

El estado de la cuestión

Zubiri, diez años después. Impresiones y testimonios

Hace diez años que murió Xavier Zubiri, probablemente el más importante filósofo español de las últimas décadas, incluso del último siglo. La recepción de su pensamiento, original, profundo y no fácil, ha sido muy dispar. Algunos aprovechan sus categorías aplicándolas a diversos campos de indagación filosófica. Otros le estiman y respetan. Son no pocos los que sencillamente le ignoran. Es momento de hacer balance. Hemos pedido su opinión a muchos de los más importantes pensadores españoles contemporáneos de muy diversas orientaciones. Algunos han respondido –por lo que les estamos agradecidos– y ofrecen en estas páginas un cuadro sugerente y valioso para hacerse una idea de los ecos que el pensamiento zubiriano despierta en nuestro horizonte filosófico.

El giro metafísico en Xavier Zubiri

Pedro Cerezo

Sorprende sobremanera la escasa presencia de Xavier Zubiri en la vida cultural española en esta década de final de siglo. Para la mayoría de los cultivadores de la filosofía en España, Zubiri sigue siendo un desconocido. En algunos no queda de él otra imagen que la de un inteligente restaurador de la Escolástica o un brillante epígono de Heidegger, cruzado con preocupaciones metafísicas. Paradójicamente, si en los años cuarenta pudo ser visto como un heterodoxo de la filosofía oficial, que por entonces era el tomismo, hoy no pasaría de ser para algunos un neoescolástico culto, puesto al día y renovado en sus formas de expresión. Casi la misma imagen, pero invertida. Y es que la hermenéutica de los inquisidores como la de los «innovadores» es igualmente dogmática y perezosa. La sorpresa por este desconocimiento raya en

el escándalo si se tiene en cuenta que Zubiri ha dejado de ser el autor esotérico que se creía. Entre 1962 y 1982 ha completado una gran obra sistemática, que constituye el monumento más preclaro de la filosofía técnica española en lo que va de siglo, lo que quiere decir en vario siglo, desde las *Disputaciones metafísicas* de Uáñez. Del estilo de «filosofía implícita», alusiva y fragmentaria, como lo caracterizó J. Marías en los años cincuenta¹, ha pasado a una filosofía explícita, precisa y rigurosa como poca, y de una sólida y poderosa arquitectura. Unamuno es, ante todo, un espiritual, empeñado en una reforma religiosa autóctona, y Ortega un intelectual, filósofo, sin duda de cuerpo entero, pero volcado en la regeneración cultural e institucional de España, Zubiri responde a la imagen del filósofo puro y duro, como lo ha llamado Diego Gracia, filósofo de oficio, en el sentido más noble del término, con un estilo mental analítico y sistemático, a un tiempo, y una vocación decidida y resueltamente metafísica.

El desconocimiento de Zubiri es un hecho cultural tan escandaloso que obliga a preguntar por sus posibles motivos. Ya no bastan las razones que pudieron explicar su imagen esotérica en los años sesenta: su alejamiento consentido de la Universidad, el carácter apolítico de su pensamiento, que lo distanciaban de las preocupaciones apremiantes de aquella coyuntura, su reclusión, obligada por otra parte, en un círculo de amigos y admiradores, al que no era fácil acceder. Sobre todas estas circunstancias, lo que más alejó a Zubiri de los jóvenes de mi generación fue un acontecimiento cultural de primera magnitud: la crisis de la metafísica. Los que hemos sido víctimas de aquella coyuntura (y la palabra «víctima» no es aquí una concesión retórica), carecíamos de la sensibilidad y el interés necesarios para acercarnos a un pensamiento metafísico en gestación como el de X. Zubiri. Nuestra formación o deformación académica, bastante pobre y aldeana, actuaba más como rémora que como impulso. Pero, en aquella crisis, X. Zubiri adoptó una actitud que sólo puede calificarse hoy de ejemplar: no se dejó inhibir. Ni se puso al margen ni se acomodó intelectualmente a ella, ni intentó saltársela a la torera o evadirse hacia horizontes intelectuales más seguros. Simplemente tomó la decisión intelectual de atravesarla, esto es, de hacer metafísica aun en medio de la crisis, o mejor, por medio y a través de ella, superándola y emergiendo hacia un nuevo continente. Esta decisión hizo de Zubiri un pensador ex-temporáneo, o mejor intempestivo, a contracorriente de su propio tiempo, por fidelidad a lo que daba que pensar: una experiencia nihilista de la existencia por la crisis de la razón. Ahora bien, un pensador inactual suele pasar inadvertido. En parte, porque es el modo como la conciencia dominante se protege frente a su desafío; en parte también, porque el genuino extemporáneo renuncia a toda actualidad. Quizá sea éste el sentido del gesto filosófico de X. Zubiri: la retracción de su circunstancia inmediata y la concentración meditativa en lo que hay que pensar.

¹ Julián MARIAS, *La Escuela de Madrid*, Emecé, Buenos Aires, 1959, p. 310.

Con gran veracidad ha descrito A. Pintor Ramos el «exilio interior» de Zubiri, como él lo llama, en la España franquista de postguerra², alejado por propia decisión de una Universidad, que no le merecía el menor crédito, moral ni intelectual; cercado por la ortodoxia del nacionalcatolicismo para el que era un autor bajo sospecha, y malquisto por un régimen político que comenzaba a ver en su autoapartamiento una forma sutil de disidencia. Sí. La retracción de Zubiri en aquellas circunstancias representó un gesto de desdén, que supo hacer sin meter ruido, porque lo suyo no era la palestra política sino el taller del filósofo. Pero esto no es todo. Creo que la retracción de Zubiri transcendía aquellas ominosas circunstancias. Quizá se puedan aplicar a su caso las palabras que escribió en 1940 a propósito de Sócrates: «Comprendió que vivía en una época en la que lo mejor del hombre sólo podía salvarse retirándose a su vida privada» (NHD, 196)³. Esta retirada no suponía una deserción, sino más bien la dedicación cuasi religiosa a lo único necesario, la restauración de la vida intelectual desde la crisis nihilista de la razón. El «profeso en la verdad», según la bella expresión que ha comentado Diego Gracia⁴, precisaba de soledad para no dejarse aturdir ni seducir. Pero aquella soledad consentida traducía una situación espiritual de más alcance. Era también la soledad/destino del hombre contemporáneo, que siente que se ha quedado sin raíces, y el ser no es más, como proclamaba Nietzsche, que el último humo de la realidad evaporada. «Pero si por un esfuerzo supremo logra el hombre replegarse sobre sí mismo –escribía Zubiri en aquella ocasión– siente pasar por su abismático fondo como *umbræ silentes* las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación transreal: es una situación específicamente transfísica, metafísica» (NHD, 42). Había, pues, que procurarse esta actitud para poder pensar. Y como Sócrates en una coyuntura análoga de crisis de la inteligencia, Zubiri volvió a encontrar el «*NOUS*».

Si hago referencia a esta historia, al gesto ejemplar de su vocación filosófica, es para explicarme la raíz del desconocimiento e incompreensión de su obra. Todavía hoy Zubiri sigue siendo un pensador in-actual. No se debe sólo a la dificultad intrínseca de una filosofía que pretende ser una superación tanto de la modernidad como de la tradición escolástica, sino a lo arduo de su propia actitud de fidelidad a lo que hay que pensar. Este ethos o disposición moral es bastante infrecuente todavía en la España de estas postrimerías del siglo. Es muy posible que su retracción le impidiera a Zubiri mediarse con algunos fenómenos de su tiempo, pero, en cambio, le permitió ver en la raíz del problema, la experiencia del nihilismo.

² Antonio PINTOR RAMOS, «Zubiri y su filosofía en la postguerra» en *Religión y cultura*, nº 150 (1986), especialmente pp. 20-46.

³ Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, 2ª edición, Madrid, p. 195

⁴ Diego GRACIA, «Xavier Zubiri» en *Razón y Fe*, nº 208 (1983), pp. 362-373.

Zubiri, pensador de la crisis

Me he referido antes a la crisis de la metafísica y pudiera parecer esto una mención retórica. Mas conviene tener presente que el primer trabajo con que se abre *Naturaleza, Historia, Dios* está dedicado precisamente al análisis de «nuestra situación intelectual» (1942). En él lleva a cabo Zubiri, esquemática pero certeramente, un diagnóstico de la crisis: crisis de la razón, erradicación del ser, pero, por lo mismo, crisis de la vida a causa del «peligro radical de la inteligencia, el riesgo inminente de que deje de existir la vida en la verdad» (NHD, 25). No cabía engaño. Poco amigo en enfatizar como era, al subrayar los sustantivos «peligro» y «riesgo» quería llamar enérgicamente la atención sobre la gran penuria de la época: la falta de pensamiento metafísico. En el diagnóstico zubiriano es fácil rastrear las huellas de la reflexión sobre la crisis en sus maestros: los primeros apuntes críticos sobre el tema en la Introducción a la *Lógica formal y trascendental* (1929) de Husserl, el aldabonazo de Heidegger al final del primer capítulo de la Introducción a la Metafísica (1936) y la reflexión omnipresente de Ortega y Gasset desde *El tema de nuestro tiempo* (1923) a *Historia como sistema* (1935). Pero pronto se advierte la específica inflexión zubiriana en el radical «ser/verdad». La progresiva degradación de la inteligencia en «simple técnica de ideas», la positivación niveladora de las ciencias, carentes de rango y perspectiva, la desorientación del entendimiento por culpa del cálculo de utilidades, el cultivo exasperado de la conciencia histórica, todo obedece a lo mismo: la pérdida de radicación ontológica de la existencia. Zubiri elige cuidadosamente aquellos rasgos de la situación, en que se denuncia una patología de la verdad. Por otra parte no se limita a un clamor patético. Llama a las cosas por su nombre: «Positivismo, pragmatismo e historicismo son las tres grandes desviaciones a que en una forma u otra se halla expuesta la verdad por su triple estructura intelectual» (NHD, 31). En efecto, la verdad es declaración de lo que es, orientación práctica de la vida y reflexión sobre el sentido de la existencia. Pero cuando se pierde el arraigo de la verdad en el ser, estas tres dimensiones se relativizan: el análisis de la realidad se pulveriza en positivismo; la orientación práctica en el culto pragmático a la utilidad, y la reflexión personal sobre el sentido en el vaivén del historicismo. La técnica, la urgencia vital y la acomodación al espíritu del tiempo reducen el alcance ontológico del saber. Lo que resta es metodología científica, tecnología e ideología, pero no vida intelectual. Pocas veces, en tan exiguas páginas, ha conseguido la reflexión filosófica un diagnóstico tan penetrante y certero de la situación espiritual de nuestra época. «La función intelectual carece ya de sentido preciso. Un paso más –puntualiza Zubiri– y se renuncia deliberadamente a la verdad» (NHD, 23). No era, pues, una crisis de identidad o de fundamentos, sino de veracidad o voluntad de verdad. Fácilmente podría reconocerse en esta caracterización la crisis del nihilismo. Aunque Zubiri evita la palabra no mengua con ello su experiencia. «El desarraigo de la inteligencia actual no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia entera. Sólo lo que vuelva a hacer arraigar nuevamente la existencia en su primigenia raíz puede restable-

cer con plenitud el noble ejercicio de la vida intelectual» (NHD, 36).

Creo que el programa filosófico de Zubiri y hasta su propia idea de filosofía han surgido de la conciencia de esta crisis de la razón y del intento de radicarla de nuevo en la verdad. Aunque es obvio que el tema de fondo del texto precedente apunta a la religación, a la que se dedica en esta obra un espléndido ensayo, está mediado necesariamente por la radicación metafísica de la inteligencia. Pero para ello no basta siquiera la exigencia del objetivismo, si éste no es ontológico. No obstante reconocer «la urgente necesidad de la reconquista de este sentido de objeto» advierte de inmediato Zubiri del riesgo de una salida apresurada de la crisis. «Tal vez en ese oscurecimiento tengán culpa, y grave, muchas concepciones del “objeto” probablemente, por ello, insostenibles» (NHD, 35). ¿A qué concepciones se refiere? Fundamentalmente a la Fenomenología, la forma más sazónada de la restauración objetivista y su puerto de acceso al quehacer filosófico. Los reparos debían de ser graves para tan agria censura. «Por esto –agrega Zubiri– no se trata de una mera reconquista, sino de un replanteamiento radical del problema, con los ojos limpios y la mirada libre» (NHD, 35). ¿No es acaso esto una clara alusión a la ausencia de presupuestos del método fenomenológico? ¿Y no dejaba quizá la Fenomenología un prejuicio intacto, fuera de control, su prejuicio anti-realista? Sin duda, lo que atraía a Zubiri de la Fenomenología era precisamente su pretensión de objetividad. Al fin y al cabo, Husserl había reaccionado contra la situación descrita. Como dirá Zubiri más tarde en un escrito autobiográfico, «desde esta situación, Husserl con una crítica severa creó la Fenomenología» (DE, 47)⁵.

Pero a Zubiri, aquel planteamiento, casi desde primera hora, le pareció insuficiente. Alertado, sin duda, por Ortega, y quizá por N. Hartmann y M. Heidegger, a los que había frecuentado en Alemania, Zubiri descubrió muy pronto el talón de Aquiles de la Fenomenología en el idealismo. Y el idealismo moderno, desteñido finalmente en subjetivismo, relativista y escéptico, había sido el causante de la erradicación ontológica de la inteligencia. Mal remedio tenía que ser en tal coyuntura otra suerte de idealismo, pese a su vitola platonizante. ¿No era esta sospecha un motivo suficiente para un cambio de rumbo? Retrospectivamente Zubiri considera la primera parte de su obra, del 32 al 44, fecha de la aparición de *Naturaleza, Hombre, Dios* como la franquia del ámbito real de las cosas mismas. «En esta etapa de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue ontológica o metafísica. Con ello la Fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita» (DE, 48). Es también el período de la fijación de su idea de filosofía. «Lo que yo entonces afanosamente buscaba es lo que entonces llamé Lógica de la realidad» (DE, 48), título que está pensado en contraposición a la lógica trascendental husserliana como una lógica de la objetividad. A esto es a lo que llamo el «giro metafísico del sentido de la realidad», en que va a gestarse la obra de Xavier Zubiri.

⁵ Xavier ZUBIRI, «Dos Etapas» en *Revista de Occidente*, 32 (1984), pp. 43-50.

La expresión «giro metafísico» se opone en su intención al giro antropológico que caracteriza a la filosofía moderna de la subjetividad como al giro lingüístico, en que ha ido a refugiarse, como en su última madriguera, la filosofía de la conciencia o de la reflexión. Tanto una como otra e tan ligadas, como ha hecho ver Rorty, al primado de la representación sobre la realidad⁶. A la hipótesis de la conciencia ha sucedido la hipóstasis del lenguaje y cabe la sospecha de si todas estas hipótesis no son más que suplantaciones de lo único «*an-hypotheton*», la realidad misma. Mas la empresa zubiriana de abrirse a la realidad no era enteramente nueva. En ella le habían precedido Ortega, Heidegger y Hartmann, entre otros. Lo original de su planteamiento reside, a mi juicio, en el doble bucle histórico que lleva a cabo en este giro. La superación del idealismo fenomenológico le permite recuperar, a un nuevo nivel de radicalidad, la tradición metafísica escolástica, encerrada en mera Ontología u Ontoteología, como la ha llamado Heidegger. Por eso esta recuperación no significa un paso atrás desde la Fenomenología hacia la restauración de la mentalidad ontológica clásica, sino una verdadera profundización metafísica. Pero, a su vez, la superación del idealismo fenomenológico, ha estado en gran parte posibilitada por el impulso que procede de la tradición metafísica, muy especialmente del aristotelismo.

De otra parte, esta superación significa también una recuperación de la cuestión fenomenológica del sentido, pero inscribiéndola en la realidad. Desde su realismo radical o reísmo, como lo ha caracterizado muy propiamente A. Ferraz Fayos, tampoco puede conformarse Zubiri con la derivación heideggeriana hacia la historia metafísica del ser o la rememoración pensante de su olvido. Se diría que el impulso metafísico de su vocación filosófica le lleva a Zubiri a atravesar, en un doble asalto, tanto el idealismo fenomenológico de Husserl como el pensar esencial heideggeriano. Si frente al primero puede afirmar que la inteligencia no es «darse cuenta» sino apertura, frente al segundo tiene que precisar que tal apertura no es comprensión de sentido sino impresión de realidad. Este doble bucle del giro metafísico (que gira doblemente: desde la superación de la Fenomenología a la recuperación metafísica de la tradición clásica, y desde la superación de la tradición meramente ontológica a la recuperación metafísica del lema fenomenológico «a las cosas mismas»), introduce una dificultad excepcional en el pensamiento de Zubiri. Es la suya una filosofía de muy densa y profunda mediación histórica, a la que no es posible acceder por atajos, sin malentenderla, sino ejecutando este doble movimiento de una reflexión superadora, conjuntamente, de la modernidad y de la tradición escolástica.

⁶ Richard RORTY, *El Giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 161-4.

Vigencia de la filosofía de Zubiri

Antonio Pintor-Ramos

Cuando van a cumplirse diez años de la muerte de Zubiri, parece un momento oportuno para hacer un balance de la presencia y difusión de su filosofía. Este balance es muy provisional porque, dadas algunas peculiaridades de la obra de Zubiri, este lapso de tiempo puede resultar poco significativo.

Comencemos diciendo que la presencia del pensamiento zubiriano es un hecho dentro de la filosofía española, dentro de importantes corrientes latinoamericanas y dentro de algunos círculos europeos minoritarios; los libros de Zubiri son ya clásicos de la filosofía y siguen manteniendo un alto índice de difusión, como muestran sus notables volúmenes de venta. Ciertamente, Zubiri no está de moda en este momento —quizá no lo estuvo nunca— y algunas características sobresalientes de su obra no propician convertirlo en moda intelectual, sino que más bien van a contrapelo de algunas de las modas más escuchadas actualmente en las plazas públicas del planeta.

Cuando Zubiri falleció, dejaba publicada una obra no muy extensa, pero de una extraordinaria densidad filosófica. Esa obra desarrolla un pensamiento muy técnico, con un rigor sin concesiones, que se distancia de las pautas típicas del ensayismo filosófico. En una época de crisis filosófica, de reflexiones fragmentarias y de pensamiento «débil», Zubiri propugna una filosofía *fuerte* con una férrea armazón conceptual que, por tanto, exige un gran esfuerzo intelectual, comparable al exigido por otras grandes filosofías del pasado. Esta es la primera delimitación importante, pues es en esa dirección donde debe auscultarse su presencia y no en otro tipo de direcciones en las que Zubiri no quiso nunca colocarse; por ello, no puede reprochársele no ser un filósofo popular o un intelectual debatido dentro de la opinión pública.

A la muerte de Zubiri quedaba casi virgen el estudio de su obra. La difusión de una filosofía no depende sólo de la creatividad y originalidad filosófica que encierra, sino también del conocimiento y aplicación crítica de esa filosofía. En este sentido, la filosofía de Zubiri presenta algunas peculiaridades, más salientes en el contexto de una tradición filosóficamente tan débil como es la española.

No se trata, en mi opinión, de que su obra quedase «incompleta». Es cierto que la obra publicada no recogía todo el trabajo del filósofo a lo largo de su dilatada vida, pero lo publicado exponía con precisión y meticulosidad las *bases teóricas* de su pensamiento y en este punto no quedaba nada fundamental por añadir. Se da la circunstancia de que sólo unos meses antes de su muerte Zubiri pudo completar la publicación de su obra más voluminosa, en la que se desarrollan las claves más radicales y definitivas de su pensamiento, lo cual compli-

ca mucho las cosas en un filósofo cuya presencia pública en la filosofía española se había iniciado sesenta años antes. Hasta la publicación de *Inteligencia sentiente* algunas claves decisivas de la filosofía de Zubiri estaban ocultas incluso para sus lectores más tenaces; como esas claves afectan al conjunto de su filosofía, resulta que la imagen pública de Zubiri vigente a lo largo de su vida necesitaba una revisión mediante una nueva perspectiva de conjunto, que difería en puntos muy importantes de lo que hasta entonces se había ido imponiendo.

La primera exigencia, por tanto, era identificar el núcleo básico del pensamiento zubiriano, que debe contener su aportación más personal a la filosofía y en torno al cual deben organizarse los distintos contenidos. En cualquier filosofía rigurosa esta tarea resulta muy costosa; en el caso de Zubiri se dificultaba aún por el hecho de una articulación conceptual muy compleja y por los conflictos que parecen surgir en puntos importantes entre las distintas obras de su madurez. Para este empeño no es suficiente, como a veces se dice, una labor de *información* que nos permita conocer el «argumento» de determinadas obras; se necesita algo más lento y costoso, se necesita la *asimilación* de una filosofía para alcanzar la distancia que permita manejarla sin ser esclavo de sus fórmulas literales, cuya mera repetición termina por fosilizarlas.

Cabe afirmar que en esta tarea ya se han dado los pasos fundamentales; esta labor es muy importante porque, no sólo sirve como introducción solvente a un pensamiento erizado de dificultades, sino que pone las bases para investigaciones monográficas especializadas, algo de lo cual está muy necesitado el pensamiento de Zubiri. El núcleo básico y original de la filosofía de Zubiri se centra en la dimensión *metafísica* de lo real, reformulada de raíz después de la crítica severa a que se vieron sometidas las metafísicas tradicionales; aquí habrá que buscar siempre su fecundidad. Los prejuicios indiscriminadamente antimetafísicos de una gran parte de la filosofía actual actuaron como pretexto para impedir cualquier aproximación al estudio de Zubiri; si estos prejuicios no han desaparecido del todo, parece que han perdido rotundidad y ello es suficiente para que se desmorone ese pretexto ante la evidencia de que Zubiri no propugna ningún retorno a las denostadas metafísicas conceptistas, sino que pone en primer plano una dimensión dada en la experiencia de lo real, en cuyo mantenimiento se juega la suerte misma de la filosofía. Esa dimensión metafísica viene expresada por la doctrina de la *realidad* como formalidad «de suyo» y por la *inteligencia sentiente* como actualización primaria de esa realidad; esta doctrina básica, totalmente decisiva en el conjunto del pensamiento zubiriano, se ofrece, en su aparente simplismo, como un desafío retador frente al tono más habitual en las filosofías del nuestro tiempo, lo cual debería actuar como estímulo para buscar su gran complejidad, reveladora de una importante riqueza. Es claro que sin la «realidad» no puede entenderse lo que significa «inteligencia sentiente» (esta es la línea cronológica que va de *Sobre la esencia* a *Inteligencia sentiente*), pero no lo es menos que sin la inteligencia sentiente no puede precisarse lo que significa la realidad, y esta segunda línea obliga a repensar toda la obra madura, hasta tornar inservible la mayor parte de la investigación que se había desarrollado hasta entonces, la cual, salvadas honrosas ex-

cepciones, no había pasado de una mera glosa de algunos textos zubirianos.

Pero inmediatamente surgía otro problema. A pesar de la dilatada trayectoria pública a que antes me referí, los momentos básicos del desarrollo del pensamiento zubiriano resultaban un problema poco claro y, sin embargo, imprescindible para evaluar el alcance de sus distintas posiciones filosóficas. En un momento dado, coincidieron dentro de la filosofía española tres ideas distintas de Zubiri: un Zubiri fragmentario y sugerente alimentado en *Naturaleza, Historia, Dios* (1944), un Zubiri «metafísico» algo especulativo y dogmático alimentado en *Sobre la esencia* (1962), y un Zubiri más crítico y abierto alimentado en *Inteligencia sentiente* (1980-83). Cada uno de los que en distintas épocas se acercaron a Zubiri lo tomó a la altura entonces alcanzada por su obra, fijó esa imagen como definitiva y luego siguió su propio camino. Esta situación exigía un estudio del largo proceso a través del cual se había desarrollado el pensamiento zubiriano hasta llegar a su configuración definitiva, a fin de poder otorgar a cada elemento su verdadero relieve. Lo primero fue recuperar la integridad de las publicaciones de Zubiri pues, por extraño que parezca, algún elemento había caído en tal olvido que ni siquiera aparecía en las bibliografías especializadas

Esta labor chocaba y choca aún con limitaciones importantes. Zubiri no se cuidaba de este aspecto y más bien manifestaba desdén hacia él; sólo al final de su vida en un sugerente ejercicio de retrospectión esbozó una línea que, más que nada, era una invitación a un estudio más minucioso. Desde entonces, es habitual ver el desarrollo interno del pensamiento zubiriano como un proceso marcado por tres etapas distintas (fenomenológico-objetivista, ontológica y metafísica), lo cual ciertamente no pasa de ser un esquema muy genérico, pero al menos dota al proceso del relieve suficiente para que tenga una lógica inteligible. Ya fijados los puntos básicos, se encuentra uno con la limitación que significaba la escasez de publicaciones y el carácter inédito de una parte amplia del trabajo filosófico de Zubiri; las grandes publicaciones de Zubiri están separadas por largos períodos de unos veinte años y aparecen como el fruto granado de un largo trabajo que en su casi totalidad permanecía oculto, lo cual ocultaba también muchas claves que resultan muy clarificadoras —a veces indispensables— para el lector. Con la publicación de una parte de ese material inédito se empieza a llenar esta laguna. En mi opinión, las publicaciones póstumas no añaden nada fundamental a las bases teóricas últimas de su pensamiento y más bien quedan por detrás de las obras ya publicadas, como puede esperarse del hecho de que todas ellas pertenecen a momentos en los que Zubiri no había alcanzado aún su madurez última; completan sin duda la filosofía de Zubiri porque le añaden nuevos temas —muchos de ellos de gran atractivo inmediato— y, de esta manera, la someten al importante banco de pruebas que significa aplicar sus conceptos teóricos a temas más concretos, aunque ello tiene la contrapartida de generar dificultades nuevas para su integración en los cuadros más maduros de su filosofía. Pero su función más importante no va a ser la de aportar caminos más fáciles para acceder al núcleo de esa filosofía (estoy convencido de que esa esperan-

za alimentada por muchos es errónea), sino la de ir completando el proceso de configuración interna de esa filosofía y, así, comprenderla mejor. En este sentido, los cuatro volúmenes póstumos hasta ahora preparados son importantes; es de justicia reconocer que, aunque su selección sin duda responde a un programa de publicaciones, no hay información pública respecto a ello ni a los criterios redaccionales adoptados, con el que el lector corriente es víctima de la impresión de que cada volumen aparece de modo azaroso.

A partir de aquí, se hizo presente otro problema. Desde *Sobre la esencia*, las publicaciones de Zubiri a primera vista parecen extemporáneas; al no conectar de modo directo con las modas intelectuales de cada momento, aparecían sin contexto explícito, como extraños meteoritos caídos de alguna ignota galaxia. Integrar la filosofía de Zubiri en las grandes corrientes de nuestro tiempo, descubrir las raíces que la alimentan y en referencia a las cuales va dibujando su propia trayectoria resulta una labor de gran importancia, para la que Zubiri no ofrece ningún tipo de facilidades. En este tema no se ha podido pasar todavía de aspectos fragmentarios y de unos esquemas generales necesitados de ulteriores desarrollos; sin embargo, se consiguió fijar con bastante precisión el punto de partida de esa filosofía, lo cual permitió de manera inmediata unas interpretaciones de conjunto mucho más ajustadas a la realidad y mucho más fecundas. Aunque la labor es difícil por el volumen de conocimientos que exige y por la ecuanimidad de criterio que precisa, en los próximos años parece posible y necesaria una obra de conjunto en esta dirección, no para cerrar un tema inagotable, sino para sentar las coordenadas básicas que hagan posible investigaciones más concretas.

Todo ello en conjunto nos abre a un nuevo ámbito para la filosofía de Zubiri, lo que puede llamarse *actitud crítica*, algo indispensable porque estoy convencido de que sólo una lectura crítica de Zubiri puede tener actualidad y algún futuro. Pero esto supone cosas previas para que despliegue la plenitud de sus virtualidades, lo cual explica quizá que sólo se esté incoando. Desde muchos frentes se viene exigiendo perentoriamente una «crítica» de la filosofía de Zubiri, pero sería más provechoso concretar lo que con ello se quiere decir y no refugiarse en la actual inflación que sufre el término «crítica». Porque a veces lo que con ello se pide es simplemente que se busquen argumentos externos para poner en aprietos o descalificar sumariamente las posiciones filosóficas de Zubiri; para semejante labor parece bastar con echar mano de otras filosofías supuestamente más «actuales» y poner de relieve sus diferencias con Zubiri, lo cual está suponiendo de modo implícito la aceptación dogmática de esas filosofías más «actuales». No es que esté fuera de lugar de manera absoluta ese tipo de confrontación y de ello hay ya varios ejemplos en la literatura en torno a Zubiri; pero es sólo un instrumento que exige una asimilación rigurosa de las filosofías confrontadas, si ha de pasar de una mera confrontación extrínseca que nada significa. Por otra parte y para sorpresa de muchos, Zubiri concuerda con los resultados de algunas de esas filosofías «actuales» mucho más de lo esperado, aunque luego resulte que los caminos son distintos e incluso inconciliables. Esto pone de relieve que el importante tema de la «actualidad»

de Zubiri se plantea frecuentemente de modo frívolo y superficial, por lo que la cuestión debe ir por otros caminos; en definitiva, el que una filosofía llegue o no a estar de moda depende de las reglas comerciales por las que se rigen las modas, algo en todo caso extrínseco a la filosofía misma.

Una actitud verdaderamente crítica es algo mucho más amplio y exige otras condiciones, como tantas veces ha sucedido a lo largo de la historia de la filosofía. A la básica asimilación de una filosofía, es preciso añadir además su *apropiación* que la «naturaliza» dentro de la propia mente como un conjunto de coordenadas intelectuales con las que uno hace frente a los distintos problemas que se van presentando. La apropiación no significa quedar seducido por todos y cada uno de los puntos de una filosofía, actitud de servilismo intelectual que es incompatible de raíz con la concepción zubiriana de la misma actividad filosófica; significa una capacitación intelectual para *probar* esa filosofía mediante revisiones de conjunto, prolongaciones y aplicaciones a temas que ese filósofo no trató o trató de otra manera. No se pretende con ello ir completando una filosofía por adición de los elementos que le faltan para que pueda configurarse como *sistema* autosuficiente y cerrado sobre sí mismo con respuestas preparadas para todo posible problema; me parece fuera de duda de que la figura del «sistema», en el sentido fuerte que realizaron de modo ejemplar los grandes idealistas, es incompatible con la concepción que tiene Zubiri de la realidad y de la inteligencia, una concepción en la que no hay lugar para ningún «saber absoluto», ni siquiera como mera idea reguladora.

Tan cierto como esto lo es que la filosofía de Zubiri tiene un carácter marcadamente *sistemático*, porque la realidad es en su raíz una estructura sistémica; los ídolos del foro de cada momento valorarán esta impronta de una u otra manera, pero lo cierto es que Zubiri parece pensar que se trata de una exigencia constitutiva de la filosofía misma y, por tanto, no es lícito renunciar a ella en nombre de un acto de supuesta humildad intelectual porque ello significaría en la práctica renunciar a toda verdadera filosofía. En último término, lo que alienta detrás de ello es la necesidad de saber qué posibilidades reales tiene la razón, una vez que el mito de una racionalidad absoluta se ha caído estrepitosamente; si eso era sólo un «mito», no debería llevar consigo el desahucio de toda racionalidad, sino la restitución de los caminos propios de una racionalidad auténtica, curada ya de sus crisis de narcisismo. Una actitud crítica así entendida me parece algo irrenunciable para toda filosofía, lo cual no significa que en la práctica concreta deje de ser una tarea costosa e inacabable; dadas las peculiaridades de la obra de Zubiri antes notadas, quizá resulte explicable que esta tarea hoy sólo está incoada en temas muy concretos.

No parece, pues, que con el paso del tiempo la filosofía de Zubiri haya perdido actualidad ni tampoco que haya pasado por el nada raro período de descenso a las catacumbas inmediatamente después de la muerte de su autor. Al cambiar las modas que la encubrían, parece resistir exitosamente y mostrarse más consistente como alternativa actual para el desencanto que van produciendo la falta de rigor y la superficialidad de tantas corrientes de moda. Cabe afirmar que en este momento la presencia de la filosofía de Zubiri

dentro de la investigación básica (docencia, cursos, tesis doctorales, libros, revistas) está ya naturalizada y algunos, que en tiempos no muy lejanos abominaban del solo nombre de Zubiri como encarnación de una trasnochada «metafísica», están revisando su postura ante la rápida disolución de mitos filosóficos que tenían pies de barro. Por supuesto, se trata de una presencia numéricamente minoritaria y tampoco debe esperarse ninguna otra cosa de una filosofía como la de Zubiri, pero al menos es un tema que hoy se ha ganado una respetabilidad similar a la de cualquiera de los temas clásicos dentro de la filosofía.

Todo ello presenta una última peculiaridad, cuyo alcance exacto se podrá ir calibrando mejor a medida que pase el tiempo. La existencia de un «Seminario X. Zubiri» dentro del marco de la Fundación que lleva el nombre del filósofo, con una importante prolongación en Bogotá aún no suficientemente valorada entre nosotros, permite un mejor aprovechamiento de los distintos esfuerzos. Algunos no se recataron en proclamar que el «Seminario X. Zubiri» era un grupo sectario dedicado a la veneración de su ídolo con cultos iniciáticos periódicos; esa mistificación sólo pudo proceder de la ignorancia o la mala fe (a veces ambas cosas) tratándose de un grupo cuyos componentes han ido cambiando a lo largo del tiempo, que llegan con formaciones y profesiones muy distintas y que mantienen actitudes filosóficas diversas, como diversa son las interpretaciones de Zubiri por encima de un interés básico común en ese pensamiento. El Seminario cumple la función de centralizar un importante volumen de documentación, disponer de un foro para la discusión de las investigaciones en curso, orbinizar con otras entidades públicas y privadas cursos de iniciación y también organizar encuentros públicos para pulsar el estado actual de los distintos problemas. No puede ni ha pretendido nunca ejercer el monopolio dentro de la investigación o la interpretación de la filosofía de Zubiri; pero ello no es óbice para que ejerza una labor de asesoramiento a quienes así lo requieren, con lo cual al menos se evita duplicar inútilmente los esfuerzos y se asegura que la investigación no recaiga por debajo de la altura ya ganada.

En el ámbito en el cual se coloca la filosofía de Zubiri, el pensamiento español no cuenta con una realización comparable desde los lejanos días de Francisco Suárez. Esta filosofía, por otra parte, está enraizada en una de las líneas más fecundas del pensamiento del siglo XX, lo cual explica que en ella se puedan encontrar respuestas para muchos de los problemas que luego se han ido colocando en el primer plano de la reflexión filosófica. Por ello, tiene virtualidades para ofrecer una alternativa rigurosa frente al desencanto que provocan tantos pensamientos fragmentarios y a tantos temores ante el desafío que significa la crisis intelectual de nuestra época. Porque ofrece virtualidades concretas, sin duda también tiene sus límites y dista mucho de ser la panacea universal que ofrezca respuestas indiscutibles y definitivas dentro del esfuerzo, siempre recomenzado, que es la aventura intelectual de la filosofía.

La labor intelectual de Zubiri, vista desde 1993¹

Alfonso López Quintas

Desde muy joven, Zubiri había entrevisto que era necesario dar un giro al pensamiento contemporáneo si se quería superar radicalmente la grave crisis por la que pasaba la vida intelectual.

Esta crisis arranca de un error de principio: tender a *poseer verdades* en vez de *dejarse poseer por la verdad*. La meta del hombre occidental había sido, sobre todo desde la fundación de la ciencia moderna, ampliar el dominio de la realidad en todas las direcciones. El «mito del eterno progreso» no hizo sino avivar el fuego de tal pretensión. Si un poco de conocimiento teórico –se pensaba– se traduce en un poco de conocimiento técnico, y éste nos facilita una medida directamente proporcional de dominio de la realidad, de seguridad, confort y felicidad, un conocimiento teórico elevado nos proporciona un grado correlativo de control de lo real, de seguridad, confort y felicidad. En las trincheras de la Primera Guerra Mundial hizo crisis esta falsa ilusión, al ponerse de manifiesto que el poder sobre lo real podía dar lugar a la matanza en masa de seres humanos. La posesión de verdades no condujo al deseado humanismo de la concordia y el gozo sin límite.

Este descubrimiento produjo una honda decepción en los círculos intelectuales de Occidente, y orientó a diversas corrientes filosóficas hacia posiciones de abierta hostilidad frente al espíritu, en cuanto fundador de la *distancia* del hombre respecto a lo real. Tal *distanciamiento* hace posible la vida intelectual, y de ésta arrancan las conmociones bélicas, ante las cuales el hombre debe sentirse máximamente responsable. Para obviar esta responsabilidad, el camino en apariencia más eficaz es retornar a la vida infraespiritual, infracreadora, infraintelectual. De ahí la nostalgia de tantos pensadores, artistas y literatos contemporáneos por el mundo animal e incluso vegetal, y la aversión larvada o explícita hacia todo cuanto signifique *vida en el espíritu*.

En la decisiva década del 20 al 30 se pronunciaron en el corazón de Europa conferencias bajo el título «Alocución a favor del espíritu». ¿Cómo es posible que, tras tantos siglos de cultivo de la vida espiritual, se sienta la urgencia de salir en defensa del espíritu? La llamada tradicionalmente «vida espiritual» gera una auténtica «vida en el espíritu» o se reducía a un «mero soñar con el

¹ En este breve comentario mínimo homenaje a Xavier Zubiri en el X aniversario de su fallecimiento– complemento las consideraciones que hice en una nota necrológica de urgencia.

espíritu», como temía Ferdinand Ebner, el genial autor de *La palabra y las realidades espirituales*?

En su gran conferencia «La crisis de la Humanidad europea y la Filosofía», inspirada por la honda preocupación que le producía el futuro de Europa, Edmund Husserl subrayó que *el peligro mayor del hombre europeo radica en el cansancio*, la apatía frente a las exigencias de la vida espiritual².

Tras la primera gran guerra, dos tendencias filosóficas polarizaron en torno a sí sendas posturas antitéticas frente al espíritu y el papel que juega la vida espiritual en la existencia humana: el *vitalismo* y el *espiritualismo* —o mejor: el pensamiento personalista, dialógico—. El enfrentamiento de ambas corrientes ha decidido la marcha de la cultura contemporánea hasta nuestros días. Si queremos sentar sobre bases sólidas nuestro futuro como hombres, debemos clarificar de modo radical nuestra actitud frente al problema de fondo que se viene debatiendo desde 1918. ¿Qué significa en rigor el pensamiento humano, la cultura, la vida intelectual, la vida espiritual? ¿Cuál es la relación que media entre vida e inteligencia, cuerpo y espíritu, vida humana y vida religiosa? Romper amarras con la trascendencia ¿es condición indispensable para llegar a ser plenamente hombre o supone una rebelión contra las exigencias más profundas del propio ser? He aquí algunas de las cuestiones decisivas que se ha planteado Xavier Zubiri de modo radical.

La remodelación a fondo del pensamiento

Esta radicalidad le exigió tomar en bloque todo el proceso intelectual de los últimos siglos, revisarlo en sus presupuestos básicos y plantear sus temas fundamentales sobre nuevas bases. Obviamente, esta tarea gigantesca tenía que exigir mucho tiempo, incluso tratándose de un hombre tan bien dotado en múltiples aspectos como Zubiri. Contra lo que a menudo se ha venido afirmando, éste no era premioso para escribir; tenía una sorprendente facilidad para formular su pensamiento de modo preciso, hasta el punto de que muchas de sus conferencias —que solía repentizar con la ayuda de fichas— presentan —una vez transcritas— una forma adecuada para la publicación. No fue la premiosidad la que frenó durante tantos años la pluma de Zubiri, sino el sentimiento de responsabilidad ante una labor de remodelación total del pensamiento. Pocas personas podían encontrarse tan críticas como él ante el pensamiento ajeno y el propio; pocos pensadores tan capaces para observar con precisión microscópica los fallos iniciales de los que arrancan temibles errores.

Muchos lectores saludaron la primera obra de Zubiri —*Naturaleza, Historia, Dios*— como una promesa de pensamiento filosófico fecundo, pero dema-

² Cfr. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, M. Nijhoff, La Haya, 1954, p. 348.

siado pocos advirtieron que en sus páginas alentaba un deseo de alterar de raíz el concepto básico de realidad y –consiguientemente– el de saber y conocer, el de hombre y de historicidad. Leída esta obra a la luz de las obras posteriores –*Sobre la esencia, Inteligencia sentiente, Inteligencia y logos, Inteligencia y razón...*– se adivina en ella un esfuerzo titánico por desarrollar el pensamiento filosófico con un estilo de pensar distinto, alejado de extremismos que desgarran la vida intelectual y espiritual del hombre.

Desde sus primeros ensayos, publicados en diversas revistas, Zubiri se debatía ya con este gran empeño. El primer fruto logrado, configurado sistemáticamente, de su quehacer investigador fue la obra *Sobre la esencia* (1962). No es extraño que haya sido para el autor decepcionante en extremo observar que ciertos círculos de lectores, algunos muy cualificados en diversos aspectos, considerasen esta investigación como meramente «escolástica», en el sentido de vertida al pasado, atendida a cuestiones académicas obsoletas, poco o nada abiertas a la problemática actual. Buen número de intelectuales, incluso de aquellos que se consideraban iniciados en el pensamiento zubiriano, juzgaron que habíamos perdido al auténtico Zubiri, al brillante ensayista que abordaba temas culturales, filosóficos e incluso teológicos, con una fuerza sorprendente y estilo sugestivo. Al aparecer la gran obra *Sobre la esencia*, tan profunda como densa, y en algunos pasajes un tanto crítica por tocar temas difíciles y novedosos que no podían ser explanados en ese contexto, dichos intelectuales se sintieron desconectados del pensamiento zubiriano y dejaron de prestarle la atención que necesita una obra filosófica revolucionaria para adquirir vigencia social.

La fundación del Seminario Xavier Zubiri

En este momento crítico para el proceso de la investigación zubiriana, varios jóvenes profesores de filosofía empezaron a ocuparse del último pensamiento de Zubiri y a estudiarlo con detenimiento. Hacia el año 1970 la figura de Zubiri fue objeto, por parte de un grupo minoritario, de diversos ataques, que tenían por fin evidente neutralizar a un pensador que estaba alejado años luz de la tentación de ceder a la moda reduccionista y concebir al hombre como un ser ocluído en la inmanencia y cerrado a la experiencia religiosa. Mi reacción ante este tipo de estrategia fue idear la puesta en marcha de un seminario consagrado al estudio y difusión de la obra zubiriana. El proyecto fue acogido con entusiasmo por los doctores Ignacio Ellacuría y Diego Gracia, y fue realizado, bajo su dirección, por un grupo de profesionales de la filosofía. Fruto del trabajo de este seminario son cuatro volúmenes del anuario *Realitas*, diversos trabajos publicados en revistas o leídos en congresos y –no en último término– los artículos y obras elaborados por Zubiri en los últimos años. Los amplios estudios publicados en *Realitas* y la gran trilogía sobre la inteligencia han tenido por origen conversaciones habidas en el seminario, a veces el ruego directo hecho a Zubiri de que explanase algún punto de sus obras.

El ambiente cálido y laborioso del seminario constituyó para Zubiri –según confesión propia, que gustaba de reiterar– un aliciente constante para la creación filosófica. Todos los viernes, a las seis de la tarde, nos sorprendía con los folios que acababa de escribir. Con frecuencia nos facilitaba copia de los mismos, a fin de que pudiésemos someterlos a una lectura detenida y hacerle observaciones en jornadas sucesivas. Así hemos leído y comentado detenidamente los tres volúmenes de la antedicha trilogía y los 600 folios de la obra *Sobre el hombre*, que Ignacio Ellacuría configuró a base de escritos ya publicados y, sobre todo, inéditos.

Todos éramos conscientes de que el tiempo apremiaba. Más que nadie el mismo Zubiri, que aludía frecuentemente, y con una serenidad pasmosa, a la posibilidad de una próxima incapacitación para el trabajo. Su agilidad mental se conservaba en el alto nivel de siempre. Su memoria no había sufrido la menor mengua. Resistía dos horas seguidas de seminario intenso sin el menor decaimiento. Pero, tras la operación sufrida a causa del cáncer que lo aquejaba, se le notaba cierta fatiga física y una disminución del volumen de la voz. La preocupación de todos era facilitarle las cosas al máximo para que en un plazo de dos años pudiera dar a la imprenta las tres obras que tenía en preparación y que podrían dar al *corpus* de su doctrina una configuración definitiva³. A veces, en la intimidad, Zubiri mostraba ansiedad por concluir estos trabajos, a los que denominaba con dolor «mis muertos». De ahí que, por común acuerdo, hayamos dedicado un curso entero del seminario a leer y comentar sus escritos sobre el hombre. Mientras nosotros disertábamos, Zubiri tomaba notas con su letra diminuta, con vistas a aprovechar las observaciones útiles en el momento de darle a la obra su última mano. Esto pensaba hacer a partir de las próximas navidades, en las cuales tenía previsto entregar a la imprenta el manuscrito de su libro sobre la relación del hombre con Dios.

El tema de Dios: una cuestión vital para Zubiri

Esta cuestión constituía para Zubiri no sólo un tema intelectual, sino vital. Entre sus primeros escritos figuran ensayos sobre la religación del hombre a la deidad y el ascenso intelectual a la divinidad. Ya en su edad madura, retomó el tema en varias conferencias pronunciadas en Madrid y Barcelona, y en un amplio curso dado en la facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma.

En el trato con Xavier Zubiri se percibía claramente que vivía la fe como algo nuclear, reciamente articulado y espontáneo al mismo tiempo. Había en su espíritu una cierta connaturalidad con lo religioso, una tendencia a elevarse al nivel sobrenatural como si éste fuese su lugar nato de habitación y despegue. En nuestros coloquios de seminario, cualquier tema filosófico era

³ *El hombre y Dios, Sobre el hombre, Estructura dinámica de la realidad.*

oportuno para hacer un *excursus* teológico. Constantemente nos pedía disculpas por intercalar consideraciones teológicas en el discurso filosófico.

El tema del acceso del hombre a Dios debe clarificarse –según el pensamiento zubiriano– a la luz de una concepción del hombre como «animal de realidades». De ahí que, antes de abordar ampliamente el tema de Dios, haya tenido que elaborar Zubiri toda una teoría de la realidad, de la esencia, del hombre, de la inteligencia, del logos y de la razón. Repetidas veces he podido comprobar, en mis conversaciones con Zubiri, que éste se hallaba inquieto por terminar el estudio de estos temas para quedar en franquía y abordar el tema intelectual por excelencia, el que constituía para él el polo inmantador de todo su pensamiento y su vida: *el sentido teológico del hombre*. Cuando lo felicité por la publicación del tercer tomo de la trilogía sobre la inteligencia, y le recordé su propósito de ultimar los tres manuscritos restantes, me dijo con alegría, poniéndome la mano en el hombro: «Sí, pero el tiempo que Dios me conceda de vida lo consagraré en primer lugar a concluir el libro sobre *El*». De hecho, inició inmediatamente la tarea, sin concederse el menor descanso tras el ingente esfuerzo que le había exigido la trilogía y, cuando nos leía en el seminario los folios que iba escribiendo, era patente a todos que realizaba su trabajo con un entusiasmo inédito. Hasta el estilo cobraba un dinamismo singular y esa luz interior que es fruto de la colaboración estrecha de la inteligencia y el corazón.

Esta circunstancia avivó de modo especial nuestro dolor por su fallecimiento, que en ese momento no podíamos esperar, o al menos, no queríamos tener que aceptar. A pesar de su avanzada edad, su muerte vino a truncar una labor en plena gestación. Justo ahora era cuando Zubiri empezaba a ver granar el fruto de su intensa dedicación al estudio. (Sorprendía observar con qué facilidad se recogía Zubiri e iniciaba las arduas labores intelectuales del seminario en días de conmoción nacional, provocada por sucesos luctuosos, que afectaban a veces a su país de origen.) Establecido firmemente su sistema de pensamiento en *Sobre la esencia* y en la trilogía, le resultaba relativamente fácil a Zubiri mostrar las consecuencias que su pensamiento acarrea para el tratamiento a fondo de los diversos temas filosóficos. Nada en la obra de Zubiri es fácil porque su clarividencia le permitía realizar análisis muy sutiles, y su honradez intelectual le impedía tomarse un respiro y resbalar por encima de las cuestiones, contentándose únicamente con descripciones someras y gruesas. Pero, dentro del nivel de concentración que exige toda labor profunda, en este momento el trabajo investigador venía facilitado por la interior clarificación de las líneas maestras del sistema.

La pérdida que la desaparición prematura del maestro supone para el pensamiento no fue, sin embargo, del todo irreparable porque él había dejado perfectamente delimitados los escritos que destinaba a la publicación. Eso hizo posible editar póstumamente *El hombre y Dios*, *Sobre el hombre* y *Estructura dinámica de la realidad*. Recientemente ha sido publicado otro volumen: *Sobre el sentimiento y la volición*, que recoge cursos sobre antropología y uno breve de estética. Muy avanzada se halla la preparación de otras

dos obras: *El problema filosófico de la Historia de las religiones* y *Escritos cosmológicos (el espacio y el tiempo)*.

Con estos escritos, el *corpus* de la producción zubiriana está ya bastante completo. Ahora se abre un período de trabajo arduo pero sobremedida fecundo para todos aquellos que están llamados a servir de mediadores entre el maestro y el gran público. Tardaremos años en comprender las posibilidades de diverso orden que la revolución practicada por Zubiri en Filosofía abre al pensamiento humano. A medida que se ahonda en el estudio de sus obras, se dilata el horizonte de las perspectivas que despliega ante nosotros. Esto sucedió con todos los grandes innovadores.

Sólo nos queda desear que unos y otros, escritores y lectores, seamos dignos herederos de la herencia intelectual y espiritual que nos ha legado este hombre de excepción que asumió como tarea fundamental despertar en los hombres el sentimiento de fruición que produce el encontrar la verdad tras «el penoso bracear de la inteligencia». «Somos filósofos, amigos del saber de lo más real de la realidad, de un saber que nos permite ser lo más real de nosotros mismos»⁴. A este género de rigurosa filosofía consagró su existencia Xavier Zubiri, y a él podría muy bien aplicarse la sentencia que Platón pone en boca de Sócrates: «Quedé desfallecido escudriñando la verdad».

Con la desaparición de Zubiri, hemos perdido a un pensador nato, un intelectual modélico, defensor a ultranza de la verdad, esforzado y humilde cultivador de la sabiduría bajo el lema agustiniano de buscar a la luz y bajo el impulso de aquello mismo que se busca. Con qué íntima convicción solía repetir Zubiri, en el seminario, este sugestivo párrafo de San Agustín: «Busquemos como quienes van a encontrar, y encontremos como quienes aún han de buscar, pues, cuando el hombre ha terminado algo, entonces es cuando empieza»⁵.

El rasgo básico del estilo de pensar zubiriano

A mi entender, el rasgo peculiar de Zubiri, la cualidad que lo eleva a un plano de excepción en el pensamiento filosófico actual es su capacidad para distinguir e integrar al mismo tiempo, descubriendo una profunda e ineludible vinculación allí donde muchos autores no han visto sino escisión y desgarramiento. Este descubrimiento no lo realiza por vía de sincretismo, difuminando límites mediante la puesta en juego de un modo de intuición más o menos borrosa, pseudorromántica. Zubiri se hace cargo de la unidad de las diversas vertientes de lo real a través de un análisis profundo de las mismas. Su poder integrador tiene una condición *genética*, brota de dentro a fuera, va de lo nuclear a lo derivado. De esta forma expansiva, Zubiri llega a descubrir

⁴ Cfr. *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1963, p. XI.

⁵ *De Trinitate*, IX, c.1.

relaciones tan lúcidas y fecundas como las de realidad y ser, personeidad y personalidad, potencias y posibilidades, sustancia y sustantividad, hecho y suceso, lo talitativo y lo transcendental, lo espiritual y lo corpóreo, la inteligencia y la sensibilidad, la vida intelectual y la vida experiencial, lo relativamente absoluto y lo absolutamente absoluto.

Este modo endógeno, genético, de descubrir tales realidades y aspectos de la realidad permite a Zubiri contemplarlos como *distintos* pero no *opuestos*. Zubiri practica frecuentes divisiones para mostrar la articulación interna de las realidades. Distingue en cada realidad diversas vertientes, pero no las escinde; las deja en suspensión, pero no en el aire; las distiende, pero no las desgarras, antes las integra en un nexo de constitutiva respectividad. Zubiri piensa siempre «en suspensión» –como diría K. Jaspers, según el cual para comprender los fenómenos complejos de la existencia hay que mantener la mente «in der Schweben», en tensa y comprensiva suspensión–. Este modo tensionado de pensar implica un giro total respecto al pensamiento sometido al imperio de los esquemas mentales «sujeto-objeto», «yo-ello», «acción-pasión», «dentro-fuera»... Esta nueva metodología permitirá a Zubiri abordar desde nuevas bases el tema decisivo del pensamiento y de la existencia humana: *el acceso del hombre a Dios, la unión del ser finito y el infinito*.

Zubiri entiende lo transcendente-religioso no como algo *alejado* del hombre, sino como algo tan *íntimo* como es el fundamento último de la propia existencia personal. Para Zubiri, *ser hombre cabal es ser fiel a las implicaciones últimas de un hecho básico: la experiencia de irse realizando día a día cabalmente como persona*. De ahí su insistencia en la necesidad de superar «la fatiga del Absoluto», tener coraje para preguntar por las raíces últimas de cada ser y considerar que el Ser Supremo nos es «más íntimo que nuestra propia intimidad» (San Agustín) porque constituye el impulso decisivo para el desarrollo de nuestra personalidad de hombres.

Luces y sombras en la gnoseología de Zubiri

Sergio Rábade Romeo

Afirmar que la gnoseología de Zubiri es de difícil acceso no constituye, sin duda, una novedad. Si *Naturaleza, Historia, Dios* se leía con gusto temático e histórico por la riqueza de sugerencias sin encontrar especiales dificultades, tales dificultades empiezan a apreciarse en bastantes páginas de *Sobre la esencia* y se multiplican notablemente en *Inteligencia sentiente, Inteligencia y Logos* e *Inteligencia y razón*, trilogía de preferente interés en nuestro caso.

En nuestra opinión, Zubiri no elaboró una epistemología en la común acepción del término, ni siquiera una teoría del conocimiento, tal como la modernidad la ha entendido, sobre todo con posterioridad a Kant. Nos parece que lo que hace el pensador español es una metafísica del conocimiento, aunque tal metafísica no pueda por menos que dar entrada a otras consideraciones del conocimiento, muy especialmente a una psicología *ad hoc* de los procesos del conocer. Nos parece encontrar una confirmación de esto en el hecho de que una buena parte de los temas gnoseológico-metafísicos alrededor de los cuales se vertebra la trilogía están presentes y, a veces, claramente anunciados en un libro de raigambre tan metafísica, como es *Sobre la esencia*. Por ejemplo, «inteligir es aprehender algo como real, es decir, en formalidad de realidad» (p. 79); «es ser mera actualización de lo inteligido en la intelección sentiente» (p. 168); «inteligir es un mero actualizar la cosa» (p. 113), etc. Por esta ruta, con núcleo de partida en la inteligencia sentiente, noción, como es sabido, muy anterior a *Sobre la esencia*, va a caminar la trilogía que, con riesgo de caricatura, podríamos jalonar en tres modalidades progresivas:

- 1) Aprehensión primordial de realidad: realidad (*Inteligencia sentiente*).
- 2) Intelección campal: en realidad (*Inteligencia y logos*).
- 3) Intelección mundanal: en la realidad (*Inteligencia y razón*).

Estamos siempre en el horizonte de la realidad, pero entendida en el sentido zubiriano. Resumámoslo, con él, en una frase: «La razón es una búsqueda del mundo, es una impresión inquiriente de realidad» (*Inteligencia y razón*, p. 86). En la gnoseología de las tres obras mencionadas estamos ante una teoría que ha elaborado un aparato conceptual complejo, que ha creado, en cierta medida, o ha reacuñado un lenguaje propio, ante un saber que tiene su «historia» en un desarrollo del que no dudaría en decir que se ajusta a una férrea lógica interna.

Seguirle en esa «historia» y en la lógica de la misma obligaría a detenerse,

y con morosidad, en un elenco de conceptos y términos de hermeneusis casi siempre complicada: realidad, conocimiento, intelección, impresión de realidad, aprehensión primordial de realidad, campo/campal, mundo, actualidad/actualización, trascendental, respectividad, etc., etc... No vamos a seguirle por esos vericuetos, de difícil tránsito para los no iniciados en Zubiri, y familiares para los iniciados en su filosofía.

En esta breve nota que se nos solicita, vamos, posiblemente, cometiendo un atropello, a dirigir una mirada exterior al edificio gnoseológico de Zubiri, como si fuéramos un espectador extraño –cosa que probablemente somos– que, entre sus lecturas filosóficas, se tropieza con este complejo edificio.

Llama la atención, y con la más positiva apreciación, la importancia que concede Zubiri a la corporalidad en los procesos y en la justificación y validación del conocer. Frente al dualismo cartesiano, excluyente del cuerpo, en los procesos del auténtico conocer, dualismo que pesó como una losa sobre un largo ciclo del pensamiento moderno, resulta refrescante esta recuperación de la corporalidad en la inteligencia sentiente. No es que falten antecedentes, pareciéndonos el más importante, por remoto que sea en la historia, el de Aristóteles, filósofo de amplia querencia zubiriana. El cuerpo para Aristóteles es un cuerpo psíquico, desde el momento en que el alma es la forma del cuerpo y, por lo mismo, *sómatos ti*, algo del cuerpo. Por ello en el Stagirita no había lugar, fuera de Dios, para el puro pensamiento, sino que todo pensar debe contar con la concomitancia del fantasma. También le pudo valer, como buen conocedor de la Escolástica, el rico conocimiento de la *cogitativa*. E incluso cabe añadir la importancia que concede Husserl al cuerpo en la función perceptiva. Nada de ello, sin embargo, resta importancia a la teoría zubiriana en este respecto. Sólo, acaso, Merleau-Ponty concede a la corporalidad un papel de tanta relevancia como le concede el pensador español. Desde esta perspectiva cabe decir que la subjetualidad cognoscitiva en Zubiri se configura como un sujeto sentiente, en los antípodas de casi todas las concepciones del sujeto de la modernidad.

Como un indiscutible valor filosófico, aplicable no sólo a la gnoseología, sino a toda la filosofía de Zubiri, hay que destacar el rigor analítico con que avanza y justifica, desde sus presupuestos, cada uno de los pasos que da. Si el lector se distrae en alguno de los pasos, corre el peligro de ignorar la etapa en que se encuentra. En tiempos de superficialidad, acogida al engañoso manto del ensayismo, son de agradecer las lecciones de rigor.

Pero, al lado de esto y de otros muchos aspectos positivos o negativos que cada estudioso de Zubiri puede descubrir, ¿qué impresión le produce al lector la configuración general del magno edificio gnoseológico de nuestro autor? La respuesta no es fácil ni sencilla y, por imponérsenos una respuesta breve, hasta se nos podrá acusar de injustos.

Comencemos por señalar que Zubiri ha quedado, en gran medida, como un filósofo-patrimonio de un grupo de admiradores/conocedores, a cuya ayuda deben casi necesariamente acudir quienes busquen un guía con el que moverse con cierta soltura en su bosque conceptual y terminológico. Esta es,

sin duda, una situación que no afecta sólo a nuestro filósofo. Pero no deja de resultar sorprendente que acontezca con un filósofo español que escribe en español y que vive en nuestro momento y en nuestra cultura.

Pues bien, para un lector familiarizado con la filosofía moderna y contemporánea, para un lector habituado a reflexionar sobre el entramado de nociones que constituyen el cañamazo sobre el que se ha ido tejiendo esa filosofía para un lector que se siente obligado a dialogar sobre esa filosofía valiéndose de un lenguaje que desde Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Kant, etc., se ha ido tecnificando y aristando, el encuentro con Zubiri le puede resultar un encuentro tan extraño que corre el peligro de convertirse en encontronazo. Parece como si el tiempo y la historicidad del saber filosófico no incidieran sobre él. Y no se trata simplemente de que en un catedrático de historia de la filosofía haya poca presencia de tal historia. Eso es lo de menos, ya que el Zubiri de madurez no quiere hacer oficio de historiador de la filosofía, sino de constructor o creador de una nueva filosofía. Lo que resulta extraño es que esa construcción o creación de una filosofía nueva se lleva a cabo casi como si se tratase de construirla o crearla *ex novo*. Este intento resulta, cuando menos, discutible, ya que, como no podía ser menos, su filosofía, por distintos que sean los ropajes de que se vista, se ocupa –y se tiene que ocupar– de temas de larga y pormenorizada presencia en la historia del pensamiento desde Grecia hasta nosotros y, muy especialmente, en la historia posterior a Descartes, Kant, Hegel, etc. Por supuesto que Zubiri no desconoce estos autores, y en *Cinco lecciones de Filosofía* demostró sus excelentes cualidades de expositor, cuando tal era su propósito.

Ahora bien, esto, manifiestamente, no es el caso de la trilogía. Aparte de la exigua presencia de otros autores en la obra, situación perfectamente legítima, las referencias a algunos de ellos resultan a veces hasta poco respetuosas. Ejemplos: Hume (*Intel. sen.*, p. 31), Locke (*o.c.*, p. 34), Kant (*Intel. y razón*, pp. 51, 157), etc. Cabría aducir a otros. Pero acaso no sea esto lo más importante, si no fuera porque este olvido o desatención de los autores modernos le obliga, y muchas veces sin necesidad, a inventar o, según dejamos apuntado, a reacuñar una terminología nueva e incluso insólita que acaba configurando una cáscara externa de su filosofía, cáscara no fácil de romper y que puede obstruir el camino de acercamiento a ella a más de un lector poco paciente, que –acaso demasiado pronto– acabe pensando que el esfuerzo resulta desproporcionado para el fruto obtenible.

En efecto, se ha convertido ya en un tópico subrayar la afición de nuestro autor por neologismos, a veces afortunados (religación), pero otras muchas de discutible aceptación: sensificante, sensibilidad, sentiscencia, obsente, «marcha» de la razón; etc., etc... Otras veces, asume términos o expresiones que circulan incluso en el lenguaje coloquial cargándolos de semantema filosófico: «de suyo», «en propio»... En esta línea resulta especialmente llamativo el intento de hacer de algunas preposiciones y prefijos una especie de tabla categorial. He aquí un texto significativo: «Se entiende en este “entre” que la cosa queda actualizada pero en función de otras. Según esta funcionalidad la cosa

real queda actualizada en ese modo que llamamos “por”. “Por” es la funcionalidad de lo real en tanto que real. Es un “re” pero “por”. Es la categoría del “por”... “En” y “re”, y a su vez el “re” como “entre”, como “por” y, como “ob”: he aquí las cinco categorías, los cinco modos de actualización intelectual de lo real en cuanto inteligido» (*Intel. y razón*, pp. 192-193). Estas dificultades se acrecientan ante la libertad que Zubiri se toma, a veces sin dar demasiadas explicaciones, para remodelar semánticamente términos de significación consolidada, incluso secularmente: sustantividad, realidad/ser, trascendental, etc.

Cabe pensar que todo lo que estamos apuntando se refiere a algo externo a la filosofía de Zubiri, mas evidentemente no cabe pensarlo en serio, por cuanto las palabras son vehículo y soporte de significaciones que en algunos de los ejemplos aducidos son medulares en su filosofía, como es fácilmente comprobable.

Por fin, aunque, según dejamos apuntado, no estemos ante una estricta teoría del conocimiento, sino ante una metafísica del conocer, a quien esto escribe le parece escasa y hasta a veces nula la presencia de nociones medulares en cualquier filosofía del conocer, por ejemplo, conciencia o sujeto. Acaso sea así necesario en el nuevo tipo de realismo gnoseológico de nuestro autor, que se aleja mucho de cualquier realismo ingenuo, ya que la realidad, uno de los ejes de su pensamiento sobre el conocer, es lo que se aprehende «de suyo» como real, dado que sólo en tal aprehensión lo real se muestra como algo otro, porque la aprehensión es la actualización de lo real. Posiblemente la importancia de esta actualización de lo real, esta aprehensión primordial de realidad, deje en la penumbra el sujeto aprehensor. Sin embargo, ahí tiene que estar y nos gustaría saber algo más sobre su estructura, sus modos de tomar conciencia, etc.

Relevancia y aportación filosófica de Zubiri

Jesús Conill

Es innegable la relevancia de Zubiri en el pensamiento español, como recientemente puso de manifiesto Javier Muguerza en su contribución a las Jornadas de estudio, celebradas en Madrid (diciembre 1992), con motivo de la presentación de tres nuevos inéditos de Xavier Zubiri (*Acerca de la voluntad, En torno al problema del mal, Reflexiones filosóficas sobre Lo Estético*).

La contribución de Zubiri al pensamiento comienza a ser fecunda ya a partir de sus trabajos de Tesis de Licenciatura y de Doctorado (dirigida por Ortega) sobre la fenomenología de Husserl; porque en ellos presenta un enfoque, cuyo posterior desarrollo conducirá a una original transformación de la fenomenología. A mi juicio, esta transformación española (en Ortega y Zubiri) de la fenomenología se dirige hacia una inédita metafísica, a la que habría que considerar como filosóficamente postmoderna. No es necesario insistir, tras estas breves indicaciones, en la importancia que adquiere su pensamiento de modo especial en el contexto cultural en que nos encontramos.

La filosofía zubiriana tiene el propósito, como Ortega, de encontrar una salida al fracaso de la modernidad y a la crisis vital que ha provocado. Pero el enfoque zubiriano iba a tener un estilo peculiar, diferente del heideggeriano, entre otras cosas porque prestaría una atención especial a las diversas ciencias, aunque sin someterse tampoco al imperio de la razón científica.

Tanto Ortega como Zubiri asumen el proceso moderno como instancia crítica del realismo antiguo, pero no aceptan su solución idealista y criticista. Precisamente por eso recurren a la fenomenología. Ahora bien, la fenomenología no es aprovechable en cualquiera de sus formas, de ahí que había que rectificarla o corregirla en aquellos aspectos que nos conducen de nuevo al idealismo, como por ejemplo, el enfoque cartesiano de la conciencia. De la fenomenología interesaba ahora su afán por atenerse a las cosas mismas, su capacidad para dejar que los fenómenos se manifiesten de modo inmediato y así llegar a los datos últimos y radicales. La fenomenología prestaría el servicio de conducirnos a la captación inmediata de los datos radicales y últimos, que se pueden expresar descriptivamente.

Por tanto, la fenomenología ofrecía un camino para corregir la desvinculación idealista respecto de la realidad y rebasar los límites de la filosofía moderna de la conciencia. El afán de radicalidad filosófica se cumplía descubriendo el nivel previo a la objetividad y un escenario más profundo que el de la conciencia. De tal manera que podría superarse «la condición trágica de la subjetividad moderna».

La respuesta zubiriana madura a este grave problema filosófico viene dada por su Noología, que puede entenderse como su Filosofía Primera. Y desde ella quedaría justificada, a los ojos de la mentalidad criticista moderna todavía persistente, un nuevo acceso al orden metafísico en sentido estricto. Si en Ortega la «*prima philosophia*» era su filosofía de la razón vital, en cuyo nivel se marcarían los límites del sentido, en Zubiri la noología como filosofía primera pretende llegar a un plano más profundo, el de la realidad primordial, a través de un análisis de la sensación.

A mi juicio, al ir en busca de la realidad primaria, se produce una transformación de la fenomenología en dirección hacia una noología; se trata de un giro hacia una variante de la analítica de la facticidad, en concreto, una analítica de los hechos noológicos a fin de hacer frente a los idealismos que escamotean la realidad. Lo decisivo aquí es la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo y su conversión en analítica noológica.

Esta analítica, previa a la metafísica, constituye una nueva solución más radical al problema kantiano de la crítica para una nueva metafísica. En vez de una crítica de la razón pura, basada en el método transcendental que confiaba en la lógica, se propone un nuevo método (de análisis formal-estructural), capaz de ofrecer una analítica de la razón impura (sentiente). En este nivel de la noología zubiriana se alcanza la realidad primordial, no ya meramente la conciencia y el sentido.

Podría tal vez entenderse que el nivel alcanzado es indistintamente ontológico y metafísico. Pero la aportación zubiriana no se conforma con una simple confusión entre metafísica y ontología (realidad y ser, respectivamente), sino que convierte el tema en un asunto central de su pensamiento, expresándose como sigue:

«Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaría 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.»¹

Por eso desde 1944 –dirá Zubiri– su reflexión no se centra en la objetividad ni en el ser, ni en el sentido, sino en la realidad. Por tanto, antes que ontología es metafísica y ésta a partir de una noología. Este es el nuevo enfoque filosófico radical de filosofía primera que aporta Zubiri al panorama filosófico contemporáneo.

Una de las ventajas de la preferencia por la realidad frente al ser (por tanto, de Zubiri sobre Heidegger) consiste, a mi juicio, en la posible resolución integrada de los momentos biológico y fenomenológico en la formalización de la inteligencia, por tanto, la superación a su vez de la consideración antropocéntrica y la ontológica en la noológica. Aquí quedan superadas las esci-

¹X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1987, Introducción, p. 15.

siones entre lo biológico y lo lógico en la formalización. Es otra salida al proceso de transformación de la fenomenología en dirección hacia la metafísica, que quedaría también radicalmente transformada. En ella queda incorporado el carácter pragmático de la realidad y permite una conexión con motivos nietzscheanos, algunos de ellos olvidados por el propio Heidegger (como la animalidad, el cuerpo y la fruición).

Como ha puesto de relieve Diego Gracia², la filosofía madura de Zubiri tiene por objeto encontrar una salida al método fenomenológico. Para ello Zubiri traslada la investigación fenomenológica desde la conciencia (Husserl), la vida (Ortega) y la comprensión (Heidegger) a la aprehensión; de ahí que la noología zubiriana (como filosofía primera) analice lo dado en la aprehensión. Y es que la apertura radical está ya en la impresión de la formalidad de realidad, cuyo carácter no será ya ni conceptivo, ni lógico, ni siquiera intencional, sino físico (real) y noérgico.

En el análisis de la impresión de realidad, la impresión de la formalidad de realidad (del «de suyo»), destaca, a mi juicio, la realidad como poder. El poder es una dimensión de esta impresión de realidad en su carácter de respectividad y de «apertura trascendental». Este es el sentido del «poder metafísico»: dominancia de la formación sobre el contenido de lo real. Esta idea del poder es importantísima. La raíz de la filosofía está en la experiencia del poder, donde no se ha eliminado el carácter enigmático del mundo (del poder de lo real). El poder de lo real «constituye la unidad intrínseca de la realidad y de la inteligencia»³. Aquí se detecta otro aspecto importante respecto a la transformación de la fenomenología: la noología descubre el aspecto noérgico de la realidad, el poder de lo real y su carácter enigmático, la poderosidad de lo real.

Esta idea de poder es también sumamente relevante para la siempre difícil relación entre realidad y sentido. Según Zubiri, no podemos abrirnos al sentido y al valor, sin pasar por una consideración del poder:

«Porque lo que es el sentido de todos los sentidos... y la condición de todas las condiciones... es justamente el poder de lo real en tanto que real.»⁴

Esta transformación puede servir para orientar el pensamiento contemporáneo. Porque parte de la filosofía actual desea desembarazarse de la metafísica como rasgo del pensar postmoderno, cuyas raíces están en Nietzsche y Heidegger. Desde la experiencia de fracaso de la razón moderna y la voluntad de no buscar ninguna otra fundamentalidad, parece que el camino de la experiencia conduce irremediabilmente al nihilismo. Sin embargo, la noología de la experiencia puede abrir paso a una postmodernidad metafísica⁵.

² D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, Barcelona, Labor, 1986.

³ *Discurso Premio Ramón y Cajal*.

⁴ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 235.

⁵ J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

Igual que la fenomenología sirvió de horizonte filosófico libre, esperemos que la noología pueda contribuir --como fue el deseo de Zubiri-- a superar la sofistería que nos envuelve. La transformación noológica de la fenomenología supera la fenomenología de la esencia y de la existencia, a fin de alcanzar la realidad como unidad radical y originaria de esencialidad y factualidad. Y desde esa nueva analítica noológica (nueva crítica de la razón impura en su carácter sentiente) se abre el horizonte de una nueva metafísica postmoderna.

Me he centrado en la aportación zubiriana a aquella filosofía primera en forma de noología que permite el tránsito a una metafísica transformada. Desde ella se puede complementar el enfoque, por ejemplo, apeliando de una formalidad lógico-transcendental en la reflexión (en el orden de la fundamentación racional) con el de una formalidad de realidad en impresión (en el orden de la constitución de la experiencia). De este modo tendríamos una filosofía primera en el problema de la fundamentación mediante la formalidad reflexiva, pero también en el problema de la realidad mediante la formalidad impresiva. Por la Pragmática transcendental se llega a lo irrebalsable en la reflexión, pero por la fenomenología noológica se llega también a lo irrebalsable en la constitución de la experiencia.

Pero hay muchos otros aspectos en que está acreditada la fecundidad del pensamiento zubiriano. Porque, aunque generalmente se ha atacado la filosofía de Zubiri por «acrítica» (por cuanto parecía volver a un realismo premoderno), por permanecer ajena al «giro lingüístico» y por su presunta irrelevancia para la praxis, no tiene sentido alguno afirmar que Zubiri estuviera al margen de la marcha de la filosofía actual ni que careciera de repercusión en el pensamiento contemporáneo.

Una adecuada contextualización de la filosofía de Zubiri ha revelado su vinculación con la fenomenología desde sus primeros escritos y como fuente de inspiración, incluso plataforma, para la propia orientación filosófica⁶. Su propuesta, aunque no sea criticista en sentido moderno, no puede ser tachada de «acrítica», en el sentido peyorativo de ingenua o dogmática, pues puede ser crítica en otro sentido y por otro camino aprendido a través de la fenomenología. Porque la solución al fracaso moderno no lo encuentra Zubiri ni en la epistemología ni en la psicología ni en la lógica, sino en el estudio noológico de los hechos concernientes a la estructura formal del inteligir.

Por otra parte, aunque falta un estudio sistemático del lenguaje en relación con el proceso intelectual, cabe pensar la tarea de completar esta laguna articulando una analítica del lenguaje dentro de la estructura de la intelección; y para ello son de sumo interés las investigaciones ya realizadas por Pintor Ramos⁷. No obstante, esta posible prolongación en nada desmerece la aportación zubiriana de un nivel prelingüístico de la intelección frente al

⁶ A. PINTOR-RAMOS, «Zubiri y la fenomenología», en *Realitas III/IV* (1979), pp. 389-565.

⁷ A. PINTOR-RAMOS, «El lenguaje en Zubiri», en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, XIV (1987), pp. 93-133.

«dogma panlingüístico» que ha dominado durante decenios.

También para la praxis parece relevante la filosofía de Zubiri; y lo trágico es que sólo la muerte de Ignacio Ellacuría ha hecho percatarse a muchos de tal relevancia para la filosofía y teología de la liberación⁸.

El desarrollo de su pensamiento en los más diversos campos del saber no se ocultan a nadie. Desde los más remotos hasta los más recientes trabajos de Pedro Laín Entralgo⁹; la aplicación a la ética de José Luis Aranguren y su prolongación reciente a la bioética¹⁰; su relevancia para la filosofía de la ciencia de la mano de Javier Montserrat y Antonio Ferraz; y por mi parte he intentado mostrar su fecundidad para la transformación de la metafísica, la antropología de la técnica, el modelo de una razón experiencial y su vinculación con Nietzsche¹¹.

Así pues, en el momento cultural en que nos encontramos, creo que la contribución zubiriana tiene mucho que decir a todos aquellos que quieran seguir pensando tras «la muerte de Dios» con un sentido rehumanizador.

⁸ I. ELLACURIA, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta, 1991.

⁹ P. LAIN ENTRALGO, *El cuerpo humano*, Madrid, Espasa Calpe, 1989; *Cuerpo y alma*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.

¹⁰ D. GRACIA, *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema, 1989.

¹¹ J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988; *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

El fundamentalismo de Zubiri*

Andrés Ortiz-Osés

La filosofía de X. Zubiri se condensa en su obra *El hombre y Dios*, en la que nuestro filósofo muestra su nervatura estructural y su capacidad de formalización. Pero se trata a nuestro entender de una filosofía que, inspirada en la ontología del ser escolástico, confiere a la realidad los atributos fundamentales (fundamentalistas) de aquél: *la absolutez* como carácter de *de-suyo*, que en el hombre comparece como *suidad* y en Dios como *suisimo*. De esta guisa, la realidad es *ab-soluta* (de-suyo), definiéndose en el hombre como «relativamente absoluta» y en Dios como «absolutamente absoluta». Dios es así el fundamento de la *fundamentalidad* de lo real.

Esta filosofía es demasiado escolástica y formalista, demasiado fundamentalista y reificante (Dios es definido como *realitas me reificans*). Ello se observa principalmente en la definición de lo real como *absolutez*, *de-suyo* y *dominante*. Constantemente se nos habla del «poder de lo real», de su *poderosidad* y *fuerza*. Mas creo que se olvida del *sinpoder* e *impoder* y, con ello, de lo *irreal* y *surreal*, de lo *transreal* y de lo *relativo*. Pero la realidad no es *de-suyo* sino *de-nuestro*, el hombre no es *suidad* sino apertura, y Dios no es *suisimo* (*ens realissimum*) sino *comunísimo*. Zubiri intenta superar el lastre de este lenguaje clausurante tratando de abrir la realidad así definida, pero no lo logra. Pues, por poner un ejemplo, si las cosas son *Dios ad extra*^{*}, entonces habría que tomar más en serio la *impotencia* o *sinpoder* de Dios, tal y como comparece en las cosas (y tal y como, por cierto, el simbolismo cristiano ha puesto de manifiesto en la cruz). La cruz es la *crux* de todo pensamiento grecizante y filosofante, así pues, de todo racionalismo clásico, como el presente en Zubiri; pues por poner otro ejemplo, su definición del hombre como un *Dios en miniatura*, pequeñito o relativo olvida al *diablo*, compresente en toda experiencia religiosa, pero no aquí.

Y es que la *religación* zubiriana –un bellissimo término– acaba religándonos con la absoluta *positividad* del Absoluto; mas, ¿dónde queda el mal? Desligado y no religado, pues religación significa *implicación*, y ésta es la que falla en esta obra y en otras del autor. La implicación, por cierto, no sólo atañe al hombre sino a Dios –a toda la realidad en su nexo o *nexión*, en su sentido o *juntura*, en su destino o destinación. Zubiri nos habla enigmáticamente en su texto de que la *absolutez* tiene que ver con lo *inexorable*. Ahora bien, lo

* *Letras de Deusto*, 51, vol. 21, Sept-Dic., 1991, pp. 32-34. Al solicitarle al Profesor Andrés Ortiz-Osés una colaboración para este número, nos remitió al mismo, con la indicación expresa de que lo reprodujéramos en este número de DIALOGO FILOSOFICO.

¹Las cosas como Dios ad extra es la aportación más incisiva del filósofo.

inexorable es el *destino* como *implicación*, es decir, la realidad radical de que estamos *coimplicados* dioses y hombres, ángeles y demonios, bien y mal, presencia y ausencia. Pues si, según Zubiri, Dios es el que hace que el fuego queme, la pregunta metafísica que resta es saber qué hace que el propio Dios sea. Pues si hay Dios, entonces Dios soporta también un *destino* siquiera fúlgido, ya que no es hombre, y viceversa. El destino o la destinación tiene que ver con la *implicación* de lo divino y lo demoníaco, de la potencia y del poder, de lo realizante y lo desrealizante. Como afirmó W. Blake «nuestro destino eterno está entre las arañas negras y las blancas y todo cuanto vive es sagrado». Sagrado y no religioso, frente a Zubiri, pues pensamos que lo religioso se religa a lo *sagrado*, es decir, a lo *numinal* o destinal, en cuya *coimplicidad* yace todo lo divino, humano y demoníaco.

Yo creo que Zubiri se ha anclado en el nivel *nouménico* o *noumenal* de la realidad, es decir en el nivel de la *cosa-en sí* o *de-suyo*, definiéndolo con el carácter deslumbrante del *poder* o dominio, que pertenece ya al ámbito fenoménico. Pero tras lo *fenoménico* y lo *nouménico*, feudos clásicos del filosofar, subyace lo *numinal* o referente al *numen*, es decir lo *implicante*: ámbito destinal de Dios y del Diablo, Cruz ontológica que porta la realidad en su ser entre las cosas y las faltas o fallas, implicación del hombre desgarrado. Mientras que lo *nouménico* pertenece al ámbito de la verdad intelectual de la mente (espíritu), y lo *fenoménico* al ámbito verificativo de lo corpóreo, lo *numinal* pertenece al ámbito mediador radical del alma y sus arquetipos, de lo implicante y sus relaciones o religaciones, del corazón y sus aferencias de *sentido* (=junción). Entonces es posible y plausible hablar de lo sagrado como destinal, anterior a lo religioso como destinación. Entonces es posible prestar *oído y remisión* (de *redimir*, en la bella terminología de Zubiri) a lo sobreseído por nuestro autor. Y entonces, finalmente, será posible no crear entidades ficticias, como la de una presunta (presumida) *realidad* tras lo real, hipostatizándola noumenalmente (eidéticamente).

La presentación de I. Ellacuría parecería evitar la sospecha de falta de *compromiso* de la realidad zubiriana con su envés: lo irreal o desrealizado, lo sinpoder ni dominio. Y bien, el *fundamentalismo* noble de nuestro autor cabe interpretarlo noblemente, comprometidamente, fundadamente. Pero ello tampoco evitaría un cierto *tufo* fundamentalista, basado en la noción de unas realidades absolutas y cuasi prepotentes. La muerte de Zubiri y el asesinato de Ellacuría muestran que hay que atender más a la *surrealidad* de lo real, y ello dice a su *impotencia*. Pues si la realidad está siempre presente, como afirma Zubiri, cabe apostillar que lo está hasta que *fenece*. Cierta que desaparecer, como ha mostrado brillantemente E. Severino, no es aniquilarse (necesariamente), pero tampoco tiene nada de *boyante* (como la misma vida, por lo demás: o, menos, como esta nuestra propia vida).