad de entregarse a ese fundamento. Pero también en estas posturas se realiza una opción, que se ejecuta en el estadio intelectual. De ahí que se trate también de un acto de “fe”, en tanto que opción, realizado por el agnóstico, el indiferente o el que opta por un vida a-tea.

El agnóstico se instala en la ignorancia de Dios. Zubiri señala que ignorancia no es carencia de noticia, porque implica un cierto conocimiento, aunque negativo. Posibilidad que viene dada por el carácter de la realidad-fundamento que no está presente “ante” el hombre como el resto de las realidades: “El acceso a Dios no es de suyo ‘encuentro’ sino ‘remisión’. La realidad de Dios es por lo pronto una realidad en el modo de ‘hacia’, que está en las cosas reales mismas, las cuales son reales precisamente ‘en’ Dios”²¹⁵. Porque el agnóstico busca pero no encuentra, dice Zubiri que “el agnosticismo es *frustración* de búsqueda intelectual”²¹⁶.

El indiferentismo y la vida atea se inscriben en el momento de la voluntad de fundamentalidad misma, no en el momento intelectual en el que la voluntad se hace presente como opción al no concluir el mismo, como ocurre en el caso del agnóstico. Refiriéndose a las dos primeras posturas, Zubiri señala:

“el hecho innegable es que muchísimos hombres se desentendían de toda opción. Por tanto ni se hallan incursos en un proceso intelectual hacia Dios ni llevan a cabo una opción respecto de Él. Y como estos dos momentos son los que constituyen la voluntad de fundamentalidad, resulta que estas vidas desentendidas del problema de su fundamento, son *eo ipso* vidas sin voluntad de fundamentalidad”²¹⁷.

En el caso del indiferentismo existe un proceso intelectual pero que no establece la diferencia, es decir “hay un proceso intelectual que llega a la *in-diferencia*”²¹⁸. Se suspende la conclusión. Mientras el agnóstico no encuentra en su búsqueda intelectual y por tanto suspende la fe, el indiferente tiene una actitud de despreocupación por lo que sea Dios como realidad fundamento, “su actitud es en toda la línea un ‘que Dios sea lo que fuere’”²¹⁹. Y esa in-diferencia intelectual implica una des-preocupación. Para Zubiri, se trata de una estricta opción, “la opción por ocuparse de aquello que ‘está-ahí’ indiferentemente. Por tanto se opta por la indiferencia: es el momento del ‘des’”²²⁰. Por

²¹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 182.

²¹⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 274.

Refiriéndose al agnosticismo, Zubiri puntualiza: “el agnosticismo no es del todo ajeno ni a la realidad de Dios ni a su intelección. (...) La ignorancia del agnóstico no es ininteligencia de Dios sino intelección más o menos indeterminada de Él, esto es, sin conocimiento estricto. Es la *incognoscibilidad* de Dios, cosa muy distinta de su no-intelección. Pero el agnosticismo es todavía algo más. (...) El agnóstico imperiosamente busca pero no encuentra. (...) El agnóstico como todo hombre, no sólo entiende sino que ‘palpa’. Es tanteo, pero que no cobra la figura precisa de su eidos, digámoslo así. Y en este sentido es tanteo sin encuentro preciso”. *Ibidem*, pp. 273-274.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 275.

²¹⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 277.

²¹⁹ Cfr. *Ibidem*. A continuación, Zubiri precisa la actitud del indiferente comparándola con la del que profesa el teísmo de un Dios ocioso: “no es precisamente que el indiferente admita que Dios es un Dios ocioso, sino que es más bien la ociosidad de ocuparse de Dios”.

²²⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 278.

lo que concluye: “El desentendido se ocupa despreocupadamente de lo que entiende como indiferente”²²¹.

Finalmente, los que optan por una vida atea son los que “entienden que el poder de lo real en las cosas es un hecho y nada más que un hecho, sin necesidad de fundamento ulterior: es *pura facticidad* del poder de lo real”²²². Lo que no deja de ser, puntualiza Zubiri, una interpretación de lo que es el poder de lo real. Esta interpretación del poder de lo real como pura facticidad implica que se puede optar por ella como una posibilidad personal. Entonces se vive “la vida como algo que se basta a sí misma: es *autosuficiencia* de la vida”²²³. Puntualiza Zubiri que referirse a esta autosuficiencia no implica hacerlo en un sentido peyorativo, sino en el sentido etimológico correspondiente a lo que se basta a sí mismo en su línea. Por eso, precisamente, la vida atea no es ausencia de voluntad de fundamentalidad, sino despliegue de la misma en una intelección del poder de lo real como pura facticidad y como opción por la autosuficiencia de la vida personal.

Porque en todas estas posturas hay un ejercicio de la voluntad de fundamentalidad en sus dos momentos, intelectual y opcional, no son necesariamente índice de frivolidad. La frivolidad se daría cuando no hubiera un ejercicio de dicha voluntariedad, bien por sustraerse al proceso intelectual, o por no hacer una opción verdaderamente personal. Pero mientras se mantengan vigentes estos dos momentos, ejercitándose “seriamente”, todas las posturas son respetables. La frivolidad resultaría de la inercia con la que el hombre puede dejarse arrastrar por los hechos sin hacerlos suyos por el ejercicio de sus facultades.

2. 5. 4. La probación física: la fe

El esbozo racional, hecho en conformidad con el sistema de referencia que puso a la razón en marcha, requiere una prueba ulterior, que no es una demostración lógica, porque lo que primariamente interesa no es un razonamiento coherente. La prueba del esbozo es lo que Zubiri llama “probación física”, y consiste en retrotraerlo a la vida personal, para comprobar si efectivamente da razón del enigma de la realidad, que se le manifiesta al hombre, sobre todo en su realización personal, como religación al poder de lo real, o apoderamiento. Lo que hay que comprobar es si el esbozo puede fundamentar el proceso de personalización.

Es entonces cuando surge algo peculiar en el momento de la probación física de la marcha de la razón. Mientras que respecto de cualquier otra realidad, la razón va en busca de algo acodo y objetivable, que dé razón de lo actualizado en la aprehensión primordial, cuando se trata del fundamento, de la realidad-fundamento, esto no es posible, porque el fundamento está presente en toda realidad fundamentándola y, precisamente por eso, no puede darse como una realidad más entre las restantes. La probación física del fundamento exige otra actitud que no es la que correspondería a un reconocimiento exclusivamente teórico.

²²¹ Cfr. *Ibidem*.

²²² Cfr. *Ibidem*, p. 283.

²²³ Cfr. *Ibidem*, p. 284.

Ese acto, por el que se inserta el esbozo en la propia vida para hacer “la probación física del fundamento”, es la “fe”, que involucra a toda la persona en un acto de entrega total, porque es la respuesta a la donación del fundamento, sin la que no se podría llegar a ser persona.

La fe es el acto por el que la realidad humana, desde su integridad personal, se entrega al fundamento como a aquel absoluto-absoluto desde el cual puede constituirse como absoluto-relativo, como persona. Si se tratara de una realidad separada del mundo, cabría posibilidad de convertir el fundamento en un objeto que no exigiría que se involucre toda la persona; bastaría una adhesión intelectual. Pero, precisamente porque el fundamento no puede convertirse en un objeto, al no perder su carácter enigmático en el propio esbozo, la probación física de la realidad-fundamento sólo puede realizarse en y desde la fe, que ya no se puede entender como una mera convicción intelectual que adhiere a un contenido verdadero; aunque tampoco se trate de un acto irracional. El ejercicio de la fe, al comprometer la integridad de la persona, implica necesariamente el ejercicio de la inteligencia, que hace razonable a esa fe y, consecuentemente, la entrega en la que se realiza como tal; aunque esa fe, precisamente por serlo, lo sea respecto de algo no evidente –en caso contrario, ya no sería necesaria.

En definitiva, se trata de la fe personal como entrega confiada de toda la persona; lo que está intrínsecamente relacionado con la dimensión de firmeza que tiene la verdad para Zubiri, en el sentido de cumplimiento fiel a la palabra dada a lo largo del tiempo, de explícita inspiración semítica²²⁴ –desde la que se dice, por ejemplo, que un amigo es un amigo verdadero. La fe es, por tanto, la “probación física” de Dios, que se hace en la vida personal, al insertarlo como fundamento de la propia realización personal.

²²⁴ Zubiri, en uno de los Apéndices del primer volumen de *Inteligencia sentiente*, “Consideraciones sobre las dimensiones de la verdad real”, reproduce una página que escribió y publicó en la primer edición de *Naturaleza, Historia, Dios*, en la que explicita la triple etimología que tiene la palabra verdad. Después de hacer referencia a *alétheia*, cuyo sentido primario no es “descubrimiento” ni “patencia” sino “algo sin olvido, algo en que nada ha caído en olvido ‘completo’”, se refiere a la segunda etimología, que es la que ahora interesa: “Pero la idea misma de verdad tiene su expresión *primaria* en otras voces. El latín, el celta y el germánico expresan la idea de verdad a base de una raíz *uero*, cuyo sentido original es difícil de precisar; se encuentra como segundo término de un compuesto en latín *se-verus* (*se*]d[*verus*), ‘estricto, serio’, lo que haría suponer que *uero* significaría *confiar* alegremente; de donde *heorté*, fiesta. La verdad es propiedad de algo que merece confianza, seguridad. El mismo proceso semántico se da en las lenguas semíticas. En hebreo, *aman*, ‘ser de fiar’, en hiphil ‘confiar’, dio *emunah*, ‘fidelidad, firmeza’; *amén* ‘verdaderamente, así sea’; *emeth* ‘fidelidad, verdad’. En akkadio *ammatu* ‘fundamento firme’, tal vez *emtu* (Amarna), ‘verdad’”. Continúa con la tercera etimología, “el griego y el indoiranio parten de la raíz *es-’ser’*”. Y concluye: “Desde el punto de vista lingüístico, pues, en la idea de verdad quedan indisolublemente articuladas tres esenciales dimensiones, cuyo esclarecimiento ha de ser uno de los temas centrales de la filosofía: la realidad (*es-*), la seguridad (*uer-*) y la patencia (*la-dh-*)”. Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, op. cit., pp. 243-244.

Aunque Zubiri encabeza la transcripción del texto citado diciendo: “Para mayor sencillez reproduciré aquí una página que escribí y publiqué ya en 1944” (p. 243), haciendo alusión a su primer libro, hay en él una Nota de Diego Gracia –responsable de una edición póstuma de *Naturaleza, Historia, Dios*–, que merece ser tenida en cuenta, porque en ella se pone de manifiesto la trayectoria del pensamiento de Zubiri y la relectura que hace de sí mismo para homologar sus escritos desde la perspectiva que su filosofía alcanza en su último estadio: “Con ligeras variantes, esta larga nota se halla reproducida en el Apéndice 8 de *Inteligencia y realidad*, pp. 243-245. En el ejemplar de *Naturaleza, Historia, Dios* que Zubiri utilizaba normalmente, hay varias correcciones. Al final de la frase: ‘En cambio, el griego y el indoiranio parten de la raíz **es-* “ser”’, añade: ‘en el sentido de realidad’. Cuando al final ya de la nota se repite esto mismo, que **es-* designa ‘el ser’, estas dos palabras están tachadas y sustituidas por ‘la realidad’”. Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 39, *Nota del editor*.

La fe, porque es un acto personal, implica necesariamente una dimensión social e histórica. Según Zubiri, las diferentes religiones son modos concretos en que se plasman las distintas ideas de Dios que los hombres han tenido. Por eso, hay que distinguir el hecho de la religación de la resolución que la razón puede darle y, en caso que esa resolución sea teísta, creyente, la plasmación concreta que ha tenido. Zubiri puntualiza: “el Dios al que nos estamos refiriendo no es el Dios de una religión determinada (cristiana, brahmánica, fenicia, o otra)”, sino que “es pura y simplemente Dios en cuanto Dios”, y en este sentido “es personal pero común a toda religión: es Dios como realidad absolutamente absoluta en su absoluta concreción”²²⁵. La diversidad de religiones es explicable en razón de que la exigencia de fundamentalidad excede la realización que le confiere una plasmación racional determinada. Y, en este sentido, “puede decirse que la historia de las religiones es la experiencia que los pueblos han hecho de Dios a lo largo de la historia”²²⁶.

Un texto de Zubiri explicita la riqueza que tiene la fe en su sistema filosófico. El filósofo subraya que la entrega en que la fe consiste, es “entrega a la trascendencia de mi persona”; y que es la “voluntad de fundamentalidad” el principio desde el que se origina en el hombre una actitud que “se despliega en conocimiento de Dios y fe en El”. Esta es la razón de que cuando se llega a un Dios personal –a una realidad que es fundamento y no realidad-objeto ni, por tanto, un concepto–, la voluntad de fundamentalidad deviene actitud, cuya característica es “ser persona relativamente absoluta ‘en’ la persona absolutamente absoluto que es Dios”. Es una voluntad de verdad real: “de asentar la verdad real de mi persona en la verdad real de la persona de Dios, trascendente en las cosas todas y en mi propia persona”. Por tanto, el hombre no se encuentra al final de esta probación física del fundamento por la fe con un Dios “distante” por estar “separado” de la realidad, aunque esto no implique la pérdida de su trascendencia. Y de ahí que no se trate de ir “fuera de las cosas reales y de la propia realidad personal, sino de llegar “hasta aquello en que últimamente consiste su realidad”, porque si se consiguiera ver integralmente la realidad de un grano de arena, en él podría verse “a Dios en su realidad personal incluso trinitaria”.

“La fe en Dios es (...) la entrega a la trascendencia de mi persona; y recíprocamente, la entrega a la trascendencia de mi persona es fe en Dios. Esta ‘reciprocidad’ es justo el sentido y el alcance de la prueba que propuse. La voluntad de fundamentalidad es entonces el principio originario de una actitud que se despliega en conocimiento de Dios y fe en El. Cuando se llega a un Dios personal, la voluntad de fundamentalidad es la actitud de ser persona relativamente absoluta ‘en’ la persona absolutamente absoluta que es Dios. Es la voluntad de asentar la verdad real de mi persona en la verdad real de la persona de Dios, trascendente en las cosas todas y en mi propia persona. No se trata de ir fuera de las cosas reales y de mi propia realidad personal, sino de estar en esas cosas y en mi persona plenamente, esto es, llegando hasta aquello en que últimamente consiste su realidad. Si viéramos integralmente la

²²⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, pp. 221-222.

²²⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 302.

realidad de un grano de arena, habríamos visto en este grano a Dios en su realidad personal incluso trinitaria”²²⁷.

La prueba de Dios que acaba de explicarse en sus líneas más generales está fundamentada en el poder de lo real, se afirmó anteriormente. A continuación corresponde explicitar la implicación que el mismo tiene en la marcha de la razón, porque el hombre no sólo se encuentra lanzado a la búsqueda del fundamento por la *inquiescencia* que supone tener que realizarse como persona, sino también por el modo como la realidad “queda” en él por la “impresión de realidad”: una modalidad determinada fundamentalmente por el sentido kinestésico, por el que el hombre la *siente* como “realidad en hacia”, según lo que se expuso en la primera parte haciendo referencia a la primera modalidad de la inteligencia: la aprehensión primordial. Adelantando el contenido del siguiente apartado, podría afirmarse que el sistema de referencia está constituido, fundamentalmente, por el poder de lo real.

2. 6. EL PODER DE LO REAL COMO SISTEMA DE REFERENCIA

En la filosofía de Zubiri el poder de lo real es el sistema de referencia más apto para acceder al fundamento del mismo. En consecuencia, es decisivo que la conceptualización de la realidad vuelva a hacerse también desde el poder que tiene, y no sólo desde su momento de nuda realidad, como ocurre en la cultura occidental. En la medida en que se perdiera la dimensión de poder que tiene la realidad, necesariamente también se perdería el sistema de referencia desde el que es posible acceder al fundamento: el poder de lo real, que se funda en la realidad de Dios, ejerce en el apoderamiento un “arrastre” hacia su fundamento, que es una “tensión” entre la persona humana y la divina en la que “Dios es la ‘pre-tensión’ que nos lleva a Él”, porque es “quien tiene, por así decirlo, la primera palabra”²²⁸. Y aunque esa dimensión de la realidad no garantice por sí misma ese acceso y su posterior identificación con una realidad absolutamente absoluta, resulta la más apta para acceder intelectualmente a Dios; es decir, para dar razón, desde el punto de vista intelectual, de los diferentes modos de acceder a Dios. Zubiri considera que *su* “prueba” de la existencia de Dios, aunque sea discutible porque el fundamento de lo real no puede captarse de un modo inmediato por la inteligencia, es válida para fundamentar intelectualmente las diversas maneras que los hombres tienen de llegar a Dios, puesto que aunque no haya un modo único de hacerlo, todos coinciden en lo que constituye la raíz de la entrega –el paso último y definitivo de la marcha de la razón en búsqueda del fundamento en la filosofía de Zubiri– que es la *fe*:

“Todas las formas y direcciones de la entrega del hombre a Dios son evidentemente modulaciones de un movimiento único y unitario hacia Dios, de aquel movimiento en que el hombre va a Dios, pero en tanto que Dios. Es la raíz misma de la entrega, mejor dicho, la entrega radical misma. Todos los tipos de entrega presuponen esta entrega radical: se inscriben en ella y son modalidades direccionales suyas. Esta entrega es lo que de una manera más o menos vaga y nominal llamamos *fe*. La *fe* es

²²⁷ *Ibidem*, p. 295.

²²⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 195.

en sí misma entrega y es la forma radical del acceso del hombre a Dios”²²⁹.

El texto citado subraya de un modo definitivo que este acceso, aunque tenga un carácter inicialmente intelectual –se presenta como un enigma que “intriga” a la inteligencia– no queda restringido a su dimensión teórica: el último paso del mismo exige la probación física, que sólo puede realizarse con la fe como entrega personal a la Persona divina.

La decisiva importancia que Zubiri le reconoce al poder de lo real, no implica que rechace la dimensión de nuda realidad. El filósofo considera que su reconocimiento posibilitó el nacimiento de la filosofía como un modo de pensar diferente del saber mítico. Pondera que es innegable el progreso técnico que se ha generado desde esa conceptualización, al que no es necesario renunciar. Pero de sus textos puede concluirse que si no se recuperaran las otras dimensiones de la realidad, concretamente la de poder, se correría el riesgo de que el hombre quedara perdido entre sus realizaciones técnicas, sin trascender el plano de la factualidad; es decir, la realidad se reduciría para él a pura “materia” con la que se pueden “hacer” cosas. Esto no lo dice Zubiri explícitamente, pero se deduce de sus planteamientos teóricos. Explica, además, una propuesta suya que no tendría suficiente fundamento aislada de ese contexto implícito: “Nuestro saber, afincado en la nuda realidad, ha olvidado los otros dos momentos de forzosidad y poderosidad. Urge recuperarlos”²³⁰.

Esta necesidad urgente de recuperar los otros dos momentos junto al de nuda realidad ya estaba presente en *Sobre la esencia*. Aunque ya se hizo alusión a ese texto de Zubiri para referirse a la aparición del poder de lo real como tema en sus escritos, interesa volver sobre el mismo, porque allí el filósofo conceptualiza nítidamente los tres momentos, relacionándolos históricamente con el modo de entender la realidad. En un orden que considera explícitamente “numerativo”, se refiere en primer lugar al poder. Señala que es un carácter propio de la realidad, independientemente de las interpretaciones que pueden hacerse desde diversas mentalidades, como la correspondiente a una mentalidad primitiva. Y acaba descendiendo al plano de la cultura actual que, centrándose de un modo exclusivo en la dimensión “nuda” de la realidad, adolece de una carencia importante porque no percibe la dimensión del poder de lo real, ni su forzosidad. Su propuesta es precisamente integrar los otros dos momentos con el de nuda realidad:

“nuestro saber, afincado en la nuda realidad, ha olvidado penosamente los otros dos caracteres. No se trata de darles un preponderancia que ni tienen ni pueden tener, sino de inscribirlos en el carácter de ‘nuda realidad’, en el ‘de suyo’. Las cosas no actúan ‘de suyo’ sobre las demás, sino que tienen ‘de suyo’ también cierto poder dominante sobre ellas”²³¹.

Cabría afirmar que para Zubiri la “bancarrota” de la modernidad²³², de la que hablaba en sus primeros escritos y desde la que se interesaba tanto por la propuesta renovadora de

²²⁹ *Ibidem*, p. 209.

²³⁰ *Ibidem*, p. 29.

²³¹ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, op. cit., p. 511.

²³² “Al ocaso de la mentalidad antigua, iniciada por la crisis de la física cualitativa, vino a la palestra filosófica una audaz concepción, cuyo fundamento era esencialmente psicológico: el *subjetivismo moderno*. Tal teoría se halla hoy en completa y definitiva bancarrota”. X. ZUBIRI, *Primeros escritos*

Husserl, no es sólo una crisis intelectual. Lo manifiesta la inquietud de fondo que puede detectarse en todos los escritos de su primera etapa filosófica, reunidos en su primer libro, *Naturaleza, Historia, Dios*. En ellos, su pensamiento responde a la necesidad de dar “salida” a la crisis del hombre contemporáneo, un hombre que se halla perdido en sus realizaciones sin un sentido que no es, para Zubiri, un narcótico, sino algo radical porque hunde sus raíces en la realidad misma.²³³

Hay que destacar el equilibrio de la propuesta de Zubiri. No se trata de volver a una mentalidad primitiva, sino de recuperar conceptualmente, desde lo alcanzado a esta altura del proceso de la historia, aquellas dimensiones de la realidad cuya desaparición ha redundado en un notable empobrecimiento de la vida del hombre, a pesar de los logros obtenidos en el ámbito técnico.

Cabe concluir que, si se perdiera de vista el poder que tiene la realidad, no plantearía desde sí misma su constitutivo “enigma”, detonante de la búsqueda del fundamento por parte del hombre. Es el poder que todas las cosas poseen por ser reales, que se denota en ese “más” inherente a cada una de ellas, lo que las vuelve enigmáticas. Importa volver sobre este tema que sólo quedó señalado en la primera parte de este trabajo.

2. 7. EL “ENIGMA” DEL PODER DE LO REAL

La realidad resulta enigmática para el hombre por el poder que tiene, experimentable en el “más” de su momento de realidad. Todas las cosas poseen además de ese momento de talidad, inseparable del anterior. Porque son inseparables, la realidad no se da al margen de las cosas reales, y cada una de ellas, en razón del “más”, resulta un enigma en su aparente simplicidad de ser “tal” cosa.

Importa precisar que, para Zubiri, talidad y transcendentalidad son sólo funciones: función transcendental y función talificante son “los dos aspectos que unitariamente constituyen la unidad de lo intelectivamente aprehendido”²³⁴. Por esta unidad entre ambas funciones –no hay talidad que no sea real “de suyo”, y todo “de suyo” real que queda en la impresión intelectual es una determinada talidad– se puede aseverar que cada cosa real posee ese “más” por el solo hecho de ser real. “Esto –en palabras de Zubiri– es mucho más grave de lo que pudiera pensarse”²³⁵.

Lo “grave”, lo que tiene importancia para Zubiri, es que por el “más”, del poder, la realidad queda constituida en su intrínseco enigma. En la fundamentación que Zubiri hace del “más” en el poder de lo real puede constatarse la radicalización filosófica a la que es sometido el carácter enigmático de la realidad.

(1921-1926), op. cit., p. 81. La cita corresponde a *Ensayo para una teoría fenomenológica del juicio*, su tesis doctoral, publicada por la Sección de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, en 1923.

²³³ “Cosa-sentido es siempre y sólo una cosa-realidad que tiene capacidad para ser cosa-sentido”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 19. Conceptualización de Zubiri extensiva a todo tipo de sentido en su filosofía.

²³⁴ Cfr. X. ZUBIRI, “Respectividad de lo real”, op. cit., p. 26.

²³⁵ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 98.

El curso que Zubiri dio en 1965, recogido en *El problema filosófico de la historia de las religiones*, el planteamiento corresponde a una fenomenología de la religión²³⁶. Allí dice que enigma es “la visión de una cosa en la relucencia de ella en otra directamente vista. Es una visión especular de la deidad en toda cosa”²³⁷. Pero cuando su pensamiento alcanza el estatuto definitivo, el enigma de la realidad se conceptualiza desde una perspectiva estrictamente filosófica. Es la razón por la que ya no es pensado como “relucencia”, sino que se lo fundamenta en un hecho inmediato, directamente experienciable, que es la necesidad del hombre de “hacer” su propia realidad personal con “la” realidad. Al tener que contar con ella, el hombre experimenta que la realidad no es nada al margen de las cosas reales; pero juntamente hace la experiencia de que en cada cosa real se le da, en cierto modo, “la” realidad. De esta experiencia surge una tensión, es decir, el “más” no es simplemente una cuestión “teórica”. El asombro que resulta del enigma es consecuencia de la experiencia viva que supone la realización del propio yo. A. Pintor-Ramos sintetiza: “esa tensión entre la realidad que es la persona y esa misma realidad que como fundamento la excede es lo que configura el carácter *enigmático* de la realidad como tal”²³⁸.

Pero hay algo más, señalado anteriormente: el hombre no sólo tiene que contar con la realidad para “hacer” su propia realidad, sino que la realidad misma se le impone, y al imponérselo lo impele a realizarse. De ahí que en el caso extremo del suicidio lo que se busca es sustraerse de la realidad²³⁹.

El carácter impelente de la realidad es lo que constituye la religación. Como quedó señalado, al final de su trayectoria intelectual Zubiri la llamará “apoderamiento” –“este apoderamiento es lo que formalmente constituye lo que he llamado religación”²⁴⁰–, que el hombre experimenta en el hecho de estar poseído por el poder de lo real. Zubiri señala que se trata de una estructura humana “física”, contraponiéndola así a otros modos de relacionarse con la realidad que tienen un carácter “intencional”:

“estamos físicamente lanzados ‘hacia’ ‘la’ realidad por el poder mismo de lo real. Y lo estamos, constituyendo física y realmente la realidad personal, el relativo absoluto en que cada persona consiste. Estamos lanzados físicamente a algo indeciblemente enigmático. Por la religación estamos físicamente lanzados hacia la realidad que se ha apoderado de nosotros no de un modo ciego, sino por el contrario de un modo ostensivo y experiencial”²⁴¹.

²³⁶ Es la razón por la que en esta segunda parte del trabajo no se haya adoptado este libro como texto base para exponer el contenido del concepto “poder de lo real”, aunque pueden encontrarse en él muchas referencias al tema.

²³⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, op. cit., p. 60.

²³⁸ Cfr. A. PINTOR-RAMOS, “Religación y ‘prueba’ de Dios en Zubiri”, op. cit., p. 325.

²³⁹ “La realidad, entendida no como cosa real sino como la formalidad del ‘de suyo’, es algo *último* en mis acciones; último no tan sólo respecto de las cosas mismas, sino de las acciones de mi persona. Es el apoyo último de todas ellas. Al hombre le pueden fallar muchas cosas, incluso tal vez todas con las que de hecho se encuentra, pero piensa que mientras sea real y haya realidad no todo está perdido. Es una apelación a una especie de última, suprema instancia que el hombre tiene. La realidad apoya al hombre como algo último: es la *ultimidad* de lo real. El hecho bien triste del suicidio es una prueba de ese carácter de ultimidad de lo real. El suicida quitándose de la realidad pretende justamente evadirse del último apoyo para ser persona”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 82.

²⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 109.

²⁴¹ *Ibidem*, pp. 98-99.

Lo “ostensivo y experiencial” es el apoderamiento ejercido por el poder de la realidad en el hombre. Zubiri sostiene que no se trata de una “mera *vinculación* ni es un *sentimiento de dependencia* sino la versión constitutiva y formal al poder de lo real como fundamento de mi vida personal”²⁴². Consecuentemente, “lo que está religado al poder de lo real no es uno u otro aspecto de mi realidad, sino mi propia realidad personal en todas sus dimensiones, puesto que según todas ellas es como construyo mi Yo”²⁴³. Se trata de un *hecho total*, “integral” –dice a continuación. Y concluye definiéndolo como “la ‘estructura respectiva’ misma en que acontece el poder de lo real”; por tanto, algo al mismo tiempo humano y cósmico, porque “es el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad”²⁴⁴.

2. 8. LA REALIZACIÓN PROBLEMÁTICA DE LA PERSONA

El hombre experimenta el carácter enigmático de la realidad desde el apoderamiento, que imprime su impronta a la realización de su persona. El hecho del apoderamiento, que supone un enigma, al impeler al hombre a su realización personal vuelve a ésta problemática. No sólo por el hecho de no estar predeterminada, sino por el carácter enigmático de la fundamentalidad con la que ineludiblemente tiene que realizarse como persona.

Desde ese doble problematismo, la razón busca inquirientemente el fundamento. Es decir, el enigma del poder de lo real, por el que el hombre está apoderado, fuerza a su inteligencia, como razón, a iniciar la marcha en busca del fundamento. Desde estos postulados, puede conjeturarse que si no pudiera experimentarse el poder de lo real, la razón humana permanecería inactiva respecto de la fundamentación del mismo; pero, al experimentarlo, el hombre se encuentra lanzado a indagar, aunque esto no implique saber si se ve forzado a llegar a una “realidad absolutamente absoluta” que fundamente ese poder, como se verá más adelante.

Cuando el hombre indaga con su razón, está en condiciones de radicalizar su búsqueda pasando del poder de las cosas a lo que las constituye en su poder, es decir, puede llegar al poder que es fundamento de todo el poder que tienen. Entonces “el *poder real* se torna en algo más radical, en *poder de lo real*. Es de este poder, sólo de este poder, de lo que aquí estamos tratando como fundamento de nuestra realidad personal”²⁴⁵. Desde este planteamiento, podría concluirse que esta es la razón fundamental por la que Zubiri considera que el poder de lo real “es un concepto propio que merecería tener un lugar en la filosofía”²⁴⁶: de lo contrario, la razón perdería el sistema de referencia para trascender del poder que las cosas reales tienen al fundamento del mismo, es decir, al poder de todo lo real.

En esa búsqueda, problemática en tanto que el hombre en su realización personal experimenta el poder de lo real “como algo último, posibilitante y impelente”²⁴⁷ y, a la vez, enigmático, hay un elemento más que agudiza la problematicidad, y que posibilita que la razón no concluya necesariamente en un fundamento que pueda identificar con

²⁴² Cfr. *Ibidem*, p. 128.

²⁴³ Cfr. *Ibidem*.

²⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 129.

²⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 91.

²⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, p.87.

²⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, p.130.

Dios. Zubiri lo describe como un “hecho”. La consideración del mismo es lo que justifica en su sistema filosófico maduro la legitimidad intelectual del agnosticismo, del indiferentismo y de la vida atea, que pueden no ser una frivolidad:

“Este moverse es un moverse problemáticamente, porque el poder de lo real es constitutivamente enigmático. Y el enigma consiste en que la persona humana, en cuanto religada al poder de lo real, al hacer su Yo relativamente absoluto no sabe bien si se ve o no forzada, por el poder mismo de lo real, a tener que llegar a una realidad absolutamente absoluta como fundamento de dicho poder y por tanto del Yo”²⁴⁸.

Reconocido ese hecho, desaparece aquel “aire ‘dogmático’ e ingenuamente ‘apologético’” que A. Pintor-Ramos detecta en aquellos primeros escritos de Zubiri, al que se hizo alusión en el apartado sobre el término “deidad”.

Importa señalar que el reconocimiento de la falta de discernimiento en la persona, que no sabe si se ve forzada por el poder de lo real “a tener que llegar a una realidad absolutamente absoluta como fundamento de dicho poder”, es una rigurosa fundamentación filosófica de las posturas no teístas en el sistema de Zubiri. No se trata de una concesión a quienes no hayan optado por el teísmo con el objetivo de crear una imprescindible base de discusión –propuesta por Zubiri²⁴⁹– que la haga posible. Sino que el hecho señalado es el fundamento último de la legitimidad del ateísmo, del agnosticismo y del indiferentismo, por el lugar que los “hechos” ocupan en la sistematización de su filosofía, que pretende no ser una “teoría”, es decir, una explicación con base en una serie de razonamientos coherentemente encadenados pero que no se fundamenta en la radicalidad de lo dado en la experiencia.

El hecho aludido no se puede negar siendo experienciable, y consiste en no saber si el poder de lo real fuerza a llegar a un fundamento absoluto del mismo. Esta experiencia abre la posibilidad de no reconocerlo, porque, ante la incertidumbre de la inteligencia, la libertad queda indeterminada. Por tanto, esa posibilidad no es consecuencia de un ejercicio más o menos arbitrario de la libertad: el reconocimiento es libre en el sentido de que el hombre debe optar, porque la singularidad del fundamento determina la imposibilidad de captarlo de un modo inmediato.

Por tanto, en el planteamiento del último período del pensamiento de Zubiri, no se cuestiona la rectitud moral de la persona que no cree²⁵⁰: el ateísmo es posible por el

²⁴⁸ *Ibidem*, pp. 132-133.

²⁴⁹ Zubiri considera que es imprescindible fijar una base de discusión, y que esta puede ser la religación al poder de lo real, porque desde ella, experimentable por todos, se perfila una idea de Dios respecto de la que es pertinente cuestionarse su existencia. “De ahí el carácter completamente necesario y imprescindible de la fijación de esta base de discusión. Ante todo, sin ella, cualquier discusión se pierde en el vacío. Pero con ella hemos logrado no sólo una base de discusión dialéctica, sino una base de discusión real. La religación al poder de lo real perfila, en efecto, una idea de Dios perfectamente determinada, común a todos, y, en su carácter enigmático nos está ya llevando a la discusión viva, esto es, a un tanteo vivo, y no sólo especulativo acerca de la realidad o no realidad de aquella realidad absolutamente absoluta: ¿Existe esta realidad?” *Ibidem*, p. 133.

²⁵⁰ Para constatar las consecuencias de la radicalización filosófica de los planteamientos zubirianos resulta ilustrativo confrontar la ausencia de cuestionamiento de la rectitud moral de la persona que no cree en el estadio final de su pensamiento con lo que el filósofo había expuesto en 1971: “En un curso de 1971, Zubiri nos decía que todos los hombres, en forma *radical e innominada* tienen lo que otros nombran Dios,

modo como las cosas “quedan” en la aprehensión primordial. Es decir, en el origen del ateísmo, además de otros factores posibles, hay un problematismo gnoseológico elemental que puede reconocerse desde la conceptualización de la inteligencia sentiente. Porque el hombre no sabe si está forzado por el poder de lo real a llegar al fundamento del mismo, podría no reconocerlo ni, por tanto, adoptarlo en su realización personal. Lo que necesariamente implicaría no haberlo reconocido como Dios, es decir, no haber reconocido “que hay en la realidad eso que designamos con el nombre de Dios”²⁵¹.

Este concepto de poder que, además, “vehicula” el poder de Dios, como se verá a continuación, implica la transcendencia de Dios “en” las cosas, posibilitando un acceso a Dios “desde” las cosas mismas.

2. 9. LAS COSAS: “VEHÍCULO” Y “SEDE” DEL PODER DE DIOS

Después de haber analizado la opción que el hombre puede hacer por Dios como fundamento, Zubiri se pregunta “¿cuál es la índole del poder de lo real en cuanto fundado en Dios?”²⁵².

Por el hecho de que la realidad-fundamento está fundamentando toda realidad, también su poder fundamenta el que tienen las cosas reales. Para precisar el alcance de ese poder fundamentante y distinguirlo del poder real, Zubiri hace un paralelismo con la presencia que Dios tiene en todas las cosas reales, que no son formalmente Dios aunque estén fundamentadas en Él:

“el poder de lo real envuelve intrínseca y formalmente como momento suyo el poder de la realidad absolutamente absoluta, esto es el poder Dios, mejor dicho, a Dios como poder. (...) Ciertamente, el poder de lo real no es formalmente el poder de Dios, como tampoco la cosa real es formalmente Dios. Pero el poder de lo real ‘vehicula’ el poder de Dios, vehicula a Dios como poder: las cosas son, por tanto ‘sede’ de Dios como

por lo menos en la manifestación de la voz de la conciencia. Carecer de religión es una cierta interpretación justificada y no un hecho privativo natural. No es que no se tenga religión sino más bien *tal religión*. El que no tiene religión vive de una opción negativa pero real de la fe. Si el hombre está ‘constitutivamente religado’ debemos preguntarnos entonces ¿cómo es posible y qué es el ateísmo? El ateísmo se presenta así no como una situación primaria del hombre, sino como el problema de la posibilidad de encubrirla. El hombre existe, decíamos realizando su personalidad, y en la medida en que se es incapaz de ello, es posible sentirse *des-ligado*: la suficiencia de la persona nos hace pensar que somos el real fundamento del éxito de la vida. San Juan hablaba de la ‘soberbia de la vida’, en la cual el hombre se fundamenta a sí mismo. ¿Es esto verdadero ateísmo o endiosamiento de la vida? Antes debemos ponernos de acuerdo respecto de lo que significa la palabra Dios. El ateísmo no es posible sin un Dios: en su estar desligado el hombre está posibilitado por Dios, está en Él bajo esa forma paradójica que es ‘dejarnos estar sin hacernos cuestión que lo reconozcamos a Él’. El ateísmo es el momento negativo, que puede surgir y subsistir en cuanto suponen el anterior momento de afirmación”. Cfr. M. L. ROVALETTI, *La dimensión teologal del hombre. Apuntes en torno al tema de la religación en Xavier Zubiri*, Eudeba, Buenos Aires, 1979, p. 24.

La explicación anterior coincide con la que Zubiri desarrollaba en el apartado VI de su artículo “En torno al problema de Dios”, publicado en *Revista de Occidente* en 1935, posteriormente corregido y ampliado para su publicación en *Recherches philosophiques*, cuya traducción Zubiri calificó de “sencillamente monstruosa” en la nota con la que lo introduce en *Naturaleza, Historia, Dios*: cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002, pp. 235-240.

²⁵¹ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 117.

²⁵² *Ibidem*, p. 155.

poder. En cuanto fundado en Dios, el poder de lo real es ‘vehículo’ y ‘sede’²⁵³.

El punto de partida de Zubiri para conceptualizar el carácter de “vehículo” y “sede” que tiene el poder de lo real es que “Dios (...) está presente en las cosas constituyéndolas formalmente en su realidad, y sólo por esto hay en las cosas un poder de lo real como determinante de mi absoluto Yo”²⁵⁴. De ahí que el poder de lo real sea “manifestación” –es la palabra empleada por Zubiri–, de la realidad absolutamente-absoluta: “ser ‘vehículo’ consiste formalmente en ser ‘manifestación’”²⁵⁵.

El poder de lo real, al manifestar el de la realidad absolutamente-absoluta, denota ese poder fundamentante. Y el hecho de detentar el poder de la realidad divina, es lo que capacita al poder de las cosas reales, de la realidad, para determinar el absoluto-relativo que es el hombre.

Lo anterior implica que el hombre “se hace” necesariamente “con” las cosas. Pero, “a través” de ellas, de su poder, lo que recibe es el poder mismo de Dios. Es la razón por la que, en rigor, no pueda hablarse de una superioridad de las cosas sobre el hombre, porque el poder que tienen sólo es vehículo del que realmente se apodera del hombre, como quedó señalado anteriormente.

Por tanto, ser vehículo consiste en manifestar el poder de la realidad-fundamento, de Dios. Y por ese hecho de vehicularlo, las cosas son “sede” de la realidad absolutamente-absoluta como poder, es decir, de Dios como poder.

A continuación Zubiri hace una precisión coherente con su sistema, pero en la que introduce el controvertido vocablo “deidad”. Hay que subrayar que se trata del “vocablo”, y no del concepto, porque el contenido del mismo es preciso: “las cosas reales y el poder de lo real no son Dios, pero son más que meros ‘efectos’ de Dios”; y esto porque la realidad de Dios está “presente y constituyentemente en las cosas reales”. Esta imprecisión terminológica se explica por haber quedado la segunda parte de *El hombre y Dios*, de la que procede el texto que se cita a continuación, en el estadio redaccional en que la dejó Zubiri en 1975²⁵⁶. Porque el término “deidad” no resulta

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ Cfr. *Ibidem*.

²⁵⁵ Cfr. *Ibidem*.

²⁵⁶ “En distinta situación está la Segunda Parte. Cuando Zubiri regresó de Roma, inició la redacción del libro por esta parte, titulada entonces ‘La marcha intelectual hacia Dios’. Le parecía que la Primera tenía más dominada y perfeccionada, mientras esta Segunda requería mayor elaboración. A ella se consagró con denuedo durante el final de 1973 y casi todo el año 1974; casi llegó a concluirla. No lo hizo, porque al llegar al último apartado sobre la concreción de la fe, le pareció que debía hacer una pequeña digresión sobre la concreción de la persona humana”. Ellacuría, después de referir que esa digresión alcanzó unas doscientas páginas que destinó a otra publicación –fueron incluidas en el libro póstumo *Sobre el hombre*–, porque desequilibraba esta segunda parte que tenía unas ciento cincuenta, señala las dificultades para compaginar esta parte con la primera: “ante todo, es diez años anterior a ella. En segundo lugar, no tiene en cuenta cambios terminológicos y aun conceptuales que trajo consigo el tiempo transcurrido, y sus largos trabajos sobre la inteligencia humana, que le ocuparon no menos de seis años. En tercer lugar, el texto mismo está lleno de llamadas de atención, un buen número de las cuales se debe a discusiones que mantuvo conmigo a finales de 1974 y principio de 1975, y algunos de cuyos resultados pensaba él introducir en el texto, como lo prueban los apuntes suyos puestos al margen de las hojas de observaciones que yo le iba pasando”. Cfr. I. ELLACURÍA, “Presentación”, en: X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. v-vi.

adecuado, probablemente Zubiri haga una serie de precisiones, corrigiendo las sugerencias erróneas que quizá él mismo detecta –“no es, pues, un vaporoso carácter pseudo-divino sino que...”–, aunque todavía no haya encontrado otra palabra.

“El poder de lo real manifiesta a Dios como poder en las cosas, precisamente al determinar mi ser absoluto. Por otra parte, como el poder de lo real se funda, como digo, en la realidad de Dios presente formal y constituyentemente en las cosas reales, resulta que lo que aquella manifestación manifiesta es justo esta presencia constituyente. Y esta presencia en cuanto manifestada en el poder de lo real, es lo que hace que las cosas sean ‘sede’ de Dios como poder. En su virtud las cosas reales y el poder de lo real no son Dios, pero son más que meros ‘efectos’ de Dios. Son formalmente lo que llamaré *deidad*. Ser sede consiste en ser deidad. Deidad no es, pues, un vaporoso carácter pseudo-divino sino que es la realidad misma de las cosas en cuanto como poder manifiesta su formal constitución en Dios”²⁵⁷.

Finalmente, Zubiri recurre al concepto griego de Naturaleza para fundamentar filosóficamente el carácter de deidad que las cosas tienen por su poder, en el que está presente el de la realidad-fundamento. Y aunque puntualiza que no es aceptable que la *Physis* sea inmortal e inagotable, señala el acierto que supone ese aporte de la filosofía griega:

“Los griegos decían que la Naturaleza, la *Physis*, es divina, es *theíon*, porque según ellos es inmortal y inagotable, es decir, siempre joven. Esto no es hoy admisible desde ningún punto de vista. Pero sin embargo, los griegos rozaron con ello algo esencial que no ha ocupado ningún lugar propio en la filosofía: el carácter de las cosas que ni son dioses ni son divinas, pero que sin embargo tienen algo de este carácter: son formalmente deidad. Las cosas reales en cuanto reales son la deidad que manifiesta a Dios, que está en ellas formalmente constituyéndolas. Y por este carácter de deidad es por lo que son manifestación de Dios, vehículo de Dios”²⁵⁸.

Resulta altamente significativa esta referencia de Zubiri a la filosofía griega, fundamentando desde ella su propia conceptualización, sobre todo si se tiene en cuenta que el aspecto de lo real subrayado por el filósofo como propio de los griegos es el de nuda realidad, conceptualización que a su juicio hizo posible el nacimiento del quehacer filosófico. En este sentido, es notable que en su primera referencia al poder de lo real, sustente la gravedad que supone haber dejado en el olvido esta dimensión con un texto de Anaximandro, que interpreta adecuándolo al tema²⁵⁹.

2. 10. EL PODER DE LO REAL Y LA LIBERTAD HUMANA

El último texto de *El hombre y Dios* en el que Zubiri se refiere al poder de lo real corresponde a la tercera parte, cuyo estado redaccional sólo añade las correcciones que

²⁵⁷ *Ibidem*, pp. 155-156.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, op. cit., pp. 510-511

él mismo hizo a la versión taquigráfica del curso. Vuelve sobre lo que ya expuso: “El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real. (...) En cuanto persona, pues, el hombre está constitutivamente enfrentado con el poder de lo real, esto es, con la ultimidad de lo real”²⁶⁰. Aunque no se trata de un desarrollo novedoso del apoderamiento, Zubiri introduce una precisión más al preguntarse por la modalidad de este enfrentamiento con las cosas.

Al hombre “sólo en las cosas se da el poder”²⁶¹. Insiste en que el hombre se encuentra libre en el modo de realizar su persona, pero que, al mismo tiempo que las cosas lo dejan en libertad respecto de la modalidad de su realización personal, lo impelen necesariamente a hacerlo. Por eso las cosas abren distintas posibilidades con el poder de la realidad que vehiculan, como posibilidades de opción que se le presentan al hombre. Pero dado que éste no puede dejar de elegir, la opción cobra un carácter propio: “optar no es sólo ‘elegir’ lo determinado de una acción, sino que es ‘ad-optar’ una forma de realidad en la acción que se ha elegido”²⁶². Para Zubiri, esto también resulta problemático para el hombre. La problematicidad está planteada por el hecho de que hay que incorporar un poder ajeno al carácter libre de la realización personal. Aquí está la precisión a la que se hacía referencia más arriba, aunque se trate de una consecuencia de la conceptualización que hace Zubiri del poder de lo real.

El hombre, por su imposibilidad de sustraerse al poder de la realidad, tiene necesariamente que optar, y hacerlo no es simplemente elegir sino “adoptar” una forma de realidad. Es decir, el hombre es libre de apropiarse del poder que la realidad le ofrece, pero al hacerlo necesariamente queda determinado por ese poder. Podría decirse que cuando el hombre elige libremente lo real –su ámbito exclusivo de elección– está incapacitado para hacerlo de un modo que no lo configure realmente. Del ejercicio de la libertad necesariamente resulta una determinada forma de realidad para el hombre.

El hombre, al ejercitar su libertad con las cosas, y al haber entre las cosas y el poder de lo real “una precisa estructura interna”, que Zubiri llama “fundamento”²⁶³, recibe la fundamentación de su libertad desde el poder que esas cosas elegidas tienen por estar fundamentado en el poder del fundamento. Por tanto, la libertad humana es una libertad fundamentada en su ejercicio por el poder de la realidad en un doble sentido –esto no lo dice Zubiri pero puede deducirse de sus planteamientos. Por una parte, su libertad no genera un ámbito propio de elección al margen de lo dado por la misma realidad, sino que es una libertad “religada” o “apoderada”, derivando su cualificación del último vocablo empleado por Zubiri para referirse a esta “versión constitutiva y formal”²⁶⁴ del hombre al poder de lo real. Pero, además, de toda elección, por serlo de la realidad, resulta necesariamente para el hombre una forma determinada de realidad. Es decir, el ejercicio de la libertad implica necesariamente unas consecuencias estrictamente reales, en sentido “físico”, cabría añadir, para la realidad libre que es el hombre. Y ante la necesidad de ejercer su libertad, el hombre no se encuentra con una indeterminación desde la que ese ejercicio tuviera un carácter prácticamente arbitrario. Prolongando lo señalado por Zubiri sobre la *voz de la conciencia*, se postuló un posible indicio por el

²⁶⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 374.

²⁶¹ Cfr. *Ibidem*.

²⁶² Cfr. *Ibidem*.

²⁶³ Cfr. *Ibidem*, p. 375.

²⁶⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 128.

que el hombre puede hacerse responsable de sus decisiones en tanto que “arraigadas” en un sustrato que funda sus posibilidades. Estas, por su intrínseca condición, se ofrecen a ser apropiadas libremente por el hombre, perdiendo así un carácter determinado; pero una vez elegidas, determinan el modo como el hombre se implanta en lo real. Es decir, el hombre elige desde un “arraigo” a la realidad, y sus opciones, a su vez, lo arraigan.

La condición arraigada del hombre determina que lo preponderante en su vida no sea la angustia, que se origina desde la impotencia para optar, porque, como puntualiza Zubiri, “la vida no es solamente lo que enunciaba Shakespeare: ser o no ser. Si así fuera, la vida sería dura, pero simple: bastaría con optar. La vida no es ser o no ser, sino tener que ser”. Y por tanto, considera, “la angustia es el sentido de la vida como problema vivido en la impotencia y en el desmayo de los resorte tendenciales que nos fuerzan a vivir”. Por eso, en nítida confrontación con Heidegger²⁶⁵, sostiene “la angustia no patentiza el ser, sino que deja a los entes sin sentido para nuestra existencia”. En cambio, cuando el hombre se apropia de las posibilidades que se le presentan, está a la altura de su “deber” entendido no como la adecuación a una norma externa, sino como cumplimiento de lo que es una exigencia de su propia realidad. Este es el carácter constitutivo de la moralidad del hombre, ya que “moral no es sólo, ni en primera línea, la ética de las acciones conformes o disconformes con un bien moral”, sino que “antes que eso moral es el carácter de una realidad, la realidad humana, carácter por el cual ésta tiene algunas propiedades tan sólo por apropiación de posibilidades”²⁶⁶.

2. 11. DEL PODER DE LO REAL AL FUNDAMENTO

Para concluir la explicación de lo que Zubiri entiende por poder de lo real, es necesario detenerse en la relación que hace del mismo con el fundamento. Hay que dejar consignado que el filósofo conceptualiza el fundamento desechando la causalidad, porque aquel es “un momento intrínseco estructural de las cosas reales mismas, sea cualquiera esa estructura”²⁶⁷. Es la razón por la que la pura factualidad de que las cosas reposen sobre sí mismas hace de ellas hechos-fundamentales.

Pero si las cosas son hechos fundamentales, lo son en tanto fundamentadas, con independencia de su estructura. Por tanto, “el poder de lo real en las cosas no es sino el acontecer del fundamento en ellas”²⁶⁸. Lo que no es nada distinto de que las cosas vehiculen el poder de lo real en tanto que son sede del mismo. Pero este carácter que tienen por el hecho de que en ellas acontece el fundamento –acontecer que se identifica con el poder de lo real–, les otorga un determinado carácter respecto del hombre.

En tanto que el poder de lo real impele al hombre a realizarse, y lo hace manifestándose como un acontecer del fundamento, simultáneamente con su impelencia también lo lanza hacia el fundamento mismo. Tomando de esta doble impelencia su dimensión gnoseológica, Zubiri caracteriza la realidad-fundamento como una “realidad-en-hacia”, diferente de las otras realidades que se actualizan como realidades “ante-mí”, aunque también posean en su actualización primordial un carácter “en hacia” –diferente del que

²⁶⁵ Zubiri hizo la traducción de *¿Qué es metafísica?*, publicada en la revista *Cruz y Raya*, N° 4, Madrid, 15 de Julio de 1933.

²⁶⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, op. cit., pp. 399-400.

²⁶⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 374.

²⁶⁸ Cfr. *Ibidem*.

es propio de la realidad-fundamento—, que exige desde sí ulteriores intelecciones realizadas por el logos y la razón.

En virtud de esa impelencia, el lanzamiento que el poder de lo real ejerce en el hombre es “marcha”, una marcha física, porque “físico” es también el poder de lo real. Haciendo nuevas precisiones sobre lo ya expuesto, se puede agregar que la marcha no es sólo, ni fundamentalmente, intelectual. La dimensión intelectual es su esclarecimiento.

Zubiri resume el doble carácter de la marcha como real e intelectual:

“El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por el fundamento de ese poder. Y en este apoderamiento acontece la intelección del fundamento. Toda realización personal es, por tanto, precisa y formalmente la configuración optativa de la persona humana respecto del fundamento del poder de lo real en ella”²⁶⁹.

El apoderamiento por el poder de lo real que el hombre experimenta es un apoderamiento del hombre por el fundamento, y en la experiencia de ese apoderamiento que las cosas ejercen sobre él puede entender el fundamento del mismo. En el apoderamiento que las cosas ejercen sobre el hombre, éste accede al fundamento, pudiendo además entenderlo. Por tanto, sin las cosas el hombre perdería la posibilidad de acceder al fundamento, y de entender ese acceso, puesto que tiene que hacerlo desde su condición corpórea que intrínsecamente determina su inteligencia como sentiente, por tanto incapaz de pensar al margen de lo sensible.

Pero si las cosas poseen tal condición, hay que concluir que, sin ser el fundamento, son reales en el fundamento, están fundamentadas en él. Esta es la razón por la que a Zubiri lo que más le interesa de las cosas no es su “nihilidad”, en el sentido de que no fueron precedidas por algo previo —algo que sabe como creyente—, sino la plenitud de las mismas, que es lo inmediatamente dado a la experiencia. Aspecto sobre el que se volverá en la tercera parte al hacer referencia a la crítica de Zubiri a la entificación de la creación. Unas palabras suyas, en las que se da por establecida la identidad entre el fundamento y Dios, resumen lo visto en este apartado y sirven de introducción para el examen de la inspiración que esta filosofía tiene en la teología griega en general y, delimitadamente, en su concepto de creación:

“El hombre encuentra a Dios al realizarse religadamente como persona. Y lo encuentra en todo el ámbito del poder de lo real; por tanto, en todas las cosas reales y en la propia persona (la cual vehicula también en sí misma el poder de lo real). El poder de lo real consiste entonces justamente en que las cosas reales sin ser Dios ni un momento de Dios son, sin embargo, reales ‘en’ Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra*. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente ‘a’ las cosas, sino que Dios es trascendente ‘en’ las cosas. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es entonces un apoderamiento del hombre por Dios. En este apoderamiento acontece la intelección de Dios. De ahí que toda realización personal

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 376.

humana sea precisa y formalmente la configuración optativa del ser humano respecto de ‘Dios en mi persona’²⁷⁰.

TERCERA PARTE: LA “CREACIÓN” EN LOS PADRES GRIEGOS

Lo teologal y lo teológico: Zubiri, filósofo cristiano

Antes de comenzar con el tema de esta última parte, es necesario hacer referencia a dos aspectos que se tienen en cuenta al hacer la exposición, y que se fundamentarán sucintamente a continuación. El primero: Zubiri es considerado en este trabajo como un filósofo cristiano. El segundo –inextricablemente unido al anterior–: la influencia que la teología católica ha ejercido en el pensamiento del filósofo.

Para delimitar el alcance de estas afirmaciones, es preciso definir qué se entiende por filósofo cristiano y, concretamente, la modalidad que ese carácter adquiere en Zubiri. En segundo lugar, y con relación a lo anterior, qué tipo de influencia ejerce la teología en su sistema filosófico. Esto reclama una breve referencia a la distinción que establece el filósofo entre lo “teológico” y lo “teologal”, sumamente apta para adentrarse en los dos aspectos señalados al comienzo.

Al comienzo de su libro *El hombre y Dios*, explicitando cuál es el tema que se propone tratar en el mismo, Zubiri, en unas pocas líneas, haciendo referencia a la realidad humana, distingue claramente entre lo que entiende por “teologal” de lo que considera “teológico”²⁷¹. Refiriéndose al problema de Dios, “que no se trata de un problema que el hombre podría o no plantearse” –como supuestamente ocurre con otro tipo de problemas, porque entonces Dios sería un objeto más, aunque fuera el más importante–, señala que “se trata de una dimensión de la realidad humana en cuanto tal”, y que “por esto, este problema debe llamarse teologal”. A continuación, precisa: “teologal no significa teológico”, porque “es una dimensión humana que envuelve formal y constitutivamente el *problema* de la realidad divina, del Theós”; es decir, “lo teologal lo es por envolver la *dimensión* que da a lo divino”. Por el contrario, “lo teológico envuelve a *Dios mismo*”. Y así, mientras lo teologal es “una estricta estructura humana accesible a un análisis inmediato”, “lo teológico es lo que envuelve a Dios mismo”²⁷².

La preocupación que Zubiri ha tenido por la teología, y la relación de ésta con su pensamiento, ha sido sólidamente fundamentada por el riguroso y extenso trabajo de J.

²⁷⁰ *Ibidem*, pp. 376-377.

²⁷¹ Puede consultarse también el texto que figura como “Introducción” a *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, titulado “El logos teologal”. En nota al pie, Antonio González, editor del libro, señala: “Este texto sobre el logos teologal fue escrito por Zubiri como introducción a todo el curso de 1971 sobre ‘El problema teologal del hombre: Dios, religión, Cristianismo’. Este curso incluía, en sus dos primeras partes, los temas abordados en *El hombre y Dios* (Madrid, 1984) y en *El problema filosófico de la historia de la religiones* (Madrid, 1993)”. Cfr. X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, op. cit., pp. 15-39.

²⁷² Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 12-13 y 108.

Cabría hacer una distinción ulterior respecto de lo “teológico”, que está implícita en los planteamientos de Zubiri, de acuerdo al método que se adopte para tratar a Dios como tema. Si se parte de datos de fe, revelados, el tratamiento es estrictamente teológico, y lo que se hace es sencillamente teología. En caso contrario, si el punto de partida son los “hechos”, entonces la reflexión, aunque tenga a Dios por objeto, es teológico-filosófica, y el resultado es filosofía.

L. Cabria Ortega²⁷³ –casi seiscientas páginas–, en el que puede constatarse la continuidad que en su trayectoria intelectual tienen el concepto de teología, y su relación con la filosofía. Pero sin recurrir a ese estudio, bastarían las permanentes referencias que el filósofo hace a la teología católica en sus exposiciones –particularmente explícitas en los cursos que se han publicado póstumamente–, para advertir que es una referencia permanente en su pensamiento, lo que no implica un acatamiento “sumiso” de esas propuestas teológicas. Más aún, no es raro que Zubiri corrija esos planteamientos desde su filosofía²⁷⁴, con la convicción de quien entiende que el contenido de la fe no se identifica con una escuela teológica determinada, y con la preocupación de señalar que sus propuestas filosóficas, aunque puedan contradecir algunas formulaciones teológicas, no niegan el núcleo de la fe. Por otra parte, a veces toma nociones provenientes de algún teólogo para resolver los “nudos”²⁷⁵ que se presentan en su pensamiento, como ocurre con el concepto “disyunto” para calificar al transcendental “mundo”, según se expuso en la primera parte.

De lo anterior puede concluirse que Zubiri es un filósofo cristiano, haciendo una precisión, por las controversias que ha despertado el tema. Lo que se entiende por filósofo cristiano en este trabajo es el carácter que posee aquel que, haciendo filosofía, no deja de lado su fe cristiana. Esto no implica que el contenido de su creencia sea conceptualizado en su actividad filosófica, o que dicha actividad obedezca a un intento de elaborar una sistema filosófico “congruente” con la fe. Se trata de algo más sencillo: el *hombre* que piensa filosóficamente, al hacerlo, no pierde la unidad de su persona y, por tanto, al pensar no olvida su fe. Consecuentemente, el contenido de esa fe puede “inspirar” más o menos su pensamiento –habría que añadir que si tratara de verdades reveladas inasequibles al solo ejercicio de la inteligencia, su reflexión ya no sería filosófica sino teológica. Pero aun considerando que pudiera darse esa posible inspiración cristiana –y esto, sin que restara el mínimo rigor a su filosofía en tanto fuera fiel a su propia índole–, ni siquiera sería necesario que la misma imprimiera una impronta cristiana reconocible. Es decir, para que una filosofía pueda considerarse cristiana basta con que no resulte contradictoria con las verdades de la fe cristiana, por la sencilla razón de que no hay dos verdades que, siéndolo, se contradigan.

Por tanto, podría caracterizarse la filosofía de Zubiri como una filosofía cristiana. Al margen de todas las disputas²⁷⁶, y circunscribiendo la denominación al requerimiento

²⁷³ Cfr. J. L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997.

²⁷⁴ Por ejemplo, cuando en su curso sobre la realidad, refiriéndose al transcendental mundo, afirma: “Seguro que los teólogos me dirán que Dios es una realidad y, sin embargo, no está en un mundo”. O, más adelante, cuando hablando del “mi” característico del hombre como realidad personal, sostiene que “mucho menos el perro puede pensar en su dolor que él tiene como *mi* dolor”. Y añade: “Esto hasta los teólogos debían pensarlo un poco”, y precisa el contenido de lo que les propone a su consideración: “Cuando se dice que Adán no hubiese tenido dolores si no hubiera cometido el pecado original, es necesario precisar que según y conforme. Si le hubiese caído una piedra, le hubiera dolido igual, hubiera tenido su dolor. Lo que pasa es que en ese momento el *su* no tenía el carácter de una pena como lo tiene ahora por el pecado original, pero como dolor le hubiese dolido igual”. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, op. cit., pp. 141 y 210-211.

²⁷⁵ “En cuanto a sus problemas filosóficos –metafísicos–, él los llamaba ‘nudos’. Nudos que le tenían atormentado mientras no se le deshacían –él no decía que los deshacía él, sino que por sí mismos se le deshacían–”. C. CASTRO DE ZUBIRI, “Xavier en persona”, en: M. L. ROVALETTI (Compiladora), *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri 1898-1983*, Eudeba, Buenos Aires, 1985, p. 6.

²⁷⁶ Cfr. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 3ª ed., Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1998, n. 76.

más específico de ese calificativo, cabría decir que es cristiana porque se trata algo pensado por un hombre que, al hacerlo, no se ha puesto al margen de su condición de cristiano.

Aunque lo expuesto no sea imprescindible para fundamentar la “tesis” de este trabajo –la inspiración que el poder de lo real de la filosofía de Zubiri tiene en el concepto de creación de los Padres griegos–, resulta conveniente al introducir esta última parte, en la que se intenta fundamentar en los textos del filósofo dicha inspiración, para lo que se adopta el método consignado en la Introducción de este trabajo con el propósito de fundamentar la posible inspiración de unos escritos filosóficos. Allí mismo se indica que las referencias de Zubiri a la teología de los Padres griegos se hacen tomando como texto básico su propio trabajo sobre “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”²⁷⁷.

Se inicia la exposición con el carácter metafísico de la teología de los Padres griegos, según la apreciación que hace Zubiri de la misma al comienzo del trabajo citado. Interesa recordar que el filósofo se refiere en bloque a esta teología, cuyos contenidos fundamentales, en su apreciación, confronta con los que considera propios de la teología latina.

3. 1. EL CARÁCTER METAFÍSICO DE LA PATRÍSTICA GRIEGA

Importa señalar el valor que tiene para Zubiri la teología de los Padres griegos por la fuerte carga metafísica de sus aportaciones que, según su apreciación, le dan una proyección auténticamente filosófica. En dos momentos el filósofo enfatiza la riqueza de estos planteamientos teológicos: “vistos desde nuestra teología latina, muchos conceptos de la griega nos parecen casi exclusivamente místicos o metafóricos, en el sentido puramente religioso y devocional del vocablo”, sin embargo, advierte, “si tratamos de sumergirnos realmente en las obras de los Padres griegos, pronto descubriremos una actitud distinta de la latina, pero estrictamente intelectual, dentro de la cual dichos conceptos tienen riguroso carácter metafísico”²⁷⁸.

Más adelante, Zubiri insiste en la misma idea y manifiesta que sus propias preocupaciones intelectuales pueden quedar iluminadas desde los “tesoros intelectuales” implícitos en esta teología: “la teología griega encierra tesoros intelectuales no sólo para la teología misma, sino también para la propia filosofía”, y sostiene: “el estado actual de muchas preocupaciones filosóficas descubre en la teología griega intuiciones y conceptos de fecundidad insospechada, que hasta ahora han quedado casi inoperantes y dormidos probablemente porque no les había llegado su hora”. Concluye con una

²⁷⁷ En “Nota previa” a este capítulo de *Naturaleza, Historia, Dios* Zubiri señala: “Trátase de unas cuantas reflexiones en torno a ciertos pasajes de la Epístola a los Romanos. Pero solamente ‘en torno’. Y ello en dos sentidos. En primer lugar, tomamos el ‘entorno’ neotestamentario entero. Formen o no parte expresa del pensamiento paulino contenido en la Epístola, recurriremos libremente a muchos pasajes de otras epístolas o de otros escritos del Nuevo Testamento. En segundo lugar, colocamos la Epístola en la perspectiva de la Teología griega. No se trata, pues, de una exégesis histórica de la Epístola a los Romanos, sino de algunas consideraciones de carácter teológico”. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 457.

²⁷⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 458.

propuesta: “es menester renovarlos”, para finalizar manifestando sin ambages: “personalmente no ocultaré mi afición a la teología griega”²⁷⁹.

Importa desarrollar los presupuestos filosóficos de esta teología desde la perspectiva de Zubiri, porque en ellos parece encontrar la inspiración que puede detectarse en su conceptualización del poder de lo real.

3. 1. 1. El ser es “extático”

La exposición que hace Zubiri de la “deificación” en la teología paulina, tema central de su trabajo, tal como fue interpretada por los Padres griegos, supone un resumen del núcleo del Cristianismo desde esa tradición teológica.

En primer lugar, Zubiri señala que “a lo largo de todo el Nuevo Testamento discurre la idea de que Dios es amor, *agápe*”²⁸⁰. Aunque la observación no es novedosa, la conclusión que hace el filósofo es relevante, porque alude a una precisa “caracterización metafísica del ser divino”, primordial en relación al carácter moral que puede tener para el hombre, al que por su voluntad le compete “de modo excelente”, pero en razón de la excelencia que él posee por su modo de ser:

“no se trata de una vaga metáfora, ni de un atributo moral de Dios, sino de una caracterización metafísica del ser divino. Los griegos lo entendieron así unánimemente, y la tradición latina de inspiración griega, también²⁸¹. Para el Nuevo Testamento y la tradición griega, la *agápe* no es una virtud de una facultad especial, la voluntad, sino una dimensión metafísica de la realidad, que afecta al ser por sí mismo, anteriormente a toda especificación en facultades. Sólo compete a la voluntad, en la medida en que ésta es un trozo de la realidad. Es verdad que le compete de modo excelente, como excelente también es el modo de ser del hombre. Pero siempre se trata de tomar la *agápe* en su primaria dimensión ontológica y real”²⁸².

El énfasis que pone Zubiri en señalar que la *agápe* es “una dimensión metafísica del ser divino” manifiesta que Dios es una realidad que da de sí y que, dándose, *ad intra* se autoconstituye como un Dios trinitario, y *ad extra* comunica a las creaturas su propia perfección, su propia plenitud. Desde el comienzo, puede advertirse un estrecho paralelismo entre estos presupuestos y la conceptualización que hará Zubiri de las cosas como sede del poder de lo real, que manifiestan vehiculándolo.

Precisamente por ser una dimensión ontológica y real, Zubiri prefiere traducirlo por “amor” –aunque los griegos siempre hablaron de *éros*, afirma, a pesar de la distinción que hay que establecer con la *agápe*–, y no por “caridad”, tal como lo hicieron los latinos, porque se corre el riesgo de confundirlo con la virtud moral. A continuación distingue entre *éros* y *ágape*: en el primero el amante sale de sí mismo en busca de su propia perfección, en el segundo también sale de sí pero dándose a sí mismo por

²⁷⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 459.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 463.

²⁸¹ La preferencia de Zubiri por la teología griega no implica un rechazo de la latina en su integridad, según él mismo puntualiza señalando que también hay una teología latina de inspiración griega.

²⁸² X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 463-464.

liberalidad. Sostiene que esto lo entendieron bien los latinos que tradujeron *éros* por amor natural, y *agápe* por amor personal, ambos compatibles en el ser finito, en el que se dan simultáneamente naturaleza y persona. Y aprovecha para puntualizar que la *agápe* es anterior al movimiento de la voluntad. En cambio, “la caridad, como virtud moral, nos mueve porque estamos ya previamente instalados en la situación metafísica del amor”²⁸³.

Zubiri señala que los Padres griegos, cuando entienden que Dios es amor –en el sentido de *agápe*–, están haciendo una afirmación filosófica, además de teológica, ya que “ello supone una cierta idea del ser y de la realidad”²⁸⁴. Y para hacer comprensible el punto de vista de aquellos, se detiene en la idea que tenían del ser. Esto implica retrotraerse al fundamento metafísico, a los presupuestos filosóficos de esta teología.

Según Zubiri, la filosofía griega no tuvo un concepto unitario de ser y de realidad; y sostiene que la diferencia proviene de los modelos diversos sobre los que fueron conceptualizados: el de las cosas materiales y el de los seres vivos.

Algunas ideas ontológicas de los griegos se inspiran en el modo de ser de las cosas materiales, y en éstas su ser consiste en “estar”; por tanto el ser se identifica con la estabilidad. Pero como las cosas cambian y el cambio manifiesta una imperfección en las mismas, en definitiva sólo pueden cambiar las propiedades de las cosas: “ser es sinónimo de estabilidad, y estabilidad es sinónimo de inmovilidad”²⁸⁵. Esta noción no es la que va a predominar en la teología griega, ni es tampoco la que le interesa a Zubiri que, además de la experiencia inmediata, ya tiene un conocimiento suficiente de los aportes de las ciencias experimentales para advertir que una metafísica en la que haya una equivalencia entre perfección e inmutabilidad no es compatible con el dinamismo del universo.

Pero dentro del pensamiento griego –incluidos Platón y Aristóteles–, sostiene Zubiri que hay además otro concepto de ser que se inspira en los seres vivos. En estos, el movimiento es “la expansión externa de un movimiento más íntimo, que consiste en vivir”. Es decir, la estabilidad no es ausencia de movimiento “sino la expresión quiescente y plenaria del interno movimiento vital”. Así, “Aristóteles llama al ser *enérgeia*, la operación sustantiva en que consiste ser”²⁸⁶.

Las dificultades comienzan, según Zubiri, cuando los latinos vierten el vocablo *enérgeia* por “acto”. Porque entonces puede entenderse en el primero de los sentidos, y el ser equivale a “actualidad”: el ser es lo que *está* siendo. O, por el contrario, puede entenderse en el segundo sentido: “lo que es” es lo que está *siendo*. En cuyo caso ser equivale a “operación”, y consecuentemente se perfecciona en la actividad, su perfección no radica en la quietud. Es la razón por la que a una mayor perfección corresponde una mayor operatividad. Zubiri cita a Dionisio Areopagita, para quien el ser “es *extático*, es decir, cuanto más se ‘es’, más se difunde, en uno u otro sentido”. Y sintetiza la concepción del ser que han dado sus intérpretes: “el ser es, pues, una especie de primaria y radical operación activa por la que las cosas son más que *realidades*, son

²⁸³ Cfr. *Ibidem*, p. 465.

²⁸⁴ Cfr. *Ibidem*.

²⁸⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 466.

²⁸⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 467.

algo que *se realiza*²⁸⁷. Hay que señalar que en esta síntesis el filósofo podría haber encontrado una concepción de la realidad que irá desarrollando a lo largo de su trayectoria intelectual.

Además, si el ser es entendido desde la modalidad propia de los seres vivientes, su mismidad se manifiesta en una serie de operaciones que trasuntan su riqueza, sin que la multiplicidad de las mismas lo hagan perder su originaria unidad. “La vida es una unidad, pero radical y originante; es una fuente o principio de sus múltiples notas y actos, cada una de las cuales sólo ‘es’ en cuanto expansión, en cuanto afirmación actual y plenaria de su primitiva unidad”²⁸⁸.

Según Zubiri, para los Padres griegos el ser, entendido desde los seres vivientes, es *ousía*, en tanto que unidad más o menos rica, y sus riquezas o perfecciones son sus *dynámis*, pero como potencias emergiendo de la *ousía* misma en tanto que plenitud vital, y no como virtualidades que mientras no se actualicen resultan ser una dimensión defectiva de la realidad. De modo que las potencias son la traducción operativa de la potencialidad de la realidad, son “expresión que no es sino la expansión externa del ser”. De ahí que, la Patrística griega llame al ser *pegé*, fuente, *arkhé*, principio: “entendido sobre el modelo de los seres vivos como operación, el ser se da, *en cierto modo*, a sí mismo su acto”²⁸⁹. Por el mismo motivo, cuanto más finito es el ser, mayor necesidad tiene de que sus actos complementen y perfeccionen su actividad, y cuanto más perfecto, más podrá caracterizarse como actividad pura, más podrá subsistir como pura acción, como pura *enérgeia*.

De esta doble conceptualización del ser –según el paradigma que se haya adoptado: las cosas materiales o los seres vivientes–, resultan líneas metafísicas diferentes. Zubiri señala que para la teología griega la actividad del acto de los entes finitos tiene más carácter de actualidad que de acción, la virtuosidad es fundamentalmente virtualidad, y la unidad primaria del ser es percibida como “pretensión”. Mientras en la conceptualización que se hace de la realidad partiendo de lo que ocurre en las cosas materiales, “el acto finito es siempre *recibido*”, en la segunda, adoptada por los Padres griegos, el acto, aun el finito, “es primariamente *ejecutado*”. Sostiene que “es una diferencia importante que arranca de la concepción ontológica de la realidad”, y confrontando ambas concepciones concluye: “el ser de las cosas es, en la primera concepción, algo que *está ahí*; en la segunda, el ser es siempre *acción* primaria y radical”²⁹⁰.

Zubiri comparte la conceptualización de la realidad como *enérgeia* de los Padres griegos. Al hacerlo, opta por los fundamentos metafísicos de esa teología, y su opción es coherente con lo que serán más tarde las nociones de su propio sistema filosófico, en el que la realidad es “de suyo”. Un “de suyo” que es dinámico por sí mismo, y que podría explicitarse diciendo que la realidad “da de sí”, conceptualización sobre la que se volverá más adelante en otro apartado.

²⁸⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 467-468.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 468.

²⁸⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 469

²⁹⁰ Cfr. *Ibidem*, 470.

Aunque lo que se acaba de exponer sobre la realidad –según entiende Zubiri que se piensa desde la teología de los Padres griegos– en estricto sentido no es equiparable a su concepto de poder de lo real –porque este se funda en el momento de realidad de las cosas–, interesa confrontarlo con el *dinamismo* de lo real, fundamentado, en su sistema filosófico, en las notas constitutivas que poseen las cosas reales. Explicitando el carácter dinámico de la realidad, explica Zubiri en su curso de 1968:

“una sustantividad es lo que es, no simplemente en virtud del aspecto quiescente de unas notas, que de una manera abstracta podrían componer ese sistema, sino que es lo que es justamente en la unidad accional en que consiste el sistema mismo de las notas.

”Es decir, que una cosa, una realidad sustantiva, no es simplemente lo que es en virtud de las notas cualitativamente poseídas por ella, sino en la realidad física de todo lo que esas notas son accionalmente. Es, si se quiere, siendo lo que es, y todo lo que puede dar de sí. Todo lo que da de sí. El dar de sí es un momento intrínseco y formal de la estructura de las cosas.

”Las cosas, precisamente porque son *de suyo*, tienen un momento activo que consiste en *dar de sí*. Y este *dar de sí* es la expresión misma de su actividad”²⁹¹.

Hay que subrayar que el dinamismo al que se refiere Zubiri es perfectamente equiparable a la segunda concepción de los griegos, para la que “el ser es siempre *acción* primaria y radical”, “primariamente *ejecutado*” y no *recibido*, y que será, según el filósofo, la que adoptarán los Padres griegos para pensar la creación, como se verá más adelante.

3. 1. 2. La causalidad formal

El concepto de causalidad depende del concepto de ser, sostiene Zubiri. Cuando al ser se lo conceptualiza desde el paradigma de los seres materiales, cobra un especial relieve la causalidad en su cuádruple despliegue conocido desde Aristóteles: eficiente, material, formal y final; con una prevalencia de la causalidad eficiente, acorde con lo que puede experimentarse en las cosas físicas.

Pero cuando al ser se lo entiende desde la perspectiva de los seres vivientes, varía la concepción de la causalidad y, según Zubiri, “la llamada causalidad formal adquiere inmediatamente un singular relieve y se convierte en el centro mismo de la idea de causalidad para absorber dentro de sí la eficiencia y la finalidad”²⁹². Aquí el filósofo encuentra el modelo de causalidad acorde con su noción de realidad, concretamente en su momento de poder.

Importa tener presente que, aun cuando al final de su trayectoria intelectual Zubiri sostenga que el concepto de creación es un dato proveniente de la fe²⁹³, la percepción de

²⁹¹ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, op. cit., pp. 60-61.

²⁹² Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 471.

²⁹³ “Decir que Dios es el fundamento de la realidad de las cosas no incluye formalmente el que Dios ‘haga’ las cosas, el que sea causa eficiente de ellas, menos aún, que sea su creador. No todos los dioses de

la realidad que tuvo al comienzo no fue ajena a esa fe, por la que el filósofo “sabe” que es creada –porque el carácter sobrenatural de la fe no anula ni disminuye la capacidad gnoseológica que otorga a quien la posee también en lo referente a las realidades naturales. Si se cree que la realidad es creada, la huella de su Creador se hará manifiesta a un hombre que, además de creer, también piensa. Pero en filosofía todo esto exigirá una conceptualización rigurosa, que tiene la experiencia como punto de partida; es decir, la filosofía deberá fundamentarse en los hechos mismos y sin presupuestos previos en tanto que “datos” que, por su naturaleza, no puedan ser asimilados por esta disciplina.

No hay que olvidar que toda experiencia, todo hecho, se “da” en un hombre que, cuando piensa, no puede aniquilar sus convicciones ni sus creencias, que lo constituyen en un determinado estatuto humano. Lo que puede hacer ese hombre al elaborar una ciencia, si quiere que su pensamiento sea coherente con su fe, es, sometiendo a “crítica” esas “creencias” desde los postulados científicos propios de la disciplina que ejercita, evaluar si en la misma experiencia encuentra un fundamento de aquellas. En caso que ese fundamento fuera perceptible experiencialmente y, además, admitiera ser elaborado según la naturaleza del conocimiento científico en cuestión, entonces sus creencias, adquiriendo la formalización propia de ese conocimiento, accederán al estatuto gnoseológico imprescindible para que puedan ser incorporadas legítimamente a su haber científico. Y de este modo, lo que comenzó siendo un “pre-supuesto”, legítimo en cuanto ineludible dada la condición humana, habrá adquirido además la naturaleza gnoseológica adecuada al ámbito en el que ese hombre ejercita su pensamiento²⁹⁴. Sin confusión de los niveles gnoseológicos, pero sin separarlos como si fueran ajenos entre sí. De este modo, el hombre creyente, el filósofo, pensará sin perder la unidad de su vida intelectual, en razón de que la fe presupone siempre el ejercicio del pensamiento porque no es irracional.

Finalizadas las anteriores consideraciones sobre la relación que puede darse entre fe y pensamiento en la actividad filosófica, y retomando el concepto de la causalidad formal, propia de los seres vivos y que explica el origen que estos tienen en su progenitor, hay que señalar que este modo de entender la causalidad le permitirá a Zubiri tanto identificar la vehiculación que el poder de lo real hace del poder fundamentante, como también entender la causalidad personal, no conceptualizada por la filosofía griega, que esclarece la relación entre el hombre y Dios, tema que se desarrollará al finalizar esta última parte del trabajo.

Zubiri se refiere a la causalidad propia de los seres vivos en la que predomina el aspecto de re-producción formal por encima del aspecto eficiente, que es *imitación*, porque “en el engendro se refleja y denuncia el ser mismo del progenitor”, y la contrapone al *choque*, propio de los seres inanimados. Explica:

las religiones tienen este carácter. Pero no por eso dejan de ser realidades últimas. El Dios cristiano, sí es creador. Pero en este punto comparto el pensamiento de Duns Scoto, de que la creación es una verdad de fe pero no de razón”. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 152-153.

²⁹⁴ Esto no implica interpretar la filosofía de Zubiri como la elaboración de prolegómenos filosóficos para hacer asimilables los datos de la Fe; o, mucho menos, como excogitación de una “herramienta” adecuada a la teología católica. Por el contrario, la trayectoria de su pensamiento manifiesta la búsqueda de una coherencia del mismo, que presupone la existente entre razón y Fe –sobre todo considerando que el filósofo enfatiza la razonabilidad de la Fe. Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., pp. 222-223.

“La vida del progenitor es una unidad unificante suya que por la plenitud misma de su vida le lleva a desbordarse en sus *dynámeis*, y a reproducirse. El efecto es aquí más que una ‘producción’, una ‘reproducción’ de la causa, más o menos perfecta, según el tipo de entes y de la causalidad. Si aplicamos este modelo a la causalidad en general, veremos en ella la manera cómo la forma de la causa se asimila y ‘reproduce’, a su modo, en todos sus efectos. En la generación de los seres vivos lo que se produce es una nueva unidad vital numéricamente distinta de la primera; no hay monismo. Pero lo producido es un ‘re-producido’. En el engendro se refleja y denuncia el ser mismo del progenitor. La eficiencia de la generación pasa a segundo plano; lo decisivo es esa especie de imitación que hay en el efecto relativamente a su causa. El modelo de la causalidad en los seres inanimados es el *choque*, en los seres vivos, la *imitación*”²⁹⁵.

Zubiri, desarrollando el concepto de causalidad formal, llega al núcleo inspirador de su propio concepto de realidad. Incluso emplea la palabra “relucencia” para designar el modo como el generante está presente en el generado, contraponiéndola a la eficiencia que “no representa sino el mecanismo de esa proyección”.

“La eficiencia no representa sino el mecanismo de esa proyección [propia de los seres inanimados], pero la esencia de la causalidad está siempre en la proyección formal. Por ella es el hijo reproducción del padre, y, a su vez, el padre está más o menos presente en el hijo que en él reluce, como relucencia suya. Esto lleva a ser en la causalidad simplemente *presencia ad extra* de la causa en el efecto”²⁹⁶.

La palabra “relucencia” la usará Zubiri años después, en el curso de Barcelona, para referirse al enigma de la realidad, cuando aún no lo fundamentaba en lo que después designaría como “poder de lo real”, según se señaló más arriba. En ese curso, recogido en *El problema filosófico de la historia de las religiones*, el filósofo definía el enigma con el lenguaje propio de la filosofía de la religión sin haberlo elaborado metafísicamente. Pero aunque su pensamiento aún no hubiera alcanzado una plena radicalidad filosófica, ya pone de manifiesto el sustrato desde el que llegaría a su conceptualización última. Refiriéndose al enigma, explicaba: es “la visión de una cosa en la relucencia de ella en otra directamente vista”, y concluía: “es una visión especular de la deidad en toda cosa”²⁹⁷.

Zubiri continúa su exposición precisando que, si bien la causalidad consiste “simplemente en la *presencia ad extra* de la causa en el efecto”²⁹⁸, hay diversos modos de presencia de la causa y, por tanto, diversos modos de causación.

El paralelismo que puede establecerse entre la presencia *ad extra* de la causa formal en el efecto, y el modo como el poder de la *realitas fundamentalis* se manifiesta en el poder de lo real, según la última conceptualización que el filósofo hace del mismo, parece

²⁹⁵ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 471.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 472.

²⁹⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, op. cit., p. 60.

²⁹⁸ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 472.

innegable. Confrontando un texto de *Naturaleza, Historia, Dios* con otro de *El hombre y Dios*, citado anteriormente, sostiene Zubiri en el primero:

“El efecto no es simplemente algo recibido en un substratum, sino, si se me permite la expresión, la excitación, por parte de la causa, de la actividad del ser en el que va a producirse el efecto, para que la actividad de éste produzca, y por tanto reproduzca, aquello que en una u otra forma estaba precontenido en la actividad de la causa. De esta suerte, el efecto es siempre, en una u otra medida, la imitación formal de la causa”²⁹⁹.

A su vez, Zubiri enfatiza en el segundo:

“como el poder de lo real se funda, como digo, en la realidad de Dios presente formal y constituyentemente en las cosas reales, resulta que lo que aquella manifestación manifiesta es justo esta presencia constituyente. Y esta presencia en cuanto manifestada en el poder de lo real, es lo que hace que las cosas sean ‘sede’ de Dios como poder”³⁰⁰.

Más adelante, explicitando la “y” del título de su libro *El hombre y Dios*, Zubiri señala que se trata de “una presencia de Dios en las cosas, constituyéndolas formalmente, constituyéndolas como realidades”³⁰¹.

Zubiri continúa su exposición de la teología de los Padres griegos relacionando nuevamente el desarrollo que ha hecho de la causalidad formal con la concepción que tienen aquellos de la causalidad, para quienes siempre es “una expansión o proyección excéntrica de la actividad originaria en que el ser consiste”. Porque para la teología griega, “al carácter extático del ser sigue el carácter proyectivo y excéntrico de la causalidad”³⁰².

Concluye Zubiri, habiendo explicado la intrínseca relación que el concepto de ser –considerado extáticamente– tiene con el de causalidad –entendida desde su carácter proyectivo y excéntrico–: “de aquí derivan consecuencias importantes para una comprensión más honda del ser mismo”³⁰³. Comprensión en profundidad que él mismo está realizando a la luz de los conceptos de ser –de realidad, en su filosofía madura– y de causalidad, de acuerdo al pensamiento de los Padres griegos.

3. 1. 3. La realidad como “dar de sí”

La perfección de los seres vivientes, que es su vida, los hace expandirse. Si antes Zubiri ha subsumido la causa eficiente en la formal, ahora “integra” la causa final en la causalidad propia de la vida, y señala: “lo que llamamos finalidad no es nada distinto del ser mismo de la causa: es la causa misma en cuanto ‘es’”. Y, estableciendo una relación intrínseca entre la expansión del ser con el bien, concluye: “la entidad, desde el punto de vista terminal de su expansión, es lo que llamamos bien”. De donde resulta que ser, unidad y bondad se implican mutuamente. Esta es la razón por la que “el fondo

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 156.

³⁰¹ Cfr. *Ibidem*, p. 309.

³⁰² Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 472.

³⁰³ *Ibidem*.

ontológico de la causalidad es un *agathón*, un *bonum*". Consecuentemente, la manera en que los entes finitos ejecutan esa tensión de su ser es el *éros*, el amor, según la teología de los Padres griegos. Zubiri fundamenta su interpretación de este pensamiento teológico en Dionisio Areopagita, que entendía el ser como "una luz inextinguible y una fuente inagotable"³⁰⁴.

Si se considera que para Zubiri la realidad es un "dar de sí", resulta notable el paralelismo con la concepción del ser de los Padres griegos. Decía en su curso sobre el dinamismo de la realidad:

"el dinamismo no es una actuación consecutiva sino constitutiva: la realidad es activa *por sí misma*. No es el dinamismo una capacidad de actuar y que en ciertos momentos actúa, sino que la realidad en cuanto tal es activa por sí misma. (...) La realidad está constituida en respectividad, y cada una de las sustantividades es activa por sí misma, por su propia razón de realidad.

"(...) El dinamismo, en virtud de lo dicho, es algo formalmente constitutivo de la realidad, y por consiguiente el dinamismo consiste en poder dar de sí, en dar de sí justamente aquello que la realidad es plenariamente"³⁰⁵.

Este paralelismo puede profundizarse aún más cuando Zubiri, explicando los principios de la teología griega, reflexiona sobre la imagen de Dionisio Areopagita: "Tal vez la idea de irradiación recoja ambas imágenes", porque "el ser es luz, pero lo es en el sentido de irradiación activa, de *éros*"³⁰⁶.

La similitud entre la teología griega y el pensamiento de Zubiri cobra particular notoriedad a partir de un texto suyo en el que emplea la metáfora de la luz –es corriente que lo haga para referirse a la ulterioridad del ser respecto de la realidad, confrontando su filosofía con la de Heidegger–. Así se expresaba en su curso sobre la realidad:

"la luz no existe sin una luminaria. Incluso lingüísticamente es así. *Lux* viene de *lumen*: antes de una luz hay una luminaria, la cual tiene un brillo intrínseco que, como tal, no tiene nada que ver con la claridad. Ciertamente, las cosas brillantes, por el brillo que tiene, difunden luz a su alrededor y me permiten ver otras; e incluso la claridad me permite en cierto modo ver el propio brillo que ella produce. Pero ¿qué duda cabe que la claridad se funda intrínseca y constitutivamente en el brillo que tiene la luminaria! Lo primario no es nunca la luz sino la luminaria. Si la luz tiene claridad, es porque la cosa tiene un brillo, el cual, en función respectiva con las demás cosas, es justo lo que llamamos claridad. Si no fuera así, ¿de dónde se iba a mantener la claridad montada sobre sí misma?"³⁰⁷.

³⁰⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 472-473.

³⁰⁵ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, op. cit., pp. 315-316.

³⁰⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 473.

³⁰⁷ X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, op. cit., p. 148.

Confrontado el texto de Zubiri sobre la realidad con la síntesis que él mismo hace del pensamiento de Dionisio Areopagita con la metáfora de la “irradiación”, se continúa con los fundamentos metafísicos de la teología de los Padres griegos.

3. 1. 4. La esencia como actividad del ser

Zubiri pasa a exponer la teología griega desde la perspectiva de la unidad del ser y su realización: “lo que constituye el ser es su unidad, y esta unidad es una actividad dirigida a realizarse a sí mismo, a realizar su propia forma”. De modo que, vista desde fuera, la unidad del ser es la expresión de su bondad, es la expansión de la bondad en que consiste. La razón por la que las cosas son, es aquello que tienen que llegar a ser, es decir, su realidad consiste en una realización, en un tender. De ahí que los Padres griegos vean en las cosas “más la actualidad desde la actividad que la actividad desde la actualidad”³⁰⁸.

Como el ser es lo que llega a ser, implica un necesario carácter manifestativo, que se denomina “esencia: lo que llamamos la esencia de los seres, en cuanto mero correlato de su definición, es siempre algo *sido*; y en este ‘sido’ hay que ver su contenido desde la acción misma por la que ha llegado a ser; la esencia, como correlato de la definición, es el precipitado del propio ser”. Por esto, explica Zubiri, los Padres griegos al referirse a la esencia no entendieron por tal al correlato de una definición esencial, sino la misma actividad del ser en tanto que raíz de todas sus notas. Precisamente por su carácter dinámico, lo propio de la esencia es “unificar” las innumerables manifestaciones del ser. Introduciendo un neologismo, Zubiri sintetiza: “la esencia de la esencia es ‘esenciar’”³⁰⁹.

Lo anterior es determinante de que el conocimiento que se puede tener de la esencia sea un acceso, siempre incompleto, a través de sus perfecciones, que son la verdad ontológica del ser y el punto de partida para cualquier posible conocimiento.

Finalmente, tratándose de entes finitos, es fácil observar que el engendrado reproduce no sólo una abstracción de su especie, sino la unidad concreta de su progenitor. Esto implica que la unidad de cada ser viviente es triple: una unidad consigo mismo, una unidad de relucencia con su progenitor, y una unidad de todos los individuos en su especie. Concluye Zubiri: “en esta articulación entre *intimidad*, *originación* y *comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser. El ser es el ser de *sí mismo*, el ser *recibido* y el ser *en común*”³¹⁰.

Vuelve Zubiri al punto de partida y sintetiza: el ser es *ousía* y, desde su despliegue de potencialidades, es “riqueza”. En los actos se manifiestan las potencias, y por ellas la riqueza del ser. Y concluye: “toda esta metafísica es activista”³¹¹.

Los actos y las potencias *denuncian* lo que el ser ya era; esta manifestación, llamada *dóxa* por los griegos, es su revelación, su verdad, la verdad del ser, su *a-létheia*. Y es también una proclamación de su bondad, en lo que consiste su *gloria*. Por tanto, en la *dóxa* verdad y gloria se manifiestan unitariamente. Además, el contenido de la *dóxa* no

³⁰⁸ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 473-474.

³⁰⁹ Cfr. *Ibidem*.

³¹⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 475.

³¹¹ Cfr. *Ibidem*.

es otro que el cuadro explícito de las perfecciones de la esencia radical. Una *semejanza* no externa, sino que procede de la misma esencia, como proyección hacia afuera de lo que ella misma es. A esa semejanza los griegos la llamaron *eikón*, imagen. De modo que la verdad así entendida, como imagen explícita de lo implícito, “no es puramente lógica, sino ontológica: una estructura del ser”³¹².

Una vez más, el fundamento metafísico de la teología de los Padres griegos parece tener una operatividad innegable en la filosofía zubiriana. Para constatarlo basta confrontar la exposición que acaba de hacerse sobre la esencia, entendida según la teología griega, con dos textos de Zubiri.

El primero, proviene de un curso oral dictado por el filósofo en 1968, al que se hizo referencia anteriormente, que parece traslucir una influencia nítida, más que una inspiración, porque en él casi se repiten los conceptos de la teología griega variando solamente el contexto: la conceptualización sobre los actos de las potencias del ser viviente considerado como *ousía* se traslada a la actividad de las notas en que toda cosa real consiste, que no son algo *quiescente*, sino que constituyen el carácter activo del sistema mismo en el que están unificadas:

“Todo es real en la medida en que es *de suyo*. (...) Esto significa evidentemente que toda realidad es justamente un *en sí*, en una forma o en otra. Su propio carácter de sustantividad le confiere esta índole de ser algo *en sí*. Es *de suyo*, sí, y por ser algo *de suyo* es algo *en sí*. Ahora, las notas, decía, son en sí mismas y por sí mismas formalmente activas. Lo cual quiere decir pura y simplemente que la realidad es *en sí* formalmente activa. Lo cual significa que una sustantividad es lo que es, no simplemente en virtud del aspecto quiescente de unas notas, que de una manera abstracta podrían componer ese sistema, sino que es lo que es justamente en la unidad accional en que consiste el sistema mismo de las notas.

”Es decir, que una cosa, una realidad sustantiva, no es simplemente lo que es en virtud de las notas cualitativamente poseídas por ella, sino en la realidad física de todo lo que esas notas son accionalmente. Es, si se quiere, siendo lo que es, y todo lo que puede dar de sí. Todo lo que da de sí. El dar de sí es un momento intrínseco y formal de la estructura de las cosas.

”Las cosas, precisamente porque son *de suyo*, tienen un momento activo que consiste en *dar de sí*. Y este *dar de sí* es la expresión misma de su actividad”³¹³.

El segundo, pertenece a la primera parte de *El hombre y Dios*. Es notable la radicalización realizada por Zubiri, constatable en la elaboración de un lenguaje

³¹² Cfr. *Ibidem*, p. 476. A continuación, una vez más, Zubiri confronta la “semejanza” de los griegos, *eikón*, a la de la “*imago*” latina: “No olvidemos la diferencia profunda de esta noción griega de *eikón* con la latina de *imago*. La *imago* es imagen porque se parece a lo imaginado; pero el *eikón* se parece a lo imaginado porque procede de él. Las propiedades de las cosas y sus efectos son en este sentido eikonal *similitudo*, *imago*, *ac derivatio*, que nada tiene que ver con el ejemplarismo occidental”.

³¹³ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, op. cit., pp. 60-61.

filosófico adecuado, con el que se conceptualiza rigurosamente la unidad de la cosa real con su propia expansividad:

“La unidad del sistema [de notas], decía, es su ‘de’. Es lo primario de una cosa real, lo que constituye su ‘interioridad’ por así decirlo, su ‘in’. Pero entonces las distintas notas son la proyección *ad extra*, su ‘ex’; son la proyección del ‘in’ según el ‘ex’. Esta proyección es justo lo que llamo *dimensión*: es la proyección de todo el ‘in’ en el ‘ex’. Esta proyección puede tener distintos modos. Cada uno de ellos es una dimensión. Los llamo así porque en cada uno de ellos se mide la unidad total del sistema. Las dimensiones son dimensiones de la suficiencia constitucional, son dimensiones de la sustantividad”³¹⁴.

Confrontados los textos, en los que puede constatarse una notable similitud entre el concepto de esencia de los Padres griegos y la noción de realidad de Zubiri como “dar de sí” y proyección del “in” según el “ex”, se pasa a unas consideraciones sobre la persona en relación a la naturaleza, con las que finaliza la exposición de los fundamentos metafísicos de la teología de los Padres griegos.

3. 1. 5. La relación entre naturaleza y persona

Zubiri, refiriéndose a la relación entre naturaleza y persona en la teología griega, comienza diciendo que no todos los seres tienen la misma perfección ontológica. Su análisis tiene como punto de partida a los seres vivos en los que la unidad es puramente natural, según los Padres griegos. Y hace una acotación que posteriormente desarrollará en su propio sistema filosófico hasta el final de su vida³¹⁵: “junto a ellos [los seres vivos] los seres inanimados no son sino una ínfima degradación, a diferencia de lo que en ellos vieron los latinos: la base a la cual la vida agrega una nueva perfección”³¹⁶. Continúa con el tema de la persona, que considera magistralmente desarrollado por la teología de los primeros siglos del Cristianismo, y señala que, según los Padres griegos, en el hombre hay algo más que la unidad propia de los seres vivientes porque la persona “no es un complemento de la naturaleza, sino un principio para la subsistencia de ésta”, que confronta con el modo de entender la persona como “la manera excelente de

³¹⁴ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 22.

Podría establecerse, además, un paralelismo entre el desarrollo que Zubiri hace de la operatividad de la *ousía* a través de los actos de sus potencias, con su propia conceptualización del poder de lo real. Parecería que este poder de lo real está conceptualmente muy próximo a la operatividad de la *ousía*.

³¹⁵ Según P. Laín Entralgo, “el último manuscrito del filósofo, compuesto en 1983, pocos meses antes de morir, lo consagra al problema de la antropogénesis; *La génesis humana* fue su título. Hizo de él unas cuantas copias mecanográficas, que distribuyó entre las personas intelectual y afectivamente más próximas a él, e inédito quedó hasta que Ignacio Ellacuría, editor del volumen *Sobre el hombre* (1986), incluyó en él su texto”. Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Ediciones Nobel, Oviedo, 1999, pp. 63-64.

En ese “último manuscrito”, al que se refiere Laín Entralgo, Zubiri expone lo que él entiende por la génesis humana, y reafirma que no hay un salto entre los seres vivientes y los inertes. Tema que ya había desarrollado ampliamente en sus últimos estudios antropológicos, también recogidos en *Sobre el hombre*: cfr. I. ELLACURÍA, “Presentación”, en: X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, op. cit., pp. ix-xxiii. La idea de que la vida no agregue una nueva perfección a los seres inanimados, que “no son sino una ínfima degradación” de los vivientes, parece guardar una cierta coherencia con la negación de Zubiri de que haya un “salto” entre unos y otros.

³¹⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 476-477.

realizarse la naturaleza, el último término que completa la sustancia individual”³¹⁷. En la síntesis que hace Zubiri de lo que podría llamarse la antropología teológica de los Padres griegos parecería que encuentra el núcleo generador de su propia conceptualización del hombre, cuyo carácter propio llamará “suidad”. Confrontando los textos se hace más notable el paralelismo. Explica Zubiri en *Naturaleza, Historia, Dios*:

“Toda mi naturaleza y mis dotes individuales no sólo están en mí, sino que son *mías*. Hay en mí, pues, una relación especial entre lo que yo soy y aquél que soy, entre el *qué* y el *quién*, entre naturaleza y persona. La naturaleza es siempre algo tenido; la persona es el que tiene. Pero esta relación puede entenderse desde dos puntos de vista, y el sentido del ‘tener’ es radicalmente distinto en ambas perspectivas. Puede verse en la persona la manera excelente de realizarse la naturaleza, el último término que completa la sustancia individual, pero puede verse al revés en la naturaleza, la manera cómo me realizo a mí mismo como persona. Entonces la persona no es un complemento de la naturaleza, sino un principio para la subsistencia de ésta”³¹⁸.

La última frase, “la persona no es un complemento de la naturaleza, sino un principio para la subsistencia de ésta”, porque “toda mi naturaleza y mis dotes individuales no sólo están en mí, sino que son *mías*”, que resume el modo de entender la persona propio de la teología griega, parece guardar un estrecho paralelismo con lo que, muchos años después, Zubiri señalará como distintivo de la forma de la realidad humana: la manera de autoposeerse, que denomina *suidad*, porque la persona no sólo es “de suyo”, como las realidades restantes, sino que también es “suya”, se autoposee, y en esta dimensión se fundamenta su carácter de “absoluto”; caracterización desde la que concluirá que también Dios es Persona, como se expuso anteriormente.

“Ser persona, evidentemente, no es simplemente ser una realidad inteligente y libre. Tampoco consiste en ser un sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto pero es porque ya es persona, y no al revés. También suele decirse que la razón formal de la persona es la subsistencia. Pero yo no lo creo: la persona es subsistente ciertamente, pero lo es porque es suya. La suidad es la raíz y el carácter formal de la personeidad en cuanto tal. La personeidad es inexorablemente el carácter de una realidad subsistente en la medida en que esa realidad es *suya*”³¹⁹.

Continuando con la exposición de los fundamentos metafísicos de la teología griega, Zubiri explicita las consecuencias que tiene respecto de la conceptualización de la persona el hecho de que sea una realidad referida a un origen, y desde sus explicaciones se refuerza el paralelismo con lo que el filósofo entiende por *suidad*: “para los griegos y los victorinos lo que formalmente constituye la persona es una relación de origen (...); lo que constituye la naturaleza es algo en cierto modo abstracto y bruto por muy individualizada que se la considere”. Y se refiere a una terminología que introdujo Ricardo de San Víctor “que no hizo fortuna, pero que es maravillosa”. Explica: “llamó a la naturaleza *sistencia*; y la persona es el modo de tener naturaleza, su origen, el ‘ex’. Y

³¹⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 477.

³¹⁸ *Ibidem*.

³¹⁹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, op. cit., p. 49.

creó entonces la palabra *existencia* como designación unitaria del ser personal”. Concluye:

“aquí existencia no significa el hecho vulgar de estar existiendo, sino que es una característica del modo de existir: el ser personal. La persona es alguien que es algo por ella tenido para ser: *sistit* pero *ex*. Este ‘ex’ expresa el grado supremo de unidad del ser, la unidad consigo mismo en intimidad personal. Aquí la unidad personal es el principio y la forma suprema de unificación: el modo de unificarse la naturaleza y sus actos en la intimidad de la persona”³²⁰.

Zubiri continúa desarrollando la noción de Dios que considera propia de la teología griega, y coherente con sus fundamentos metafísicos. También en él parece haber encontrado Zubiri una fuente de inspiración para su concepto de realidad.

3. 1. 6. El concepto de Dios

Zubiri sostiene que la interpretación de los Padres griegos de la frase neotestamentaria “Dios es amor” resulta más comprensible desde el desarrollo de los fundamentos metafísicos de su teología, por la que llegan a “una definición metafísica”, conceptualizando a Dios como “el supremo de los seres”, y cuya supremacía “se expresa en el amor”, en razón de que “es el más extático de los entes, porque en cierto modo es el éxtasis subsistente”³²¹. Este concepto de Dios, según la expone el filósofo, resulta relevante porque podría haber inspirado su propia conceptualización de la realidad. El fundamento de esta conjetura es que las características de Dios –en tanto que realidad, en el sistema zubiriano–, tendrán necesariamente una cierta equivalencia con las que son propias de las cosas: éstas, por ser realidades, necesariamente guardan una cierta similitud con la realidad que es Dios. Por eso el filósofo podría “inspirarse” para conceptualizar la realidad de las cosas –*eikón* de su Creador en la terminología de los Padres griegos– en el concepto que éstos tienen de Dios, expuesto y compartido por él. De ahí que el concepto de creación de la teología griega tenga tanta importancia, porque la prioridad que los Padres le dan a la causalidad formal como réplica en el generado del generante, resulta decisiva respecto de la posible “inspiración” de Zubiri. Es decir, en la medida en que, por el concepto de creación que tienen los Padres griegos, las realidades creadas trasuntan las características del Creador, lo que éstos conciben de Dios podrá ser fuente de inspiración para que el filósofo detecte características similares en las otras realidades.

Zubiri sostiene que “en metafísica, diferencias que aparentemente son sólo verbales, prolongadas pueden llevar a mentalidades y conceptos completamente distintos”, y concluye: “las diferentes maneras de concebir el ser y la causalidad, lleva a distintas concepciones de Dios”³²².

Cabría completar la afirmación anterior, en el sentido de lo afirmado anteriormente sobre la posible inspiración de Zubiri, añadiendo que, también inversamente, del concepto que se tenga de Dios se derivará un modo de entender la realidad; máxime

³²⁰ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 477-478.

³²¹ Cfr. *Ibidem*, p. 478.

³²² Cfr. *Ibidem*.

porque el concepto de creación es una creencia que, si procede de una fe operativa, como ocurre en Zubiri, tendrá necesariamente una repercusión en su pensamiento.³²³ Esto no implica confundir la fe con la razón. Lo que se quiere decir es que cuando un hombre piensa no lo hace prescindiendo de la fe que tiene, aunque no implique hacerlo *desde* esa fe. Pero es indudable que la fe, como capacitación para conocer, y aunque su objeto fundamentalmente sean verdades que están más allá del alcance de la razón, también posibilita el conocimiento de verdades racionales que sin aquella capacitación gnoseológica quizá no se hubieran conocido. En lenguaje metafórico: la luz de la fe, sobrenatural, permite ver verdades de orden natural que sin esa luz tal vez hubieran continuado en la penumbra. Se volverá sobre las implicancias gnoseológicas de la fe en un filósofo creyente, después de relevar el desarrollo que Zubiri hace del concepto de Dios de los Padres griegos.

Zubiri piensa que sólo se puede tener una idea aproximada de la realidad que es Dios. Por eso enfatiza: “nadie tiene una intuición adecuada de Dios; sólo tenemos conceptos humanos”. La razón es que los conceptos, siendo humanos, se convierten “en vías analógicas, en caminos por los que intentamos llegar intelectualmente a Él”³²⁴. En consecuencia, el conocimiento que se tenga de Dios dependerá de la estructura conceptual con la que se haya accedido a Él. De ahí que el modo de entender el acto tiene proyecciones necesarias en la noción de Dios. Por eso vuelve Zubiri a explicar los dos sentidos de la palabra “acto”, y desarrolla las implicancias teológicas que tiene esa diferencia. Los Padres griegos, por entender el acto como “actividad”, llegan a un concepto de Dios que hace que su teología sea “esencialmente personalista”. Por contraposición, el entender el acto como actualidad, concluye en un concepto de Dios como “un ente cuyo ser no es metafísicamente defectivo”. Como se verá más adelante, esto implicará que los entes creados, en tanto que no son pura actualidad, como Dios, no pueden ser metafísicamente perfectos y, por tanto, en su entidad necesariamente inhiere una imperfección que resulta coherente con el horizonte de la nihilidad desde el que se piensan. Explica Zubiri:

“Si se entiende acto por la actualidad, concebiremos a Dios como una actualidad pura y perfecta, es decir, como un ente en quien no hay potencialidad ni virtualidad de ninguna especie, ni física ni metafísica. Es un ente cuyo ser no es metafísicamente defectivo. No le falta nada en la línea del ser. Pero si entendemos por acto actividad, entonces Dios será la actividad pura y subsistente. (...) Los Padres griegos concibieron a Dios más que como un ente puramente actual, como un ente que consiste en pura acción, y por tanto en vida perfecta. No es tan sólo que a Dios no le falte nada, sino que es positivamente la plenitud del ser como acción, y por tanto en vida perfecta. Mejor que existencia lo que hay en Dios es la operación misma de existir. Se plantearon inclusive el problema de si la palabra *Theós*, Dios, designa primariamente una naturaleza (la deidad), o una operación. No dudaron en decidirse por esto último. Esa acción pura

³²³ Según lo ya sentado al comienzo de esta última parte, cuando un filósofo cristiano piensa no es ajeno a su Fe. Sin embargo, el reconocimiento de un filósofo como cristiano no implica que incorpore en su quehacer filosófico la Revelación o que se inscriba en una determinada corriente de la denominada, con expresión controvertida, “filosofía cristiana”. Basta con que su pensamiento tenga una impronta que no contradiga las verdades centrales del Cristianismo. En rigor, no sería necesario que su filosofía tuviera una “inspiración” cristiana.

³²⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 479.

es, *eo ipso*, una unidad subsistente, en el sentido más alto, de absoluta posesión de sí misma. Dios es la mismidad misma. De ahí que sea persona subsistente (...). La perspectiva teológica de los griegos es muy distinta de la latina. Es una teología esencialmente personalista. El movimiento primario con una prioridad metafísica e intelectual, y no sólo de hecho, del hombre a Dios es un movimiento de persona a persona”³²⁵.

Después de desarrollar la exposición de Zubiri, importa retomar lo que se venía diciendo sobre las implicancias que una determinada noción de Dios, como resultado de unos postulados metafísicos, pueden tener en la conceptualización de la realidad; en concreto, de la realidad que por fe se sabe que es creada, cuyas características fundamentales serán una consecuencia necesaria de la idea que se tenga de Dios en tanto que Creador. La explicación de Zubiri sobre este tema resulta especialmente interesante para este trabajo, porque a la luz de lo que entiende por creación conceptualizará posteriormente la realidad en el plano filosófico con unos datos que, sin entrar formalmente en esa conceptualización, pueden inspirarla. Más aún, avanzando en su trayectoria, Zubiri radicalizará definitivamente sus planteamientos filosóficos, y la exclusión de los datos de la fe será tan definitiva en su concepto de realidad, que el filósofo acabará afirmando rotundamente que la creación es un dato revelado. Como se explicó anteriormente, esto tiene una fundamentación metodológica en la filosofía de Zubiri: el carácter creado de lo real *no es* un hecho experienciable, porque lo inmediatamente dado en la aprehensión primordial no es la caducidad de las cosas sino su plenitud, concretamente, en la terminología de Zubiri, su “más”.

Pero aun siendo así –que lo primariamente aprehendido sea el “más” que toda cosa real posee por el solo hecho de ser real–, no obsta para que el conocimiento de la especial relación que la realidad tiene con su origen por ser creada –importa volver a insistir: algo que el filósofo “sabe” por su fe–, y *desde* el determinado concepto de creación que el filósofo ha encontrado en la teología griega, haya aportado una dimensión gnoseológica altamente inspiradora para pensar un concepto de realidad que se atiene a su actualidad –intramundano, por tanto–, pero que al mismo tiempo resulta notablemente elocuente porque se la puede “ver” desde su origen: una plenitud excelsa que extáticamente la confiere a sus creaturas.

Parece innecesario advertir que es imposible adentrarse en lo que fue el proceso íntimo del pensamiento de Zubiri. Por tanto, lo anterior es algo que sólo puede conjeturarse. Pero si los textos del filósofo posibilitaran fundamentar esa conjetura, resultaría legítima y explicitaría dimensiones del pensamiento de Zubiri que sólo desde esta perspectiva desentrañan toda su riqueza filosófica. Es el objetivo de este trabajo, y es la razón de la importancia que tiene relevar el concepto de creación en los Padres griegos.

Al finalizar el desarrollo de los fundamentos metafísicos de la teología de los Padres griegos, Zubiri deja incoada la línea en que éstos conceptualizaron la creación antes de centrarse en ese tema:

“Dios es esencialmente una pura acción, un puro amor persona. Como tal extático y efusivo. La estructura es este éxtasis es la efusión misma del

³²⁵ *Ibidem*, pp. 479-480.

amor en tres planos distintos: una efusión interna, la vida trinitaria; una creación externa, y una donación deificante”³²⁶.

Con esta síntesis, el filósofo ha delimitado la idea de creación de los Padres griegos: una manifestación *ad extra* de las operaciones divinas.

3. 2. EL CONCEPTO DE CREACIÓN

El apartado “Creación” del estudio de Zubiri se inicia con una frase que resume todo lo que se explicará después: “el misterio de la creación hunde sus raíces en el amor”. Tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento, el acto creador es una llamada, pronunciada por el carácter extático del amor, que es el principio de todo, porque el amor de por sí tiende a difundirse, y por esa razón el amor no sólo es principio, sino que también es término, en un preciso sentido: “la creación es una producción de lo ‘otro’, pero como difusión de sí ‘mismo’”. Asentado este concepto fundamental para entender la creación, y antes de concluir que “es la Trinidad actuando causalmente *ad extra*”³²⁷, el filósofo saca una serie de consecuencias que interesa transcribir porque en ellas hay planteamientos que hará propios muchos años después:

“la creación, a la vez que produce las cosas distintas de Dios, las mantiene en unidad ontológica con El, mediante la efusión. Vista desde Dios, la efusión del amor no consiste primariamente en unificar algo producido por creación, sino en producir el ámbito mismo de la alteridad como un *unum* proyectado *ad extra*; de suerte que lo existente sólo cobra su existencia por la unidad primaria, originaria y originante del amor. Vista desde las criaturas, la efusión del amor es una atracción ascensional hacia Dios. La unidad así entendida no es sino el reverso del acto creador mismo: son las dos caras de un solo amor-efusión”³²⁸.

Cuando Zubiri subraya que la efusión del amor no consiste en unificar algo ya creado, sino en la producción misma de una alteridad cuyo carácter unitario está dado por haber sido “proyectada” *ad extra*, está explicitando la consistencia precisa de la realidad creada: hay una presencia del amor en la creación, por tanto de Dios en ella, que determina esa atracción de la criatura por su origen. Y a continuación, hace la primera observación en orden a no identificar este concepto de creación con el panteísmo: el amor no comunica una idéntica naturaleza a lo creado, como ocurre con cada una de las divinas personas. En esta línea, vuelve a insistir más adelante en que este modo de entender la creación tampoco es una forma de “emanatismo”, porque se trata de “una producción trascendente: es la posición no sólo de *otros*, como acontece *ad intra*, sino además de *otras cosas*”³²⁹. Es decir, el carácter trascendente del acto creador, opuesto a la inmanencia propia de las procesiones de las personas divinas, es lo que constituye a lo creado como diferente del Creador. Esta es la razón fundamental por la que lo creado no puede entenderse como una emanación de Dios en la teología griega.

Frente a la teología latina –que ha visto en la creación una obra de la deidad, de la naturaleza de Dios, y concibió su relación con la trinidad como mera apropiación

³²⁶ *Ibidem*, p. 481.

³²⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 492-495.

³²⁸ *Ibidem*, p. 493.

³²⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 494.

extrínseca–, Zubiri señala que “los padres griegos ven en la estructura del acto creador la traducción (si se me permite el vocablo) de la vida trinitaria al orden del mandato”³³⁰. Pero la diferencia fundamental es que la creación se conceptualiza desde la causalidad formal en la teología griega, expuesta anteriormente. Recapitula Zubiri:

“El ser es unidad activa, o acción unitaria, como se quiera. Como tal sólo se da en Dios: sólo El ‘es’, en este sentido. (...) Los teólogos griegos entendieron la causalidad eficiente desde el punto de vista de una ‘reproducción’ formal. Vista desde la causa es la proyección de ésta en el ser efectuado. Vista desde el efecto es la presencia simplemente reluciente de la causa en aquél. Se comprende entonces que para los griegos, el acto causal de la creación tenga como contenido una progresiva relucencia de Dios fuera de sí mismo”³³¹.

Ya se ha comentado el paralelismo que tiene esta síntesis de la teología hecha por Zubiri con su propio pensamiento como filósofo. Ahora es conveniente centrarse en el lugar que ocupa la nada en la noción que esta teología tiene de lo creado, para constatar las coincidencias que pueden establecerse también con el pensamiento *teológico* de Zubiri, expuesto muchos años después, cuando el filósofo, haciendo propiamente teología, explica las nociones centrales del Cristianismo abordándolas desde su propio sistema filosófico.

A través de la teología de Zubiri, nuevamente resultan manifiestas las implicancias que el pensamiento de los Padres griegos tiene en su conceptualización de la realidad. Podría decirse, redundando, que el filósofo piensa su concepto de realidad inspirándose en la idea de creación originaria de la teología griega que cree como cristiano, y desarrolla años después como teólogo. De este modo, Zubiri logra una coherencia entre su fe y su filosofía³³², que no se invalida porque sostenga que la creación es un dato revelado: se trata de una consecuencia necesaria de su sistematización filosófica –contando, además, con la autoridad teológica de Duns Scoto, como anteriormente quedó señalado.

A. Pintor-Ramos sostiene: “tengo la vehemente sospecha de que el tema de Dios –quizá junto con el concepto de naturaleza que emergió de la nueva física– fue una de las fuerzas motrices que condujeron a Zubiri al desarrollo de su definitiva doctrina de la realidad”³³³. En continuidad con lo explicado, cabría completar la apreciación de Pintor-Ramos añadiendo que esa “definitiva doctrina de la realidad” no sólo está impulsada por el tema de Dios, sino también por el preciso contenido del concepto de Dios que Zubiri delimita desde la teología de los Padres griegos. La continua distinción que establece entre la teología latina y la griega, sumada a la explicación empática que hace de esta última y a la congruencia que sus escritos teológicos tienen con esta escuela teológica –concretamente en el tema de la creación³³⁴–, no parecen dejar dudas sobre lo diferente que hubiera resultado su conceptualización de lo real si su marco de referencia teológico hubiera sido el latino.

³³⁰ Cfr. *Ibidem*.

³³¹ *Ibidem*, pp. 495-496.

³³² Cfr. J. L. CABRIA ORTEGA, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, op. cit.; *Ibidem*, “Inteligencia teológica. Dios e intelección en el pensamiento de Xavier Zubiri”, *Burgense* 40, 1999, pp. 125-177.

³³³ Cfr. A. PINTOR-RAMOS, “Religación y ‘prueba’ de Dios en Zubiri”, op. cit., p. 319.

³³⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, op. cit., pp. 149-231.

3. 2. 1. “La nada se transforma”

Las referencias a la nada del texto en el que Zubiri desarrolla el concepto de creación de los Padres griegos resultan fundamentales para el objetivo de este trabajo.

“La creación, pues, como acto absoluto de Dios, es una voz de Dios en la nada. El logos tiene un sujeto: la nada; y un predicado: las ideas divinas. El resultado es claro: la nada se transforma (si se permite la expresión) en ‘alguien’ (sujeto), y las ideas se proyectan en este alguien haciendo de él un ‘algo’ (predicado). De esta suerte queda determinada la estructura ontológica de la creación: el ente finito es ante todo una dualidad entre *el que es* y *lo que es*. Como, sin embargo, todo ser es uno, la entidad (...) del ser finito es la unificación entre el que es y lo que es. En eso consiste el esfuerzo activo del ser como operación: el esfuerzo por ser el que es. Ser es mantenerse en sí mismo; es una ‘tensión’ interna, correlato del arrastre ascensional, del *éros* hacia Dios. Por esto, el ser es acción”³³⁵.

Zubiri sostiene, después de un “si se permite la expresión” introductorio, que “la nada se transforma”. Es decir –con el riesgo de que parezca un juego de palabras– de la nada, nada queda: está transformada, tiene ya una forma –además, *imitación* de su origen. Luego, no hay una nihilidad congénita en el ser finito. El ser es “tensión interna”, es “esfuerzo activo”, es “acción”, “una acción dirigida hacia su propia forma ejemplar”, de cuya plenitud son expresión sus *dynámis*, entendidas como “fecundidad operativa”, que se expresa a través de sus actos, que irradian el bien interior en que consiste la cosa³³⁶. En resumen, el ser finito es una “réplica” del ser infinito que es Dios.

Lo anterior no implica que, al conceptualizar lo creado, no se tenga en cuenta la nada: Zubiri no niega el *ex nihilo* en la teología oriental, pero no se trata de una nada “operativa” que configure un “horizonte de nihilidad” desde el que, al mismo tiempo, es pensada³³⁷. Esta perspectiva arraigó tanto en Zubiri que, desde sus escritos teológicos,

³³⁵ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., pp. 496-497.

³³⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 497.

³³⁷ J. Sáez Cruz, después de decir que “en una filosofía intramundana el horizonte ya no es la creación ni la nihilidad”, añade una nota, corrigiendo la interpretación errónea que hace M. Bartolomé de Zubiri en “La nihilidad ontológica: propuesta fundamental de la filosofía de Zubiri”, por fundamentarla sólo en los textos del filósofo correspondientes a la etapa ontológica. Esa nota da cuenta de la desaparición de la “nihilidad” en el lenguaje de la filosofía zubiriana: “Pero en *Sobre la esencia* (1962), la nihilidad ontológica es sustituida, en una filosofía propia de carácter intramundano, por la ‘caducidad talitativa’, que en función trascendental es ‘limitación trascendental’ (cfr. *Sobre la esencia*, pp. 463-464, 467, 471-3). Y la religación a la realidad como deidad dará paso a la religación como apoderamiento por el poder de lo real. Y la ‘radical nihilidad’, a partir del ensayo ‘Introducción al problema de Dios’ (1963), desaparecerá de los análisis zubirianos, dando paso al análisis del hecho de la religación en cuanto fundado en el momento trascendental del poder de lo real (cfr. *El hombre y Dios*, pp. 92-99)”. Cfr. J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, op. cit., p. 280. Importa señalar que este autor sostiene que Zubiri alcanza una filosofía de carácter intramundano a la altura de *Sobre la esencia*. Por el contrario, J. Bañón fundamenta sólidamente que esa intramundanidad sólo la consigue con la trilogía *Inteligencia sentiente*, como fue expuesto al comienzo de este trabajo. Efectivamente, tanto la “caducidad talitativa”, como su consecuente “limitación trascendental”, no parecen estar conceptualizadas desde meros “hechos”; además, no acaban de ser totalmente coherentes con el “más” que toda realidad implica y que resulta una noción clave del sistema filosófico del último Zubiri.

podría concluirse que los seres creados no son contingentes –en estricto sentido– porque su realidad es término del acto creador de Dios³³⁸.

Pasando a los textos teológicos de Zubiri, la influencia de la teología de los Padres griegos parece innegable, en particular la que recibe del concepto de creación. Esto se manifiesta en la definición a la que llega después de reflexionar largamente sobre los relatos bíblicos: “Una acción que constituye una alteridad sin alteración: ésta es formalmente la definición que yo me atrevo a dar de creación”³³⁹. Definición que ya había dado en un curso anterior sobre los problemas fundamentales de la metafísica occidental, en 1969, haciendo referencia a que el acto creador resulta “entificado” en la doctrina de Santo Tomás:

“lo propio de la creación es ser *ex nihilo sui et subjecti*, (...) y por esto he pensado alguna vez que la fórmula que mejor traduce la idea de creación sería decir que es por parte de Dios, la posición de la alteridad sin alteración: pone al otro, pero sin alteración ni por parte de sí ni respecto a un sujeto que la recibiera; es la posición pura y simple de lo otro en tanto que otro”³⁴⁰.

Para explicar el carácter formal del acto creador, Zubiri hace una serie de consideraciones sobre la expresión que vulgarmente se emplea para referirse a ese acto: “Dios hace las cosas ‘desde la nada’”. Y comenta inmediatamente: “término o expresión completamente equívoca, porque la nada por ser nada no es ni tan siquiera un ‘desde’. Lo que se quiere expresar es que no hay un sujeto anterior, cosa que es bien sabida”³⁴¹. Luego deduce una serie de consecuencias que esa expresión ha tenido para el pensamiento occidental, con los equívocos que se han producido y contra los que Zubiri se ha pronunciado elaborando una metafísica propia. En la cita que sigue, extensa, Zubiri contrapone el núcleo de su filosofía con el pensamiento occidental más conocido, incluso con el teológico, concretamente con el de Santo Tomás. Según el filósofo, el Aquinate, al identificar la realidad con el ente por influencia de la filosofía griega, pero desde el horizonte de la nihilidad –es decir, incorporando al ente el carácter de creado, algo ajeno al pensamiento griego–, no sólo “entificó” la realidad, como quedó apuntado más arriba, sino que al haber concebido al ente como imperfecto, convirtió la transcendencia de Dios “en una transcendencia que yo llamaría –dice el filósofo– ‘hiper-entitativa’, según la cual Dios es el ‘hiper-ser’ por excelencia, por vía de eminencia”. Y concluye: “es la entidad hiper-entitativa de Dios”³⁴². Desde este contexto, resulta comprensible la cita que sigue en la que, además, Zubiri vuelve a subrayar lo

³³⁸ Zubiri, explicando que la necesidad en Dios “es algo que está muy por encima de todo lo que llamamos necesidad física y metafísica desde el punto de vista de la criaturas”, porque “el concepto de necesidad metafísica acuñado por la dialéctica y la metafísica griega no subsume el carácter necesario con que Dios produce sus procesiones trinitarias”, sostiene que, análogamente, el concepto de contingencia tampoco puede aplicarse al acto creador. Puede hacerse sólo negativamente porque “Dios pudo no haber creado el mundo, evidentemente”. Y añade irónicamente: “Pero en ‘no ser’ se parecen todas las cosas del mundo: también los elefantes se parecen a los pianos en que no suben a los árboles. El concepto metafísico de contingencia de la realidad no se aplica para nada al poder no crear propio del acto creador”. Cfr. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, op. cit., p. 181.

³³⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, op. cit., p. 153.

³⁴⁰ X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, op. cit., p. 76.

³⁴¹ Cfr. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, op. cit., pp. 154-155.

³⁴² Cfr. X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, op. cit., p. 109.

inapropiado que resulta para la filosofía el horizonte de la nihilidad, y también la gravedad que supuso para la teología haber incorporado unos conceptos filosóficos que han perdido su origen genuino y, por tanto, resultan inapropiados para significar adecuadamente el contenido de la fe.

“Con la creación desde la nada el horizonte del pensamiento ha cambiado completamente. Mientras hasta ahora el pensamiento se había movido en una realidad que primero es de una manera, luego de otra; que puede hacer cosas nuevas, pero las hace montadas sobre lo que eran anteriormente. Ahora, en cambio, aparece un horizonte completamente nuevo. Desde este punto de vista, lo primero que pensará el teólogo es que el mundo será efectivamente lo que sea, pero lo primero que hay que decir es que podía no haber sido³⁴³. Al horizonte de la movilidad que constituye la razón griega se yuxtapone aquí (digo la palabra ‘yuxtapone’ de una manera externa pero importante) el horizonte de la nihilidad, el horizonte de la creación y de la nihilidad. Faena enormemente grave y llena de complicaciones, porque en el momento en que este horizonte de nihilidad ha sido establecido y yuxtapuesto al horizonte de la razón griega, que ve las cosas desde la movilidad, desde lo que son ahora y antes no eran, entonces parece que la nada es justamente el no-ser. Y que entonces las cosas son justamente entes. Y que entonces Dios, que las hace, es el Ser subsistente.

”Ahora bien, me parece que las tres observaciones son absolutamente falsas. Es lo que he llamado la entificación de la realidad. La realidad es una realidad que antes no era, una realidad que está puesta por la realidad de Dios, que es la realidad absoluta y plenaria. Todo esto es absolutamente verdad. Pero es un *nihilum* de realidad, no un *nihilum* de ser. Y el haber identificado el ser con la realidad (la entificación de la realidad) ha sido justamente la gran faena de la que ha nacido y en la se ha movido por etapas sucesivas toda la metafísica occidental. No se puede entificar la realidad ni por parte de la realidad que vemos, de la realidad finita, porque la realidad antes de ser es real (el ser es un acto ulterior de lo real³⁴⁴), ni por parte de Dios, que está allende el ser. Dios no tiene ser sino que está allende el ser”³⁴⁵.

³⁴³ Aquí Zubiri añade una nota –el editor hace constar expresamente que es del filósofo– que merece ser transcrita: “Naturalmente, es una idea completamente ajena al mundo griego. Sin embargo, esta idea pudo absorber buena parte de lo que el mundo griego pensó, gracias a la idea de Logos expresada en el Nuevo Testamento, según la cual (como veremos) la creación está hecha por una palabra. Y en este Logos había precisamente la posibilidad de introducir, con mayor o menor fortuna, el pensamiento griego dentro del horizonte de la creación. Con un grave riesgo, que a mi modo de ver ha constituido una de las grandes limitaciones de la metafísica occidental, que es interpretar a su vez la realidad como si fuera ser, entificar la realidad de las cosas y de Dios, a quien se llama el Ser subsistente”. Cfr. X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, op. cit., p. 155.

³⁴⁴ A. González, editor del libro, intercala una nota: “Más adelante, Zubiri hablará del ser como ‘actualidad ulterior’ de lo real, y no como acto ulterior, cfr. ‘La dimensión histórica del ser humano’, en *Realitas I*, Madrid, 1974, p. 16”.

³⁴⁵ *Ibidem*, pp. 155-156. Lo que Zubiri dice de Dios, que “está allende el ser” y que “no tiene ser sino que está allende el ser”, además de la inspiración que pueda tener en la teología de los Padres griegos, se entiende desde su propia filosofía: el ser es la actualidad mundanal de la realidad, por tanto es ulterior a la

Es preciso subrayar una distinción señalada por Zubiri que, aunque parece intrascendente, es de máxima importancia. El filósofo distingue entre “*nihilum* de realidad” y “*nihilum* de ser”. Mientras el *nihilum* de realidad no afecta, podría decirse, al ser creado, no lo “sumerge” en el ámbito de la nihilidad, porque una vez que está creado tiene toda la plenitud de lo que es, el *nihilum* de ser socava la plenitud del ente, que por su inherente nihilidad es necesariamente imperfecto. Consecuentemente, mientras que la realidad de la cosa, como tal, no implica imperfección y sólo exige un fundamento, porque desde sí misma no da razón de su propia plenitud, de su propio “más” que trasciende a las restantes cosas –y, por tanto, tampoco exige necesariamente un acto creador que la “haya sacado de la nada”–, por el contrario, el ente imperfecto reclama necesariamente la perfección de otro que lo haya “traído” al ser. En este sentido, resulta sumamente explícito respecto del pensamiento de Zubiri, la observación que él hace en su curso sobre la realidad:

“Se ha repetido hasta la saciedad en el curso de los siglos –por ejemplo, en la filosofía medieval– que la presunta distancia del ente que es algo, por modesto que sea, y la nada es infinita, y que hace falta que haya Dios para salvar esa distancia. Ahora bien, ¿es esto verdad a poco que se piense? ¿Es verdad que la distancia de una hormiga a la nada es infinita? No. La distancia de una hormiga a la nada es una hormiga. La nada, por ser nada, no es ni término distanciable: ¿cómo va a serlo si es nada? Si hace falta un creador mediato o inmediato para que haya hormigas, no es porque sea infinita la distancia de una hormiga a la nada, sino por otras razones: porque una hormiga no es una cosa que se baste a sí misma, etc., pero no porque esa distancia sea infinita. Una hormiga es una hormiga, todo lo minúscula que se quiera, y en eso y sólo en eso es en lo que consiste su distancia”³⁴⁶.

Lo que Zubiri puntualiza respecto de la nada, “la nada, por ser nada, no es ni término distanciable” –en tono más bien coloquial, propio de un curso–, no deja de manifestar su inutilidad como tema en su sistema filosófico que pretende ser “intra-mundano”, fiel a sus orígenes griegos. Por otra parte, importa subrayar que cuando Zubiri señala el error de pensar que la distancia entre una hormiga y la nada es infinita, y que por tanto requiere un acto infinito, está indicando al mismo tiempo la “consistencia” propia de la hormiga, su carácter fórmico, al que se refiere unas páginas más adelante, que nada tiene que ver con la nihilidad. Más aún, cabría prolongar el razonamiento del filósofo diciendo que la distancia entre una hormiga y Dios, no es infinita, correlativa al acto infinito que supuso esa distancia que ahora, ya creada, tiene de la nada, sino que más que de distancia habría que referirse a la modalidad diferente que tiene la hormiga como realidad –con una talidad “fórmica” determinante de su carácter real–, de la que es propia y exclusiva de la realidad de Dios, realidad-fundamento, pero no realidad infinita, sino absolutamente absoluta; presente, además, como fundamento en toda realidad, en cada una de las cosas reales, cada una con su propia plenitud, limitada, pero “abierta” en respectividad a *la* realidad, a todo lo real.

3. 2. 2. La persona en tanto que creada

realidad. Dios, al no tener actualidad mundanal, por ser realidad-fundamento y no una realidad más entre las restantes, tampoco tiene ser.

³⁴⁶ X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, op. cit., p. 115.

Interesa continuar con el concepto de lo creado que tienen los Padres griegos, para señalar una observación que hace Zubiri sobre la singularidad que tiene la persona humana respecto de los otros seres creados de la naturaleza.

Si la creación en conjunto puede entenderse desde el concepto de causalidad formal –teniendo como referencia lo que ocurre con los seres vivos–, en el hombre es particularmente operativa esa “relucencia” de la causa en el efecto. Zubiri ya había señalado que “en Dios precisamente asistimos a la raíz pura del ser, y por tanto en Él no puede entenderse el ser sino desde la bondad”. Y por esto, “su ser, que es infinito, es infinitamente extático; tiende a comunicarse como fuente infinita (*pegé*), como *fontanalis plenitudo*”³⁴⁷, según los Padres griegos.

Antes de continuar con la exposición de Zubiri, importa señalar la notable similitud del texto citado con lo que escribirá muchos años después:

“Esta presencia de Dios en las cosas no es sólo formal y intrínseca sino también constituyente. La realidad de Dios es en toda su concreción fundante, es un dar de sí absoluto. En este punto lo absoluto del dar de sí significa que está dando realidad a las cosas, constituyéndolas como reales. La presencia de Dios en las cosas es un constituyente dar de sí. Esto es, está en las cosas ‘haciendo que sean reales’, es decir, haciendo que sean ‘de suyo’ y actúen desde lo que de suyo son. Es lo que he solido llamar la *fontanalidad* de la realidad absolutamente absoluta. Dios es *realitas fontanalis*”³⁴⁸.

Fontanalidad de la realidad absolutamente-absoluta que, hasta lingüísticamente se encuentra tan próxima a aquella “fuente infinita”, que es una plenitud fontanal, *fontanalis plenitudo* de los Padres griegos.

Continuando con la exposición, Zubiri señala que para la teología griega, por esa presencia de Dios en todo lo real constituyéndolo en su propia realidad, la creación puede compararse con una llamada al ser. En el hombre, porque es inteligente y libre, este llamado de Dios al ser reviste una característica peculiar: es vocación. Y porque el hombre “es formal y constitutivamente un ente vocacional”, no sólo tiene destinación, sino que su dependencia de Dios se halla inscrita en la realidad de su ser. Explica Zubiri:

“Esa voz en la nada que es el acto creador, esa ‘llamada’ al ser, es en el caso del espíritu algo especial: no es una simple llamada, es una ‘vocación’. Aquí lo llamado no sólo ‘es llamado’, sino que ‘consiste en ser llamado’; de suerte que su ser pende de su ‘vocación divina’. El espíritu no sólo *tiene* destinación, y no sólo tiene vocación, sino que *es* formal y constitutivamente un ente vocacional. Este tender, mejor dicho, este de-pender, es el destino: Dios, como destino del espíritu, no es algo extrínseco a él, sino que se halla inscrito en el sentido mismo de su ser”³⁴⁹.

³⁴⁷ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 480.

³⁴⁸ X. ZUBIRI, *Dios y el hombre*, op. cit., p. 177.

³⁴⁹ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 500.

Muchos años después, en *El hombre y Dios*, refiriéndose precisamente a la presencia de Dios como “*realitas fontanalis*” en el hombre, Zubiri afirma: “en el caso especial del hombre, es lo que constituye lo que he llamado tensión teologal; la mera fontanalidad en todo lo real, es lo homólogo de lo que es la tensión teologal en el hombre”³⁵⁰. Esa “tensión teologal” propia del hombre, que es el resultado de la “mera fontanalidad [de Dios] en todo lo real”, parece inspirada en la entidad vocacional con la que conceptualizaba la teología griega la singular de-pendencia de Dios que el hombre tiene porque ha sido creado inteligente y libre.

Del paralelismo entre ambos textos, procedentes de épocas muy distantes, puede deducirse que los fundamentos metafísicos de la teología de los Padres griegos constituyen el germen continuamente operativo en la conceptualización filosófica del Zubiri maduro. En este sentido, la necesidad del hombre de realizar su yo con la realidad, que en su poder vehicula el poder de la realidad-fundamento, uno de los temas centrales de su filosofía, podría tener su inspiración en la de-pendencia de Dios inscrita en la misma realidad del hombre que explicitaba el filósofo refiriéndose a la singularidad que la creación del hombre tenía para los Padres griegos. Pero para pensar filosóficamente esa singular relación del hombre y Dios, presente en la teología griega según él la expone, aún no contaba con un concepto apropiado de causa aplicable al nexo existente entre la realidad divina, Persona absolutamente absoluta, y la realidad humana, persona, pero absoluto-relativo.

De lo dicho anteriormente puede inferirse la necesidad que habrá experimentado el filósofo de replantear el tema de la causalidad en su propia filosofía. Una causalidad que “haga justicia” a la trascendencia de Dios *en las cosas*. Un Dios *viviente* que ha de ejercer una causalidad homóloga a la de su propia realidad personal absolutamente absoluta.

Con relación a lo anterior, la conceptualización que Zubiri hace de la causalidad personal también resulta reveladora de lo que soterradamente actúa en su filosofía como inspiración, porque parecería que está pensada desde la noción de causalidad formal. Esta responde al modelo de causalidad de los seres vivos que se caracterizan por la “imitación” –lo contrario de la causalidad conceptualizada desde los seres inanimados, cuya característica es el “choque”, como se expuso al tratar de los fundamentos metafísicos de la teología griega. Precisamente, refiriéndose a la causalidad personal, señala Zubiri en *El hombre y Dios*:

“de persona a persona hay (...) una causación entre personas, entre ‘quienes’ son las personas. No es una mera aplicación de la causalidad clásica a las personas, sino un tipo de causación irreductible a los de la metafísica clásica y mucho más irreductible aún al concepto de ley científica. Es lo que llamo *causalidad personal*. (...) A mi modo de ver, una causalidad entre personas que no se da en el reino de la naturaleza. (...) En la causalidad clásica, el choque, la presión, la atracción, etc., son los modos de ejercitar la causalidad física. En la causalidad personal esos modos son amistad, compañía, apoyo, etc.”³⁵¹.

³⁵⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Dios y el hombre*, op. cit., p. 177.

³⁵¹ *Ibidem*, pp. 206-208.

Y un poco más adelante, Zubiri vuelve a enfrentar la singularidad propia de la causalidad personal con la que se da entre los seres materiales: “las personas no están, ni siquiera en el orden interpersonal humano, unas frente a las otras, como pueden estar las piedras en un campo electromagnético o gravitatorio”, porque “las personas en su relación humana se hallan implicadas en una o otra forma las unas con las otras”³⁵².

La causalidad personal para Zubiri no sólo conceptualiza las relaciones interhumanas, también la relación entre Dios, absoluto-absoluto, persona por tanto, y el hombre, también persona, pero absoluto-relativo. Y es extensiva a la relación de Dios con el resto de la creación, porque el carácter personal de Dios está vigente en la fundamentación de cada cosa real. Nuevamente en este tema puede detectarse aquella “relucencia” de la que hablaba Zubiri en sus cursos de filosofía de la religión, que también parece inspirada en la teología de los Padres griegos.

En la primera parte se hizo alusión a la exigencia con que se encontró Zubiri de elaborar un concepto de causalidad que diera razón de la presencia de Dios como fundamento personal de las cosas, que no concordaba con la caracterización de la realidad que el filósofo hacía en *Sobre la esencia* –aspecto señalado agudamente por J. Bañón. Este último apartado se concluye con un texto de este autor en el que se pone de relieve cómo Zubiri llega a una plena coherencia en su sistema desde las mismas exigencias implícitas en sus postulados fundamentales:

“la exigencia de fundamentalidad de ‘la’ realidad conlleva ulteriormente consigo el establecimiento de una causalidad divina. Pero esta causalidad no parte de la caducidad, sino al contrario: de la presencia de Dios. Esto va a llevar consigo un replanteamiento en profundidad del tema de la causalidad pues con su conceptualización clásica como causalidad eficiente no se hace justicia a la presencia de Dios en el mundo. Zubiri tendrá que echar mano de una nueva conceptualización de causalidad. Se trata de la causalidad interpersonal. Esta causalidad no es sólo la que tiene que ver entre Dios y el hombre, sino también entre Dios y todas las cosas reales. Esto no significa que las cosas sean personas, pero sí que Dios tiene que ver con todo personalmente y que, por ello, su presencia formal en las cosas es una presencia personal. Pues bien, la causalidad interpersonal es la que permite la transcendencia de Dios ‘en’ las cosas”³⁵³.

Para finalizar esta última parte del trabajo, se transcribe una frase del filósofo, perteneciente a *El hombre y Dios*, que sintetiza el núcleo de lo expuesto: “la pura vida divina *ad extra* en su finitud es el carácter de realidad en cuanto tal”³⁵⁴.

Precisamente porque la cita proviene de la tercera parte del libro, de un pasaje en el que Zubiri se refiere a la creación, trasladarlo al contexto de lo que entiende por poder de lo

³⁵² Cfr. *Ibidem*, p. 352.

³⁵³ J. Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, op. cit., p. 122.

³⁵⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Dios y el hombre*, op. cit., p. 313. La cita está tomada del siguiente párrafo: “La creación debe concebirse como la vida misma de Dios proyectada libremente *ad extra*, por tanto en forma finita. Pues bien, este coeficiente de finitud de la vida divina libremente proyectada *ad extra* es justo la naturaleza finita, esto es, las cosas. La pura vida divina *ad extra* en su finitud es el carácter de realidad en cuanto tal”.

real en el último período de su pensamiento, hace aún más nítida la inspiración que ese concepto tiene en la idea de creación de los Padres griegos.

CONCLUSIONES

Como punto de partida de estas conclusiones podría decirse que la conceptualización del poder de lo real en Zubiri es determinante de lo que se entiende por realidad en su filosofía madura.

Toda cosa real, por el poder que tiene, ejerce un apoderamiento sobre la esencia abierta que es el hombre. Éste, para realizarse, inexorablemente tiene que contar con la realidad: la suya y las restantes. Este apoderamiento, como experiencia humana, es el sistema de referencia desde el que se inicia la marcha de la razón, propuesta por Zubiri, para probar que algo de lo que hay es Dios.

Dios, accedido por el hombre desde el poder que tiene la realidad, completa el sistema de la filosofía de Zubiri sin alterar su carácter intramundano, es decir, sin que resulte un tema extraño que desdiga de la fidelidad al carácter que la filosofía tuvo en sus orígenes griegos, en razón de lo cual la filosofía zubiriana puede ser considerada como una filosofía “pura”.

El poder de lo real, tal como está conceptualizado por Zubiri, se inspira en los fundamentos metafísicos de la teología de los Padres griegos, concretamente en la idea de creación, según los expone al comienzo de su trayectoria como pensador.

No sólo el concepto de creación de Zubiri coincide con el que tienen los Padres griegos, como afirma J. Sáez Cruz, sino que su propio concepto de realidad, con su constitutiva dimensión de poder, responde a los postulados filosóficos implícitos en la teología griega.

En la radicalización del concepto de realidad que se realiza en la trayectoria intelectual de Zubiri, y que implica otra simultánea de la inteligencia humana en su específico carácter sentiente, puede constatarse una influencia ininterrumpida de la idea de creación que los Padres griegos elaboraron partiendo de la revelación. Al final de esta trayectoria, cuando el filósofo ha logrado una auténtica intramundanía para su filosofía, puede exponer con rigor el “poder de la realidad” de modo que la influencia de la teología griega sólo haya quedado como “inspiración”, es decir, como algo que, siendo perceptible, no es explícito.

Podría ignorarse la Patrística oriental, y el sistema zubiriano no perdería un ápice de su vigencia filosófica. Pero, al mismo tiempo, *desde* la exposición que Zubiri hace de la teología de los Padres griegos, su filosofía adquiere una coherencia notable en su proceso de maduración, aunque no parece que haya habido en Zubiri un intento deliberado de hacer una filosofía congruente con la teología griega. Pero esto no es lo que importa desde un punto de vista filosófico. Lo que en definitiva importa es la filosofía que ha quedado en los textos, independientemente de las posibles intenciones. Y los textos de Zubiri posibilitan fundamentar esa inspiración.

Cabe insistir en que la radicalización ha sido tan definitiva en la filosofía de Zubiri, que el concepto de realidad, con su inherente y esencial dimensión de poder, es netamente

filosófico. Y esto por haber partido desde los datos elementales que han quedado en la aprehensión primordial. Esta radicalidad del punto de partida es la razón por la que el carácter creado de la realidad no resulte constatable sino un dato de fe. Sin embargo, el “más” que todas las cosas reales poseen, su poder real vehiculando el poder propio de la realidad fundamental, exige la presencia de ésta, y su posterior identificación con Dios.

Por tanto, podría completarse esa “vehemente sospecha” de A. Pintor-Ramos³⁵⁵, para quien el tema de Dios fue una de las fuerzas que condujeron a Zubiri al desarrollo de su definitiva doctrina de la realidad, además de la posible influencia recibida del concepto de naturaleza surgido con la nueva física, agregando que el impulso que recibió Zubiri no provino sin más del tema de Dios, sino del concepto de Dios propio de la teología griega. Desde luego, parece indudable que si Zubiri se hubiera inspirado en otra teología, como la latina, y según las alusiones que hace a la misma para enfatizar la originalidad del pensamiento teológico de los Padres griegos, muy probablemente también su filosofía habría sido otra. Más aún, en este sentido habría que señalar que la progresiva radicalización de sus planteamientos filosóficos lo llevaron a revertir algunos datos provenientes de la teología latina –según las referencias que hace de la misma–, y que estaban vigentes en su pensamiento pero que sin guardar coherencia con la impronta fundamental de su filosofía.

Cabría imaginar que ante la “bancarota” de la modernidad³⁵⁶, y el hundimiento de la imagen de la naturaleza que había dado la física tradicional, Zubiri buscaba un pensamiento que pudiera dar razón de los hechos. Sin disminuir ni mínimamente la decisiva importancia que tuvieron tanto la influencia recibida de Husserl y de Heidegger, sólidamente fundamentada por estudios ya clásicos, como el magisterio de Ortega, podría decirse que Zubiri también encontró una fuente de inspiración en las nociones metafísicas de la teología de los Padres griegos. Los propios escritos teológicos de Zubiri manifiestan su asimilación. Además, la congruencia de esos escritos suyos con su propia filosofía puede explicarse desde la centralidad que la noción de realidad tiene en su sistema filosófico, inspirada en su lectura de los Padres griegos.

Podría concluirse que la filosofía de Zubiri se estructura desde la conceptualización del “más”, con un ejercicio de la inteligencia genuinamente filosófico. Pero quizá Zubiri no hubiera conceptualizado el poder de lo real sin la fundamentación metafísica que descubrió en la teología de los Padres griegos, en particular la que elaboran para entender la creación.

APÉNDICE: NOTA BÍO-BIBLIOGRÁFICA³⁵⁷

³⁵⁵ “... tengo la vehemente sospecha de que el tema de Dios –quizá junto con el concepto de naturaleza que emergió de la nueva física– fue una de las fuerzas motrices que condujeron a Zubiri al desarrollo de su definitiva doctrina de la realidad.” A. PINTOR-RAMOS, “Religación y ‘prueba’ de Dios en Zubiri”, op. cit., p. 319.

³⁵⁶ Zubiri emplea la expresión “bancarota” en su primer libro publicado, *Ensayo para una teoría fenomenológica del juicio*, su tesis doctoral, para referirse al *subjetivismo moderno*. Cfr. ZUBIRI, XAVIER, *Primeros escritos (1921-1926)*, op. cit., p. 81.

³⁵⁷ Los datos provienen de A. PINTOR-RAMOS, *Xavier Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996, pp. 9-11, y de J. L. ABELLÁN-T. MALLO, *La escuela de Madrid. Un ensayo de Filosofía*, Asamblea

Xavier Zubiri nació el 4 de diciembre de 1898 en San Sebastián. Fue un hombre íntegramente dedicado a la reflexión y al estudio, alejado de los medios de comunicación y de los ámbitos que hubiesen supuesto para él un estilo de vida diferente del que se había impuesto a sí mismo. Unas palabras de su mujer, Carmen Castro, escritas en Madrid y leídas por el Embajador de España en Argentina, con ocasión de la presentación que se hizo en Buenos Aires del libro en homenaje al filósofo, *Hombre y realidad*, dan un perfil de su personalidad, que coincide con otros testimonios³⁵⁸: “Exigente fue consigo mismo en todos los órdenes desde el material al menos tangible. (...) Ha renunciado siempre en su vida a cuanto pudiera apartarle siquiera un breve tiempo de su quehacer intelectual. Y no se piense que su retraimiento del vivir público, por así decirlo, su concentración en sí mismo, se debía a que fuese un viejo ogro encerrado en la madriguera de sí mismo. No lo era. Ante todo, porque no fue viejo ni el día de su muerte; ni fue jamás ogro sino persona en extremo sociable. Era Xavier la simpatía en persona, el amigo fiel, entregado a la amistad, el que no podía vivir sin amigos, (...). Mucho sufría Xavier cuando la elaboración de su pensamiento exigía la renuncia a la presencia de amigos queridísimos y gratos, la renuncia a mil cosas atractivas para él, pero que hubieran ocupado en su vivir un tiempo sin duda irrecuperable. (...) no se permitía pausas en el trabajo, sino cuando el propio trabajo las

de Madrid, Madrid, 1991, pp. 89-112. Para más detalles, cfr. A. PINTOR-RAMOS, “X. Zubiri. In memoriam”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X, 1983, pp. 299-305.

³⁵⁸ Entre otros testimonios, en lo que hace a la cordialidad del pensador, está el de A. López Quintás: “Siguiendo la trayectoria de toda su vida, el Zubiri actual, en la madurez de sus sesenta y ocho años, prosigue pacientemente su labor investigadora en el retiro de su hogar de la calle Núñez de Balboa, de Madrid (...) En sus salas se remansa el tiempo, y la conversación filosófica fluye fácil con ese gran conversador que es Xavier Zubiri, no tan sólo debido a sus grandes dotes, sino a su voluntad de apertura y a su enorme sencillez. Personalmente me cuento entre los numerosos admiradores de Zubiri que sintieron un franco alivio al tratarle de cerca, porque su trato es polarmente opuesto al que podrían hacer sospechar sus ascéticos escritos y su fama de hombre un tanto inaccesible. Al momento cae uno de la cuenta de que su retracción no es índice de hosquedad, sino de fidelidad a una línea de inquebrantable dedicación a un quehacer intelectual que no puede ser confundido por causa alguna con otros menesteres”. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Pensadores cristianos contemporáneos. I. Haecker, Ebner, Wust, Przywara, Zubiri*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, pp. 306-307.

Coincide con el anterior el testimonio de J. M. San Baldomero Ucar cuando relata su primer encuentro con Zubiri: “La ocasión propicia se presentó al final del curso impartido ese año por Zubiri. Fue para mi sorprendente que en un aparte que duró más de media hora Zubiri dejara de lado en ese momento a ilustres invitados (allí creí reconocer a Laín, Marías, Paniker), para conversar con un desconocido estudiante de veintinueve años. (...) recuerdo el clima de confianza que surgió desde el primer momento ante mi inevitable ‘no sé si es una tontería lo que le voy a preguntar’. La respuesta de Zubiri fue contundente: ‘Eso mismo dije yo en cierta ocasión a mi maestro Husserl y su respuesta fue tan tajante como que en filosofía no hay preguntas tontas, ya que detrás de la pregunta más sencilla se encuentra el problemón filosófico más grande’. (...) Zubiri me indicó las señas de su casa, en la calle Núñez de Balboa, para continuar hablando del tema”. J. M. SAN BALDOMERO UCAR, *La filosofía de Xavier Zubiri versus la filosofía griega*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998, p. 15.

En el mismo sentido, el testimonio de A. Pintor-Ramos: “Sobre lo que fue Xavier como hombre existe una imagen pública de distancia y de hieratismo que los que lo hemos tratado a fondo no nos podemos explicar. Le conocí una calurosa tarde de julio de 1976 -¡Ay, demasiado tarde!- frente a la casa de las siete chimeneas, sede entonces de la Sociedad de estudios y publicaciones. Bajo de estatura, impecablemente vestido de gris oscuro -nunca en verano o invierno lo vi de otro modo- quedé literalmente fascinado por su mirada profunda y vivaz y por la actitud inmediatamente acogedora que con una ágil conversación distendida quebró como por arte de magia todas mis preocupaciones y distancias. Inmediatamente asistí a su último curso breve en un estado próximo a la alucinación intelectual y desde entonces lo seguí tratando con una frecuencia más o menos semanal; del mismo modo que no he tratado nunca una persona con tanto rigor en sus múltiples saberes, tampoco he conocido muchas tan sencillas y acogedoras”. A. PINTOR-RAMOS, “X. Zubiri. In memoriam”, op. cit., p. 304.

exigías, cuando era ya excesivo el esfuerzo realizado. Y la razón de este modo suyo de trabajar es que Xavier —él mismo lo decía siempre— no era filósofo, ni profesor de filosofía, sino *profeso en filosofía*. Y su entrega al hacer creador-filosófico, (...) pasaba por delante de todo lo grato; pero nunca pasó por delante de lo humanamente necesario: acudir a un amigo, o a una criatura cualquiera en situación apremiante, dura, grave”³⁵⁹.

Unos párrafos antes, puntualiza Carmen Castro: “Insisto en la humildad de Xavier. Estaba tan seguro de no ser tonto como de no ser genio. Nadie se atrevió nunca a llamárselo cara a cara; se veía muy bien que le hubiera escalofriado constatar que se le tuviera por genial filósofo. Tanto es así, que ante la posible aparición del vocablo se le ensombrecía la frente”³⁶⁰.

Estudió el bachillerato en el Colegio Católico de Santa María, en San Sebastián; pasando después al Seminario Conciliar de Vitoria, donde se ordenó sacerdote el 22 de septiembre de 1921, después de haberse obtenido el título de doctor en Filosofía y Teología por la Universidad Gregoriana de Roma el año anterior, cuando sólo tenía veintiún años.

Entre 1919 y 1920 estudió con Ortega en la Universidad de Madrid. Fue discípulo suyo, hecho reconocido por el propio Zubiri en dos artículos publicados en dos ocasiones señaladas, la de las “bodas de plata” de Ortega con su cátedra y la muerte del filósofo³⁶¹. Es de señalar lo significativo que resultan esas publicaciones dado lo reacio que era Zubiri a escribir en periódicos. Y aunque después se apartó del magisterio de Ortega³⁶², aún en el año de su muerte escribió una breve semblanza, lo último publicado en vida, que apareció en el número extraordinario de *Revista de Occidente*, conmemorativo del centenario del nacimiento de su fundador: “Ortega puso al alcance del público español, unas veces en traducciones, otras en comentarios personales, las más, importantes producciones del pensamiento filosófico de entonces. Esto sólo bastaría para hacerle acreedor a nuestra profunda gratitud. Sin esta actuación de Ortega no sabemos lo que hubiera sido de tantos españoles”³⁶³. Y concluye: “No es fácil discernir aún lo que será del futuro filosófico. Sea de él lo que fuere, los que fuimos discípulos suyos no podemos dejar de ofrendar al ejemplar maestro, en testimonio de gratitud y adhesión vivientes, el *gaudium de veritate* en que vivimos, hemos vivido y viviremos junto a él”³⁶⁴.

Fue Ortega quien puso en contacto a Zubiri con la fenomenología husserliana, a la que dedicó sus primeros trabajos. En 1921 fue a la Universidad de Lovaina, en cuyo Institut

³⁵⁹ C. CASTRO DE ZUBIRI, “Xavier en persona”, op. cit., p. 6-7.

³⁶⁰ *Ídem*, p. 5.

³⁶¹ X. ZUBIRI, “Ortega, maestro de la filosofía”, op. cit., pp. 173-176.

³⁶² Es significativo el comentario de P. Garagorri: “Años más tarde, tras la muerte de Ortega, en conversación con Zubiri, me ocurrió referirme al contenido de alguna de sus obras póstumas recién publicadas y Zubiri me confesó que no seguía esas publicaciones”. P. GARAGORRI, *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri (Dos precursores, Clarín y Ganivet, y cuatro continuadores)*, Alianza, Madrid, 1985, p. 189.

³⁶³ X. ZUBIRI, “Ortega, un maestro”, *Revista de Occidente*, N° 24-25, Mayo, 1983, p. 279.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 281. Es sorprendente el paralelismo de este final con el del primer artículo de Zubiri publicado sobre Ortega: “No es fácil discernir aún lo que será del futuro filosófico. Sea de él lo que fuere, si el ser alumno pertenece al pasado, el ser discípulo pertenece a lo que no pasa. Al recorrer sumariamente estos veinticinco años de la labor docente de Ortega, sus discípulos no podemos dejar de ofrendar al ejemplar maestro, en testimonio de gratitud y adhesión viviente, el ‘gaudium de veritate’ en que vivimos, hemos vivido y viviremos unidos a él”. X. ZUBIRI, “Ortega, maestro de la filosofía”, op. cit., p. 176.

Supérieur de Philosophie presentó una memoria de licenciatura con el título *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl, I: La logique pure*, primera parte de un trabajo intelectual que completará con su tesis doctoral, *Ensayo de una doctrina fenomenológica del juicio*³⁶⁵, dirigida y presentada en la Universidad de Madrid por el mismo Ortega, y que publicó al año siguiente. En las últimas líneas del prólogo, Zubiri agradece al maestro la presentación de la misma: “No me resta sino testimoniar mi gratitud a mi ilustre profesor don José Ortega y Gasset, introductor en España de la Fenomenología de Husserl, que ha tenido a bien presentar esta tesis a la Universidad Central, y a cuya labor docente obedece mi iniciación en esta clase de investigaciones filosóficas”³⁶⁶.

Aunque en 1926 Zubiri ganó por oposición la cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Madrid, dos años después interrumpió la docencia para ampliar sus estudios en Alemania, Friburgo, donde siguió cursos con Husserl³⁶⁷, ya a punto de jubilarse, y con su sucesor, Heidegger, posteriormente. A través del magisterio de Ortega Zubiri estaba familiarizado con los conceptos fundamentales de *Sein und Zeit*, publicado el año anterior, y Heidegger viene a ocupar el puesto que hasta entonces había tenido Ortega, piensa D. Gracia³⁶⁸.

En Friburgo, centro de su residencia con estancias importantes en Berlín y Viena, siguió estudios de física teórica con Schrödinger, de matemáticas con Zermelo y de filología griega con Jaeger. “De todo ello –dice Pintor-Ramos– recibió dos sugerencias decisivas: en primer lugar, la nueva ciencia apuntaba a un concepto de naturaleza que tornaba obsoletos algunos planteamientos filosóficos que aún se seguían defendiendo; por otra parte, el programa heideggeriano fue un acicate para intentar una reforma radical del concepto mismo de filosofía”³⁶⁹.

³⁶⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *Primeros escritos (1921-1926)*, op. cit. A. Pintor-Ramos, responsable de la edición, además de incluir la versión en francés de la memoria de licenciatura, tal como fue presentada y actualmente se conserva en el “Husserl-Archiv”, incluye la traducción al castellano hecha por él mismo.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 71.

³⁶⁷ El entusiasmo de Zubiri por Husserl, “interlocutor” permanente en su quehacer filosófico aun cuando se haya apartado de su magisterio a raíz del giro idealista que dio el pensamiento husserliano, está plásticamente retratado por J. Gaos, en su libro *Confesiones profesionales*, recordando el día en que lo conoció en la Facultad de Madrid, cuando se hablaba de Zubiri como de un prodigio. Después de conocerse, fueron juntos a la Residencia de Estudiantes donde Ortega iba a dar una conferencia. “Había tiempo y decidimos irnos a la Residencia andando (...). Me veo remontando la Castellana dándole la derecha a Zubiri, que muy apretadito en su manteo, lleva en la mano derecha, única libre y móvil, una gran rosa. Es que Zubiri fue explicándome a lo largo del camino la fenomenología entera, volviendo una y otra vez sobre el ejemplo de la rosa: la esencia de la rosa, el noema de la percepción de una rosa, la noesis perceptiva de una rosa”. J. GAOS, *Filosofía de la Filosofía*, Antología y presentación de Alejandro Rossi, Crítica, Barcelona, 1989, p. 20. *Confesiones profesionales* se publicó en México, por Fondo de Cultura Económica, en 1958.

³⁶⁸ “El impacto del pensamiento y la obra de Heidegger en Zubiri fue a partir de entonces grande, y puede afirmarse que de alguna manera viene a ocupar el puesto que hasta entonces poseía Ortega”. D. GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, op. cit., pp. 66-67.

³⁶⁹ A. PINTOR-RAMOS, “X. Zubiri. In memoriam”, op. cit., p. 300.

Los estudios de ciencias positivas que hizo Zubiri tuvieron una peculiar relevancia en su formación filosófica, desde la perspectiva que tiene de la misma I. Ellacuría: “Zubiri proclama taxativamente que es indispensable empezar por lo físico, y esto porque es un hecho. (...) Por lo que toca al saber, ese comienzo es lo físico intramundano; más estrictamente lo físico en cuanto es dado por las ciencias positivas. No todo saber real se apoya forzosamente en un saber científico, pero un saber real crítico necesita de ese

En 1931 se reincorporó a su cátedra en Madrid y reanudó sus tareas docentes³⁷⁰. Inició la publicación de una serie de trabajos importantes que eran avances de un proyecto filosófico ambicioso.

Cuando estalló la guerra civil se encontraba en Roma. Allí tramitó su reducción al estado laical y contrajo matrimonio en 1936 con Carmen Castro, hija de Américo Castro. El resto de la guerra civil lo pasó en París donde dictó algún curso en el Instituto Católico. Durante este período se dedicó fundamentalmente al estudio de lenguas orientales con filólogos destacados como Deimel, Dhorme o Benveniste.

Regresó a Madrid en el otoño de 1939. El entonces obispo, Leopoldo Eijo y Garay, le comunicó que de acuerdo a lo establecido por el Derecho canónico no podía ejercer una actividad pública, como es la docencia, en las diócesis donde había oficiado como Sacerdote, San Sebastián y Madrid³⁷¹. Se trasladó entonces a Barcelona, donde enseñó

apoyo”. I. ELLACURÍA, “Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri”, en: *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Editorial Labor, Madrid, 1976, p. 60.

El mismo Zubiri sostiene que ciencia y filosofía no son independientes, aunque sean distintas: “Mientras las ciencias investigan cómo son y cómo acontecen las cosas reales, la filosofía investiga qué es ser real. Ciencia y filosofía, aunque distintas, no son independientes. Es menester no olvidarlo. Toda filosofía necesita de las ciencias, toda ciencia necesita una filosofía. Son dos momentos unitarios de la investigación. Pero como momentos no son idénticos”. X. ZUBIRI, “Qué es investigar”, op. cit., p. 87.

³⁷⁰ “Como docente, según los testimonios que existen de esta época, aparece ya el rasgo que luego se convertirá en el más característico de los suyos: el rigor sin concesiones es el criterio básico de su discurso, lo cual nunca dejó de crear dificultades a sus alumnos, oyentes y lectores pues Zubiri se distanciaba conscientemente del lenguaje ligero y ensayístico entonces a la modo.” A. PINTOR-RAMOS, “X. Zubiri. In memoriam”, op. cit., pp. 300-301.

Uno de esos testimonios es de María Zambrano, en la Nota a la primera edición española de *Hacia un saber sobre el alma*, fechada en 1986, donde alude a la “impenetrabilidad del pensamiento de Zubiri”, aunque poco más adelante declare que con la explicación que el profesor dio de las Categorías de Aristóteles “entró un rayo de claridad”. Cfr. M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 1993, p. 10.

J. Marías es más explícito al respecto: “Hace quince años, en octubre de 1931, conocí a Zubiri en una vieja aula de la Universidad madrileña. Desde aquella plataforma con verja de hierro, Zubiri se dirigía a un hemicírculo de alumnos de Introducción a la Filosofía, recién llegados a la Facultad. (...) Los nombres de los presocráticos, casi desconocidos para los oyentes, eran lanzados sin preparación previa, sin precauciones, acompañados de precisiones rigurosas. Cuando el alumno intentaba apoderarse de un párrafo denso, todo novedad, erizado de dificultades, y anotarlos en su cuaderno de apuntes, Zubiri había dicho ya otras cosas más, otras cosas muy graves, irremplazables, piezas necesarias para la comprensión, y aquel primer párrafo era ya inservible. (...) Zubiri ejercía, en primer lugar, una urgente misión *ahuyentadora*: los que no sentían ninguna vocación filosófica ni eran capaces del esfuerzo o *gymnasia* que Zubiri, sobre la autoridad de Platón, reclamaba, se apresuraban a orientar su camino hacia otras disciplinas, lo cual no es escasa ganancia”. J. MARÍAS, *La escuela de Madrid. Estudios de filosofía española*, Emecé, Buenos Aires, 1959, pp. 307 y 309.

³⁷¹ “A esta situación traumática, se añadió otra circunstancia que le hirió profundamente. Sus acerasas convicciones católicas comenzaron a ser cuestionadas públicamente en ciertos círculos eclesíásticos españoles y se llegó casi a la acusación de herejía partiendo de una desastrosa lectura de su renovador artículo *En torno al problema de Dios*, publicado en 1935; para contribuir a agravar las cosas, ese estudio fue objeto de una traducción al francés que Zubiri llegará a calificar públicamente como ‘sencillamente monstruosa’. El intento no prosperó, pero siempre me ha parecido que Zubiri llevó clavada esta espina toda su vida y precisamente la obra en que estaba trabajando [se refiere al momento en que muere, *El hombre y Dios*] era el acariciado proyecto de quitársela definitivamente. Ello explica que, manteniendo tenazmente la decisión de no colaborar en la universidad estatal española, acepte en 1973 dictar un curso en la facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma sobre *El hombre y Dios*, (...). Quizá en la misma línea hay que entender el doctorado *honoris causa* en Teología que le concedió la Universidad

durante dos cursos en la Universidad, tras los cuales pidió la excedencia de la cátedra y volvió a residir en Madrid. A partir de entonces, 1942, tuvo que limitarse a dar cursos privados o semi-privados, con invitaciones restringidas y de forma esporádica en la Sociedad de Estudios y Publicaciones, patrocinado por el Banco Urquijo. La situación económica se le hizo bastante precaria. Rememora Carmen Castro: “qué serenidad y buena cara puso siempre en las duras situaciones de triste memoria en que la vida le puso, nos puso. Ninguna dejó en él amargor: gran lección de hombría de bien daba en toda hora. La calidad moral de Xavier era realmente sorprendente. Nunca se apartó de la verdad. Fue fiel a ella: ‘La verdad os hará libres’, dice el Evangelio. Y fue Xavier el hombre más libre por lo menos en la Europa de su tiempo. Cuando yo a veces así se lo decía, maravillada ante la presencia de un hombre en verdad libre,... ‘pero a costa de qué’, era su frase entonces. Y nos reíamos. Era tremendo el coste pagado por esa verdad que ofrece Cristo, como el hecho prodigioso de haber podido sobrevivir a tantas malandanzas. (...) Dejando a un lado las graves situaciones superadas (...), la verdad es que la más frecuente de nuestras pequeñas calamidades fue el tener que renunciar a un determinado libro, tan necesario para el trabajo como inasequible a la sazón para nosotros”³⁷².

Abellán-Mayo puntualizan que la situación económica “sólo cambió en alguna medida a partir de 1972, al constituirse el “Seminario X. Zubiri”, cuyo órgano de expresión fue la revista *Realitas*³⁷³; el grupo de profesores que desde allí estudió su obra y lo acogió cálidamente fue decisivo para que culminasen algunas de sus investigaciones más importantes. Entre esos estudiosos es de justicia citar los nombres de Alfonso López Quintás, Diego Gracia, Ignacio Ellacuría, Antonio Pintor-Ramos, A. Ferraz Fayos...”³⁷⁴

En 1944 publicó *Naturaleza, Historia, Dios*. En 1962, *Sobre la esencia*, que se traduciría al alemán en 1968 y al inglés en 1980. Y en 1963, *Cinco lecciones de filosofía*.

En 1973 dio un curso de doce lecciones en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana (Roma) sobre *El problema teológico del hombre*. La primera parte de ese curso fue el texto básico para la elaboración de *El hombre y Dios*, libro póstumo en cuya redacción final estaba trabajando cuando le sorprendió la muerte.

Recibió el doctorado *honoris causa* en Teología, concedido por la Universidad de Deusto. En esta ocasión pronunció una lección en el paraninfo de dicha Universidad el día 1 de octubre de 1980, que posteriormente apareció al año siguiente como artículo en la revista *Estudios eclesiológicos*, titulado “Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía”. El texto, muy reelaborado, proviene de una de las clases de la tercera parte del extenso curso que dictó en 1971, “El problema teológico del hombre: Dios, religión, Cristianismo”³⁷⁵.

de Deusto en 1980; fue el único honor académico que aceptó y para ello incluso se adoptó una política de hechos consumados”. A. PINTOR-RAMOS, “X. Zubiri. In memoriam”, op. cit., pp. 301-302.

³⁷² C. CASTRO DE ZUBIRI, “Xavier en persona”, op. cit., p. 7.

³⁷³ El primer número se publicó en 1974; el último volumen (III-IV), en 1979.

³⁷⁴ J. L. ABELLÁN-T. MALLO, *La escuela de Madrid. Un ensayo de Filosofía*, op. cit., p. 97.

³⁷⁵ Cfr. la “Presentación” de A. González en: X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de la religión*, op. cit., p. ii. El texto del artículo, publicado en *Estudios eclesiológicos*, N° 216-217, 1981, pp. 41-59, en: X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, op. cit., 1997, pp. 397-421.

En 1980 publicó el primer volumen de *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*. En 1982 apareció el segundo: *Inteligencia y logos*. Y en 1983, el tercero: *Inteligencia y razón*.

Se publica la traducción inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* en 1981, con una nueva “introducción” de Zubiri.

En 1982 se publicó en Bogotá un conjunto de escritos de Zubiri, recopilados por G. Marquínez Argote: *Siete ensayos de Antropología filosófica*.

Un año antes de su muerte se le concedió el premio Ramón y Cajal a la investigación, instituido recientemente³⁷⁶.

En 1983 comenzó la revisión para la versión definitiva de *El hombre y Dios*. Falleció el 21 de septiembre en Madrid. Comenta A. Pintor-Ramos: “Zubiri conservó hasta su última hora una asombrosa lucidez mental, no mermada por la gravísima operación que había sufrido pocos años antes. Apenas aparecían rasgos imperceptibles, sobre cuyo alcance nos interrogábamos preocupados, de que la edad iba haciendo su obra. Él tenía perfectamente asumida la posibilidad de desaparecer físicamente en cualquier momento y así fue, precisamente en el momento más inesperado para todos”³⁷⁷.

Al año siguiente apareció póstumamente *El hombre y Dios*, primero de una serie de inéditos, a los que han seguido: *Sobre el hombre* (1986), *Estructura dinámica de la realidad* (1989), *Sobre el sentimiento y la volición* (1992), *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993), *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1994), *Espacio, Tiempo, Materia* (1996), *El problema teológico del hombre: Cristianismo* (1997) y *El hombre y la verdad* (1999).

En 1999 aparecieron *Primeros escritos (1921-1926)*, recopilación de textos que incluye *Le problème de l’objectivité d’après Ed. Husserl, I: La logique pure*, con una traducción de Antonio Pintor-Ramos, responsable de la edición.

En 2001 se publica un curso que dictó en 1966, *Sobre la realidad*, complementario de *Sobre la esencia*, y que junto con *Estructura dinámica de la realidad* forman un tríptico con el libro con el que Zubiri inició su madurez filosófica.

Las tres etapas de la filosofía de Zubiri

En la “Introducción” a la versión inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios* Zubiri habla de las tres etapas de su pensamiento, que obedecen a tres “inspiraciones” distintas. Los

³⁷⁶ “Cuando un año antes de su muerte se le concedió el premio Ramón y Cajal, (...) y sus amigos lo felicitábamos alborozados, él nos decía que lo esencial es que por primera vez en España se habían acordado de la filosofía reconociéndola como trabajo de investigación y eso le satisfacía profundamente; en cambio, le parecía un ‘detalle despreciable’ que fuese su persona el objeto de tal reconocimiento.” A. PINTOR-RAMOS, “X. Zubiri. In memoriam”, op. cit., p. 303.

En esa oportunidad, el premio fue otorgado también a otro investigador, Severo Ochoa. El discurso de Zubiri con tal motivo, “¿Qué es investigar?”, fue publicado por el periódico *Ya*, de Madrid, el 19 de octubre de 1982.

³⁷⁷ Cfr. A. PINTOR-RAMOS, “X. Zubiri. In memoriam”, op. cit., p. 303.

estudiosos del filósofo están de acuerdo en que la trayectoria zubiriana consiste en una progresiva radicalización que alcanza su culmen en la etapa última.

La primera etapa abarca desde 1921 a 1928. Su obra central es *Ensayo de una Teoría fenomenológica del Juicio*, tesis doctoral leída dos años antes de su publicación en 1923. Esta obra marca el punto de partida de la filosofía de Zubiri, que se apropia libremente los motivos básicos de las *Investigaciones lógicas* de Husserl ante la crisis de la modernidad. Lo más importante de esta etapa, que podría denominarse *fenomenológico-objetivista*, es el talante del joven filósofo ante su tiempo. Posteriormente Zubiri reconocerá las limitaciones de esta etapa porque las “cosas” a las que Husserl reclamaba volver acabarían por ser reducidas a objetividades dadas a la conciencia³⁷⁸.

La segunda etapa está comprendida entre 1931 y 1944, y su mejor expresión es *Naturaleza, Historia, Dios*, una de las obras más leídas del autor. La inspiración básica de esta etapa es Heidegger, fundamentalmente como autor de *Ser y tiempo*. El propio Zubiri sugiere denominar *ontológica* a esta etapa. La relación entre la manifestación del ser y la verdad rompe las limitaciones de la conciencia e inaugura un ámbito nuevo en el que los grandes temas filosóficos cobran nuevo vigor. La mayor discrepancia con Heidegger, a esta altura de su evolución intelectual, puede sintetizarse en el rechazo de la fundamentalidad que el filósofo alemán reserva para la cuestión del ser: “Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con la cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología”³⁷⁹.

La última etapa comienza en 1945 y dura hasta su muerte. Es larga y corresponde a la madurez de Zubiri, donde hace sus aportaciones más personales a la filosofía. Las dos publicaciones axiales son: *Sobre la esencia* y los tres volúmenes de *Inteligencia sentiente*. Es la etapa que Zubiri ha llamado *metafísica* –algo muy distinto para él de lo que suele entenderse por ontología–, cuyo tema central es la *realidad*. Los estudiosos de Zubiri están de acuerdo en que aunque pueda hablarse de una única etapa, tal como lo ha hecho el propio filósofo analizando la trayectoria de su pensamiento, es constatable una clara evolución desde *Sobre la esencia* a la trilogía *Inteligencia sentiente*, trabajos entre los que media un espacio de casi veinte años. Una evolución coherente con la progresiva radicalización que fue la filosofía de Zubiri desde sus comienzos³⁸⁰.

³⁷⁸ Para un desarrollo completo, y matizado en sus pormenores, de esta etapa, cfr. A. PINTOR-RAMOS, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, 3ª ed., Universidad Pontificia, Salamanca, 1996.

³⁷⁹ X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, op. cit., p. 15.

³⁸⁰ Para un análisis que se hace cargo de la simplificación que supone dividir en etapas el desarrollo de un pensamiento como el de Zubiri, cfr. A. PINTOR-RAMOS, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, op. cit., pp. 31-56.

BIBLIOGRAFÍA

1. DE ZUBIRI³⁸¹

ZUBIRI, XAVIER, *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1999.

—, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 10^a ed., Madrid, 1994. (1944)

—, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial / Sociedad de estudios y Publicaciones, 1985. (1962)

—, *Cinco lecciones de filosofía*, 3^a ed., Alianza, 1980. (1963)

—, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 4^a ed., Madrid, 1991. (1981)

—, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.

—, *Siete ensayos de Antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1982.³⁸²

—, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983.

—, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 6^a ed., Madrid, 1998. (1984)

—, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.

—, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2^a ed., Madrid, 1995. (1989)

—, *Sobre el sentimiento y la volición*, 1^a reimpr., Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.

—, *El problema filosófico de la historia de la religiones*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.

³⁸¹ El orden corresponde al año de la primera edición —entre paréntesis—. Encabeza la lista *Primeros escritos (1921-1926)*, por incluir el primer libro publicado por Zubiri: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Ed. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1923.

³⁸² Incluye: “El problema del hombre”, *Índice* (Madrid), n. 120 (1959), pp. 3-4; “El hombre, realidad personal”, en *Revista de Occidente* (Madrid), 2a. época, n. 1 (1963), pp. 5-29; “El origen del hombre”, en *Revista de Occidente* (Madrid), 2a. época, n. 17 (1964), pp. 146-173; “Notas sobre la inteligencia humana”, en *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica* (Madrid), XVIII-XIX (1967-1968), pp. 341-353; “El hombre y su cuerpo”, en *Asclepio* (Madrid), XXV (1973), pp. 5-15; “Dimensión histórica del ser humano”, en *Realitas-I* (Madrid) 1974, pp. 11-79 y “El problema teológico del hombre”, en *Teología y mundo contemporáneo*, Homenaje a K. Rahner, Madrid, 1975, pp. 55-64.

- , *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, 2ª ed., Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995.
- , *Sobre el problema de la filosofía*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.
- , *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.
- , *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 1997
- , *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.
- , *Sobre la realidad*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.
- , *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002.
- , “Sobre el problema de la filosofía” I, *Revista de Occidente*, N° 115, Enero, 1933, pp. 51-80.
- , “Sobre el problema de la filosofía” II, *Revista de Occidente*, N° 118, Abril, 1933, pp. 83-117.
- , “Filosofía y metafísica”, *Cruz y Raya*, N° 30, 1935, pp. 7-60.
- , “Ortega, maestro de filosofía”, *El Sol*, Madrid, 8 de marzo de 1936, en: J. L. ABELLÁN - T. MALLO, *La escuela de Madrid. Un ensayo de Filosofía*, Asamblea de Madrid, Madrid, 1991, p. 173-176.
- , “Prólogo a la primera edición”, en: J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1998, pp. xxiii-xxxii. (Fechado en Barcelona, 3 de diciembre de 1940.)
- , “Transcendencia y física”, en: *Gran Enciclopedia del Mundo*, Durván, Bilbao, 1964, pp. 419-424.
- , “Prólogo”, en: O. CARDENAL, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*, Rialp, Madrid, 1966, pp. xi-xiv.
- , “Respectividad de lo real”, *Realitas III-IV, 1976-1979*, Volumen IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Editorial Labor, Madrid, 1979, pp. 13-43.
- , “Qué es investigar”, *Ya*, Madrid, el 19 de octubre de 1982, en: M. L. ROVALETTI (Compiladora), *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri 1898-1983*, Eudeba, Buenos Aires, 1985, pp. 85-88.
- , “Ortega, un maestro”, *Revista de Occidente*, N° 24-25, Mayo, 1983, pp. 279-281.

2. SOBRE ZUBIRI

AAVV, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, (Prólogo de Diego Gracia), Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995.

—, *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, (Introducción de Diego Gracia), Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1996.

—, *Realitas III-IV (1976-1979)*, Trabajos del Seminario Xavier Zubiri, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Editorial Labor, Madrid, 1979.

ABELLÁN, JOSÉ LUIS - MALLO, TOMÁS, “La obra filosófica de Xavier Zubiri”, en: *La escuela de Madrid. Un ensayo de Filosofía*, Asamblea de Madrid, Madrid, 1991, pp. 89-112.

AÍSA, ISABEL, *La unidad de la Metafísica y la teoría de la intelección de Xavier Zubiri*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1987.

—, “Royce y otros contra Xavier Zubiri, de la mano de Leonard P. Wessell, Jr. Seguimiento crítico de este combate filosófico”, *Thémata. Revista de Filosofía*, N° 11, 1993, pp. 257-276.

ANIZ IRIARTE, CÁNDIDO, “Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación, de Zubiri”, *Estudios Filosóficos*, N° XXXV, Mayo-Agosto, 1986, pp. 238-268.

AYALA, JORGE M., “El monismo ‘integrable’ de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo”, *Xavier Zubiri Review*, Volumen 1, 1998, pp. 49-56.

BACIERO, CARLOS, “Conceptuación metafísica del ‘de suyo’”, *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Editorial Labor, Madrid, 1976, pp. 313-350.

BAÑÓN PINAR, JUAN, *Metafísica y noología en Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1999.

—, “La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° XVIII, 1991, pp. 65-80.

—, “Reflexiones sobre la función trascendental en Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° XIX, 1992, pp. 285-312.

—, “Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad”, en A.A.V.V., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 73-105.

BARROSO FERNÁNDEZ, OSCAR, “La Unidad Radical de Inteligencia, Sentimiento y Voluntad en Zubiri”, *Xavier Zubiri Review*, Volumen 3, 2000-2001, pp. 133-157.

CABRIA ORTEGA, JOSÉ LUIS, *Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997.

—, “La cuestión hermenéutica de la obra de Xavier Zubiri (1898-1983). Reflexiones en el Centenario de su nacimiento”, *Lumen*, N° XLVII, 1998, pp. 545-570.

—, “Aprehensión y realidad. El punto de partida de la filosofía de la intelección de X. Zubiri”, *Ciencia Tomista*, N° 408, Salamanca, 1999, pp. 5-27.

—, “Inteligencia teologal. Dios e intelección en el pensamiento de Xavier Zubiri”, *Burguense*, N° 40/41, Burgos, 1999, 125-177.

CASTRO DE ZUBIRI, CARMEN, “Xavier en persona”, en: M. L. ROVALETTI (Compiladora), *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri 1898-1983*, Eudeba, Buenos Aires, 1985, pp. 5-7.

CEREZO GALÁN, PEDRO, “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)”, *Isegoría*, N° 19, Diciembre 1998, Madrid, pp. 97-136.

—, “Idea y ámbito de la metafísica y Ortega y Zubiri”, en: JORGE J. E. GRACIA (editor), *Concepciones de la metafísica*, Editorial Trotta / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1998, pp. 255-292.

CASTILLA Y CORTÁZAR, BLANCA, *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid, 1996.

CONILL, JESÚS, “Por la fenomenología a la metafísica (X. Zubiri)”, en: *El crepúsculo de la Metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 219-238.

—, “Zubiri en el crepúsculo de la metafísica”, en: A.A.V.V., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 33-49.

COROMINAS ESCUDÉ, JORDI, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

DOMINGO MORATALLA, AGUSTÍN: “La realidad persona de Xavier Zubiri”, en: *Un humanismo del siglo XX: el Personalismo*, Cincel, Madrid, 1990, pp. 167-180.

ELLACURÍA, IGNACIO, *Filosofía de la realidad histórica*, Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, 1991.

—, “Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri”, *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Editorial Labor, Madrid, 1976, pp. 49-137.

FERRAZ FAYOS, ANTONIO, *Zubiri: el realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.

—, “Sistematismo de la filosofía zubiriana”, en: A.A.V.V., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 51-71.

GAOS, JOSÉ, “Confesiones profesionales”, (reproduce los capítulos 3 y 5 del libro homónimo), en: *Filosofía de la Filosofía*, Antología y presentación de Alejandro Rossi, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 19-35.

GARAGORRI, PAULINO, “Zubiri, un filósofo clásico”, “Ortega y Zubiri, en un sistema abierto” y “Unas primeras páginas de Zubiri”, en: *La filosofía española en el siglo XX*.

Unamuno, Ortega, Zubiri (*Dos precursores, Clarín y Ganivet, y cuatro continuadores*), Alianza, Madrid, 1985, pp. 111-157, pp. 180-189 y pp. 207-209.

GARCÍA, JUAN JOSÉ, “El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los Padres Griegos”, *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 4, 2002, pp. 19-66.

GÓMEZ CAMBRES, GREGORIO, *Zubiri: el realismo transcendental*, Ágora, Málaga, 1991.

GONZÁLES, ANTONIO, *La novedad teológica de la filosofía de Zubiri*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.

GONZÁLEZ, ANTONIO, “Dios y la realidad del mal. Consideraciones filosófico-teológicas desde el pensamiento de Zubiri”, en: AAVV, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. (Prólogo de Diego Gracia) Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Valladolid, 1995, pp. 175-219.

GRACIA, DIEGO, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986.

—, “Religación y religión en Zubiri”, en: MANUEL FRAJÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 491-512.

—, “Xavier Zubiri (1898-1983)”, en: EMERIC CORETH, WALTER M. NEIDL, GEORG PFLIGERSDORFFER, *Filosofía Cristiana en el pensamiento de los siglos XIX y XX*, Tomo 3, Encuentro, Madrid, 1997, pp. 600-612.

LAÍN ENTRALGO, PEDRO, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Ediciones Nobel, Oviedo, 1999.

LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO, “Xavier Zubiri”, en: *Pensadores cristianos contemporáneos. I. Haecker, Ebner, Wust, Przywara, Zubiri*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, pp. 306-372.

—, “Xavier Zubiri. La inteligencia sentiente y el estar en la realidad”, en: *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1970, pp. 196-272.

LUENGO RUBALCABA, JORGE, *Zubiri y Kant*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1998.

MARÍAS, JULIÁN, “Zubiri o la presencia de la filosofía” y “La situación intelectual de Xavier Zubiri”, en: *La escuela de Madrid. Estudios de filosofía española*, Emecé, Buenos Aires, 1959, pp. 307-316 y 317-324.

MARTÍNEZ DE PISÓN LIÉBANAS, RAMÓN, “La religación como fundamento del problema de Dios en Xavier Zubiri”, *Religión y Cultura*, N° XXXIX, 1993, pp. 557-577.

MAZÓN CENDÁN, MANUEL, *Enfrentamiento y actualidad. La inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1999.

MUGUERZA, JAVIER, “El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea”, en: A.A.V.V., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 19-31.

ORTEGA, FRANCISCO, *La teología de Xavier Zubiri. Su contextualización en la teología contemporánea*, Hergué, Huelva, 2000.

PIÉ-NINOT, SALVADOR, “La inteligencia de la religación del hombre: Xavier Zubiri”, en: *La Teología fundamental, “Dar razón de la esperanza” (1 Pe 3, 15)*, 4ª ed., Secretariado Trinitario, Salamanca, 2000, pp. 143-148.

PINTOR-RAMOS, ANTONIO, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, 3ª ed., Universidad Pontificia, Salamanca, 1996.

—, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993.

—, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1994.

—, *La filosofía de Zubiri y su género literario*, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995.

—, *Xavier Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996.

—, “Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° IX, 1982, pp. 201-218.

—, “X. Zubiri. In memoriam”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° X, 1983, pp. 299-305.

—, “El magisterio intelectual de Ortega la filosofía de Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° X, Salamanca, 1983, pp. 55-78.

—, “El problematismo de la realidad como problema de Dios, según Zubiri”, *Religión y Cultura*, N° 31, 1985, pp. 341-358.

—, “Religación y ‘prueba’ de Dios en Zubiri”, *Razón y Fe*, Noviembre 1988, pp. 319-336.

—, “Realidad y bondad transcendental en Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° XVIII, 1991, pp. 81-118.

—, “En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° XXI, 1994, pp. 245-284.

—, Carta abierta al Dr. Wessell”, *Diálogo Filosófico*, N° 31, Enero-Abril, 1995, pp. 73-76. (Fecha en Noviembre de 1994.)

—, “Intelectualismo e inteleccionismo”, en: A.A.V.V., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 109-128.

—, “Zubiri: una filosofía de la Religión Cristiana”, *Salmanticensis, Universidad Pontificia de Salamanca*, Vol. XLII, Fasc. 3, Setiembre-Diciembre 1995, pp. 369-399.

—, “Prólogo”, en: J. SÁEZ CRUZ, *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1995, pp. 15-18.

POSE VARELA, CARLOS ALBERTO, “El problema de la libertad en X. Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° XXVIII, Salamanca, 2001, pp. 191-292.

RIAZA, MARÍA, “Sobre la experiencia en Zubiri”, *Realitas II*, Sociedad de Estudios y Publicaciones / Editorial Labor, Madrid, 1976, pp. 245-312.

ROVALETTI, MARÍA LUCRECIA, *Esencia y realidad. La función trascendental de la esencia en la filosofía de Xavier Zubiri*, López Libreros Editores, Buenos Aires, 1979.

—, *La dimensión teologal del hombre. Apuntes en torno al tema de la religación en Xavier Zubiri*, Eudeba, Buenos Aires, 1979.

—, “Horizonte y problematismo”, *Folia Humanística*, Tomo XXIII, N° 265, Febrero, 1985, pp. 117-122.

—, “Inteligencia y Realidad”, *Revista Portuguesa de Filosofía*, Braga, Tomo XLI, Abril, 1985, pp. 449-458.

—, “Voluntad y Fundamentalidad. Enigma y transcendentalidad en el último Zubiri”, *Aquinas*, N° XXI, Roma, 1988, pp. 243-277.

—, “Xavier Zubiri o la inteligencia militante”, *Sistema*, N° 121, Julio, 1994, pp. 123-134.

—, (Compiladora), *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri 1898-1983*, Eudeba, Buenos Aires, 1985.

SÁEZ CRUZ, JESÚS, *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1995.

—, “La distinción entre mundanidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° XIX, Salamanca, 1992, pp. 313-362.

—, “La marcha hacia Dios en X. Zubiri: la vía de la religación”, *Revista Agustiniiana*, Vol. XXXIV, N° 103, Enero-Abril 1993, pp. 55-119.

—, “La verdad de la historia de las religiones según X. Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° XXII, Salamanca, 1995, pp. 343-364.

SAN BALDOMERO UCAR, JOSÉ MANUEL, *La filosofía de Xavier Zubiri versus la filosofía griega*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998.

SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, JUANA, “Sobre el hombre de Xavier Zubiri”, en: J. DE SAAHAGÚN LUCAS, *Nueva antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1994, pp. 139-158.

TIRADO SAN JUAN, VÍCTOR MANUEL, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca, 2002.

—, “Husserl y Zubiri en torno a la idea de la filosofía”, en: A. SERRANO DE HARO (Editor), *La posibilidad de la Fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid, 1997, pp. 217-245.

—, “Dinamismo intelectual y subjetividad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° XXVI, Salamanca, 1999, pp. 203-224.

TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS, “La metafísica del mal en Zubiri”, en: AAVV, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. (Prólogo de Diego Gracia) Editorial Trotta / Fundación Xavier Zubiri, Valladolid, 1995, pp. 157-174.

—, “Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: el estatuto de la intelección primordial”, *Revista Agustiniana*, N° 103, Madrid, Enero-Abril, 1999, pp.121-164.

VILLANUEVA, JAVIER, *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*, EUNSA, Pamplona, 1995.

WESSELL, LEONARD P., *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992.

—, “Comentario kafkiano en torno a la obra: *Realidad y Verdad* de Antonio Pintor-Ramos”, *Diálogo Filosófico*, N° 31, Enero-Abril, 1995, pp. 61-72.

ZAMBRANO, MARÍA, “Nota a la presente edición”, en: *Hacia un saber sobre el alma*, 2ª reimpr., Alianza, Madrid, 1993, pp. 9-13.

3. GENERAL

BERCIANO, MODESTO, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1990.

CEREZO GALÁN, PEDRO, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Editorial Ariel, Barcelona, 1984.

CORONA, NÉSTOR, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Biblos, Buenos Aires, 2002.

DREYFUS, HUBERT L., *Ser-en-el-mundo. Comentario a la división I de Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996.

GARCÍA MORENTE, MANUEL, *Lecciones preliminares de filosofía*, 34ª ed., Losada, Buenos Aires, 2001.

HEIDEGGER, MARTIN, *Hitos*, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2000.

—, *Identidad y diferencia*, Edición de Arturo Leyte, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, 1ª reimpr., Anthropos, Barcelona, 1990.

—, *Ser y tiempo*, Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

- HUSSERL, EDMUND, *Investigaciones lógicas*, Versión de Manuel García Morente y José Gaos, 3ª ed., Alianza, Madrid, 1999.
- , *Invitación a la fenomenología*, Introducción de Reyes Mate, Paidós, Barcelona, 2001.
- IRIBARNE, JULIA V., *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Buenos Aires, 2002.
- KANT, IMMANUEL, *Crítica de la razón pura*, 6ª ed., Losada, Buenos Aires, 1993.
- LEOCATA, FRANCISCO, *Del Iluminismo a nuestros días. Síntesis de la ideas filosóficas en su relación con el Cristianismo*, Don Bosco, Buenos Aires, 1979.
- MARÍAS, JULIÁN, *Historia de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1998.
- NAVARRO CORDÓN, JUAN MANUEL / RODRÍGUEZ, RAMÓN (Compiladores), *Heidegger o el final de la filosofía*, 2ª ed., Complutense, Madrid, 1997.
- ORRINGER, NELSON R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid, 1979.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*, 3ª reimpr., Alianza, Madrid, 1987.
- , *Ideas y creencias*, 3ª reimpr., Alianza, Madrid, 1997.
- , *Origen y epílogo de la filosofía*, 1ª reimpr. de la 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- , *¿Qué es conocimiento?*, Alianza, Madrid, 1984.
- , *¿Qué es filosofía?*, 13ª ed., Alianza, Madrid, 1995.
- , *Unas lecciones de metafísica*, 4ª ed., Alianza, Madrid, 1996.
- PÖEGGELER, OTTO, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, 2ª ed., Alianza, Madrid, 1993.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, 2ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995.
- QUASTEN, JOHANNES, *Patrología*, tomo I, 2ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, y tomo II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1962.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, ANTONIO, *Perspectiva y verdad*, Alianza, Madrid, 1985.
- SARTRE, JEAN PAUL, *El ser y la nada*, 10ª ed., Losada, Buenos Aires, 1998.
- SERRANO DE HARO, AGUSTÍN (Editor), *La posibilidad de la Fenomenología*, Complutense, Madrid, 1997.

WANDENFELS, BERNHARD, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1997.

ZAMBRANO, MARÍA, *El hombre y lo divino*, 2ª ed., Siruela, Madrid, 1992.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE: LA REALIDAD Y DIOS

1. 1. “REIDAD”: “DE SUYO”

1. 1. 1. El neologismo “reidad”

1. 1. 2. La realidad es “de suyo”

1. 1. 3. La realidad y el hombre

1. 2. INTELIGENCIA “SENTIENTE”

1. 2. 1. Aprehensión primordial de realidad

1. 2. 2. El logos

1. 2. 3. La razón

1. 3. EL MUNDO Y DIOS

SEGUNDA PARTE: EL PODER DE LO REAL

2. 1. EL PODER DE LO REAL COMO TEMA

2. 1. 1. El poder de lo real y el hombre: “apoderamiento”

2. 2. EL VOCABLO “DEIDAD”

2. 3. “PODEROSIDAD” Y “DOMINANCIA” DE LO REAL

2. 4. NUDA REALIDAD, FORZOSIDAD Y PODER

2. 5. LA “PROBACIÓN FÍSICA” DEL FUNDAMENTO

2. 5. 1. La singularidad de la prueba de Dios en Zubiri

2. 5. 2. El esbozo del fundamento

2. 5. 3. Teísmo, a-teísmo, agnosticismo, indiferentismo y vida a-tea

2. 5. 4. La probación física: la fe

2. 6. EL PODER DE LO REAL COMO SISTEMA DE REFERENCIA

2. 7. EL “ENIGMA” DEL PODER DE LO REAL

2. 8. LA REALIZACIÓN PROBLEMÁTICA DE LA PERSONA

2. 9. LAS COSAS: “VEHÍCULO” Y “SEDE” DEL PODER DE DIOS

2. 10. EL PODER DE LO REAL Y LA LIBERTAD HUMANA

2. 11. DEL PODER DE LO REAL AL FUNDAMENTO

TERCERA PARTE: LA “CREACIÓN” EN LOS PADRES GRIEGOS

Lo teologal y lo teológico: Zubiri, filósofo cristiano

3. 1. EL CARÁCTER METAFÍSICO DE LA PATRÍSTICA GRIEGA

3. 1. 1. El ser es “extático”

3. 1. 2. La causalidad formal

3. 1. 3. La realidad como “dar de sí”

3. 1. 4. La esencia como actividad del ser

3. 1. 5. La relación entre naturaleza y persona

3. 1. 6. El concepto de Dios

3. 2. EL CONCEPTO DE CREACIÓN

3. 2. 1. “La nada se transforma”

3. 2. 2. La persona en tanto que creada

CONCLUSIONES

APÉNDICE: NOTA BÍO-BIBLIOGRÁFICA

Las tres etapas de la filosofía de Zubiri

BIBLIOGRAFÍA