

**UNIVERSIDAD DE MURCIA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**DE HUSSERL A ARISTÓTELES  
EN LA CONSTITUCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI**

Tesis doctoral realizada por

**Antonio Peris Sánchez**

Dirigida por Alfonso García Marqués

**Murcia 2005**



## INDICE

INTRODUCCIÓN: ZUBIRI, PENSADOR EN PROCESO.....	7
<b>CAPÍTULO I. EL PUNTO DE PARTIDA DE LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI: LA BÚSQUEDA DEL OBJETIVISMO RADICAL EN LOS <i>PRIMEROS ESCRITOS</i> (1921-1926).....</b>	<b>25</b>
A. EL COMIENZO DE LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI Y LA FENOMENOLOGÍA.....	25
1. Idea originaria de filosofía de Zubiri y el objetivismo radical de Brentano.....	29
2. La fenomenología como campo inicial del filosofar de Zubiri.....	35
a) La fundamentación de la verdad con el método ideísta de la filosofía moderna .....	36
b) El hundimiento de la filosofía moderna de la conciencia: la crisis de la ciencia renacentista.....	43
B. EL DISCERNIMIENTO DEL JOVEN ZUBIRI DE LA FILOSOFÍA DE LA OBJETIVIDAD.....	48
1. Los elementos de la inspiración básica del método fenomenológico .....	49
2. La teoría de la verdad como lógica pura.....	54
a) La exposición de Zubiri de la teoría del conocimiento del psicologismo .....	54
b) El significado para Zubiri de la crítica de Husserl al psicologismo .....	58
c) Conclusiones de Zubiri sobre la naturaleza de la filosofía como lógica pura. ....	61
3. La constitución zubiriana de la objetividad pura como fundamento del juicio .....	63
a) El problema gnoseológico del juicio .....	63
b) El método de la filosofía de la objetividad: el análisis fenomenológico.....	68
i) El carácter metódico de la fenomenología .....	68
ii) Describir y explicar .....	71
c) La negación del psicologismo como hilo conductor de la constitución de la objetividad .....	73
d) Objetividad y verdad: el juicio.....	85
i) El aspecto psicológico del juicio .....	86
ii) El aspecto intencional del juicio.....	89
C. LA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DE ZUBIRI AL PLANTEAMIENTO GNOSEOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA MODERNA.....	92
D. PERSPECTIVAS ZUBIRIANAS DESDE EL DISCERNIMIENTO.....	96

<b>CAPÍTULO II. LA GESTACIÓN DEL GIRO METAFÍSICO EN LOS ESCRITOS ONTOLÓGICOS (1932-1944)</b> .....	<b>99</b>
A. EL DESPERTAR DEL SUEÑO FENOMENOLÓGICO .....	99
1. La historicidad de la fenomenología .....	99
2. La modificación de la idea originaria de filosofía en Zubiri: de Brentano a Aristóteles .....	104
a) El problema de la fundamentación de la psicología.....	104
b) La definición de ser humano .....	109
i) El hombre en la filosofía moderna.....	109
ii) Zubiri: análisis ontológico del hombre .....	110
c) La maduración de la idea zubiriana de filosofía.....	112
3. Hacia la constitución de una filosofía de la <i>ousía</i> .....	115
a) Ciencia y verdad.....	115
i) Crisis de la inteligencia del intelectual concreto.....	115
ii) El problema gnoseológico de una vida intelectual científica individual .....	120
iii) La crítica de Zubiri al positivismo, pragmatismo e historicismo .....	121
b) El nuevo planteamiento de Zubiri del problema filosófico .....	124
i) La crisis intelectual de Zubiri: de la reflexión fenomenológica a la entrada de la inteligencia en sí misma. ....	124
ii) La reflexión trascendental trans-física. ....	128
iii) La situación filosófica de soledad sonora de Zubiri.....	131
B. LOS DIVERSOS MOVIMIENTOS DEL FILOSOFAR DE ZUBIRI EN EL LUGAR ONTOLÓGICO HUMANO .....	133
1. La inspiración aristotélica de la búsqueda de Zubiri .....	133
a) La filosofía de Aristóteles como de-mostración de la esencia.....	133
b) La crítica de Zubiri a la lógica del idealismo .....	137
2. La defensa de Zubiri de la episteme demostrativa aristotélica.....	140
a) El origen platónico de la ciencia moderna .....	140
b) La ciencia y la episteme ante la idea de realidad.....	142
c) El problema radical de la realidad es extracientífico .....	144
d) La filosofía primera como episteme de-mostrativa de la <i>ousía</i> .....	148
3. Ser humano y filosofía .....	151
a) La interpretación metafísica del origen de la filosofía moderna.....	152
b) El origen radical de la filosofía .....	155
i) El problema del filosofar.....	155
ii) El horizonte de totalidad de la filosofía .....	159
c) La historicidad de la filosofía.....	167
d) El origen fáctico del filosofar maduro de Zubiri .....	176
i) La extrañeza de Zubiri .....	176
ii) La pregunta filosófica de Zubiri como pregunta por el principio formal metódico.....	183
e) Crítica al principio formal metódico de la filosofía moderna .....	188
4. La inspiración de Zubiri en Aristóteles.....	194
a) Aristóteles como hombre griego .....	194
b) El aristotelismo de Zubiri .....	199

<b>CAPÍTULO III. EL GIRO METAFÍSICO: <i>SOBRE LA ESENCIA</i>, 1962. <i>INTELIGENCIA SENTIENTE</i>, 1980.</b>	<b>203</b>
A. LA EMERGENCIA DE LA IDEA MADURA DE FILOSOFÍA DE ZUBIRI	203
1. Hacia la verdad última desde la conceptualización de lo real individual humano	203
2. La definición de persona como modo de realidad	208
3. Subsistencia real e inteligencia: hacia la metafísica.	213
B. <i>SOBRE LA ESENCIA</i> : LO REAL EN CUANTO REAL.	218
1. El problema zubiriano de una definición esencial de lo real	218
a) El intelectualismo realista como marco interpretativo	218
b) La definición zubiriana intelectual de la estructura radical de la cosa real	224
2. El giro metafísico de Zubiri	228
a) La filosofía primera no es lógica	228
b) La filosofía primera no es fenomenología	232
c) Un paso más allá de Aristóteles: la especulación física sobre la substancia	236
3. El principio formal metódico que emerge de las cosas reales	242
a) La filosofía como saber sobre lo real individual	242
b) El laberinto de la diversidad de la realidad	245
c) La definición de la unidad de la cosa real en el mundo diverso	248
i) El problema del ámbito metódico de la definición	248
ii) El ámbito intelectual de las cosas reales	251
iii) La definición estricta de lo real	257
iv) El supuesto último de lo real: el supuesto primero de toda definición	260
4. Desde el principio formal metódico real hacia la filosofía	263
a) El problema de la conceptualización esencial de lo real	263
b) La determinación de la talidad como fundamentación filosófica de la ciencia positiva	268
c) La trascendentalidad como problema filosófico último	271
d) La crítica zubiriana al giro copernicano del Idealismo trascendental	275
e) El realismo de Zubiri: rechazo del principio metódico ontológico	278
C. <i>INTELIGENCIA SENTIENTE</i> : EL SABER REAL EN MARCHA.	283
1. La realidad es veritativa: la teoría de lo real	283
2. Noología como análisis de la estructura real de la mente intelectual	289
a) Acceso a <i>Inteligencia sentiente</i> desde <i>Sobre la esencia</i>	289
b) La estructura noológica del sujeto real	292
c) El saber real en marcha desde la aprehensión primordial de realidad	300

3. Desde la complejidad real estructural hacia su definición macro-estructural.....	302
a) La necesidad de una definición de lo real múltiple.....	302
b) Hacia una definición de lo real en un campo de realidad .....	305
c) Hacia una definición racional de lo real.....	312
i) La razón fundamental de lo real .....	312
ii) El origen real de la definición racional .....	318
d) Conclusión: La realidad trascendental como horizonte del saber real.....	323
D. EL TESTAMENTO FILOSÓFICO DE ZUBIRI, 1982.....	325
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>331</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>351</b>
1. FUENTES: OBRAS DE ZUBIRI. ....	352
2. ESTUDIOS CON ESPECIAL REFERENCIA A ZUBIRI .....	353
3. OTROS ESTUDIOS.....	356

## INTRODUCCIÓN: ZUBIRI, PENSADOR EN PROCESO.

Un anciano Zubiri concluye su búsqueda de la definición de filosofía como conocimiento con las siguientes palabras: “La filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica”<sup>1</sup>. Esta afirmación es el punto de llegada definitivo de toda una vida filosófica, dos años después de estas palabras fallecía Zubiri<sup>2</sup>.

La filosofía como conocimiento sería metafísica de lo real. Esa definición es problemática para nuestro tiempo, porque la sola mención de la palabra metafísica provoca un sentimiento de volver a algo superado por las diferentes críticas, por las ciencias positivas o por el propio desarrollo social basado en el saber tecnológico. Efectivamente, como afirma García Marqués, “hoy día, tras el neopositivismo y el *pensiero debole*... se habla del fin de la filosofía en general: ya no hace falta siquiera molestarse en mencionar la total liquidación de ese saber de otros tiempos que recibió el curioso nombre de metafísica”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Zubiri, X, *Dos etapas (DE)*, Revista de Occidente, 32, 1984, 49. Sobre el modo de citar véase el apartado “Bibliografía”, p. 351.

<sup>2</sup> Zubiri falleció en 1983.

<sup>3</sup> García Marqués, A., “¿Qué es eso de metafísica?”, en *Razón y praxis*, Edeval, Valparaíso (Chile), I, p.21.

La dificultad fundamental de la recepción de la definición de filosofía de Zubiri se debe a que supone enmendar el giro copernicano de Kant<sup>4</sup>, que ha gravitado sobre toda la filosofía moderna y contemporánea: las cosas deben girar alrededor del entendimiento. Zubiri propondría un *giro metafísico*: el entendimiento debe emerger de lo real mismo<sup>5</sup>, de una realidad entendida como *physis*.

Así, su filosofía no se construye sobre la duda metódica acerca del conocimiento del mundo exterior a la conciencia, característica de la filosofía moderna. Por eso, para muchos, su filosofía sería una recaída en el dogmatismo. El propio Zubiri es consciente de esta calificación al defender su libro *Sobre la esencia*: “Para muchos lectores, mi libro *Sobre la esencia* estaba falto de un fundamento porque estimaban que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos sea posible saber... tesis que ha animado a la casi totalidad de la filosofía moderna desde Descartes a Kant: es el *criticismo*. El fundamento de toda filosofía sería la crítica... Pienso que esto es inexacto”<sup>6</sup>. Y a renglón seguido, afirma contundentemente la “repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real”<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Sobre la relación entre Zubiri y Kant, cfr. Sánchez, J.J., “«La inteligencia sentiente» y «la razón sensible», Zubiri, Kant y la interpretación heideggeriana de Kant”, *Thémata.Revista de filosofía*, 18, 1997, pp. 121-146.

<sup>5</sup> “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”, Cerezo, P., “El giro metafísico de Zubiri”, *Diálogo filosófico*, 25, 1993, p. 64.

<sup>6</sup> Zubiri, X., *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad (IRE)* (1980), Sociedad de Estudios y Publicaciones / Alianza Editorial, Madrid, Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 4ª ed. 1991, p. 9.

<sup>7</sup> IRE, 11.



Pensamos que antes de emitir un juicio sobre la filosofía zubiriana, es preciso intentar comprenderla. Para comprender la propuesta de Zubiri, creemos que es necesario descubrir las líneas básicas de su proceso de constitución temporal. Y esto no por un motivo pedagógico o didáctico, sino porque este proceso pertenece, según Zubiri, intrínsecamente a la propia definición de filosofía. Para Zubiri, la filosofía es un saber real en marcha. No es un concepto del que habría que ir explicitando sus rasgos para comprenderlo.

¿Qué entiende Zubiri por un saber real en marcha? El saber filosófico tiene un punto de partida, y su definición plena como saber se encuentra en el punto de llegada. Y eso, porque es un saber que se busca a sí mismo constitutivamente, no casualmente. En consecuencia, el proceso mismo de la búsqueda es el supuesto para comprender la definición final de filosofía. Así, Zubiri, para caracterizar la esencia de la filosofía, recurre a la fórmula de Aristóteles: filosofía es conocimiento que se busca<sup>8</sup>.

Esa búsqueda del problema propio de la filosofía parte de *sentir* una necesidad intelectual, pero desconoce de antemano hacia dónde le llevará. Por tanto, si queremos reconstruir el proceso de constitución de la definición de filosofía como metafísica, siendo fieles a Zubiri, deberemos reconstruir desde el punto de partida una búsqueda, que se abre camino desde problemas muy concretos, como pueden ser el análisis de una filosofía concreta, o la relación de la ciencia con la filosofía. No encontramos, pues, una línea continua que nos lleve directamente al objetivo.

Decir que la filosofía es un saber en marcha, es también decir que a la definición de filosofía pertenece la noción de tiempo: un antes y un

---

<sup>8</sup> Zubiri, X., *Cinco lecciones de filosofía (CLF)* (1963), Editorial Móneda y Crédito, Madrid, 2ª ed. 1970, Alianza Editorial, Madrid, 6ª ed. 1988, p. iv.

después. Aplicada la noción de tiempo a las palabras iniciales de Zubiri, significa que este pensador ha partido de una filosofía de la objetividad del conocimiento, y pasando por una ontología, ha desembocado en una filosofía de carácter metafísico.

Zubiri llama a esas fases temporales etapas<sup>9</sup>. Cada lapso de tiempo respondería a una inspiración diferente, que sería asumida y superada por la siguiente<sup>10</sup>. Tendríamos, así, tres etapas: una objetivista, una ontológica y una final, que sería la metafísica<sup>11</sup>.

Nuestro estudio se ha organizado en torno a esa división de la marcha filosófica de Zubiri en tres etapas<sup>12</sup>. ¿Cómo enfocar este proceso de constitución de una metafísica a partir de una fenomenología? El propio Zubiri nos alerta contra un error de enfoque<sup>13</sup>. Se podría utilizar el concepto de evolución: del tema objetivista se ha pasado en el tiempo al tema ontológico, y finalmente al tema metafísico. Así, la constitución de la filosofía consistiría en ir desechando las tareas, que no fuesen propias del filosofar en cuanto tal. Pues bien, para Zubiri el filosofar no empieza con una definición de filosofía que sería substituida sucesivamente por otras por

<sup>9</sup> Sobre las etapas del pensamiento de Zubiri: “En su biografía intelectual hay tres etapas bien caracterizadas, que se corresponden con otras tantas cuestiones filosóficas fundamentales”, Gracia, D., *Voluntad de verdad*, Labor, Madrid, 1979, p.30. Cfr. también: Pintor-Ramos, A., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, PUPS, Salamanca, 1981, pp. 32-35.

<sup>10</sup> DE, 47.

<sup>11</sup> Garrido no admite que haya una etapa objetivista. Garrido, J., “El *objetivismo fenomenológico* de los primeros escritos de Xavier Zubiri”, *Anales valentinos*, 20, 1984, pp. 367-369.

<sup>12</sup> También Pintor-Ramos toma como guía el estudio *Dos etapas*, donde Zubiri realiza una autobiografía intelectual: “Su carrera filosófica aparece allí como el desarrollo coherente de un núcleo básico de ideas dentro de *tres etapas*”, *Realidad y verdad*, p. 32.

<sup>13</sup> Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos(1932-1944)* (SPF), Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 2002, p. 181.

evolución. Por el contrario, el proceso de constitución del saber filosófico sería un largo proceso de maduración de un mismo intento latente de conocimiento verdadero. En la evolución, los rasgos que definen a la filosofía se substituyen unos a otros, en el madurar, se conservan. Como Zubiri afirma: “La filosofía es la progresiva constitución intelectual de su propio objeto, la violencia por sacarlo de su constitutiva latencia a una efectiva patencia”<sup>14</sup>.

En consecuencia, plantearemos todo el proceso de constitución de la filosofía de Zubiri desde una pretensión radical, entendida como idea originaria de filosofía, que actuaría como motivación de la identificación del objeto formal de su filosofía. El Zubiri maduro llamaría a esa motivación originaria *voluntad de verdad*: “La verdad real es ciertamente un momento constitutivo de la intelección en cuanto tal; pero lleva inexorablemente a la voluntad de verdad”<sup>15</sup>. Es la verdad real la que pone en marcha la búsqueda del conocimiento de lo real.

Sin embargo, si para Zubiri el proceso de filosofar se dirige a la identificación del objeto formal propio de la filosofía desde una idea originaria, también es cierto que su marcha misma sigue un método, que pensamos que es importante para caracterizar a su filosofía. La idea originaria se abre paso siguiendo un método. Como afirma Ortega: “Una filosofía que innova, aporta cierta nueva idea del Ser. Pero lo curioso del caso es que toda filosofía innovadora... descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar, es decir, un método intelectual”<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> SPF, 183-184.

<sup>15</sup> Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios (NHD)* (1944), Editora Nacional, Madrid, 6ª. ed. 1974. Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 10ª. ed. 1944, p. 248.

<sup>16</sup> Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, Alianza, Madrid, 1979, p.20.

Así, creemos que, para poner en claro la naturaleza de la filosofía de Zubiri, hay que destacar el método de constitución intelectual de su objeto<sup>17</sup>. A fin de cuentas, la filosofía comienza definiéndose a sí misma como conocimiento, no como opinión. Y, quizás, la diferencia entre conocimiento y opinión esté en el momento metódico del primero. Por tanto, nuestro trabajo de reconstrucción del proceso de constitución de la definición de filosofía de Zubiri tendrá como aspecto crucial la caracterización del momento metódico en cada etapa

Entendemos por método filosófico el principio formal que guía la marcha concreta del filosofar de Zubiri hacia su objeto<sup>18</sup>. ¿Qué es un principio formal metódico? La norma que determina la forma conforme a la cual se encadenan las afirmaciones filosóficas. Todo pensamiento es una constelación dinámica de ideas, guiada por una tendencia hacia un objetivo<sup>19</sup>. Las afirmaciones van llevando al fin, pero son seleccionadas por el propio fin, que actúa como principio rector formal metódico. Esa caracterización del principio formal metódico también recoge la idea de metodología de Bochenski, entendida como estudio de los “*métodos del pensamiento*, es decir... normas del recto pensar”<sup>20</sup>.

¿Cómo aplicamos esa idea de principio formal metódico al estudio del proceso de filosofar de Zubiri? La idea de fondo que guía nuestra reconstrucción del proceso de constitución metódica del objeto de la filosofía de Zubiri, se encuentra en la hipótesis de que, en todo este

---

<sup>17</sup> Sobre el método de Zubiri, vid. Rivera De Ventosa, E., “El método gnoseológico de Zubiri: atenerse a las cosas mismas”, en *Naturaleza y Gracia*, 22, 1975, pp. 265-291.

<sup>18</sup> Sobre esta noción de principio, vid. Zubiri, X., *Primeros escritos (PE)*, Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1999, p. 39.

<sup>19</sup> Esta conformación por el fin hacia el que debe dirigirse el pensar, está basada en el estudio de Zubiri sobre el curso del pensamiento, en PE, 287-288.

<sup>20</sup> Bochenski, I.M., *Los métodos actuales del pensamiento*, Rialp, Madrid, 1979, p. 28.

proceso, se da una tensión entre un principio formal metódico *ideísta* y un principio formal metódico *realista*<sup>21</sup>.

¿En qué consiste un principio formal metódico ideísta? El término ideísmo es utilizado por Zubiri para caracterizar aquella filosofía que “no ha logrado salir de la idea para llegar a las cosas”<sup>22</sup>. Se trataría de aquel filosofar, que se guía por el predominio de la Idea sobre la cosa real. Su método para llegar a la verdad consiste en buscarla en un medio lógico, como los juicios o el razonamiento. Su objetivo es determinar la esencia específica con una estructura universal, expresada en conceptos o definiciones predicativas. Se buscaría la verdad del logos, su problema se centraría en conseguir una adecuada aprehensión de la cosa real.

Preferimos usar el término *ideísmo* al de *idealismo*, porque este último defendería la primacía del sujeto o conciencia en la consecución de la Idea: la cosa real es real siempre ante un sujeto. Esa variante del ideísmo es característica de la filosofía moderna, mientras que el ideísmo puede incluir a parte de la filosofía clásica, en concreto a autores como Platón o autores esencialistas. En definitiva, el ideísmo es la pretensión de encontrar la verdad como validez universal e intemporal expresada lógicamente en la unidad específica de la *idea*. Así, pretendería constituir la filosofía como una ciencia formada por juicios con un significado, cuya evidencia constituye su verdad.

Frente al ideísmo, según Zubiri, estaría el *reísmo*. Un término que el propio Zubiri pensaba aplicar a su filosofía madura, aunque ya lo había

---

<sup>21</sup> Una interpretación curiosa sobre la posición de Zubiri en la tensión entre el realismo y el idealismo, que defiende que el realismo radical de Zubiri adquiere su fundamentación en el idealismo de Royce, se encuentra en Wessell, P., *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992.

<sup>22</sup> NHD, 48 y 59.

utilizado mucho antes de modo despreciativo para caracterizar al positivismo como “un *reísmo* sin idea”<sup>23</sup>. Pero cuando busca términos para expresar el tipo de filosofía que ha constituido, afirma que “más que de realidad y de realismo (tanto crítico como ingenuo) habría que hablar... de reidad y reísmo”<sup>24</sup>. El reísmo consistiría en defender la verdad como expresión de lo real mismo, es decir, lo real aprehendido<sup>25</sup>. Todo posible logos debe emerger de la cosa real, por eso es físico. Eso, en el fondo, es la tesis del realismo, que defiende que el ser existe de suyo como *ousía* o realidad individual independiente del sujeto. Se trataría de una verdad real, que emerge en una experiencia primordial dada en la multiplicidad de lo real. Así, la filosofía sería caracterizada como metafísica, que nos orientaría en el mundo de lo real individual, estableciendo un orden.

El principio formal reísta de Zubiri frente al principio formal ideísta, se podría expresar, siguiendo a Fernando Inciarte, como *physis versus logos*<sup>26</sup>. Inciarte define el idealismo como aquel planteamiento filosófico, para el que “sólo a la luz de las ideas es posible captar algo como aquello que es en realidad”<sup>27</sup>. Pero esto supone colocar al espíritu como patrón de la realidad. Así, la tarea de la filosofía de Zubiri “sería –afirma Inciarte– despojar a la realidad de cualquier poso de actividad espiritual... con objeto de traer a la mirada en toda su pureza –o bien re-actualizar meramente en el pensamiento– su condición real”<sup>28</sup>. Aquí se encuentra expresada esa tensión entre el principio formal metódico ideísta y el principio formal metódico

---

<sup>23</sup> NHD, 59.

<sup>24</sup> IRE, 173.

<sup>25</sup> Ver Gilson, E., *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1974, p.118.

<sup>26</sup> Inciarte, F., *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, p.217.

<sup>27</sup> Inciarte, *El reto...*, pp. 219-220.

<sup>28</sup> Inciarte, *El reto...*, pp. 220-221.

realista.

Preferimos usar el término *realismo* al de *reísmo*, por su significado más unívoco como defensa de lo real individual frente a la Idea universal<sup>29</sup>. En cambio, utilizaremos *ideísmo*, como hemos señalado, para referirnos a la primacía de la Idea universal sobre lo real individual, porque el término idealismo une esa primacía a la subjetividad, con lo que sólo se aplicaría desde la filosofía moderna en adelante.

Zubiri caracterizó a Platón como ideísta, ya que habría buscado la esencia de lo real en sus rasgos específicos, expresado en los *logoi*, y no en la *physis* individual<sup>30</sup>. Lo individual sería inefable. Y es que el término ideísmo sirve para la caracterización de Zubiri de toda la historia de la filosofía<sup>31</sup>. Zubiri emplea la expresión *inteligencia concipiente*<sup>32</sup> para explicar la “logificación de la inteligencia”<sup>33</sup> que consiste en la primacía del concepto universal sobre la cosa individual. Esa primacía estaría producida por la dualidad entre los sentidos y la razón. Así, inteligir sería conceptuar y juzgar lo dado por los sentidos<sup>34</sup>.

El origen de este predominio metódico del logos, según Zubiri, se encuentra en Platón, ya que siguiendo a su maestro Sócrates, busca el concepto hasta plasmarlo en una definición. Pero el término de la definición platónica, ya no es la cosa individual siempre variable, como en

---

<sup>29</sup> Así, Ferraz, A., titula su libro *Zubiri: El realismo radical*, Cincel, Madrid, 1988.

<sup>30</sup> NHD, 229-230.

<sup>31</sup> Pintor-Ramos, A., utiliza el término “conceptismo”, *Xabier Zubiri (1898-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996, p.21

<sup>32</sup> Zubiri, X., *Sobre la esencia (SE)* (1962), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 4ª.ed. 1972, Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 5ª.ed. 1985, pp. 64-65; IRE, 114, 129.

<sup>33</sup> IRE, 224. Zubiri, X., *Inteligencia y logos (IL)*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982, p. 48.

<sup>34</sup> IRE, 12.

el caso de Sócrates, sino lo que las cosas *son*. Y a este ser Platón lo llamó Idea<sup>35</sup>. Así, la filosofía consistiría en definir el ser de la cosa. Para dar una circunscripción completa de la cosa, hay que dividir la cosa en cuestión y su esencia. Esa esencia estaría formada por los rasgos típicos de la cosa. Se trata del *eidos* de la cosa, que no tiene significado individual, sino general<sup>36</sup>. Por eso, para Zubiri, Platón “fue justamente el gran teórico del *lógos del ón*, el que planteó el problema del *eidos*, y lo planteó justamente en términos de *logos*”<sup>37</sup>. Además, Platón añadió, que los rasgos de la cosa eran relucencia de otros rasgos perfectos a los que llamó Idea. Zubiri destaca que “desde el punto de la Idea, ésta se halla *presente (parousía)* en las cosas, y es su *paradigma*”<sup>38</sup>. Esto produce una separación entre la cosa sensible concreta y su esencia lógica universal. Así, la filosofía sería una visión de las Ideas, que nos daría la identidad del ser frente a la alteridad y devenir de lo individual.

Aristóteles defendería que no bastaba una esencia definida, sino que, además, habría que demostrar que era el ser propio de la cosa individual. Zubiri acepta este planteamiento, pero subraya que, aunque “rechazó aparentemente esta concepción platónica con su teoría de la sustancia”<sup>39</sup>, siguió nutriéndose de la concepción de Platón, ya que “se preocupa de hecho más que de la sustancia primera... de la sustancia segunda”<sup>40</sup>. Y eso, porque sigue partiendo de la dualidad entre los sentidos y la razón, y acaba volcando los atributos de la estructura lógica predicativa de la cosa en la

---

<sup>35</sup> CLF, 15.

<sup>36</sup> NHD, 36.

<sup>37</sup> SE, 86.

<sup>38</sup> IRE, 128.

<sup>39</sup> IRE, 128.

<sup>40</sup> IRE, 128.



propia cosa real individual. Así, Zubiri acaba afirmando que en Aristóteles hay “un claro predominio del logos sobre la physis, de la predicación sobre la naturaleza”<sup>41</sup>. Por eso, la esencia de la cosa individual sigue siendo la esencia específica. Aristóteles quería que la filosofía explicase la razón de que una cosa constituyese una unidad ontológica, capaz de subsistir aparte, pero acabó estudiando cómo tiene que ser la cosa real para que de ella haya definición. Es lo que Zubiri ha llamado método lógico<sup>42</sup>.

Por tanto, el principio formal metódico ideísta lleva a determinar la marcha del filosofar como búsqueda de una definición de la esencia específica. Entendemos por especie, la idea universal que clasifica a los individuos. El género sería una clase de mayor extensión, que incluiría a otras especies. Así, la esencia se convierte en un carácter común, predicado extensionalmente de las cosas individuales.

En definitiva, Zubiri concibe la historia de la filosofía como un proceso de enajenación de la esencia de las cosas respecto a su realidad física<sup>43</sup>. Esto es lo que expresamos con el término ideísmo. Ese proceso de enajenación, que concluye en Husserl, ha seguido un principio formal metódico ideísta.

Así, según Zubiri, la filosofía ha olvidado la physis, y debe realizar un giro radical metafísico, que constituya una filosofía que abandone la primacía del logos y se centre en la cosa misma individual, buscando su esencia física expresada en el término *ousía*. Y para esta tarea, habría que seguir un principio formal metódico realista, que constituiría una definición estricta de lo real individual. La filosofía sería un saber real, una metafísica.

---

<sup>41</sup> SE, 86.

<sup>42</sup> SE, 80.

<sup>43</sup> Cfr. Inciarte, *El reto...*, pp.226-227.

Y para la creación de un método realista físico, Zubiri se inspira en Aristóteles<sup>44</sup>. En Aristóteles, según Zubiri<sup>45</sup>, también se encuentra la dualidad entre la vía lógica y la vía física. Estos dos métodos dan lugar a una doble caracterización de la esencia como *eidos* o como *ousía*. Zubiri opta radicalmente por la vía física hacia la *ousía*.

Y eso es lo que constituye la definición de filosofía de Zubiri como metafísica: una versión radicalizada de la ontología y del método aristotélicos<sup>46</sup>: “Aristóteles –afirma Zubiri– no interesa sino accidentalmente: nos interesa porque en él emergen desde las cosas y no desde teoría ya hechas, los motivos esenciales de la primera filosofía madura”<sup>47</sup>.

En definitiva, a lo largo de nuestro trabajo trataremos de ir mostrando, que la tensión entre el principio formal metódico ideísta y el principio formal metódico realista pertenece intrínsecamente a la constitución de la filosofía de Zubiri. Y además, para el propio Zubiri, también pertenece a la encrucijada de todo comienzo del filosofar. No resistimos a una larga cita, aunque muy significativa de lo que fue la voluntad de Zubiri durante toda su vida intelectual: “La realidad... nos está presente en la aprehensión primordial... la realidad misma en su verdad real nos lanza a *idear*... y 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 fueran el canon mismo de la realidad... Otra, es la posibilidad inversa, la de dirigirse a la realidad misma, y tomar las ideas como órganos que dificultan

---

<sup>44</sup> Mazón M., destaca: “Su fuente de inspiración más primaria sí la va a situar en Aristóteles...el autor que pone a Zubiri al pie de las cosas”, en “Aristóteles en la metafísica de X. Zubiri”, en *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004, p. 307.

<sup>45</sup> SE, Cap. I.

<sup>46</sup> Ver Conill J., y Montoya J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid, 1985, pp. 84-85 y 99.

<sup>47</sup> NHD, 59.

o facilitan hacer cada vez mas presente la realidad en la inteligencia... El hombre tiene que optar entre estas dos posibilidades, es decir, tiene que llevar a cabo un acto de voluntad: es la *voluntad de verdad*... Esta voluntad de verdad adopta dos formas distintas según sea la posibilidad por la que se opte. Si opta por la primera, tenemos *la voluntad de verdad de ideas*. Si opta por la segunda, tenemos la voluntad de verdad real... La verdad hace necesaria la voluntad de verdad y hace posible *la voluntad de verdad real*. Pero sólo posible. El hombre, en efecto, se desliza con demasiada facilidad por la pendiente de la voluntad de ideas. Más difícil y menos brillante es atenerse férreamente a la voluntad de cosas”<sup>48</sup>.

Zubiri optó por la voluntad de verdad real, que es lo que creemos, constituye su principio formal metódico realista, es la primacía de la *ousía* individual sobre la Idea universal. Una constitución de la filosofía como saber real sobre este mundo compuesto de cosas, que subsisten fácticamente. Un saber sobre la esencia como armazón fundamental de las cosas del mundo. En el polo contrario, tendríamos la filosofía como ciencia de esencias eidéticas. La marcha de Zubiri sería un camino que va del saber a priori de Husserl al saber físico de Aristóteles: de la *eidética* a la *empiría*.

\* \* \*

Con respecto a la estructura del trabajo, hemos distinguido tres capítulos. **El primero** se refiere al punto de partida de la marcha filosófica de Zubiri en el ámbito objetivista. Aparece la idea originaria de filosofía, que irá madurando a través de un método. La idea originaria de filosofía del joven Zubiri es la pretensión de un objetivismo radical del conocimiento con respecto a la conciencia, pero no tiene claro el método, y recorre el

---

<sup>48</sup> Zubiri, X., *El hombre y Dios (HD)*, (1984 ), Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 5ª ed. 1994, pp. 248-249.

camino de Husserl probando su validez para llegar a su propio fin. Pero lo que persigue Husserl, es un objetivismo puro como búsqueda de un *eidos* claro y distinto, a través de un método fenomenológico, que plantea como un método ideísta apriorista.

La filosofía de la objetividad es para el joven Zubiri un ámbito donde se pone a filosofar, pero no es una filosofía creada por él, sino por Husserl. Así, Zubiri afirma: “Lo que a Husserl se debe en primera línea es la positiva creación de un ámbito donde poder filosofar libremente. Al género de filosofía que ha intentado ha llamado *fenomenología*”<sup>49</sup>.

Por tanto, el filosofar inicial de Zubiri sigue un método fenomenológico para la constitución del objeto filosófico. Pero, como veremos, desde una pretensión propia que puede que no coincida con la motivación originaria de Husserl. Y esta diferencia de ideas originarias de filosofía explicaría el rechazo de Zubiri de la fenomenología, y la posterior creación de un nuevo método de filosofar.

El resultado del discernimiento de Zubiri fue que la fenomenología como método era insuficiente para su pretensión filosófica inicial. Con esta idea originaria de filosofía destacamos la unidad interna de las etapas del pensamiento de Zubiri. Así, toda la vida intelectual de Zubiri, según nuestra hipótesis, sería la búsqueda de un planteamiento metódico adecuado al problema filosófico originario, que descubre en Brentano: “Brentano – afirma el joven Zubiri– debe considerarse como padre de toda la filosofía contemporánea. Lo único importante que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que las cosas son algo independiente de la conciencia”<sup>50</sup>.

Así, el joven Zubiri, se plantearía los siguientes problemas: ¿Cómo

---

<sup>49</sup> SPF, 185.

<sup>50</sup> PE, 391.

descubrir un objeto independiente de la conciencia para la filosofía? ¿Cómo sacar el objeto de la prisión de la conciencia en que la que lo había encerrado el neokantismo y el psicologismo?<sup>51</sup>.

El método fenomenológico era la gran esperanza para el renacimiento filosófico que buscaba entonces Zubiri. Y Zubiri probó a ver, si esa independencia del objeto de conocimiento se podría constituir en la esencia eidética de Husserl a través de la teoría intencional de la conciencia. Pero no le convenció el apriorismo de la esencia. Y se dio cuenta de que la fenomenología lleva demasiado lejos la autonomía de la intencionalidad, y de que eso condicionaba el problema que interesaba a Zubiri: la relación de la conciencia con lo real<sup>52</sup>.

**En el segundo capítulo**, se expone el inicio de la gestación del giro metafísico como crecimiento de la idea originaria de filosofía de Zubiri. Es la etapa que Zubiri ha llamado ontológica. Si en la etapa fenomenológica la necesidad de una filosofía objetivista venía exigida por la aparición de un mundo ideal, pero inexistente, ahora la necesidad de una nueva filosofía viene exigida por la experiencia de la realidad individual personal.

Zubiri vive la crisis de la fenomenología como discordancia entre sus cultivadores con respecto a su propio objeto de estudio. La experiencia de la evolución de la fenomenología lleva a Zubiri a la cuestión sobre la puesta en marcha de la filosofía en un sujeto real. Es el tema de la historicidad de la filosofía. Para llegar al supuesto real de la filosofía, Zubiri se repliega sobre sí mismo, esta soledad sonora le lleva desde la estricta individualidad del hombre, a la búsqueda de la fórmula intelectual de esa situación transfísica. Así, el origen de la filosofía en esa experiencia de extrañeza humana

---

<sup>51</sup> PE, 338.

<sup>52</sup> PE, 11.

de la soledad hace imposible su planteamiento ideísta. Y Zubiri busca un principio formal metódico realista, para emprender la constitución de una filosofía de la *ousía* inspirándose en Aristóteles. Se trata de la búsqueda de una filosofía como demostración de la esencia física, basada metódicamente en una inteligencia como sentir íntimo mental

Finalmente, **en el tercer capítulo**, tratamos el giro metafísico de Zubiri. Se constituye la definición de la filosofía como saber de lo real en cuanto real. Por real se entiende la individualidad estricta, y se plantea el problema de su definición. La caracterización de este saber real en marcha tiene dos aspectos. El primero, se refiere a la determinación del principio formal metódico que emerge de las cosas mismas. Es el principio físico, que nos hace estar en la cosa a través de un repliegue desde sus actos hacia su intimidad<sup>53</sup>. Se trata de la descripción de un realismo como emergencia desde lo real mismo. El segundo aspecto consiste en un despliegue desde las cosas hacia la filosofía. Se constituye un sujeto real desde lo real estructurado como logos y razón.

En definitiva, la filosofía proporcionaría los principios metódicos de una definición física de la esencia de la individualidad real. Así, la filosofía tiene una naturaleza metódica. Estaríamos ante el despliegue demostrativo de una aprehensión noética de la *ousía*. Llegamos al final: la idea madura de filosofía de Zubiri como realismo físico.

\* \* \*

Todo el trabajo es una propuesta de lectura de los textos de Zubiri. Si se habla de Husserl o de Aristóteles no es como autores históricos, sino como el propio Zubiri los entiende. No es un estudio de comparación

---

<sup>53</sup> Sobre el estar como hábitud o modo de haberse con las cosas, cfr. la obra de Mazón, *Enfrentamiento y actualidad. La inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri*, UPCO, Madrid, 1999.

histórica, sino hermenéutico: un intento personal de entender la definición de filosofía de Zubiri, como fruto de toda su vida intelectual.

El primer capítulo está basado en *Primeros Escritos*<sup>54</sup>. Un periodo que abarca desde 1921 hasta 1926, inclusive. Este libro está compuesto por diferentes obras escritas en distintas circunstancias. Pero el origen contingente de los escritos es secundario. Estamos ya ante una filosofía acabada y, por tanto, podemos considerarla como una unidad.

El segundo capítulo se apoya en *Naturaleza, historia, Dios*, y el conjunto de escritos *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, ambos considerados globalmente como *Escritos ontológicos*<sup>55</sup>. Es un periodo que llega hasta al año 1944, inclusive.

Finalmente, el capítulo tercero del giro metafísico se apoya principalmente en *Sobre la esencia*<sup>56</sup>, y en *Inteligencia sentiente*<sup>57</sup>, dando una ligera primacía a *Sobre la esencia*, aunque todos los intérpretes consideran que *Inteligencia sentiente* es la obra clave de Zubiri<sup>58</sup>.

El trabajo lleva por título *De Husserl a Aristóteles en la constitución de la filosofía de Zubiri*, porque creemos que la filosofía de Zubiri marcha desde una concepción de la filosofía como conocimiento puro y absoluto, que quiere fundamentar desde la intencionalidad de la conciencia pura una verdad universal, hacia una concepción de la filosofía como teoría de una definición que emerge de principios de la cosa misma individual. De

---

<sup>54</sup> Zubiri, X., *Primeros Escritos(1921-1926)*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

<sup>55</sup> Zubiri, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1974. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

<sup>56</sup> Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 1962.

<sup>57</sup> Zubiri, X., *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

<sup>58</sup> González, A.: “Hay un acuerdo generalizado entre los interpretes de Zubiri tomar su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente* como clave de lectura para todos sus escritos anteriores”. En presentación al libro de Zubiri *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid 2003, p. 10.

Husserl a Aristóteles: del fundamento ideísta al principio físico reísta.

\* \* \*

No quisiera concluir esta introducción sin agradecer al prof. Alfonso García Marqués, Catedrático de Metafísica en la Universidad de Murcia, su constante apoyo para realizar esta tesis. No sólo me ha ido enseñando a dar forma filosófica a ideas desperdigadas, o a simples intuiciones, sino que también me ha proporcionado, quizás lo más importante, el ánimo necesario para llevarla a cabo. Quisiera agradecer su paciencia y atención con las palabras que Zubiri dedicó a Ortega y Gasset: García Marqués “ha sido maestro en la acogida intelectual, no sólo por la riqueza insólita de su haber mental, sino por el calor de su inteligencia amiga”.



## CAPÍTULO I

### EL PUNTO DE PARTIDA DE LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI: LA BÚSQUEDA DEL OBJETIVISMO RADICAL EN LOS *PRIMEROS ESCRITOS (1921-1926).*

#### A. EL COMIENZO DE LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI Y LA FENOMENOLOGÍA

En la reconstrucción del comienzo del filosofar de Zubiri trataremos de descubrir los rasgos de su idea originaria de filosofía como conocimiento. La denominamos originaria porque constituye el germen de una futura filosofía metafísica. Esta idea originaria emerge en el medio intelectual creado por Brentano y Husserl.<sup>59</sup> Ambos constituyen la filosofía como estudio de la objetividad del conocimiento. Nos encontramos, así, ante el importante problema de determinar la relación entre la fenomenología y la puesta en marcha del filosofar de Zubiri.<sup>60</sup> Tenemos

---

<sup>59</sup> Pintor-Ramos destaca que uno de los problemas de la comprensión de la obra de Zubiri es su falta de contexto filosófico, por eso “hay que descubrir las raíces que la alimentan.” En Pintor-Ramos A., “Vigencia de la filosofía de Zubiri”, *Diálogo filosófico*, 25, 1993, p.68.

<sup>60</sup> El propio Zubiri reflexiona sobre esto en *Dos etapas*; Revista de Occidente, 1984. p. 49.

tres textos de cada etapa de la constitución de la filosofía de Zubiri y que coinciden al expresar la función de la fenomenología en el comienzo filosófico de Zubiri:

La etapa objetivista, 1925: “Asistimos hoy al espléndido espectáculo de todo un renacimiento filosófico que partiendo de los análisis de Brentano...toma carta de naturaleza en Alemania con las *Investigaciones lógicas* y la fenomenología de Husserl”<sup>61</sup>.

La etapa ontológica, 1935: “Lo que a Husserl se debe en primera línea es la positiva creación de un ámbito donde poder filosofar libremente”<sup>62</sup>.

La etapa madura, 1981: “La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal...abrir el libre espacio del filosofar”<sup>63</sup>.

Podemos concluir que la función fundamental de la fenomenología, como medio intelectual de la puesta en marcha del filosofar de Zubiri, es la constitución de la posibilidad de una filosofía como conocimiento específico diferente de las ciencias. La filosofía debe ser una nueva dimensión del saber humano frente al positivismo psicologista que significaba ausencia de filosofía.

Inicialmente en el movimiento de Zubiri por el ámbito fenomenológico se destaca una pretensión propia que rebasa el mero aprendizaje académico, y que supone un rasgo de su actitud intelectual: “Búsqueda en los demás de lo que le interesaba para su cabeza”<sup>64</sup>. Para buscar la posibilidad de la filosofía estudia el camino de Husserl: comprender lo qué es la filosofía comprendiendo a Husserl.

---

<sup>61</sup> PE, 347

<sup>62</sup> SPF, 185.

<sup>63</sup> DE, 47.

<sup>64</sup> Castro, C., *Biografía de X. Zubiri*, Ediciones Edinford, Málaga, 1972, p.65.

¿Cómo comienza su estudio del pensamiento de Husserl? Destacando primero su origen en el planteamiento de Brentano. Esto no es una cuestión meramente biográfica, sino la cuestión del comienzo de su filosofar en cuanto tal: “Quiero hablar del punto de partida lógico...cuáles son las ideas en las que es preciso colocarse para comprender el movimiento de Husserl hacia el objetivismo”<sup>65</sup>.

Hay que subrayar, que la importancia del pensamiento de Brentano para el joven Zubiri, no se encuentra primariamente sólo en su relación con Husserl, sino que tiene un significado fundacional: “La psicología de Brentano...es uno de los más oscuros e influyentes acontecimientos filosóficos de la última centuria. De ello arranca todo lo que es la filosofía de hoy, y por tanto, lo que será la de mañana”<sup>66</sup>.

Así, podemos afirmar que en Brentano es donde se encuentra la raíz de la idea originaria de filosofía de Zubiri, que, además, sería germen de la idea explícita de la filosofía del mañana de Zubiri.

¿Cuáles son los rasgos que aprende Zubiri en Brentano sobre la idea de la filosofía como conocimiento y que constituye su idea originaria? Primero, que el psicologismo positivista nunca llegó a ser una filosofía. Segundo, que el positivismo pide fidelidad a lo visto, pero se pueden ver más cosas que la simple percepción de hechos defendida por el positivismo: lo que *son* los fenómenos.

Así, para Brentano, hay filosofía cuando buscamos una definición esencial del fenómeno. Y esto es decisivo para el joven Zubiri: “El positivista no se asombra de nada. Toma el orden como un postulado, y le tienen sin cuidado las cosas que lo realizan...Brentano, en cambio, ha

---

<sup>65</sup> PE, 12.

<sup>66</sup> PE, 386.

actuado sobre la conciencia moderna como un misterioso catalizador que agudiza nuestra sensibilidad para el problema. Y el problema se halla para Brentano en el saber esencial”<sup>67</sup>.

En ese precioso texto encontramos todos los rasgos de la idea originaria de filosofía de Zubiri y el germen de su filosofía futura: sensibilidad, problema, orden como horizonte de las cosas, asombro, y saber sobre la esencia. En definitiva, a través de Brentano, Zubiri siente el problema de la filosofía como una búsqueda de un saber esencial de los fenómenos. Pero no todos los rasgos adquieren ahora la misma relevancia. En este momento, lo importante, en primer lugar, es destacar que sólo es posible un saber esencial, si las cosas son independientes de la conciencia. Y en segundo lugar, que la filosofía como saber esencial también es teoría de la verdad como fundamentación de la ciencia positiva.

Estos rasgos de la idea originaria zubiriana conducen a una definición explícita de filosofía a través del método de Husserl. El proyecto de saber esencial de Brentano lo realizaría Husserl constituyendo una filosofía de la objetividad del conocimiento. Zubiri recorrería este camino de la objetividad pura como un ensayo para probar su alcance gnoseológico.

Sin embargo, no debemos olvidar que este recorrido fenomenológico del joven Zubiri sigue una idea originaria de la filosofía como objetivismo radical aprendida en Brentano: llegar al ser real por medio del ser intencional. Así tendría, en el fondo, una finalidad realista<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> PE, 338.

<sup>68</sup> “El objetivismo ya no es visto como una meta, sino como un etapa en el camino que ha de conducir al realismo. Llegar al ser real es la tarea filosófica de nuestro tiempo. La trayectoria filosófica de Zubiri se caracteriza por la incansable y ejemplar fidelidad a esta tarea”, Garrido, JJ., “El *objetivismo fenomenológico* de los primeros escritos de X. Zubiri”, p. 404. También: “Es muy probable que en este momento las convicciones de Zubiri estén más próximas al *realismo*”, Pintor-Ramos, A., *Realidad y verdad.*, p. 38.

Vamos a examinar el movimiento del primer Zubiri por este objetivismo, fijándonos en el principio metódico que lo guía, un método fenomenológico. Pero antes, desarrollaremos los supuestos de esta marcha. Primero, la idea de filosofía adquirida en Brentano. Y en segundo lugar, examinaremos la función que Zubiri siempre asignó a la fenomenología de ser un ámbito concreto de problemas.

### **1. Idea originaria de filosofía de Zubiri y el objetivismo radical de Brentano**

Como hemos afirmado, la obra de Brentano va a ser decisiva en la constitución de la filosofía de Zubiri.<sup>69</sup> Éste la denominó “acontecimiento filosófico”<sup>70</sup>. El joven Zubiri comprende en Brentano cuál es el ideal metódico para justificar la verdad de los juicios de la ciencia sobre el mundo real, y con qué planteamiento no es posible dicha verdad. Vamos a asistir a esa comprensión por pasos.

Primer paso. Zubiri destaca que, para Brentano, si la filosofía sigue un método psicologista, se sitúa en un subjetivismo radical, porque no distingue entre lo físico real y lo psíquico. Para el psicologismo todo lo real es siempre algo dado en la experiencia inmediata de la conciencia. Así, todo objeto de conocimiento sería un contenido de conciencia, luego la verdad de los juicios sobre los objetos se justificaría por la referencia a la conciencia psíquica, que se presenta como un fundamento universal de todo conocimiento. Pero la ciencia quiere ir más allá de lo dado, y buscar una explicación de sus recurrencias espaciotemporales apelando a un mundo

---

<sup>69</sup> Sobre la relación entre el joven Zubiri y Brentano: Gracia, D., *Voluntad de verdad*, pp.36-41. También Pintor-Ramos afirma que “El nombre de Brentano tiene la máxima trascendencia...para la concepción que Zubiri tiene por entonces de la misión de la filosofía”, “Zubiri y la fenomenología”, en *Realitas III-IV*, p.423.

<sup>70</sup> PE, 385.

físico real. Para el método psicologista, esta pretensión realista de la ciencia es resultado de la imaginación. Es una experiencia mediata, porque por medio de la imaginación se elabora como hipótesis explicativa que lo dado está producido por un mundo real. A partir de ahí, se elaboran juicios sobre el mundo real imaginado.

Tenemos la primera conclusión que saca Zubiri en Brentano: si la filosofía sigue un método de la conciencia inmediata, la verdad de un juicio es una verdad de la conciencia, y por tanto, pertenece al dominio sólo de la Psicología. Desaparece la filosofía como campo específico de conocimiento.

Segundo paso. El joven Zubiri entrevé la relación entre filosofía y mundo real. Pero, el problema es ¿cómo establecer esa relación metódicamente? Frente al subjetivismo psicológico Brentano propone a Zubiri un objetivismo radical<sup>71</sup>. Esta propuesta es la inspiración clave del punto de partida de la filosofía de Zubiri: el pensar la verdad supone conseguir metódicamente un objetivismo absoluto. ¿Cuáles son las líneas básicas de este objetivismo absoluto que van a ser decisivas para la mentalidad del joven Zubiri?

Lo decisivo para la emergencia de la idea originaria de filosofía de Zubiri, es que Brentano lleva el problema de la verdad hacia un planteamiento metódico ontológico. ¿Cómo abre el camino a una filosofía ontológica más allá de la psicología?

El método psicologista, para Brentano, es un método positivista, porque defiende que saber la verdad de los fenómenos es prever su comportamiento, y buscar una ley que determine sus relaciones fundamentales. Con este planteamiento metódico no se sabe qué son los

---

<sup>71</sup> PE, 387.

fenómenos en sí mismos, y así, se pueden reducir todos a hechos dados en la conciencia, y ahí registrar su comportamiento. Brentano llega a la conclusión, según Zubiri, de que este planteamiento metódico positivista de la verdad, que sigue el psicologismo, es ausencia de filosofía.

¿Cuál sería el planteamiento propiamente filosófico, para Brentano, que, además, supone la raíz de la idea originaria de filosofía de Zubiri? Recuperando el planteamiento de Aristóteles propone una filosofía que lleve a la esencia de las cosas<sup>72</sup>. El origen de la filosofía se encuentra en el asombro que provoca lo múltiple. El positivista ante el mundo no pregunta por su orden, simplemente acepta que hay fenómenos en el espacio y en el tiempo. Pero desconoce su razón de ser o esencia.

En definitiva, aparece el rasgo fundamental del filosofar inicial de Zubiri: Zubiri comprende en Brentano que el problema filosófico radical filosófico es el problema de la esencia. Pero le falta saber el método.

¿Cómo plantea Brentano metódicamente la constitución de la esencia filosófica? El psicologismo positivista es un ideísmo inmanentista, una última etapa, según Zubiri, de la filosofía moderna<sup>73</sup>. La verdad está sólo en la conciencia y el mundo de objetos es sólo un contenido de conciencia. No se puede trascender la conciencia en el conocimiento. Y da lo mismo que sea una representación o un juicio. Sólo hay un fenómeno de conciencia como envolvente universal.

Según Zubiri, Brentano quiere abrir esa subjetividad hacia un determinado realismo del conocimiento. Para esto recupera la teoría de la intencionalidad de Aristóteles<sup>74</sup>. ¿Cómo lleva a cabo esa recuperación? La

---

<sup>72</sup> PE, 388.

<sup>73</sup> PE, 338.

<sup>74</sup> PE, 389.

filosofía de Brentano sigue en su determinación de la verdad un principio formal metódico de la conciencia, pero como conciencia abierta a lo que no es ella. ¿En qué consiste esa apertura de la conciencia? El conocimiento es un acto aprehensivo dirigido hacia algo *otro* que se busca conocer. La inteligencia en su búsqueda del objeto de conocimiento puede fijarse reflexivamente en su propio acto aprehensivo de dos modos<sup>75</sup>. Primero, fijándose en la modificación que sufre la conciencia por el objeto. Es una reflexión completa de la inteligencia sobre sí misma llamada reflexión psicológica. Aquí lo decisivo es la conciencia y el objeto no es más que un objeto de conciencia. Segundo, esta no es la única reflexión posible como ha pensado todo el ideísmo inmanentista del psicologismo. Cabe fijarse en el acto aprehensivo pero en cuanto se dirige a un objeto, y aquí el objeto no es algo existente, ni una representación psíquica, es un sentido, una esencia pura. Esto es una reflexión ontológica, no completa de la inteligencia sobre sí misma. ¿Qué comprende el joven Zubiri en esta teoría de la esencia pura para el problema del conocimiento de un objeto?

Primero, sin salir de lo dado en la conciencia puedo preguntarme por lo que son los fenómenos en su pureza fenomenal. Como no se busca la definición de la substancia de las cosas en sí mismas, ya no se cae en el problema del puente entre el sujeto y el objeto<sup>76</sup>. Así, la filosofía con esta definición esencial de los fenómenos dados en la conciencia abierta, fundamentaría el orden del mundo. La filosofía sería ontología.

En segundo lugar, la intencionalidad supone abrir la conciencia al exterior, una distinción entre lo real físico y lo psíquico. El objeto de un fenómeno psíquico es virtual. El objeto de un fenómeno físico es real o

---

<sup>75</sup> PE, 26.

<sup>76</sup> PE, 389.



eficaz. Cuando lo físico está en la conciencia no es algo meramente subjetivo, sino virtual. De este modo, el mundo de la conciencia no es real, pero tampoco meramente psíquico. La virtualidad de la conciencia hace que la representación sea presencia de múltiples tipos de objetos ante la conciencia. Y sobre esta presencia múltiple se pueden emitir juicios de conciencia, que podrán ser verdaderos o no, pero, que serán diferentes por referencia a los objetos, ya que no hay un solo tipo de fenómeno psíquico de conciencia de tal modo, que la representación siempre fuera sólo un acto de conciencia meramente psíquico. Brentano lleva al joven Zubiri con la intencionalidad aristotélica a la convicción de que sólo con la apertura de la conciencia hacia un realismo, se puede hacer posible la verdad.

En resumen, ¿qué aprendió Zubiri en Brentano? La filosofía en el proceso de constitución de su objeto es reflexión. Pero la reflexión puede dar lugar a dos principios metódicos diferentes. Se podría decir que Brentano sitúa al joven Zubiri en un cruce de caminos. Es cierto que toda inteligencia filosófica es un acto de aprehensión hacia algo *otro* que se busca conocer. Pero como se busca a sí misma como conocimiento, tiene que volver sobre su propio acto aprehensivo. Es la reflexión. Y aquí aparecen opciones. Por un lado, esta reflexión de la inteligencia puede ser completa sobre sí misma. Así tendríamos un filosofar que parte de establecer la estructura del conocer y desde él determina el verdadero ser. Es el método ideísta en general. Por otro, esta reflexión también puede ser incompleta, y la inteligencia se centra en su acto pero en cuanto va hacia lo que no es ella: lo *otro*. Es un método realista indeterminado, porque de momento no se sabe el carácter de lo otro.

El joven Zubiri opta por filosofar siguiendo una reflexión sobre su acto aprehensivo en cuanto tensión hacia lo *otro* que ella misma. Es la propuesta de Brentano de un objetivismo radical, asumida como idea

originaria propia por Zubiri.

Ahora aparecen los problemas. ¿En qué consiste ese acto aprehensivo? ¿En qué consiste lo *otro*? Aquí aparece la equivocidad de esta definición germinal. Si el problema es la estructura del conocimiento del objeto, la reflexión sigue un método ideísta de tipo apriorista no subjetivista, porque busca la verdad en sí misma. Si el problema es el carácter del objeto mismo, se sigue un método realista, porque se busca lo verdadero como sujeto del atributo verdad.

Brentano quería evitar el problema gnoseológico del puente entre en el sujeto y el objeto de conocimiento, expresado en la división entre el realismo y el ideísmo idealista, a través de la teoría de la intencionalidad. Se fijó en que el objeto físico real en la conciencia pasaba a ser virtual, pero distinto de la propia conciencia. El objeto de la filosofía sería una esencia pura presentada ante la conciencia. Esta propuesta de Brentano de la esencia pura fue comprendida por el joven Zubiri como un principio formal metódico para llegar al ser en cuanto tal, al ser real<sup>77</sup>. Pero Brentano no realizó su planteamiento, sería su discípulo Husserl, quien concretaría la marcha hacia el objeto con un principio metódico nuevo: la fenomenología. Por tanto, Zubiri marcha hacia la fenomenología desde Brentano: “Mas, aún no siendo cosa completamente lograda, el intento de Brentano nos ha colocado sobre el camino que condujo a la lógica pura de Husserl”<sup>78</sup>.

El primer Zubiri ensayaría la marcha del método fenomenológico para llegar a *lo otro* real que la conciencia. En su madurez, Zubiri concluiría que, quizás, en filosofía no hay que llegar al ser real, porque estamos siempre implantados en lo real. Sólo haría falta un método realista radical:

---

<sup>77</sup> PE, 190.

<sup>78</sup> PE, 391.

físico, frente a la objetividad pura de Brentano y Husserl. Así, para superar el subjetivismo no sería necesario convertir lo real físico en virtual a través de un método fenomenológico, sino crear un método físico radical. Pero todo esto sería la madurez de esa idea originaria de la filosofía del objetivismo radical del joven Zubiri. Ahora, Zubiri ensaya la fenomenología como medio para llegar a la esencia de las cosas reales. Este ensayo le haría ver que el ideísmo apriorista de Husserl de la esencia pura no lleva al ser real.

## **2. La fenomenología como campo inicial del filosofar de Zubiri**

El joven Zubiri se incorpora a un ámbito fenomenológico. Y caracteriza a la situación inicial donde surge la filosofía objetivista como una situación de crisis científico-filosófica, que exigía una renovación de la definición de filosofía heredada de la modernidad.<sup>79</sup> La solución a la crisis pasa por la elaboración de una filosofía de la objetividad. Y esta tarea no es un capricho, sino que es una imposición de la evolución de la ciencia de esa época.

Así, el medio intelectual en el que emerge la idea originaria de filosofía de Zubiri, tiene la característica de ser una reflexión crítica sobre la ciencia. Este rasgo de la filosofía como justificación de la ciencia no abandonaría nunca a Zubiri, aunque sí cambiaría el tipo de justificación: pasaría de una justificación lógica a una real. Pero en este momento toda ciencia se considera primariamente un conjunto lógico de juicios, que pretenden corresponder a una situación objetiva. Así, la verdad como correspondencia sería una propiedad de los juicios. En definitiva, toda

---

<sup>79</sup> “El medio fundamental en el que aparece aquí la filosofía contemporánea es el *objetivismo*...es la respuesta crítica al moderno subjetivismo ya en bancarrota”, Pintor-Ramos, “Zubiri y la fenomenología”, pp.416-417.

ciencia es una teoría, y necesita una reflexión filosófica de naturaleza lógica, que establezca las condiciones de una teoría para ser objetiva.

Por tanto, el joven Zubiri concreta la constitución de la filosofía como búsqueda de una fundamentación de la verdad de los juicios de la ciencia. Por eso, la obra principal de esta etapa para Zubiri sería la constitución de una *teoría fenomenológica del juicio*.

¿Cómo elabora el joven Zubiri ese planteamiento lógico del problema de la filosofía? Para mostrar la necesidad de una filosofía objetivista, Zubiri se remonta al origen de la crisis científico-filosófica: a la filosofía moderna, presentándola como una justificación de la ciencia newtoniana. Ahora la ciencia de Newton entra en una crisis, que lleva a un nuevo modo de entender el concepto de ciencia.

Zubiri se pregunta: ¿por qué la filosofía moderna no ha podido satisfacer las nuevas necesidades teóricas? Así, pasa a examinar qué es lo que ha llevado a tener que prescindir de la filosofía moderna. Situación descrita por el joven Zubiri como una bancarrota definitiva<sup>80</sup>. Zubiri analiza desde el ámbito objetivista, primero, la marcha metódica de la filosofía moderna y, luego su hundimiento.

### **a) La fundamentación de la verdad con el método ideísta de la filosofía moderna**

La estructura filosófica común de todo el periodo moderno, para Zubiri, es la definición de filosofía como fundamentación psicológica por una conciencia existente de la objetividad de los juicios. Desde este planteamiento el problema sería ¿cómo asegurar desde la subjetividad real la verdad de los juicios? Las respuestas constituirán los diferentes sistemas filosóficos modernos. Se trata del problema de la inmanencia del

---

<sup>80</sup> PE, 81.

conocimiento en la conciencia.

Según Zubiri, la filosofía moderna se constituye concretamente en el momento en que la física de Aristóteles es substituida por la física de Galileo. Para Zubiri, la filosofía moderna es un episodio de una lucha de fondo que se da en la historia de la filosofía entre el aristotelismo y el platonismo como orientaciones metódicas<sup>81</sup>.

Según esta interpretación, la muerte intelectual del aristotelismo suponía el renacimiento del platonismo como actitud metódica ideísta. Y el platonismo es un método ideísta, porque define la realidad individual a través de su reconstrucción por la Idea. Consiste en la primacía de la Idea universal sobre la substancia primera individual. Un método con orientación hacia la lógica. En cambio, en la actitud aristotélica, se daría una primacía de la cosa individual sobre la esencia eidética. Un método con orientación hacia la metafísica.

El joven Zubiri pasa analizar ese renacimiento del platonismo en la modernidad filosófica. Este análisis complejo siempre va a fijarse en el lugar de la realidad en la elaboración filosófica moderna. Lo primero que destaca, es que la actitud platónica junto con el determinismo matemático pitagórico engendra la física matematizada. Así, la constitución de la filosofía moderna va unida a la constitución de la física matematizada. La ciencia sería una reducción de la realidad a fórmulas claras y evidentes. El científico construye previamente un modelo hipotético de la realidad, que posteriormente debe comprobar en los individuos reales concretos. Zubiri denomina a este procedimiento el método apriorístico de la hipótesis matemática<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> PE, 81.

<sup>82</sup> PE, 82.

Además, la filosofía moderna no es sólo renacimiento de un método platónico-pitagórico. Para fundamentar la nueva ciencia, la filosofía recoge, según Zubiri, dos elementos procedentes de la discusión medieval de los universales: el conceptualismo y el terminismo<sup>83</sup>. Sorprende esta postura de Zubiri que relaciona el problema de los universales y la modernidad filosófica<sup>84</sup>. ¿Por qué es significativo filosóficamente el problema de los universales, para Zubiri, en la determinación de la filosofía moderna? Porque son la expresión del problema filosófico radical: la relación entre realidad y logos. Lo que se debatió históricamente fue el tipo de realidad que tienen las categorías del ser de Aristóteles. La solución fue que tienen la naturaleza del espíritu humano. Como productos del espíritu humano, cabrían dos planteamientos. Por un lado, las categorías serían conceptos universales, es la solución conceptualista. Por otro, las categorías son modos de operar con individuos expresados en un símbolo nominal, es el terminismo.

Este análisis de la modernidad de Zubiri destaca que en la filosofía moderna, en el fondo, se encuentra el problema teórico de la realidad, aunque se plantee el problema de la verdad como verdad lógica del juicio científico.

Lo que preocupa a Zubiri, es el papel de la realidad en la construcción lógica del científico moderno. ¿Qué hace un científico? Construye teorías deductivas y funciones. Es la razón pura construyendo el mundo como un mecanismo: el movimiento en función del espacio. Pero también hay que recurrir a la experiencia física. Esta proporcionaría sólo los datos

---

<sup>83</sup> PE, 83.

<sup>84</sup> Tirado destaca esa relación que Zubiri establece entre el problema de los universales y el origen histórico del objetivismo. "Zubiri y Husserl" en *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, p.426,

cuantificables, el resto de las cualidades son subjetivas. En resumen, la estructura lógica de la ciencia renacentista se compone de razón pura y experiencia.

Según Zubiri, esta estructura lógica se justifica con el conceptualismo y el terminismo. El mundo racional no tiene realidad fuera de la conciencia espiritual. Pero Zubiri destaca que al unir esta interpretación con la pretensión realista de la ciencia aparece la paradoja: “Cómo es posible que alejándonos de la realidad lleguemos a obtener un más perfecto conocimiento de ella? Esto equivale a decir que la realidad es más real cuanto más racional, es decir, más espiritual”<sup>85</sup>.

La paradoja es más radical, porque no se puede recurrir a la simple experiencia. Según el terminismo, la experiencia es un puro contenido de conciencia. Así, la realidad, para la modernidad, queda reducida sólo al mundo racional y a las cualidades empíricas cuantificables.

Con esta situación, inevitablemente la constitución del objeto formal de la filosofía moderna queda unida al problema de la trascendencia del conocimiento con respecto a la conciencia: ¿existe un mundo fuera de la conciencia?

En este análisis aparece un tono de reproche del joven Zubiri, este planteamiento del problema de la filosofía moderna surge de la destrucción del aristotelismo, de su método realista: “Así se ha consumado la obra de crisis preparada desde comienzo del s. XIV: *el mecanicismo matemático e idealista a base de una teoría subjetivista*”<sup>86</sup>. Por eso, más adelante, sostendría que la única forma de superar el subjetivismo de la filosofía moderna sería volver al planteamiento aristotélico de la vía física.

---

<sup>85</sup> PE, 85.

<sup>86</sup> PE, 86.

Tras analizar el origen de la filosofía moderna, Zubiri pone de manifiesto la forma común de filosofía moderna en su conceptualización de la realidad. La filosofía moderna en su búsqueda del conocimiento se mueve a través de un método matemático: desde la estructura del pensamiento se dirige al ser. Pero si el pensamiento racional no tiene más ser que el de la conciencia, ¿cómo distinguir lo subjetivo de lo objetivo en un juicio racional?

Resulta que si el mundo real existente es sólo la conciencia, entonces todos los objetos de conocimiento son contenidos de conciencia. Siguiendo este razonamiento, la filosofía moderna da un paso más: es la conciencia quien da el ser a estos objetos<sup>87</sup>. Sólo la conciencia puede fundamentar la objetividad. Según Zubiri, a esta conclusión se llega al seguir un método ideísta, ya que se toma como principio formal metódico la conciencia para llegar al ser, y así, se termina configurando el problema de la verdad como una reflexión crítica sobre el conocimiento que se puede dar en una conciencia.

Las diferencias entre las filosofías modernas se encontrarían en la especificación de cómo la conciencia da el ser a sus objetos para que haya verdad en un juicio científico. Zubiri repasa tres modos de concretar este ideísmo metódico en su busca de la objetividad de la conciencia.

El primer modo consistiría en buscar una objetividad desde la pura conciencia lógica. La conciencia produce ideas y se contrapone a la conciencia de lo real empírico. La cosa real como producto de la conciencia lógica ya no es un substancia existente, sino una ley universal que identifica conceptualmente el ser de las cosas. Ya no hay diferencia entre la conciencia y sus ideas. La verdad metódicamente se daría en un acto de

---

<sup>87</sup> PE, 86.



conciencia como intuición intelectual de la Idea idéntica de la cosa real. En este esquema racionalista, ¿qué sería un juicio? Afirmar analíticamente la identidad lógica de un sujeto y un predicado. Lo que se predica verdaderamente de algo siempre ha pertenecido a ese mismo algo. Es un filosofar desde el ideal metódico de un encadenamiento deductivo de ideas desde principios evidentes. Se trata de un método lógico.

El segundo modo del ideísmo moderno sería conseguir la objetividad desde una conciencia sensible. La conciencia real sería la conciencia sensible, y se contrapondría a la conciencia imaginaria falsa. Aquí la cosa real deja en esa conciencia sensible una copia, pero como suma de sensaciones. El objeto de conocimiento se supone que estaría causado de una manera preconsciente. En este filosofar empirista la verdad de un juicio consistiría en la creencia en el valor de la percepción de la conciencia.

Por último, Zubiri se centra en la constitución de la objetividad desde la conciencia pura kantiana. Para Kant, el fenomenismo psicológico es insuficiente como objetividad. El objeto de conocimiento sólo es posible desde una conciencia pura. Lo decisivo para Kant es que la experiencia de un objeto que interesa a la crítica filosófica, no es la experiencia de una sensación, sino el objeto sensible newtoniano<sup>88</sup>. Así, la filosofía en su determinación de la verdad de un juicio tiene que partir del análisis de ese objeto sensible newtoniano. Este análisis descubre dos elementos, una materia indeterminada independiente de la conciencia, y un forma objetiva que viene determinada por la síntesis a priori universal de una conciencia, pura, entendida como legalidad transindividual pura, que hace posible la experiencia en general, condición del sujeto y del objeto. Así, Zubiri destaca la universalidad de la legalidad kantiana: “Las leyes formales o

---

<sup>88</sup> PE, 88.

categorías determinan la materia; esas leyes no son leyes contingentes de una especie histórica, sino que son las funciones de una conciencia pura, de la cual la humana no es sino un caso particular... estas leyes son... tan únicas y universales como el objeto mismo”<sup>89</sup>.

De nuevo, Zubiri se centra en el problema de la realidad en esa constitución universal kantiana de la objetividad. La realidad para Kant no es dual, sino que tiene dos aspectos en función de su relación con esa conciencia pura. Por un lado, el fenómeno como realidad determinada por la conciencia pura. Por otro lado, la cosa en sí que sería la misma realidad, pero en cuanto sistema completo de todos los fenómenos determinados por esa conciencia pura. La cosa en sí es un concepto límite. De todo ese planteamiento kantiano, para Zubiri, lo más importante para el filosofar sería la dinamicidad de la conciencia: una actividad de determinación continua de la materia por la forma de la conciencia. Sería el movimiento del pensar mismo. Lógicamente esa dinamicidad se expresaría en un juicio de subsunción de lo diverso de la intuición en un concepto formal de la conciencia.

Después de todo este análisis del objetivismo kantiano, Zubiri concluye, que en Kant el método ideísta se convierte en crítica del conocimiento, en un análisis de la verdad, no de lo real verdadero. Y esto para la idea originaria del filosofar de Zubiri no supone una superación del fenomenismo psicologista, porque, aunque se hable de conciencia pura de la verdad, sigue siendo una conciencia la que causa el objeto desde su forma en la dinamicidad continua del pensar. Así, el objeto acaba siendo una plasmación de la ley del entendimiento: una síntesis del concepto. Por tanto, se sigue una actitud platónica, porque el criterio no es la cosa real

---

<sup>89</sup> PE, 120.

individual como determinación de la verdad de un juicio, sino la ley del concepto.

**b) El hundimiento de la filosofía moderna de la conciencia: la crisis de la ciencia renacentista.**

Zubiri ha puesto de manifiesto que la constitución de la filosofía moderna va unida a la constitución de la ciencia, luego, cualquier variación en la ciencia repercutiría en la filosofía. El supuesto fundamental de la ciencia moderna consistía, de acuerdo con su pitagorismo, en la afirmación de que la realidad está estructurada matemáticamente. La conceptualidad cuantificable como ley es la esencia del mundo real.

Pero este supuesto de la ciencia, según Zubiri, iba a evolucionar en su estructura lógica, por el desarrollo de las matemáticas y acabaría afectando a la filosofía misma. Zubiri destaca que la ciencia contemporánea comienza a finales del s. XIX, cuando las matemáticas evolucionan hacia una independencia del conocimiento físico: “Todo el progreso de la matemática moderna consiste en construirse independientemente de toda intuición y de toda física”<sup>90</sup>.

Zubiri pone ejemplos de esa independencia de las matemáticas con respecto a la física: la teoría de conjuntos caracterizaría el número como algo permanente ideal, y la teoría de grupos habla de una multiplicidad pura. Toda la matemática deja de ser un método intuitivo y se convierte en un método axiomático: “Se comienza por definir ciertas relaciones fundamentales y se deducen sus consecuencias bajo la sola condición de conservar sus propiedades formales”<sup>91</sup>.

Pero no sólo evolucionan las matemáticas por sí mismas, también la

---

<sup>90</sup> PE, 95.

<sup>91</sup> PE, 97.

física comienza a separarse del matematicismo: deja de reducir las cualidades a cantidades y pasa a afirmar que ambas son objetivas. La matemática cuantificable ya no constituye el razonar de la física, sino sólo la expresión de las variaciones del mundo físico, pero estas variaciones dependen de algo anterior a la matemática pura: la experiencia.

Zubiri concluye que la crisis de la ciencia renacentista viene provocada por la separación entre la matemática y la física. La razón matemática trataría de objetos ideales, su método sería trabajar *a priori* deductivamente, y su verdad sería la evidencia. Mientras que la razón física trataría de hechos, su método sería la inducción, y su verdad sería posible por la contrastación.

Para completar la explicación del origen de la crisis de la forma de la filosofía moderna, Zubiri añade a esta separación de la física y la matemática, la teoría semántica, que revela a través del fenómeno de la comprensión de las palabras un mundo ideal que constituye el significado, pero que no pertenece sensiblemente a la conciencia.

¿Qué significado filosófico tienen para Zubiri estos cambios del mundo de la ciencia? La independencia de las matemáticas y el fenómeno del significado amplían el concepto de realidad. Hay objetos ideales que no pertenecen ni a la conciencia, ni al mundo de lo existente. La filosofía moderna interpretaría estos objetos ideales dándoles por la conciencia una existencia subjetiva. Pero este mundo ideal no existe, pero mantiene su trascendencia con respecto a la conciencia. Por tanto, según Zubiri: “La teorización de la ciencia contemporánea nos coloca ante la necesidad de hablar de un mundo ideal, es decir, inexistente, pero trascendente, esto es, objetivo”<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> PE, 110.

El problema filosófico de la situación inicial de su filosofar se concreta para Zubiri en la necesidad intelectual de una nueva filosofía que justifique ese nuevo mundo, una filosofía de la objetividad más allá de la psicología y de lo que denomina cosmología ontológica: “Así como la filosofía moderna nació de la interpretación subjetivista y cosmológica de la matemática, así la filosofía contemporánea nace de una interpretación objetivista ideal de la matemática”<sup>93</sup>.

Por tanto, el ámbito fenomenológico del joven Zubiri se constituye, desde la crisis de la filosofía moderna, como ámbito objetivista puro. Para Zubiri, en estos momentos la crítica a la filosofía moderna debe basarse en su confusión entre ideísmo idealista y subjetivismo, que dio lugar al problema de justificar la existencia de un mundo exterior y la consiguiente necesidad de justificar la objetividad de los juicios de conciencia para la ciencia..

Esta crítica supone sorprendentemente que el joven Zubiri no rechaza absolutamente el ideísmo como tal ¿No parecía que su idea originaria de filosofía adquirida en Brentano le llevaba al realismo? ¿No quería llegar a través de la intencionalidad al ser real? Es posible que estas declaraciones explicarían el olvido radical de su obra juvenil por parte del Zubiri maduro: “Lo que nos place de ciertas filosofías antiguas es su objetividad, y de la moderna es su idealismo (dando, como digo, a esta palabra un sentido primario). En cambio, lo que necesitamos rebasar en ambos sistemas es su apego a los hechos contingentes”<sup>94</sup>.

El joven Zubiri cree que habría que conservar lo valioso del idealismo que es su significado como esencia de las cosas. Siguiendo el magisterio de

---

<sup>93</sup> PE, 111.

<sup>94</sup> PE, 90.

Brentano aprendió que sólo hay conocimiento filosófico de las cosas reales, si conocemos su esencia, de lo contrario caeríamos en el relativismo del psicologismo positivista. El relativismo supone reducir las cosas reales a hechos contingentes, y con ello el fin de la verdad. ¿Cómo salir de la contingencia? Lógicamente a través de una definición de la esencia específica. Pero el problema es cómo llegar a esa definición si partimos de una conciencia existente, que transmite su propia contingencia a la verdad. Ahora, Zubiri no ve otra salida que el apriorismo que intentaría construir Husserl. Por eso el sentido originario de idealismo que acepta en estos momentos Zubiri es el ideísmo de la esencia pura: “Idealismo significa apriorismo, es decir, todo objeto real e individual supone una idea o esencia específica”<sup>95</sup>.

Este ideísmo de esencias puras podría hacer frente al relativismo del psicologismo positivista. Pero no puede fundamentarse en una conciencia existente que daría un carácter contingente a la verdad. Así, lo que le place a Zubiri con la noción pura de idealismo en el fondo, es la noción de verdad necesaria y universal. Esto le orienta metódicamente hacia la filosofía como camino hacia la verdad absoluta. Este es el rasgo que prima ahora en su idea originaria de filosofía. El problema para una verdad absoluta, según Zubiri, se encuentra en que tanto la filosofía antigua como la moderna han definido el ser como existencia. Pero lo que existe, existe ante alguien. Si ese alguien es sólo la conciencia, se puede dar un paso más, y decir que toda existencia adquiere la existencia de la conciencia misma. Con estos supuestos, la filosofía moderna tuvo que afirmar el relativismo de todo objeto de conocimiento con respecto a la conciencia.

La aparición de un mundo matemático ideal y del mundo del

---

<sup>95</sup> PE, 90.

significado puro supuso que el ser no es sólo existencia. Hay un ser ideal trascendente a la conciencia, pero dado en ella. Y esto tiene un significado filosófico que hay que esclarecer. Lo que tiene claro el joven Zubiri, es que para que haya filosofía, el problema de la esencia no debe ir unido al principio formal metódico del subjetivismo de la conciencia. Y en su ayuda había aparecido, para superar este subjetivismo moderno, en el campo filosófico una obra denominada *Investigaciones lógicas* de Husserl. El joven Zubiri sitúa su búsqueda de la esencia de las cosas reales en ese ámbito de *Investigaciones lógicas* del objetivismo del conocimiento.

¿Qué ofrecía Husserl al joven Zubiri en esa búsqueda de la definición de la esencia más allá del subjetivismo de la filosofía moderna? La fenomenología planteaba el problema de la esencia en un lugar previo al problema de la inmanencia o trascendencia del objeto del conocimiento con respecto a la conciencia. La constitución de la esencia como objetividad del conocimiento se realizaría con el principio formal metódico que separa la realidad del objeto y lo reduce a su pura idealidad. Esta esencia ideal estaría más allá de la subjetividad psicológica y de la existencia ontológica.

La marcha filosófica de Zubiri por este campo fenomenológico tiene varias líneas. En primer lugar, quiere conocer las raíces de la actitud fenomenológica. Lo que se denomina idea originaria de filosofía. Esta idea de Husserl dirige la constitución de su filosofía. En segundo lugar, Zubiri distingue en la constitución de la filosofía de Husserl dos aspectos diferentes. Por un lado, la elaboración de la definición de verdad mediante una lógica pura. Por otro lado, la teoría de la esencia como objetividad pura. El joven Zubiri, por su idea originaria de filosofía, que le lleva a buscar la determinación del ser real como algo independiente de la conciencia, se limita a estudiar el primer aspecto de la filosofía de Husserl, mientras que prueba a elaborar personalmente la teoría de la esencia

objetiva como fundamento de la verdad expresada en un juicio. Pasamos a recorrer las líneas de esa marcha fenomenológica de Zubiri

## **B. EL DISCERNIMIENTO DEL JOVEN ZUBIRI DE LA FILOSOFÍA DE LA OBJETIVIDAD**

El recorrido del Zubiri por la filosofía de la objetividad es un proceso de discernimiento sobre su validez como filosofía primera. El método fenomenológico de Husserl se dirigía hacia la creación de un objetivismo puro. Los objetos de conocimiento deben ser algo dado. Algo que se presenta con una estructura definida que es captada por una conciencia a través de una intuición intelectual. Esta estructura definida es la esencia ideal, pero que no tiene existencia. Husserl no quiere crear una metafísica. Estaríamos ante un mundo ideal en sí. Un mundo premetafísico donde el problema de la realidad ni se plantea.

Esta pretensión objetivista como fundamentación absoluta de la verdad atrae al joven Zubiri. Pero también va a destacar que, en el origen de la fenomenología, hay una inspiración de carácter matemático. Además de constituir un objetivismo puro, la fenomenología pretende constituirse como ciencia estricta y rigurosa que establezca la verdad de un juicio desde su evidencia ante la conciencia. Esta necesidad intelectual de la evidencia de la verdad es el fondo matemático de la fenomenología. Esta insistencia en la evidencia, según Zubiri, termina estructurando la fenomenología como reflexión cartesiana<sup>96</sup>.

Pero también reconoce, que esa misma insistencia en la verdad como evidencia al constituir la fenomenología como lógica pura, acaba produciendo la bancarrota del subjetivismo psicologista. Aunque este

---

<sup>96</sup> PE, 11.



aspecto lógico de la fenomenología no interesaba especialmente al joven Zubiri. Como reconocerá más tarde: “Mi reflexión personal tuvo, dentro de esta inspiración común [fenomenológica], una inspiración propia. Porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión”<sup>97</sup>. Aparece aquí, como Zubiri destacaba en la noción de intencionalidad de Brentano, la importancia de lo *otro* hacia lo que se dirige el acto aprehensivo filosófico. En definitiva, le interesa la definición misma de esencia, más que su estructura lógica. La referencia del juicio a la objetividad, antes que su carácter evidente, tal y como aparece en su obra *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*.

### **1. Los elementos de la inspiración básica del método fenomenológico**

Zubiri describe esa inspiración básica como un proceso de despliegue de la impronta matemática del pensar de Husserl. Comienza destacando que Husserl fue partidario de la matematización total de la lógica siguiendo a Leibniz<sup>98</sup>. Y esto no es meramente un episodio de la biografía intelectual de Husserl, sino que en el fondo iba a dirigir la constitución de su filosofía. Sería decisivo para su principio formal metódico apriorista. El sueño de Husserl es el ideal metódico de una deducción pura. Se trataría de pensar a partir de unos primeros principios evidentes y necesarios. Este pensar con rigor deductivo haría posible una ciencia verdadera. Según Zubiri, en la estructuración del saber, Husserl relaciona la filosofía con las matemáticas, y separa ambas de las ciencias empíricas<sup>99</sup>. Así, se daría una unidad entre el matemático y el filósofo. El matemático construye las teorías y el filósofo

---

<sup>97</sup> DE, 47.

<sup>98</sup> PE, 16-17.

<sup>99</sup> PE, 18.

como lógico realiza una reflexión epistemológica sobre el sentido y la esencia de la teoría misma. Se trata del ámbito de lo necesario, frente a él estaría el ámbito de lo probable de los hechos de las ciencias empíricas. El conocimiento empírico tendría la estructura lógica de un cálculo de probabilidades.

Esta inspiración matemática determina, para Zubiri, la marcha metódica de la fenomenología como lógica pura. Se trataría de un método que procede desde las exigencias del conocer estricto hacia el ser real. La estructura lógica del conocer lógico determina *a priori* lo necesario, en cambio, lo empírico es siempre lo probable. Y así, tenemos una concepción de la verdad como validez universal e intemporal. Esto supone que Husserl sustituye la complejidad de las cosas concretas individuales por la claridad y distinción de las teorías deductivas universales. En definitiva, una verdad desde la Idea evidente.

Zubiri destaca también que Husserl utiliza la psicología intencional de Brentano para buscar la esencia de la teoría aritmética<sup>100</sup>. Una finalidad muy diferente de la que se había planteado el joven Zubiri con la misma teoría intencional: llegar al ser real<sup>101</sup>.

¿Qué significa Brentano, según Zubiri, en el origen de la fenomenología? Una teoría metódica. Brentano toma como principio formal metódico la conciencia para fundamentar la verdad. Pero, ¿cuál es la naturaleza de la conciencia? Para la filosofía antigua, la conciencia era el resultado del choque de las cosas sobre ella. Para la filosofía moderna, la conciencia era un recipiente lleno de objetos. Para Brentano, la conciencia es un modo intencional que fundamenta la objetividad de los juicios de

---

<sup>100</sup> PE, 19

<sup>101</sup> PE, 391.

conocimiento. ¿Cómo elabora la psicología intencional la noción de conciencia que utilizaría Husserl? Zubiri subraya que Brentano quería sacar la verdad del dominio de la subjetividad, y, para eso, el objeto del conocimiento debía tener alguna trascendencia con respecto a la conciencia. Así, la verdad de un juicio sería la referencia de una afirmación a la objetividad en general<sup>102</sup>. Con esta pretensión, Brentano se enfrenta al psicologismo, para el que todo objeto de conocimiento es un contenido de conciencia. Y la verdad, para ese psicologismo, sería el hecho de la conciencia de las representaciones del objeto. Así, no salimos de la inmanencia de la conciencia. Es un método ideísta subjetivista.

¿Cómo consigue la psicología intencional, según Zubiri, la objetividad de la conciencia? Primero, se parte de un acto de percepción. Este acto de percepción se compone de datos inmediatamente percibidos y datos añadidos. Por un acto de reducción se toma conciencia sólo de lo inmediatamente dado. Esto es un acto de intuición cuyo correlato es el aspecto. Pero se puede ir más allá en la reducción y prescindir en lo dado de su carácter formal de realidad independiente del sujeto<sup>103</sup>. Este carácter es el punto de discusión con el psicologismo: si hay o no una realidad extramental. Zubiri destaca cómo Brentano evita el problema de la realidad extramental del objeto de conciencia, al mostrar que la objetividad no depende del carácter de realidad. Pero prescindir de él no supone que todo objeto sea contenido de conciencia.

Efectivamente, si prescindimos metodológicamente del carácter de realidad se tiene el puro aspecto del objeto ante la conciencia. Y este aspecto sí es un contenido de conciencia. Pero si nos fijamos en el sentido

---

<sup>102</sup> PE, 24.

<sup>103</sup> PE, 23.

de ese aspecto, descubrimos que ese aspecto pertenece a un objeto como propiedad suya. Brentano concluye, según Zubiri, que la relación de la conciencia con el objeto es intencional: el aspecto tiene una significación que es el objeto trascendente respecto a la conciencia. Y desde esta teoría elabora la noción de juicio como acto de referencia intencional, que proyecta un contenido afirmativo dado en la conciencia al orden de la objetividad.

Según Zubiri, Husserl utilizaría este desarrollo del método de la intencionalidad para hallar el sentido y la esencia de las teorías matemáticas<sup>104</sup>. Pero no lo consiguió. Y tuvo que corregir este método purificándolo de toda psicología: es el movimiento de Husserl hacia un objetivismo apriorista.

Por tanto, ¿cuál sería la relación fundamental del planteamiento de Brentano con el problema filosófico inicial de Husserl? Zubiri contesta: “Si se lee entre líneas en los diversos pasajes en los que Husserl expresa la necesidad de una lógica pura, u objetiva, encontramos siempre la necesidad de concordar la lógica matemática con los datos de una psicología intencional”<sup>105</sup>.

¿Cómo purificar la teoría de la intencionalidad de toda psicología? Según Zubiri, Husserl se apropia para su objetivismo puro de la *Doctrina de la ciencia* de Bolzano. Elaboraría su concepto de verdad como esencia ideal desde Bolzano.

Zubiri afirma que Bolzano pretendió dar una definición ideal de conocimiento mediante los conceptos de *verdad en sí* y *proposición en sí*. Una proposición es un enunciado independiente de todo sujeto psicológico.

---

<sup>104</sup> PE, 19.

<sup>105</sup> PE, 27.

La proposición tiene un sentido propio independientemente de que sea pensada o expresada<sup>106</sup>. La verdad sería la propiedad que tiene la proposición de decir lo que algo es, independientemente de cómo sea pensada. Pero esta verdad en sí no existe, es una esencia pura.

Para Zubiri, es Bolzano el que proporcionaría una dimensión metódica de objetivismo puro a la constitución de la fenomenología, en la medida en que seguiría el principio formal metódico de que “Objetivamente verdadero es aquello que es así por la cosa misma, no por mí ni por otro pensante”<sup>107</sup>. En esta línea habría que entender la frase de Husserl *¡a las cosas mismas!*

Zubiri pasa a exponer la relación que Husserl establece entre la psicología intencional y la lógica pura de Bolzano para elaborar su teoría de la esencia<sup>108</sup>. Todo acto de conciencia tiene un contenido. Pero ese contenido tiene un sentido, que se dirige hacia un objeto en sí. Si se separa el acto psíquico, sólo queda el sentido del objeto. ¿En qué consiste ese sentido del objeto? No es algo concreto que exista en el espacio y en el tiempo, sino una esencia como especie eterna, ideal e intemporal<sup>109</sup>. Es la esencia como *eidos*. Se puede caracterizar este planteamiento como un método ideísta apriorista que elabora la verdad como objetividad ideal. Así, según Zubiri, para Husserl en todo juicio hay que distinguir entre el acto psíquico que realiza la intención afirmativa y su contenido ideal. Así, la verdad no es un hecho, sino que el hecho es el conocimiento de la verdad. La verdad es una especie ideal de la que los juicios verdaderos son individuos que no añaden nada a la verdad en sí.

---

<sup>106</sup> PE, 30.

<sup>107</sup> PE, 31.

<sup>108</sup> PE, 32.

<sup>109</sup> PE, 33.

¿Cómo se llega a la verdad en sí? Zubiri destaca que, para Husserl, un juicio en sí es un acto intencional. Cuando el objeto ideal es dado actualmente, tenemos la realización de la intención. Entonces, se da una participación en la Idea de verdad<sup>110</sup>. Esta vivencia de la verdad es la evidencia.

En definitiva, para el joven Zubiri, Husserl, desde una inspiración básica matemática, interpreta la intencionalidad como método ideísta apriorista, ya que parte de la conciencia y se dirige hacia una esencia como *eidos* de lo real. La dimensión ideísta se encontraría en la caracterización de la verdad como validez universal e intemporal de las ideas. La vivencia concreta de la verdad es sólo participación en la Idea eterna..

## **2. La teoría de la verdad como lógica pura**

El significado fundamental de la fenomenología como lógica pura, para el primer Zubiri, se puede resumir en dos afirmaciones. Primera, la afirmación de que la verdad es un hecho empírico de conciencia es un ideísmo subjetivista relativista. Segunda, Husserl cierra todo camino a ese relativismo subjetivista. Ambas afirmaciones pretenden determinar la naturaleza de la filosofía misma. Ese significado de lógica pura es el que se va a desarrollar a continuación.

### **a) La exposición de Zubiri de la teoría del conocimiento del psicologismo**

En el medio intelectual inicial de Husserl se da un desarrollo extraordinario de la psicología como ciencia<sup>111</sup>. Frente a la especulación abstracta neokantiana, la psicología aparecía como un fundamento para la

---

<sup>110</sup> PE, 34.

<sup>111</sup> Esto es destacado por el Zubiri maduro cuando expone la filosofía de Husserl. CLF, 216.

búsqueda de la verdad. Y esto iba a repercutir en la naturaleza de la filosofía. Es el planteamiento psicologista.

¿En qué consistió esa relación entre psicología y filosofía, según el joven Zubiri? La filosofía seguía moviéndose en el ámbito del problema del conocimiento. Conocer es pensar la verdad. Así, el problema filosófico consistía principalmente en elaborar una teoría primera del conocimiento verdadero. Pero tomando como principio formal metódico la conciencia psíquica.

La teoría de la verdad sería una teoría de la conciencia psíquica. Es lo que se podría denominar un método ideísta inmanentista, que consistía en apelar a los hechos representativos de la conciencia empírica. ¿Por qué esa denominación de ideísmo inmanentista? Porque para el joven Zubiri, el psicologismo define la verdad como hecho inmanente a la conciencia empírica. La verdad en la tradición filosófica se ha definido como la concordancia de la conciencia con su objeto. Y, para el psicologismo, fundamentar la definición de verdad sería describir cómo se produce de hecho esa concordancia en la actividad psíquica de la conciencia. Este método de fundamentación inmanentista partía del hecho absoluto de la presencia de objetos en la conciencia independientemente de cómo han llegado a ella, como afirmaba un psicologista como Lipps<sup>112</sup>.

Zubiri conoce muy bien el psicologismo y afirma que “dado que es contra el psicologismo contra el que van a estar dirigidos los ataques de Husserl, no resistimos la tentación de precisar la definición psicologista de la lógica.”<sup>113</sup> Lo que sigue es su versión de la noción de verdad del

---

<sup>112</sup> Lipps, T., *Elementos de lógica*, Daniel Jorro, Editor, Madrid, 1925, p. 7.

<sup>113</sup> PE, 4.

psicologismo.<sup>114</sup>

¿Cómo sabe el psicologista que está en la verdad? Sólo tiene que atender al funcionamiento de su conciencia para saber qué es la verdad. Si la conciencia determina los objetos, la representación es una ficción y la relación de la conciencia con su objeto es la fantasía. Si el objeto aprehendido determina la conciencia, la representación de la conciencia es una percepción. Y es aquí donde el pensar puede conocer. El pensar elabora las percepciones, se fija en unos aspectos y no en otros. Es el pensar abstracto. Ahora es cuando aparece la noción de verdad. El pensamiento elaborado se compara con la percepción originaria bajo la creencia de que coinciden. Esta creencia es el juicio. Si se da una coincidencia de hecho, el juicio es verdadero, si no se da esa coincidencia, falso. Así, para el psicologismo, concluye Zubiri, “la verdad es un hecho y, por consiguiente, es del dominio de la psicología”<sup>115</sup>.

En este planteamiento psicologista, no existe la filosofía como conocimiento de naturaleza diferente a las ciencias. Pero se sigue utilizando el término de filosofía como lógica o doctrina del conocimiento. ¿Por qué, se pregunta Zubiri? Si consideramos el conocimiento verdadero como un objetivo, utilizaremos como medio las leyes del funcionamiento de la conciencia psíquica. La filosofía sería una psicología normativa: convierte en normas las leyes naturales del pensamiento descubiertas por la psicología teórica, entendida como filosofía primera. Pero ambas serían ciencias empíricas.

El análisis del joven Zubiri se centra en el psicologismo como método

---

<sup>114</sup> Aunque Pintor-Ramos subraya que “la vitalidad de psicologismo como tal, en la fecha que escribe Zubiri, era... mínima”, sería un ejemplo de naturalismo filosófico. “Zubiri y la fenomenología”, pp.445-446.

<sup>115</sup> PE, 7.



ideísta empírico. Para el psicologismo la verdad se encuentra en la conciencia perceptiva originaria del objeto. Pero el conocimiento trabaja con juicios. Y por definición, todo juicio verdadero es una apelación al objeto. ¿Qué es el objeto para el psicologismo? Un contenido de conciencia empírica. Luego el conocimiento verdadero no puede salir de la conciencia. Sólo si la conciencia adopta un punto de vista espontáneo, el objeto aparece ante ella como un en sí independiente. Pero desde la reflexión científica de la psicología, el objeto siempre es un puro contenido de conciencia. Zubiri concluye que para el psicologismo todo objeto de conocimiento es relativo a una conciencia humana. Por eso, lo califica de relativismo o escepticismo<sup>116</sup>.

A Zubiri le interesa destacar las consecuencias del planteamiento psicologista sobre la definición de la naturaleza de la filosofía ¿Cómo se constituye la filosofía en este psicologismo empírico? El pensamiento puede abstraer de la conciencia los contenidos y considerarlos separados de la conciencia para estudiarlos. Si se estudian las relaciones materiales de esos contenidos, tenemos las ciencias naturales. Si se estudian las relaciones formales, tenemos las ciencias filosóficas. Si la forma es teórica, la lógica. Si la forma es valorativa, la ética o estética. Pero tanto las ciencias naturales, como las filosóficas son de naturaleza empírica porque se mueven en la conciencia empírica<sup>117</sup>.

Concluye Zubiri, que lo que pretendió el psicologismo, como filosofía, es estar en la verdad a través de un método ideísta empirista. Y esto sucede cuando nuestros juicios sobre la identidad de lo dado y lo elaborado se basan en la identidad dada en mi conciencia real. ¿Y dónde

---

<sup>116</sup> PE, 8-9.

<sup>117</sup> PE, 10.

queda la universalidad de la verdad? La respuesta del psicologismo es que, supuestamente, hay un identidad de contenidos de conciencia en la especie humana.

Con este análisis del psicologismo, Zubiri también comprendió el significado filosófico del positivismo, porque el psicologismo sólo trataba de cumplir el programa positivista para el conocimiento de limitarse a los hechos. Y, así, el positivismo, considerado globalmente, sería una “última etapa de una trágica epopeya intelectual de cuatro siglos. Y el positivismo significaba... relativismo en la teoría del conocimiento... y como consecuencia obligada el diletantismo escéptico en la vida”<sup>118</sup>

### **b) El significado para Zubiri de la crítica de Husserl al psicologismo**

¿Puede la psicología ser la ciencia que fundamente la verdad? ¿Puede la psicología ser la base de la lógica? En la exposición de Zubiri de la respuesta de Husserl aparecen todos los rasgos del método ideísta eidético de Husserl. Aunque para el joven Zubiri esta respuesta supondría principalmente un rechazo del relativismo como postura filosófica.

Se puede resumir la discusión entre el psicologismo y Husserl, tal y como la expone Zubiri, del siguiente modo: para el psicologismo la lógica tiene que ser psicología, porque el conocimiento es un proceso psíquico empírico, frente a esta afirmación, Husserl defendería que el conocimiento verdadero se tiene que mover en el plano de la lógica pura.

Zubiri pasa a desarrollar el argumento de Husserl. Un principio formal metódico empírico no puede fundamentar la verdad por dos razones:

*Primera razón: Las leyes lógicas no son empíricas.*

---

<sup>118</sup> PE, 338.

La psicología sólo puede proporcionar leyes a posteriori con evidencia asertórica, porque es una ciencia de hechos. En cambio, una ley lógica, como el principio de contradicción, es *a priori*, con evidencia apodíctica, y tiene un rigor matemático ideal<sup>119</sup>. Zubiri destaca en este planteamiento de Husserl el principio formal metódico ideísta: el defecto de una ley psicológica sería que proviene de una generalización empírica de hechos reales, lo que le da un carácter vago y aproximado. Mientras, que una ley lógica no implica la existencia del pensamiento concreto. ¿Qué sería una ley lógica? Una ley ideal pura. Su contenido es un unidad ideal, que sólo implica la posibilidad ideal de individuos, no necesariamente su posibilidad real<sup>120</sup>. Cuando tenemos un juicio real poseemos la verdad, no como contenido, sino como un acto de mención a una especie ideal. El juicio es verdadero por un acto de referencia intencional a la idea.

En definitiva, las leyes lógicas se fundan en las especies ideales, sólo, así, hay universalidad y necesidad. Esto se consigue a través de un método ideísta apriorista, porque llegamos a una verdad definida como idealidad.

*Segunda razón: El psicologismo es un escepticismo.*

Esta crítica de Husserl al psicologismo, para Zubiri, vuelve a ser un ejemplo de aplicación de un método ideísta apriorista. Se parte de la definición lógica del planteamiento psicologista y se demuestra que es un contrasentido. Un contrasentido es ir contra las condiciones de posibilidad de una definición<sup>121</sup>.

¿Cómo se define el psicologismo? Como una fundamentación de la verdad en la conciencia empírica. La verdad es un hecho de conciencia.

---

<sup>119</sup> PE, 41.

<sup>120</sup> PE, 44.

<sup>121</sup> PE, 46.

Esta definición es un contrasentido, porque es un relativismo, y un relativismo es un escepticismo. Y tanto uno como otro son contrasentidos. El relativismo afirma que la verdad es relativa a la conciencia. Es su modo de justificar la verdad. Pero utiliza mal la idea de justificar. Por definición, justificar es referir los hechos a principios absolutamente verdaderos<sup>122</sup>. Así, la verdad de un juicio se fundamenta en su sentido ideal. Pero el relativismo justifica al revés: la verdad ideal en los hechos, y esto es un contrasentido. Por tanto, el relativismo es un escepticismo, porque no justifica la verdad. Igualmente, un escepticismo afirma que no hay verdad. Pero esta afirmación es un contrasentido, porque afirma la imposibilidad de toda objetividad, y por tanto, no hay afirmación posible, ni siquiera la afirmación escéptica.

Se puede concluir, que Zubiri pone de manifiesto, cómo, con su método ideísta apriorista de análisis de significados ideales, Husserl llega a la conclusión de que la definición de psicologismo como filosofía es una definición idealmente imposible. Para Husserl el error del psicologismo es usar como método filosófico un método empirista de hechos, que no puede fundamentar la verdad universal de los juicios de la ciencia.

Además, según Zubiri, el método ideísta apriorista le lleva Husserl a buscar la unidad absoluta de la ciencia. Se trata de sacar las últimas consecuencias de la idea de lógica pura. En toda ciencia habría que distinguir tres niveles: la unidad sintética de los actos de conciencia empírica, la unidad objetiva que es la conexión de las cosas, y la unidad lógica que es la forma ideal de la verdad misma independientemente de quien la piense<sup>123</sup>. Esta unidad ideal es intemporal y eterna. Y sólo puede

---

<sup>122</sup> PE, 47.

<sup>123</sup> PE, 53-54.

accederse a ella con un método ideísta: es una lógica pura. Zubiri destaca que cuando Husserl habla de ciencia, hay que distinguir entre el plano real y el plano ideal. La verdad pertenece a una ciencia ideal: tiene su fundamento a priori en una evidencia apodíctica, y su contenido es una generalización absoluta de conceptos. La ciencia ideal se fundamenta en sí misma y fundamenta a toda ciencia real como la psicología. La idea lógica tiene una primacía sobre la experiencia real. En definitiva, la verdad es una Idea.

Zubiri cree, que el psicologismo aún podría replicar al planteamiento husserliano que la justificación, para un sujeto humano, de la verdad de un juicio es la evidencia y ésta es un sentimiento empírico<sup>124</sup>. Pero, para Husserl, la evidencia se deriva de la verdad ideal: todo juicio evidente es verdadero, pero no todo juicio verdadero es evidente. Y es que la evidencia no es un sentimiento, sino la vivencia de la verdad ideal de un juicio. De nuevo, la verdad pura absoluta elaborada desde un método ideísta eidético<sup>125</sup>.

### **c) Conclusiones de Zubiri sobre la naturaleza de la filosofía como lógica pura.**

¿Cómo queda caracterizada la filosofía en la idea de una lógica pura, según Zubiri? Husserl define, en primer lugar, a la filosofía como lógica. Esto está en sintonía con el ámbito fenomenológico, que afirmaba que el origen de la filosofía se encuentra en la necesidad de fundamentar la ciencia. Toda ciencia es un conjunto de juicios teóricos que son actos intelectuales, que pretenden corresponder a una situación objetiva. Se trata del carácter de verdad. Así, se puede definir una ciencia como una teoría.

---

<sup>124</sup> PE, 55.

<sup>125</sup> PE, 56.

Pero la ciencia necesitaría una fundamentación de la teoría como teoría objetiva. Se trataría de una trascendentalidad lógica. El estudio de las condiciones de una teoría como teoría constituye la lógica. La Lógica es la ciencia de la teoría, y es una filosofía primera como ciencia reflexiva que no parte de supuestos. Así, según Zubiri, Husserl habla de lógica pura, porque el problema de la lógica no es la explicación de la posibilidad de la experiencia en general como pensaba Kant, sino la justificación de la posibilidad de una teoría en general<sup>126</sup>.

Zubiri pasa a exponer el planteamiento de Husserl de la posibilidad de una teoría en general. Cuando habla de teoría en general, Husserl se refiere a la posibilidad de una unidad ideal frente a las teorías y verdades particulares. ¿Cómo se fundamenta esa unidad ideal? Mediante la reducción fenomenológica. La existencia convierte a una teoría en un hecho contingente. Pero si separamos de la teoría su carácter de existencia, queda reducida a una esencia pura inmutable y eterna como teoría. Por tanto, según la reducción fenomenológica, una teoría particular se justifica por su reducción a la esencia de la teoría mencionada en la intuición de dicha teoría. La lógica pura al estudiar la esencia de la teoría determinaría a priori las teorías posibles. Por eso se puede afirmar, que es un planteamiento metódico ideísta apriorista del conocimiento verdadero.

Así, la filosofía sería teoría del conocimiento, pero con un carácter especial. Se puede plantear el problema del conocimiento como el problema metódico de conseguir la verdad realmente. Así, conocer sería tomar posesión de algo. Aquí se toma el conocimiento como punto de llegada. En cambio, el análisis fenomenológico parte de la idea de conocimiento verdadero, y busca analizar el sentido ideal de la palabra

---

<sup>126</sup> PE, 60.

conocimiento. Y se plantea la pregunta general de si es posible un saber acerca de objetos reales trascendentes respecto a la conciencia cognoscente, pero sin incluir la cuestión concreta de si existe realmente un mundo en sí fuera de la conciencia. Esto sería una cuestión metafísica o psicológica que Husserl evita por su opción apriorista..

Zubiri concluye, que Husserl se plantea una teoría del conocimiento en sí, no un teoría del conocimiento humano. Para Zubiri, su planteamiento es apriorista: “Humano o divino, el conocimiento es un caso del conocimiento en general, por tanto, o la palabra conocimiento no tiene ningún sentido o, si lo tiene, nuestro análisis tiene *eo ipso* valor absoluto”<sup>127</sup>.

El recorrido de Zubiri por la elaboración de una lógica pura, pone de manifiesto que la fenomenología es un apriorismo, porque determina una esencia absoluta del conocimiento, frente a ella, la realidad sería contingente al ser hecho empírico. La teoría del conocimiento de Husserl no parte de supuestos reales, sino de un análisis fenomenológico de la Idea misma de conocimiento.

### **3. La constitución zubiriana de la objetividad pura como fundamento del juicio**

#### **a) El problema gnoseológico del juicio**

Zubiri en su proceso de constitución de la definición de filosofía como conocimiento elabora un *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*<sup>128</sup>. ¿Cuál es el significado filosófico de esta obra en la vida intelectual de Zubiri? Es la obra que expresa el punto de partida de su

---

<sup>127</sup> PE, 64.

<sup>128</sup> Obra contenida en PE.

filosofar.<sup>129</sup> Por tanto, en ella se concentra nuestra interpretación. Pensamos que en el punto de partida de su marcha filosófica concibe el problema filosófico como un problema gnoseológico: el problema de si nuestro entendimiento puede elevarse a un conocimiento verdadero y cierto de lo real. Se trataría de un planteamiento crítico en el punto de partida. Ya en el análisis del aspecto lógico de la filosofía de Husserl, Zubiri destacaba que la lógica pura no era sólo una teoría formal del conocimiento, sino también una teoría material. Por tanto, se puede afirmar que el propio Zubiri buscaba en dicho análisis la referencia de la conciencia a los objetos en general.

Esto supone que el joven Zubiri se movería en una determinación de la filosofía como teoría del conocimiento. ¿En qué basamos nuestra interpretación? En el modo cómo el joven Zubiri plantea la posibilidad del conocimiento de los objetos en general. El lugar de la verdad es el juicio, no el razonamiento. Así, el objeto propio de un planteamiento crítico es el estudio del juicio. Y, precisamente, el primer Zubiri estudia a través del juicio, mediante el método fenomenológico, la naturaleza de la conciencia y su relación con lo real. Estamos ante la realización de la propuesta filosófica de Brentano de objetivismo radical. Recordemos al joven Zubiri: “Lo único importante que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que las cosas son algo independiente de la conciencia. Brentano ha sido el primero que tuvo la audacia de afrontarlo a propósito del ser intencional: llegar por su medio al ser real, al ser en cuanto tal, he aquí la enorme tarea sobre el alma contemporánea”<sup>130</sup>.

La pretensión inicial del joven Zubiri es llegar a lo *otro* que la

---

<sup>129</sup> Tesis defendida por Pintor-Ramos Ramos en *Xavier Zubiri (1898-1983)*, p.23.

<sup>130</sup> PE, 391.



conciencia. Esta pretensión irá madurando durante toda la vida intelectual de Zubiri hasta girar radicalmente hacia una metafísica de la realidad.

Ahora el problema del conocimiento verdadero es condición previa para la constitución de la filosofía. Pero tiene la peculiaridad de tratarse dentro de un planteamiento criticista objetivista. Esto significa, que en la determinación de la esencia del conocimiento, es el objeto el que determina a la conciencia, así se evitaría el ideísmo subjetivista. El objeto se presenta a la conciencia cognoscente como algo acabado, definido de suyo. Los objetos son algo dado que presentan una estructura que sólo es reconstruida por la conciencia.

Hay también que subrayar que en este criticismo objetivista no hay ninguna afirmación sobre el carácter ontológico del objeto. Es un planteamiento premetafísico del problema del conocimiento, porque la intuición del objeto depende del fenómeno mismo sin ir más allá. Es la pura idealidad del objeto mismo. Es también un planteamiento premetafísico, porque hay un intento de resolver el problema del enfrentamiento entre el realismo y el idealismo histórico. ¿El ser del objeto depende de la conciencia o viceversa? Para Zubiri, el método fenomenológico es el punto de partida de una teoría del conocimiento precisamente, porque es el lugar neutral para resolver el problema de la trascendencia o inmanencia del conocimiento con respecto a la conciencia. Afirma: “Antes de decidir si mi conocimiento es subjetivo u objetivo, hay que ponerse de acuerdo sobre qué sea conocer... Esta difícil y menuda labor está ausente por completo en las obras filosóficas de la Edad moderna. Toda la crítica de la razón gira alrededor de la distinción entre los juicios analíticos y sintéticos... Kant se contenta con dedicar quince o veinte renglones para dar una mala definición de juicio analítico y sintético... Frente a Kant y frente al subjetivismo... necesitamos algo más fundamental y previo a toda explicación: una

fenomenología del conocimiento, sobre la cual, por ser intuitiva e infalible, estén de acuerdo todos, subjetivistas y realistas”<sup>131</sup>.

En esta larga cita aparece todo el significado filosófico de su *Ensayo de un teoría fenomenológica del juicio*<sup>132</sup>. Resulta que todo el giro copernicano de Kant, que supone que la verdad se rige por las leyes de un sujeto trascendental se basa en una mala definición del juicio. Por tanto, hay que realizar una fenomenología del conocimiento. Pero centrada en el juicio, porque como afirma Husserl: “La unidad de la objetividad y la unidad de la verdad, que sólo abstractivamente pueden pensarse una sin otra, nos son *dadas* en el juicio; o, con más exactitud, en el *conocimiento*”<sup>133</sup>. La fenomenología del juicio va a poner de manifiesto una objetividad del fenómeno, que supone una trascendencia con respecto a la conciencia. Aparece aquí un cierto sentido realista del juicio.

Este estudio del joven Zubiri de la posibilidad gnoseológica de los objetos en general tendría como adversario al fenomenismo psicologista, que reducía todo objeto a contenido de conciencia. Y los juicios serían, así, sobre apariencias de cosas supuestamente exteriores. Además, para Zubiri, la fenomenología sería sólo una investigación preliminar del conocimiento expresado en el juicio. Sería una fundamentación de los objetos en general a través de un método descriptivo, que busca las esencias objetivas. Pero la descripción no es suficiente. Según Zubiri, la filosofía debe explicar<sup>134</sup>. La descripción plantea el problema y la vía hacia la que la filosofía debe dirigirse. Nos habla de una objetividad con respecto a la conciencia. Su

---

<sup>131</sup> PE, 128-129.

<sup>132</sup> Obra contenida en PE.

<sup>133</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, Alianza Editorial, tomo 1, Madrid, 1985, p.192.

<sup>134</sup> PE, 129.

problema es la distinción entre subjetividad y objetividad. Pero hay que explicar la realidad del fenómeno, este no encuentra la razón suficiente de su existencia real en sí mismo.

Resolver completamente el problema del conocimiento, para Zubiri, sería explicar cómo se produce la objetividad de un conocimiento dada a la conciencia: “El estudio del cómo de los fenómenos lleva a lo que se ha llamado su definición real; esto es, se considera al fenómeno como un ser aparente que supone uno latente, el cual sería la realidad”<sup>135</sup>. Así, tenemos el problema de la definición real, que determinaría su filosofía madura.

Pensamos que Zubiri va más allá de la fenomenología con una tarea nueva para la filosofía. La tarea de dividir la realidad en sus aspectos esenciales y accidentales buscando la verdadera realidad a través de una definición. Por eso la fenomenología, para el joven Zubiri, es sólo un método preliminar para la búsqueda del ser real en cuanto tal. La filosofía en cuanto tal sería teoría del mundo o concepción del universo, se trata de lo que más adelante llamará metafísica de la realidad.

La explicación, que elabora definiciones reales, es tan importante, que Zubiri desarrolla una teoría de la explicación, distinguiendo dentro de la objetividad tres explicaciones que llevan a tres nociones de mundo:

1º La explicación vital que lleva a un mundo vital. La realidad definida por su uso para cubrir las necesidades cotidianas.

2º La explicación científica que lleva a un mundo científico, que expresa matemáticamente el comportamiento de los fenómenos.

3º La explicación metafísica que lleva a un mundo metafísico. La realidad definida por la noción de substancia, y la substancia definida por

---

<sup>135</sup> PE, 130.

su dependencia de un ser absoluto<sup>136</sup>.

Zubiri insiste en que estos mundos son igualmente reales<sup>137</sup>. El problema del conocimiento sería articularlos para llegar a una concepción total del mundo. Así, aquella pretensión inicial filosófica de Zubiri de llegar al ser real se concreta en la búsqueda de una cosmovisión metafísica. Pero en el punto de partida sólo realizó la investigación preliminar fenomenológica.

¿Qué pasó con la noción de totalidad real? Eso es ya otra etapa del proceso zubiriano de la constitución de la filosofía como conocimiento. Ahora desde su planteamiento inicial criticista y objetivista, Zubiri en su estudio del problema de la objetividad pura nos presenta el método como algo anterior a la constitución de la filosofía misma. Es la fenomenología como principio formal metódico. Años más tarde, Zubiri escandalizaría al exponer su filosofía madura en su libro *Sobre la esencia* sin exponer antes su método. Pero entonces ya estaría el proceso de constitución de su filosofía en un planteamiento realista físico. El método se encontraría en lo real mismo, no a priori.

## **b) El método de la filosofía de la objetividad: el análisis fenomenológico.**

### ***i) El carácter metódico de la fenomenología***

Zubiri define la fenomenología, diferenciándola de la explicación, como un método de pura descripción de fenómenos<sup>138</sup>. Al ser descriptivo

---

<sup>136</sup> Sobre esto: “Otro aspecto de indudable originalidad es el acento puesto en la necesidad de completar la descripción fenomenológica con la explicación metafísica”, Garrido, JJ., “El *objetivismo fenomenológico* de los primeros escritos de Xavier Zubiri”, p.403.

<sup>137</sup> PE, 131.

<sup>138</sup> PE, 117.

parece que se acerca al realismo.

La relación de Zubiri en su punto de partida del filosofar con Husserl se aclara más en la exposición previa, que hace el propio Zubiri, del método fenomenológico en su obra *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. No se trata sólo de una primacía del método, sino de la caracterización misma de la fenomenología como método que hace posible que los demás puedan filosofar. Por eso el valor de la fenomenología es abrir un campo propio al libre filosofar. Así, la fenomenología es esencialmente metódica como investigación filosófica preliminar. Incluso, Zubiri llega a hablar de mecanismo del análisis fenomenológico<sup>139</sup>.

Pero además, el método fenomenológico supone una concepción del intelecto mismo. Hasta ahora se había defendido que la esencia del intelecto es razonar, entender como un discurrir de juicio en juicio. Es el método explicativo o predicativo. Todo razonamiento partiría de los datos de la percepción, y, después, vendría la inteligencia a demostrar las verdades. Perceptos y conceptos serían los elementos básicos de los métodos discursivos.

En este punto aparece la crítica de Zubiri a esta concepción del intelecto: se ha reducido el entendimiento a discurso y se ha olvidado su función fundamental intuitiva. Esta es una afirmación fundamental que no abandonaría nunca a Zubiri, y es el germen de su propuesta madura de una *Inteligencia sentiente*. El intelecto, antes que entendimiento, es inteligencia como capacidad de ver. A la inteligencia, como a los sentidos, le están dados inmediatamente los objetos. Aunque ahora esa presencia es ante la conciencia.

Por tanto, la función primaria de inteligir no es juzgar los objetos, o

---

<sup>139</sup> PE, 124.

expresarlos en una fórmula predicativa, sino *tener objetos*. “Al dualismo clásico entre el entendimiento que juzga y los sentidos que perciben es preciso oponer –afirma Zubiri– enérgicamente la unidad de ambas funciones. Cuando un objeto es dado a la conciencia, se halla presente a esta por entero, con todos sus elementos, lo mismo sensibles que inteligibles”<sup>140</sup>.

Con esta defensa de la intuición como fundamento del método filosófico, Zubiri se aleja del empirismo cuyo fundamento es la percepción exacta, y también del racionalismo que defendía una intuición intelectual, que pretendía ver la esencia de las cosas independientemente de los sentidos: “La unidad de los sentidos y la inteligencia... implica formalmente la superación del dualismo racionalista. Toda intuición intelectual halla su objeto en los sentidos”<sup>141</sup>. Esta intuición intelectual en los sentidos es el método fenomenológico, para Zubiri, en el punto de partida de su filosofar.

Desde esta fenomenología, se enfrenta también Zubiri al giro copernicano de Kant, que supuso una descalificación del método intuitivo como método filosófico. El concepto kantiano es una regla de la razón que se impone a los objetos dados en los sentidos. En cambio, para Zubiri, “la filosofía contemporánea es un saber puramente contemplativo, fundado en la intimidad de los objetos, no en su pretendida lejanía”<sup>142</sup>. Aparece de nuevo la tensión hacia un método realista, ya que la intuición al comunicarnos con la intimidad del objeto, supone una entrega del intelecto a las cosas. El tipo de criticismo objetivista inicial de Zubiri no es desconfianza de las cosas, no es una actitud filosófica de recelo como el

---

<sup>140</sup> PE, 336.

<sup>141</sup> PE, 366.

<sup>142</sup> PE, 368.

criticismo kantiano.

**ii) Describir y explicar**

¿En qué consiste la descripción fenomenológica según el joven Zubiri? Zubiri distingue tres elementos estructurales en el análisis: intuición, reducción e ideación<sup>143</sup>.

El acto de conciencia por el que un fenómeno está presente de modo inmediato y actual a la conciencia es un acto de intuición. La intuición se caracteriza por su autosuficiencia. No necesita de otros elementos fuera de sí. No se debe confundir con un acto de percepción, ya que esta contiene elementos mediatos como elementos imaginativos o conceptuales. El acto de percepción no es un acto simple.

El rasgo fundamental de esta intuición es prescindir del carácter de realidad de su contenido. Esto se logra con un acto de reducción mediante el cual se neutraliza la atribución de realidad al objeto.

En la descripción fenomenológica no estoy sólo ante un fenómeno, sino que puedo analizar su constitución estructural. Esta estructura es específica, no individual. Así obtengo la pura esencia. Este acto, por el que conocemos la esencia en la intuición, se denomina acto de ideación. Es un acto unitario de significación.

¿Qué conozco en la descripción, según Zubiri? No la cosa existente, sino el objeto que es la misma cosa, pero en cuanto está presente a la conciencia<sup>144</sup>. Cabe precisar más, distinguiendo entre objeto y fenómeno. El fenómeno sería el aspecto inmediato y actualmente presente a la conciencia en cuanto presente. Es el fenómeno puro. Así, el objeto sería sólo su presentación.

---

<sup>143</sup> PE, 127.

<sup>144</sup> PE, 123.

En el acto de ideación lo que conocemos del fenómeno es su esencia, y esto de un modo absoluto e infalible. De este modo, la esencia podría ser la base de toda explicación verdadera. Así, el fundamento de toda ciencia sería esa esencia fenomenológica. Afirma Zubiri: “Descompongo un fenómeno, sin necesidad de salir de él, y obtengo el conocimiento de una esencia que es condición a priori para la posibilidad de todo objeto individual. Este contenido es absoluto e infalible. De aquí se deduce su imprescindible necesidad en toda ciencia antes de emprender una labor explicativa”<sup>145</sup>.

El error del conocimiento proviene del carácter múltiple, contingente y cambiante de la realidad existencial, pero con la reducción se ha puesto entre paréntesis ese carácter, y lo que queda es la especie una, inmutable e intemporal.

El mundo de las esencias se convierte en la condición a priori para la posibilidad de la realidad individual. Así, se puede considerar el método fenomenológico como un método ideísta apriorista<sup>146</sup>.

La descripción fenomenológica es el conocimiento fundamental a priori. Pero el fenómeno, según Zubiri, también debe ser explicado. ¿Qué es explicar? Encontrar las condiciones que determinan su existencia buscando otros objetos que ya no están inmediatamente dados. Aquí estarían los métodos de inducción, razonamiento y deducción.

Así, primero la fenomenología fundamenta la distinción entre subjetividad y objetividad. Es un planteamiento premetafísico. Después, la explicación constituye la separación entre apariencia y realidad dentro de la

---

<sup>145</sup> PE, 127.

<sup>146</sup> Garrido subraya que la exposición del método fenomenológico por Zubiri, destaca su raigambre platónica, al defender que los hechos dependen de las esencias. Aunque este dualismo no es existencial, sino objetivo. Garrido, J.J. “El *objetivismo fenomenológico*...”, p.378.



objetividad misma. La explicación podría ser vital, científica o metafísica.

### **c) La negación del psicologismo como hilo conductor de la constitución de la objetividad**

El joven Zubiri se mueve en el ámbito de la lógica de la ciencia. Toda ciencia expresa su verdad en el juicio. Por eso, el elemento clave de su trabajo filosófico es el juicio. Si es la ciencia física, sus juicios se refieren a objetos existentes independientes de la conciencia. Si son las ciencias formales, sus juicios se refieren a relaciones ideales trascendentes a la conciencia. Por tanto, el problema filosófico que plantea el juicio científico es la definición de la objetividad del conocimiento contenida en él.

Zubiri entiende por objetividad la distinción entre la conciencia y su objeto. Esta distinción sería una condición a priori de la posibilidad de un juicio de conocimiento<sup>147</sup>. La objetividad debe fundamentarse, porque está cuestionada por el psicologismo al afirmar que todo objeto de conocimiento es contenido de conciencia. Así, la constitución de la objetividad debe partir de una crítica del psicologismo entendido como fundamentación fenomenista del conocimiento.

Zubiri comienza analizando la tesis principal del psicologismo de que no hay objetos independientes de la conciencia. ¿Por qué se da esta afirmación del psicologismo? El realismo ingenuo representa el proceso de sensación como una relación entre mi realidad y la realidad exterior. Frente a este planteamiento ingenuo, el psicologismo defiende que hay que situarse en un planteamiento reflexivo sobre la sensación. El análisis de la sensación mostraría que no hay objetos independientes de la conciencia. Y este análisis, según Zubiri, lo proporciona la psicología, que se convierte en

---

<sup>147</sup> PE, 134.

el fundamento crítico de la teoría del conocimiento: “El punto de partida forzoso de toda investigación crítica, se nos dice, es el fenomenalismo, porque el fenomenalismo es el resultado inmediato de la psicología”<sup>148</sup>.

Zubiri destaca la orientación metódica empirista del psicologismo, que constituye el mundo exterior como una suma de sensaciones. Así, todo conocimiento pasa a ser de naturaleza psíquica.

Ante este planteamiento, Zubiri se pregunta cómo se podría distinguir entre la ilusión y lo real, si todo es subjetivo. El psicologismo contesta que no es necesario recurrir a un objeto real independiente de la conciencia. Es suficiente comparar una percepción en diferentes contextos internos y probar su variabilidad o estabilidad. Cuando se dan relaciones perceptivas estables, podemos nombrarlas como cosa real. Pero este nombre es un constructo posterior, no un dato inmediato de conciencia empírica.

Zubiri insiste en que si toda experiencia es de naturaleza psíquica, surge el problema de distinguir entre lo psíquico subjetivo y lo físico objetivo que estudian las leyes científicas. La primera solución del psicologismo sería afirmar que las leyes empíricas físicas están basadas en recurrencias temporales de las sensaciones. Pero, para Zubiri, esto sería una constatación de una relación simple de hechos, no una explicación basada en leyes, que es lo que hacen las ciencias positivas. La salida del psicologismo sería recurrir a la noción de punto de vista. La física estudiaría la experiencia sólo desde el punto de vista de su contenido prescindiendo del soporte conciencia, y crea imaginativamente la idea de substancia como soporte material. Así, según Zubiri, lo que hace el psicologismo es situar tanto a la física y como a la psicología dentro una única experiencia: “La psicología estudia la experiencia en cuanto depende

---

<sup>148</sup> PE, 134.

del sujeto. La física es el estudio de esa misma experiencia en cuanto prescinde del sujeto”<sup>149</sup>.

Zubiri da un paso más en el análisis del psicologismo, y destaca que la unicidad de la experiencia plantea también el problema de distinguir entre lo psíquico y el aspecto ideal de la lógica. Los dos elementos básicos de la actividad lógica serían la representación de objetos y los juicios sobre ellos. Zubiri examina cómo el psicologismo define esa actividad lógica. La conciencia objetiva tendría como fin presentar objetos. Pero, si esta conciencia es el mismo sujeto individual psíquico, se pregunta Zubiri: ¿cuál es la relación de esa conciencia psíquica con su objeto? El psicologismo le responde con una descripción detallada de la actividad de la conciencia. Si el objeto determina el curso de la conciencia psíquica, tenemos una percepción y por un procedimiento de análisis y síntesis llegamos a las ideas generales. Estas ideas son relaciones producidas por la conciencia como pensamiento, pero este no tiene contenido propio, sólo es la relación funcional en que se colocan las percepciones<sup>150</sup>.

Pero además, de representar objetos, la conciencia realiza juicios. El contenido de la conciencia no suele tener claridad y distinción en sus elementos. Por eso la conciencia descompone ese contenido y lo reconstruye con claridad. Este resultado de la división y la composición es el objeto del juicio. Juzgar es creer que el resultado de esa reconstrucción coincide con lo dado inicialmente. La verdad del juicio es la conformidad de hecho de ese resultado con el objeto inmanente a la conciencia empírica.

¿Por qué toda esta actividad psíquica es considerada como lógica por el psicologismo, en vez de simple psicología, se pregunta Zubiri? La

---

<sup>149</sup> PE, 142-143.

<sup>150</sup> PE, 147.

lógica, para el psicologismo, nace cuando las leyes de la actividad psíquica se convierten en normas para conseguir la verdad. La psicología nos enseña como pensamos, la lógica cómo debemos pensar, pero sería sólo una psicología aplicada.

¿Qué método filosófico tenemos con este psicologismo? Un método ideísta subjetivo. La conciencia subjetiva saca sus contenidos representativos exclusivamente de la experiencia. Así, todo objeto de conocimiento es un contenido de esa conciencia empírica y el sujeto psíquico es la conciencia de estos contenidos.

Lo decisivo de todo este planteamiento, para Zubiri, es que la psicología se convierte en la filosofía fundamental: “La psicología es la ciencia integral por ser ciencia de la experiencia inmediata, único objeto real de toda investigación”<sup>151</sup>.

Tras exponer el planteamiento gnoseológico psicologista, Zubiri realiza su crítica a través de cinco argumentos:

*Primero: La experiencia pura no es la sensación.*

El principio formal metódico del psicologismo consiste en justificar la afirmación de que todos los objetos de conocimiento son contenidos de conciencia apelando a la experiencia pura de la conciencia.

Zubiri se pregunta ¿qué debe entender por experiencia pura el psicologismo? La descripción de todo lo que está inmediatamente dado a nuestra intuición. Pero, para ser fiel a esta respuesta, según Zubiri, “el obligado punto de partida de toda psicología no es la sensación, elemento tan hipotético como el átomo en química, sino la simple descripción del contenido de la vida adulta”<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup> PE, 150.

<sup>152</sup> PE, 162

Y con este criterio ¿es una descripción la afirmación de que los objetos son contenidos de conciencia? La respuesta, según Zubiri, es negativa. Descriptivamente, por ejemplo, la mesa es algo que está ante mí y que es distinto de mí.

Pero, y si se pregunta por la causa de esa presencia del objeto, ¿se justificaría la tesis psicologista de que los objetos son contenidos de conciencia? Zubiri responde que en la percepción de la mesa descubro propiedades, pero la mesa misma no es una propiedad más, sino el objeto soporte. Nos encontramos ante la distinción entre el objeto y las propiedades, que Zubiri llama fenómenos.

¿Qué relación se da entre el objeto y el fenómeno? No una relación de causalidad, que pudiera cuestionar el psicologismo por la relación de independencia con respecto a la conciencia que supone, sino una relación formal. Esta relación, según Zubiri, consiste en que la propiedad fenoménica dice simplemente referencia de dirección hacia su objeto. El psicologismo podría, aún, cuestionar el argumento de Zubiri preguntando: ¿quién pone el objeto? Para Zubiri, el pensamiento, que es la actividad de dirigirse a un objeto formalmente trascendente a la conciencia. Así, Zubiri concluye, que ni el objeto ni sus propiedades son contenidos de conciencia. Por tanto, la psicología no trata sobre los objetos. Debe tratar sólo sobre la conciencia. ¿Qué conciencia? Hace falta definir la conciencia.

*Segundo argumento crítico: La subjetividad del objeto no es un dato inmediato de conciencia.*

Para rebatir la afirmación psicologista de la reducción de los objetos del conocimiento a contenidos de conciencia, Zubiri se sitúa en el plano de los datos inmediatos de la intuición, buscando qué sea la pura conciencia de algo. Siendo analizada en su pureza intuitiva para ver si realiza esa reducción del objeto a subjetividad.

Según Zubiri, bastaría realizar un simple acto de conciencia como un acto de percepción comparándolo con un acto de ilusión. ¿Cuál es el resultado? Zubiri comienza analizando el contenido del percepto. Una materia compuesta de color, forma, dureza etc. Pero de modo inmediato, lo que se percibe es un objeto. Se trata de una referencia de esa materia hacia un objeto por el que esa misma materia asume la forma de realidad como trascendencia.

Pero, y ¿si estamos en un acto de ilusión? Parece, entonces, que la imagen sí sería un contenido de conciencia. Tampoco esto, para Zubiri, es un dato inmediato, porque la imagen es el medio con el que se capta el objeto imaginado, pero el objeto se presenta como objeto, sólo que no como real, sino como objeto fantástico. También en la imagen hay una proyección intencional hacia la objetividad. Pero su eficacia real queda en suspenso, es una objetividad virtual. Sólo tendríamos un cambio en el sentido de la intención de la conciencia.

Tenemos, así, a través de este análisis del acto de conciencia toda una serie de elementos: objeto, fenómeno, contenido, intención. Zubiri puede ya definir la conciencia. El acto de percepción es concreto e individual. Sobre este acto opera una abstracción, le quedaría la pura conciencia de algo que está ante él: “Empleando... una terminología de Husserl, llamaremos al aspecto propiamente consciente *nóesis* a su correlato objetivo *noema*. Todo noema está definido por su relación con una nóesis: toda nóesis supone, a su vez un noema”<sup>153</sup>.

Para completar la definición de conciencia, Zubiri determina la relación entre noema y nóesis. La filosofía antigua y la filosofía moderna interpretaban esta relación desde la causalidad, es decir, de dependencia

---

<sup>153</sup> PE, 171.

unilateral. Para la filosofía antigua, el noema era causa de la nóesis. Para la filosofía moderna, la nóesis causa del noema, el objeto una expresión del sujeto. Pero desde los datos inmediatos, noema y nóesis son dos elementos correlativos entre los que no cabe dependencia lógica. La conciencia no consiste en contener objetos, ni en producirlos, sino en un ponerse ante los objetos. La relación noema / nóesis es intencional.

¿Qué significa en esa relación el objeto? No es una realidad absoluta, como algo independiente de toda conciencia, ya que adquiere su carácter de objeto en su relación con la conciencia. Esto supone no confundir cosa y objeto. La cosa es el objeto cuando no tiene relación con la conciencia. Pero este concepto de cosa, para Zubiri, supone una explicación, no una descripción. Descriptivamente sólo hay objetos.

Nos interesa destacar ahora de todo este análisis inmediato zubiriano, su significado para su caracterización de la filosofía. Ahora, introduce Zubiri su noción general de filosofía como conocimiento del ser. Y se pregunta: ¿cómo se elabora la noción de ser desde el método fenomenológico?<sup>154</sup> El método fenomenológico aparece como una tercera vía entre el realismo que defiende un ser existente en sí desde el que se construye la conciencia, y el idealismo histórico, que defiende que el ser depende del sujeto. La fenomenología, como ideación abstractiva, parte de lo dado ante mí, pero en cuanto me está dado. Prescinde de la individualidad de la nóesis y se queda con la idea de conciencia pura, Y también prescinde de la individualidad del término noemático. Lo que queda es el objeto puro, el ser como fenómeno. Así, antes de decir que los objetos están en mí o en sí, hay que mostrar que son objetos. El ser como fenómeno es una esencia absoluta no existente ni fuera ni dentro de la

---

<sup>154</sup> PE, 175.

conciencia, sino que es algo virtual ante la conciencia.

Dentro de la misma descripción del ser puro como correlato de una conciencia intencional, Zubiri analiza más su aspecto objetivo. Realiza una detallada enumeración de los modos de objetividad<sup>155</sup>. Primero, el ser puro puede ser un ser real, entendido como ser existente en el espacio y en el tiempo. Pero si prescindimos de la existencia, nos queda la esencia, que sirve de base a nuevos modos de ser. Así, tendríamos los seres matemáticos ideales. Se basan en que la esencia es algo intrínsecamente anterior a toda existencia. También los seres ideales, que son intemporales e inespaciales. Además, poseen una unidad específica frente a la variedad individual. Por último, estarían los seres imaginarios situados en un espacio y en tiempo virtual.

Para completar este detallado análisis del aspecto objetivo, Zubiri se refiere a que de la misma manera que el ser puro tiene modos, correlativamente hay modos de conciencia. El ser real es término de una conciencia perceptiva, el ser ideal de una conciencia ideativa, y finalmente, el ser imaginario término de una conciencia fantástica.

*Tercer argumento crítico: La explicación de la relación de la conciencia pura con su objeto no lleva al subjetivismo de la conciencia.*

El método que Zubiri ha seguido hasta ahora para la constitución de la objetividad es la descripción fenomenológica. Pero también era partidario de completar esta descripción con una explicación de los fenómenos<sup>156</sup>. En este caso, explicar el fenómeno de una conciencia intencional.

Zubiri se pregunta: ¿cómo se dirige la conciencia intencionalmente a su objeto? Se trata del estudio del fundamento de la relación de la

---

<sup>155</sup> PE, 176.

<sup>156</sup> PE, 130



conciencia con su término. Zubiri afirma: “La conciencia es una forma intencional que se inserta sobre una materia que es un contenido de conciencia”<sup>157</sup>. La afirmación de que el fundamento de la intencionalidad de la conciencia es el contenido de la conciencia puede llevar a una perplejidad. Según Zubiri: ¿supone esto volver a la conciencia como envolvente universal de los objetos del psicologismo?<sup>158</sup> Zubiri centra su análisis en la conciencia directa de un objeto. Aquí las cosas producen en el sujeto una modificación real existente. Esta modificación tiene un ser especial. Por un lado, es una modificación del sujeto. Por otro, es una existencia virtual del objeto en el sujeto<sup>159</sup>.

Zubiri explica con claridad la relación entre sujeto y conciencia, y cosa y objeto? El sujeto se refiere intencionalmente mediante ese contenido virtual a un mundo trascendente. Este acto de referencia es la conciencia. Mediante esta conciencia la cosa pasa a ser objeto de conocimiento. Zubiri destaca la importancia del concepto de referencia. Lo real del contenido de conciencia pertenece al sujeto, pero lo irreal es la pura referencia al objeto en general. Y hay tres formas de referirse: existencia, fantasía, e idea. Estas formas serían el carácter ejecutivo de la objetividad. La conciencia se apoya en el contenido, y cuando el contenido se refiere a un mundo existencial, es la percepción. Si se refiere al mundo fantástico, la imaginación. Si al mundo ideal, el concepto.

¿Qué significado filosófico tiene la explicación de Zubiri de la

---

<sup>157</sup> PE, 181.

<sup>158</sup> Sobre la interpretación de esta explicación, Garrido polemiza con Pintor-Ramos Ramos. Para Garrido, aquí Zubiri se basa en los datos hiléticos de Husserl. En cambio, para Pintor-Ramos, esta explicación parece psicologismo. Pintor-Ramos, “Zubiri y la fenomenología”, p.474. Garrido, “El objetivismo fenomenológico de los primeros escritos”...p.386 en nota.

<sup>159</sup> PE, 183-184.

relación entre conciencia y objeto? Esta explicación revela que la reflexión de la conciencia sobre sí misma no supone un mundo reducido a fenómeno de conciencia, sino simplemente una conciencia del mundo como tal. La explicación de Zubiri distingue entre la dimensión psicológica del sujeto y la dimensión fenomenológica del objeto en esa conciencia. Por el aspecto virtual el sujeto conoce el objeto. Así, la conciencia como tal está abierta a los objetos mundanos.

Con esta explicación de la conciencia, Zubiri concluye que la conciencia es un acto de un sujeto. Pero Zubiri quiere ir más lejos de una crítica al psicologismo, quiere criticar la llamada conciencia en general base del método ideísta de la filosofía moderna. Dicha conciencia en general no existe, con lo que el giro copernicano de Kant se ha realizado, según Zubiri, sobre una entelequia imaginaria: “Pretendemos evitar esa imaginativa substantivación de la conciencia característica en Kant y en la filosofía alemana con el nombre de *conciencia en general*. La *conciencia en general* no existe, existen sólo actos de darse cuenta de un yo concreto... Esta idea de la conciencia en general como envolvente de sus objetos es lo que ha conducido al subjetivismo. Su negación es la piedra angular del realismo. Pero es una cuestión en la que no puedo entrar aquí”<sup>160</sup>.

Tenemos en esta larga cita la intención realista del punto de partida de la búsqueda filosófica de Zubiri. Se trata de la negación de la conciencia ideísta subjetivista como comienzo de la creación futura de un nuevo realismo. Pero ahora, Zubiri no podía entrar en esa cuestión, porque estaba en una investigación preliminar del problema del conocimiento. Aunque sobre esa explicación de la conciencia planeaba una duda: si el contenido

---

<sup>160</sup> PE, 186.

de conciencia tiene su origen en las cosas que modifican al sujeto realmente, ¿qué son estas cosas que se convierten por la conciencia intencional en objeto de conocimiento? Es la tensión de la constitución zubiriana del objeto filosófico hacia la realidad. Zubiri se dirige hacia una explicación realista, pero desde la investigación preliminar fenomenológica. De momento.

*Cuarto argumento crítico: No hay identidad entre sujeto psicológico y conciencia cognoscente.*

El psicologismo también defendía que la conciencia cognoscente era el sujeto psíquico. Así, el conocimiento verdadero tenía que moverse necesariamente en el ámbito psíquico.

Zubiri aplica el método descriptivo fenomenológico al sujeto como correlato subjetivo de la conciencia. Así, toda conciencia es conciencia de alguien hacia algo. Y este alguien aparece como algo trascendente con respecto a la conciencia. Según Zubiri, hay que distinguir entre psicología y fenomenología. El sujeto psíquico está formado por las sensaciones orgánicas, los afectos o los estados dinámicos. Este contenido del yo es referido intencionalmente a una unidad subjetiva. Esta unidad es el yo fenomenológicamente considerado. Qué sea esta unidad no es algo inmediatamente dado. Eso sería una explicación de la psicología.

Así, Zubiri concluye, que no hay identidad entre sujeto y conciencia cognoscente: “La conciencia es acto de un sujeto, y el sujeto es la unidad sintética real de todos los actos”<sup>161</sup>.

*Quinto: La distinción entre conciencia y sujeto lleva a la multiplicidad de fenómenos y ciencias.*

La filosofía moderna define lo psíquico por lo consciente. Ahora, la

---

<sup>161</sup> PE, 191-192.

propia psicología con la noción de inconsciente y la noción de tendencia rompe esa identificación y amplía el concepto de lo psíquico. Se caracteriza al sujeto psíquico como fondo activo donde convergen todas las tendencias. Así, lo esencial de lo psíquico es la actividad unitaria de un sujeto<sup>162</sup>.

Con toda esta complejidad psíquica, Zubiri pasa a aclarar la noción de sujeto. Del hecho de que ese sujeto se manifieste en una relación de conciencia, el psicologismo saca la conclusión de que lo psíquico es lo consciente. Pero si todo (lo físico y lo ideal) se da en una relación de conciencia, entonces la conciencia acaba siendo la única experiencia fundamental. Zubiri cree que este argumento confunde la condición de conocimiento y el contenido del conocimiento: “Condición del conocimiento del sujeto es la conciencia; el psicologismo vuelca sobre el sujeto mismo aquello que es tan sólo condición de su conocimiento; confunde, pues, la conciencia del sujeto con el sujeto de la conciencia. Analizando el sujeto no encuentro en él la conciencia, sino el acto de él junto a otros actos”<sup>163</sup>.

Zubiri concluye que hay que distinguir entre los diferentes actos de conciencia y el sujeto psíquico. Esta distinción lleva a su vez, a diferenciar las ciencias en función de las objetividades a que se refieran, culminando en la fenomenología como ciencia fundamental. Así, la psicología estudiaría los fenómenos de un sujeto, las ciencias positivas estudiarían objetos reales, fantásticos o ideales de la conciencia. Y la ciencia fenomenológica la conciencia pura. La discusión fenomenológica con el psicologismo, abre a Zubiri un campo filosófico de investigación. No sólo hay hechos, hay sentido filosófico. La psicología estudiaría el hecho de la

---

<sup>162</sup> PE, 193-194.

<sup>163</sup> PE, 197-198.

intención, pero el sentido puro de la intención, sería la reflexión fenomenológica. La fenomenología aparece como la filosofía fundamental, que establece la noción misma de conocimiento verdadero.

Desde la investigación preliminar fenomenológica, Zubiri recupera la multiplicidad: lo psíquico, lo consciente y lo objetivo. Su relación y diferencias también las ha establecido la fenomenología como filosofía primera.

#### **d) Objetividad y verdad: el juicio.**

Zubiri con el método fenomenológico se mueve en un medio lógico, porque su elemento fundamental es el juicio o la oración enunciativa como lugar de la verdad. Un juicio es un caso concreto de la objetividad en general. La relación entre la conciencia y su objeto se expresa en un juicio y se constituye, así, la verdad. Zubiri pretende metódicamente una intuición intelectual de la verdad de un juicio, no construir un razonamiento como discurrir de juicio en juicio.

Todo el análisis fenomenológico preliminar de Zubiri ha mostrado que la conciencia pura implica esencialmente una intención hacia un objeto trascendente. Pero no basta para la fundamentación del conocimiento verdadero este análisis general. Hay que mostrar como la objetividad pura hace posible un juicio, porque este es la forma intencional de la conciencia que expresa verdades concretas en las diferentes ciencias.

Zubiri distingue en la conciencia pura dos formas fundamentales: una conciencia positiva que presenta el objeto como algo absoluto, y una conciencia propositiva que constituye el juicio en su pretensión de atribuir a un objeto algo que le pertenece. Y puede que acierte o no. Y esto es la verdad o la falsedad en concreto.

Zubiri pasa a realizar un análisis fenomenológico del sentido objetivo

del juicio para ver como se concreta en esa forma de conciencia la objetividad en general. Define el juicio como un fenómeno intencional de conciencia de carácter mixto<sup>164</sup>. En esta definición tenemos los dos aspectos del juicio que no deben ser confundidos. Por un lado, el juicio es un acto de conciencia que tiene la pretensión de ajustarse a la naturaleza del objeto. Pero, por otro lado, es un acto del sujeto, que acepta, o no, ese juicio. Esta forma del dinamismo subjetivo es la adhesión, y es el aspecto de carácter psíquico. Este aspecto psíquico no debe ser confundido con el sentido del juicio que sería el aspecto abstracto de la intencionalidad hacia un objeto.

Frente al psicologismo subjetivista, Zubiri defiende que el juicio no es un fenómeno exclusivamente psíquico, sino que es fundamentalmente una forma de intención objetiva de la conciencia: “Aprehensión y adhesión son las dos formas fundamentales del dinamismo subjetivo: posición y juicio son las dos formas fundamentales de su intención objetiva”<sup>165</sup>.

#### *i) El aspecto psicológico del juicio*

Primero, Zubiri analiza todos los elementos que componen el aspecto psicológico del juicio. Este aspecto se refiere a la parte real del juicio. El sujeto real realiza actos de conciencia. Por tanto, el análisis de Zubiri será un análisis de los actos de conciencia.

El primero y más elemental es el **acto de aprehensión**. Aprehensión es tomar posesión de un objeto. Una vez aprehendido el objeto, el sujeto puede realizar un segundo acto de adhesión o aceptación de ese objeto. Zubiri advierte que en la simple aprehensión no cabe realizar una separación radical entre psicología y fenomenología. Pero esto no supone

---

<sup>164</sup> PE, 203.

<sup>165</sup> PE, 203.

identidad entre ambos aspectos, sino que estamos ante algo elemental: “No puede haber aprehensión sin que haya un mínimo de posición objetiva”<sup>166</sup>.

Tras esta advertencia, pasa a describir *los modos de aprehensión*. El primer modo de aprehensión es *la intuición*, que define como aprehensión inmediata de un objeto por la conciencia. La inmediatez no tiene sentido cronológico y causal, sino lógico y formal. En la intuición se nos da el objeto en sí mismo sin intermediarios representativos o semánticos.

Zubiri describe con detalle escrupulosamente fenomenológico los actos intuitivos. Los actos intuitivos se distinguen en actos intuitivos concretos como la intuición sensible, y actos intuitivos abstractos como la intuición de categorías. Una intuición sensible es la percepción que contiene elementos sensibles dados y añadidos. La cosa real sería la totalidad de estos elementos. También contiene elementos inteligibles como ser substancia. Todo este contenido por un acto intencional de conciencia es referido al mundo de la objetividad. Hay diversos planos de objetividad como vital, científico o metafísico.

También tenemos actos intuitivos abstractos. Lo abstracto no debe confundirse con las especies ideales, ya que lo abstracto existe realmente en cada objeto individual. En cambio, la especie ideal es una unidad inespacial e intemporal de todos los individuos en un objeto único idéntico. En los actos abstractos tenemos la intuición de las relaciones entre los objetos que son las categorías. Desde un punto de vista descriptivo, las categorías se centran en la idea de objeto. Atendiendo a la nóesis tendríamos objetos y verdades, atendiendo al noema objetos absolutos y relativos. Desde un punto de vista explicativo, tendríamos las categorías explicativas.

Desde estas categorías Zubiri organiza todo el saber racional. Si los

---

<sup>166</sup> PE, 229.

modos de conciencia se refieren al sujeto tenemos la explicación vital. Si se refieren a otros objetos tenemos la explicación científica. Pero si se refieren a la realidad, tenemos la explicación metafísica. Queremos destacar la relación que el joven Zubiri establece entre la noción de realidad y la noción de metafísica, relación que nunca abandonaría. Pero, además concreta los elementos fundamentales metafísicos: “La explicación metafísica tiene tres conceptos, según se trate de cosas absolutas o de relaciones: Las cosas son para el metafísico substancia o accidente. Las relaciones pueden ser de causalidad o de finalidad”<sup>167</sup>.

El segundo modo de aprehensión es la *imaginación* entendida como aprehensión mediata de los objetos. Y el tercer modo de aprehensión es la *ideación* entendida como aprehensión significativa de los objetos de conciencia. En una aprehensión significativa el objeto es pensado por medio de un signo verbal. Y el contenido de un objeto pensado es irreductible al contenido de un objeto imaginado.

Zubiri desarrolla el análisis del acto de ideación, que es clave en la fenomenología por llevar a la especie ideal. El acto de ideación se realiza con ocasión de una aprehensión sensible completa: un darse cuenta de un objeto individual. Si lo comparo con otros objetos tendría una intuición abstracta. Estos datos concretos o abstractos se refieren a un objeto real, o a un objeto ideal. La aprehensión ideal consiste en referir significativamente el objeto sensible o abstracto a una especie ideal. Se actualiza, así, otro medio intencional, y sobre este, una nueva posición objetiva que es el concepto, cuyo correlato es el objeto ideal, llamado por Husserl unidad intencional del concepto<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> PE, 203.

<sup>168</sup> PE, 268.



El segundo acto de conciencia después de la aprehensión, es el **acto de adhesión**. Una vez aprehendido el objeto se puede realizar un acto de aceptación de esa aprehensión por el que un sujeto se adhiere a ese objeto. Es el juicio entendido psicológicamente. En el juicio hay un estado psicológico de creencia en la verdad del juicio, pero la verdad en sí misma es una propiedad de la intención del juicio en sí mismo. Y la rectitud es la propiedad que tiene una creencia de adherirse a esa verdad.

*ii) El aspecto intencional del juicio*

En segundo lugar, Zubiri analiza el aspecto intencional del juicio. Se trata de una definición fenomenológica del juicio que nos daría el significado ideativo del fenómeno individual del juicio.

Zubiri actualiza un fenómeno individual de juicio e intuye en él su especie ideal. Así, se puede enunciar el juicio *el oro es amarillo*<sup>169</sup>.

La teoría psicológica del juicio, como la de Descartes o Rickert, defendería que ese enunciado es un juicio en el momento en que la voluntad asiente a la proposición. Pero, según Zubiri, comete el error de olvidar que el juicio en sí es anterior a la actitud de la voluntad<sup>170</sup>.

La teoría representativa definiría el juicio como una relación analítica o sintética entre representaciones. Pero hay relaciones, según Zubiri, que no son juicios, por ejemplo, *oro amarillo* es un objeto relativo de dos aspectos<sup>171</sup>.

Zubiri, ahora, expone la teoría fenomenológica del juicio ¿Qué hace que una relación sea un juicio, y, por tanto, pueda haber verdad? Toda conciencia refiere intencionalmente un contenido a un mundo trascendente.

---

<sup>169</sup> PE, 297.

<sup>170</sup> PE, 294.

<sup>171</sup> PE, 297.

Pero la pura intencionalidad no define al juicio, porque con la intención sólo tengo la pura actualidad del objeto. Para que haya juicio, según Zubiri, hay que considerar también la motivación de la intención: “si esa intención está exigida por el objeto y yo se la doy al contenido por esa razón, es decir, si yo tengo la intención de decir la verdad, mi fenómeno de conciencia es un juicio”<sup>172</sup>.

Se trata de tener la intención de decir la verdad para que se dé un juicio. Aunque la verdad propiamente dicha sería la conformidad entre la intención y el objeto en la conciencia. En definitiva, el juicio no es relacionar el elemento *amarillo* con el elemento oro, sino en afirmar que el predicado *amarillo* debe realizarse en el objeto *oro* dado a la conciencia. El juicio es fundamentalmente intención predicativa. Una referencia intencional de un contenido a la objetividad.

Tras la definición del juicio, viene su división. Los juicios se pueden dividir según el punto de vista que se adopte sobre la intencionalidad o sobre la objetividad. Desde el punto de vista de la intencionalidad, sólo decir que para Zubiri hay juicios positivos y negativos.

Nos centraremos en el punto de vista de la objetividad como determinante del tipo de juicio, porque es donde aparece la organización de los diversos saberes verdaderos y el lugar de la metafísica. En esta función de la objetividad como orden aparece la dimensión de totalidad de la filosofía del joven Zubiri, aunque ahora es una totalidad lógica. Así, el orden real da lugar a juicios reales; el orden fantástico a juicios fantásticos; y el orden ideal a juicios ideales. El orden real incluye la existencia. El orden ideal la unidad de las especies. Entre los ordenes hay una jerarquía: el ser existente supone una esencia individual y toda esencia individual

---

<sup>172</sup> PE, 298.

supone una especie ideal. Como se ve, aquí Zubiri sigue en la marcha fenomenológica un principio formal metódico ideísta apriorista: la dependencia de la individualidad de la esencia como *eidos*. El ser real existente es el más condicionado. Y las especies el verdadero ser absoluto y autosuficiente. La fenomenología es el fundamento absoluto

¿Y la función de la metafísica? Sostiene Zubiri que “estas distinciones son puramente fenomenológicas o descriptivas: no pretendemos con ello dar ninguna explicación del carácter necesario ni de las ideas, ni de la contingencia de las existencias... Explicar la necesidad de las ideas o de la contingencia de las existencias es obra exclusiva de la metafísica. Su última palabra es la afirmación de un ser en quien se confunde el orden real con el ideal. Este ser lo llamamos Dios”<sup>173</sup>.

La última palabra de la filosofía es la metafísica, aunque el punto de partida es una investigación preliminar fenomenológica que fundamente el orden objetivo del conocimiento.

Pero no sólo se fundamenta la metafísica, también hay que fundamentar las ciencias positivas. Las ciencias buscan las leyes de dependencia de los objetos. Toda ciencia positiva al tratar de descubrir las ideas conforme a las cuales está hecho el mundo de las existencias, es inductiva y aproximada. Por eso, toda ciencia positiva debe depender lógicamente de un orden ideal absoluto que establece la fenomenología.

En definitiva, para el joven Zubiri la fenomenología como ciencia ideal es perfectamente autónoma, porque no implica la existencia de su objeto, sólo la esencia específica. Y es absolutamente cierta con evidencia apodíctica, porque se constituye con un método a priori.

Aunque la fenomenología es una investigación fundamental previa,

---

<sup>173</sup> PE, 320.

que establece la base objetiva absoluta, no es suficiente para Zubiri. Tras la base intuitiva absoluta hay que explicar la necesidad o contingencia de las existencias o de las ideas. Es la importancia de la metafísica, incluso con una dimensión teológica, como hemos visto.

### **C. LA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DE ZUBIRI AL PLANTEAMIENTO GNOSEOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA MODERNA**

El principio formal metódico de la filosofía moderna se concreta, según Zubiri, en la palabra *fenómeno*<sup>174</sup>.

*Fenómeno* significaría lo que aparece a la conciencia. Si la conciencia sólo conoce la apariencia no hay problema crítico. Pero desde Aristóteles la filosofía utiliza el verbo *ser*. Esto supone la pretensión de decir lo que las cosas son. El problema crítico aparece cuando el juicio pretende ir más allá de la apariencia al ser que aparece.

La filosofía moderna, al utilizar un método filosófico que se apoya en la conciencia, según Zubiri, llega a la conclusión que cuando se piensa algo, se convierte en algo presente a la conciencia: “No cabe pensamiento de cosas trascendentales. La cosa en sí, desde el momento en que es pensada, ya no es cosa en sí, sino cosa en mí”<sup>175</sup>.

Así, la filosofía moderna se encontraría ante el problema del conocimiento como inmanencia o trascendencia del mismo con respecto a la conciencia. Si el conocimiento es un acto de conciencia, siempre es inmanente a ella. De este modo, todo objeto pasa a ser contenido de conciencia. La filosofía moderna, para Zubiri, sería un subjetivismo. En este subjetivismo se daría un dualismo de pensamiento y cosa en sí, sin

---

<sup>174</sup> PE, 212.

<sup>175</sup> PE, 213.

posibilidad de comunicación. De este modo, la verdad sería sólo el acuerdo entre un pensamiento y una percepción. Fuera de la percepción sólo existiría la posibilidad permanente de percepciones.

Zubiri pasa a definir con precisión el ideísmo subjetivista de la modernidad<sup>176</sup>. Comienza preguntándose por la razón del problema gnoseológico del ideísmo subjetivista. La respuesta, según Zubiri, se encuentra en su punto de partida. El punto de partida del ideísmo moderno es la distinción real entre el fenómeno y la cosa que aparece. Por un lado, está el sujeto como conciencia que no puede salir de sí mismo por la ley de la inmanencia. Por otro, la cosa real trascendente a la conciencia. De este modo, lo que aparece espontáneamente como trascendente a la conciencia, reflexivamente es inmanente. Por tanto, el ideísmo moderno se encontraría ante el problema de encontrar reflexivamente un puente entre el sujeto y el objeto. Y no tiene más remedio la filosofía moderna para encontrar una solución, que convertirse en filosofía de la reflexión pura. ¿Cuál sería la solución del ideísmo subjetivista, según Zubiri? El sujeto no conoce las cosas en sí mismas, simplemente las produce. Es el giro kantiano de las cosas alrededor del entendimiento.

Zubiri examina las actitudes posibles ante el ideísmo subjetivista. O bien se acepta su planteamiento del problema crítico y se trata de dar una solución realista. O se niega la manera de plantear el problema.

La primera actitud la adoptó el realismo crítico, que Zubiri rechaza<sup>177</sup>. Este realismo distingue entre el orden real y el orden ideal. Los primeros principios del conocimiento adquieren su valor absoluto en el orden ideal, para, después, poder justificar el orden real. En el mundo ideal la verdad no

---

<sup>176</sup> PE, 217

<sup>177</sup> Garrido afirma que la descripción que hace Zubiri del realismo crítico refleja las tesis de Mercier, “El *objetivismo fenomenológico* de” ..., p.390.

sale de su relación con lo externo, sino de la inclusión o no de un predicado en un sujeto. Los primeros principios se justifican por la evidencia de sus relaciones predicativas inmanentes. El principal principio es el de causalidad. Al aplicarlo a una materia real, pero inmanente, podemos inferir lo trascendente. Termina concluyendo Zubiri: “Este sedicente realismo crítico pretende ser una negación del idealismo en su propio terreno. Desconfiemos, sin embargo, de la aparente solidez de este edificio... este sistema se nos muestra a todas luces insuficiente”<sup>178</sup>.

El joven Zubiri seguiría la segunda actitud filosófica: tanto el idealismo histórico moderno como el realismo crítico se equivocan en el planteamiento inicial del problema del conocimiento. Si estamos tratando de fundamentar el conocimiento, lo primero es definir lo que se entiende por conocimiento. El problema gnoseológico no debe tener supuestos explicativos, pero necesita partir de la clara conciencia de lo que es conocer. Así, la propuesta de Zubiri sería que “la fenomenología es el supuesto necesario de la epistemología”<sup>179</sup>.

Zubiri se pregunta ¿cuál es la definición de conocimiento del ideísmo idealista? Una definición explicativa. Se empieza afirmando que todo objeto es contenido de conciencia. Pero, esa inmanencia del objeto de conocimiento, ¿se da en la conciencia o en el sujeto? El ideísmo idealista distingue entre conciencia espontánea y conciencia reflexiva. En la primera el conocimiento aparece como trascendente, pero a la luz de la reflexión aparece como inmanente. Zubiri cuestiona la verdad de esta afirmación gnoseológica. La gnoseología debe partir metódicamente de una definición de conciencia tal y como es dada inmediatamente antes de toda explicación

---

<sup>178</sup> PE, 220.

<sup>179</sup> PE, 222.

sobre su alcance cognoscitivo. Es en el terreno de la conciencia inmediata donde falla el ideísmo moderno. Este terreno es el lugar de la fenomenología.

Desde la fenomenología, el problema del conocimiento es el problema de la objetividad. Si se pretende una intención objetiva, ¿lo exige el contenido mismo de esa intención? Esto es el planteamiento de la posibilidad de la verdad. Y para examinar esa posibilidad hay que colocarse en el objeto mismo. Así, en la fenomenología el objeto intencional no desaparece, sino que está virtualmente contenido en la conciencia pura. Aquí no hay dualismo entre apariencia y realidad, ya que el objeto dado a la conciencia es idéntico a su contenido en tanto que dado a una pura conciencia. En definitiva, Zubiri propondría fenomenológicamente que: “Analicemos, pues, la conciencia pura, y veremos que implica esencialmente una intención hacia un objeto trascendente. No otra cosa significa la objetividad. Según esto, el dualismo entre el fenómeno y la cosa debe desaparecer como distinción real... No puede hablarse de un puente entre el sujeto y el objeto”<sup>180</sup>.

Una vez que el punto de partida gnoseológico está justificado por la reflexión fenomenológica, Zubiri se plantea el problema del planteamiento de la teoría del conocimiento. Todo objeto de conocimiento es término de un acto de conciencia. Habría que explicar cómo es posible esa relación de verdad entre la conciencia y su objeto. Esta posibilidad no puede basarse en la causalidad que obligaría a la conciencia a salir de sí misma. Se trata de colocarse en la relación misma cognoscitiva y analizar su esencia. Por eso Zubiri critica ahora el planteamiento kantiano: “El error de Kant está en querer construir el objeto, examinando las condiciones a priori de su

---

<sup>180</sup> PE, 234.

posibilidad. No se trata de saber si es posible un conocimiento; se trata de saber cómo es posible el conocimiento, para lo cual hay que suponer que, en efecto, hay conocimientos”<sup>181</sup>. El problema principal de la teoría del conocimiento es saber si la referencia objetiva ha sido creada por la conciencia o dada por ella. Cabe preguntarse quién determina internamente al objeto, ¿la conciencia o el propio objeto presente a ella, pero independiente de ella?

Por último, para Zubiri, la teoría de la verdad fenomenológica se abre a la metafísica. El objeto existe ante mi conciencia y me puedo preguntar: ¿ese fenómeno tiene su razón de ser en sí mismo, o en algo que no me es dado por completo? Según Zubiri, es la cuestión de la substancia: “Es una cuestión que el antiguo llamaba de relación entre accidentes y substancia, pero no tiene nada que ver con una relación entre el contenido y la cosa en sí”<sup>182</sup>.

#### **D. PERSPECTIVAS ZUBIRIANAS DESDE EL DISCERNIMIENTO**

Lo más valorado por el joven Zubiri del método fenomenológico, es su recuperación de la función intuitiva de la inteligencia, con lo que se superaba el dualismo de la filosofía moderna entre los sentidos y el entendimiento, que elabora juicios sobre datos de experiencia. Esa intuición “al comunicarnos con la intimidad del objeto, implica una entrega confiada del intelecto a las cosas”<sup>183</sup>. De este modo ya no se necesita el planteamiento criticista de la filosofía moderna. Pero la filosofía como fenomenología, a pesar de su fidelidad a lo dado, utiliza el principio formal

---

<sup>181</sup> PE, 225.

<sup>182</sup> PE, 226.

<sup>183</sup> PE, 368.



metódico ideísta: la primacía de la idea universal sobre lo real. Lo dado tiene que justificarse siempre ante una conciencia. Y esto supone que el problema filosófico sigue siendo, como en la filosofía moderna, la posibilidad de un conocimiento verdadero, elemento clave de la ciencia.

Así, ese primer Zubiri experimenta las limitaciones de la fenomenología para ser utilizada como investigación preliminar en su camino hacia el ser real: “Hacer un análisis fenomenológico de un objeto equivale, pues, a reducirlo a las condiciones de su conciencia pura...como se ve, aún quedan profundas huellas de subjetivismo en la obra de Husserl, que sólo pueden ser evitadas por una incorporación crítica de ciertas nociones escolástico-aristotélicas a la filosofía contemporánea”<sup>184</sup>.

Su marcha hacia la constitución de la filosofía como conocimiento no se puede parar. Debe continuar pero, ¿cómo? El problema del método o modo de filosofar pasa a primer plano. ¿Incorporar simplemente nociones aristotélicas a la fenomenología? O ¿Dar un giro radicalmente metafísico inspirado en el Aristóteles de la *physis*? La resolución de esa duda constituye la gestación del giro metafísico.

---

<sup>184</sup> PE, 112-113. En nota.



## CAPÍTULO II

### LA GESTACIÓN DEL GIRO METAFÍSICO EN LOS ESCRITOS ONTOLÓGICOS (1932-1944)

#### A. EL DESPERTAR DEL SUEÑO FENOMENOLÓGICO

##### 1. La historicidad de la fenomenología

Para el joven Zubiri, la filosofía se constituía mediante el método fenomenológico como una filosofía de la objetividad pura. Una filosofía que nacía de la interpretación objetivista ideal de la matemática frente al subjetivismo psicologista.

A través, del método fenomenológico se descompone un fenómeno y se obtiene en él mismo su esencia, que es condición a priori de la posibilidad de todo objeto individual. Este conocimiento es absoluto, infalible e intemporal<sup>185</sup>.

¿Qué suponía filosóficamente este planteamiento? La fenomenología era el terreno neutral anterior a todas las luchas y divisiones que existen en

---

<sup>185</sup> PE,127

el mundo de las explicaciones. Toda explicación recurre a un objeto que no está inmediatamente dado en aquello que está explicando. Así, toda explicación está sometida a errores, cosa que no ocurre con la fenomenología que es intuitiva e infalible. La fenomenología se presentaba como el fundamento absoluto del conocimiento. Fundamento obtenido a través de un método ideísta apriorista<sup>186</sup>.

Pero ahora, el segundo Zubiri asiste dentro del ámbito fenomenológico a su división. ¿Cómo entender la discrepancia en un ámbito absoluto de conocimiento? Aparecen Husserl, Scheler y Heidegger. Pensadores con estructuras filosóficas diferentes, según Zubiri, aunque la división se encuentra principalmente entre Husserl y Heidegger. Zubiri reconoce que Heidegger posee “una potente originalidad”<sup>187</sup> en su pensamiento, aunque para Husserl no fuese una verdadera fenomenología, sino una antropología.

Para Zubiri, el ámbito fenomenológico de la filosofía de la objetividad es descorazonador: “Si llamamos fenomenología sólo a lo que Husserl ha producido o, por lo menos al modo como lo él lo ha producido, evidentemente la fenomenología es Husserl. Sobre esto es ociosa toda discusión; Scheler y Heidegger son lo suficientemente distintos entre sí y respecto de Husserl para que pueda caber la menor duda de ello”<sup>188</sup>.

Pero Zubiri subraya que el problema no termina ahí. Dentro del propio Husserl no queda claro cuál es la estructura de la fenomenología. Ya el joven Zubiri se percató de que “la obra de Husserl presenta dos aspectos

---

<sup>186</sup> Sobre las perplejidades de Zubiri en su maduración ante la fenomenología objetivista: Pintor-Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, U.P.S, Salamanca, 1983, pp.81-85.

<sup>187</sup> SPF, 185

<sup>188</sup> SPF, 186

muy diferentes: una crítica del psicologismo con la fundación de una lógica pura, y una teoría de la objetividad en general”<sup>189</sup>. Ahora la fenomenología de Husserl, unas veces es una ciencia eidéticodescriptiva, otras veces, una lógica universal o teoría de la ciencia que establece a priori la verdad en sí. Y finalmente, se convierte en un idealismo trascendental.

Zubiri aprendió en Husserl que la filosofía es un modo especial de saber las cosas frente al reduccionismo del psicologismo que la convertía en un mera ciencia formal empírica. Pero ahora, la fenomenología se pierde en una discordia que pone en duda su propia esencia como saber absoluto.

¿Qué actitud adoptar ante esta situación de discordia? Lo primero, según Zubiri, es no dejarse llevar por un espíritu de principiante que supondría elegir entre el escepticismo sobre la filosofía como saber acerca de las cosas, y una definición determinada de filosofía.

Zubiri se pregunta si esas diferentes concepciones del objeto filosófico son todas definiciones de fenomenología, de tal modo que sólo una sería la auténtica definición de fenomenología. Posiblemente la última dada en el tiempo: la de Heidegger.

Así, lo que caracterizaría a esa marcha disgregadora es que ha evolucionado. Una definición de fenomenología sustituye a otra inferior. Es la postura del historiador de la filosofía que ordena esa marcha de la fenomenología con el concepto de evolución.

Este concepto de evolución supone que en cada momento la fenomenología tenía una concepción clara del objeto filosófico y sólo era cuestión de estudiarlo. Pero Zubiri se pregunta: “¿Ha partido *realmente* la fenomenología de una idea acabada de lo que se propone? ¿Es exacto

---

<sup>189</sup> PE, 3

hablar de una evolución de la filosofía fenomenológica?”<sup>190</sup>.

Aparece en la pregunta el principio formal metódico realista que guía ahora el pensar de Zubiri: *realmente* ¿Qué es realmente lo que ha pasado? Se ha filosofado, por tanto, hay que examinar el curso del filosofar efectivo. La fenomenología no ha podido empezar con una idea clara de su objeto de estudio, sino con un objetivo originario que se ha ido concretando en la marcha misma de la fenomenología.

Para Zubiri, todo pensamiento en general, no es sólo una constelación de ideas, sino también un dinamismo guiado por una tendencia hacia un fin<sup>191</sup>. Las ideas van llevando al fin, pero son seleccionadas por este fin que actúa como principio rector motivador. Esta concepción general la aplica a la marcha de la fenomenología.

Ese principio rector sería una idea inicial de la fenomenología que determinaría su modo de filosofar. Dicho de otro modo, funciona como un principio formal metódico conforme al cual se filosofa. Por eso, la fenomenología desde el primer momento se sintió, en general, más como un método que como un sistema de filosofía.

Según esas ideas de Zubiri sobre el pensar, todas las fases de la fenomenología de Husserl, o las filosofías de Scheler y Heidegger son momentos de la maduración de un mismo intento latente motivador, que funciona como método. Por eso, todos los filósofos citados realizan una misma fenomenología, y a la vez son originales, como afirma Zubiri: “Se trata, pues, de tomar las tres manifestaciones filosóficas a que he aludido, no sólo como coetáneas, sino también como congéneres”<sup>192</sup>. Congéneres

---

<sup>190</sup> SPF, 181, subrayado nuestro.

<sup>191</sup> PE, 287-288.

<sup>192</sup> SPF, 179

porque nacen de la misma raíz: el modo de filosofar fenomenológico. ¿En qué consiste ese intento latente que pone en marcha la fenomenología hacia su plena determinación como saber filosófico?

Según Zubiri, Husserl no parte de una definición hecha de filosofía, sino de una acción que se enfrenta a una situación donde siente que no hay filosofía. Se trataría de una acción violenta frente al dominio de la psicología científica denominado psicologismo. Es lo que Zubiri denominó un intento de filosofar puro, entendido como la creación de un ámbito donde se pueda filosofar. Y a este ámbito se acercan Scheler y Heidegger a filosofar. Pero Husserl descalificaría a ambos como no filosofía, denominándolos *nueva antropología* y *filosofía de la existencia*. Sólo lo que el propio Husserl hacía sería fenomenología para él.

¿Cómo determina Zubiri un ámbito de filosofía? Es un espacio de pensamiento dirigido por una tendencia o idea originaria de filosofía determinante del curso de los pensamientos. En la medida en que dirige el filosofar concreto tiene una dimensión metódica. Por eso Zubiri puede afirmar que el filósofo mismo es obra de esta idea originaria dinámica que determina el modo de filosofar concreto: “A cierta altura de su madurez, puede discernirse perfectamente en Husserl qué idea de la filosofía le arrastra y cómo se ha encarnado en él”<sup>193</sup>.

El ámbito fenomenológico nace de una idea originaria descubierta por Husserl que consiste en lograr la verdad filosófica como evidencia absoluta desde sí mismo. Esta idea se encarnó en una filosofía y culminó en la metafísica de Heidegger.

Pero si la fenomenología parte de una idea originaria de filosofía que madura en una metafísica, es que tiene historia. Así, Zubiri concluye que

---

<sup>193</sup> SPF, 187

esa historia de la fenomenología es el curso real de esa idea de filosofía. La idea originaria de fenomenología se encarna en filósofos reales individuales.

Pero si la constitución de la fenomenología es historia real, entonces no puede ser un conocimiento absoluto e ideal de la esencia intemporal, conseguido desde una reducción de lo individual. Y es que Husserl habría pretendido, que la fenomenología se quedara en una objetividad pura más allá del espacio y del tiempo. Pero la propia marcha real de la fenomenología hacia su plenitud desmiente esa pretensión. Para Zubiri, en el fondo, la fenomenología como verdadero filosofar sigue una marcha realista: su verdad acontece en un ámbito real con hombres reales fácticos. Por tanto, hay historicidad en la misma fenomenología al haber hombres reales, que conocen cosas reales. No hay un conocimiento puro de un *eidos* intemporal.

Desde esa experiencia de la fenomenología, la marcha filosófica de Zubiri pasa a la ontología, y reformula el problema de filosofía: ¿Cómo acontece la verdad última y radical en el tiempo real? Pero este cambio de planteamiento tenía que afectar a su idea originaria de filosofía.

## **2. La modificación de la idea originaria de filosofía en Zubiri: de Brentano a Aristóteles**

### **a) El problema de la fundamentación de la psicología**

El joven Zubiri había considerado a Brentano el padre de toda la filosofía contemporánea<sup>194</sup>. La filosofía debía mostrar que las cosas son algo independiente de la conciencia frente al psicologismo. La tarea era llegar al ser real a través del ser intencional. Así, la filosofía se constituye en un acto de reflexión ontológica, un acto que se dirige a algo otro. Es la

---

<sup>194</sup> PE, 391.



apertura de la conciencia en cuanto termina en un objeto. De ahí, aparece la idea de ceñirse a los fenómenos tal y como se presentan en sí mismos. Brentano propone una filosofía como definición esencial de esos fenómenos en su pureza fenomenal. Esto supone la separación entre la substancia y la esencia. De este planteamiento emerge la fenomenología y la idea inicial de filosofía de Zubiri como un objetivismo radical.

La obra de Brentano surgía de la discusión con Wundt por su concepción de los fenómenos psíquicos: no hay diferencia entre lo físico y lo psíquico. Así, la conciencia se convierte, como base del conocimiento, en un envolvente universal, sin dejar resquicio para un objeto independiente de ella. Sería un psicologismo radical, que llevaría desde Brentano al joven Zubiri a unirse a la lucha de Husserl para “recabar, frente a la psicología experimental, el derecho a filosofar”<sup>195</sup>. El camino sería el método fenomenológico que constituye una conciencia no natural, sino intencional<sup>196</sup>, que hace posible el objeto de conocimiento.

La experiencia de Zubiri con la evolución de la fenomenología, le hace retrotraerse al origen de su propia idea originaria de filosofía. Por eso, Zubiri vuelve a pensar el ámbito psicológico, aunque la situación ha cambiado: la psicología se encuentra en una crisis no sólo metódica, sino como ciencia positiva<sup>197</sup>. Si antes había que defender a la filosofía frente a la psicología, ahora es la filosofía la que tiene que hacer posible la psicología como ciencia positiva, y, según Zubiri “para ello hay que recurrir a ese momento en que la psicología se ha afirmado por primera y única vez como ciencia positiva independiente. Es a fines del siglo XIX

---

<sup>195</sup> PE, 185.

<sup>196</sup> SPF, 248.

<sup>197</sup> SPF, 244.

cuando Wundt publica su obra *Principios de Psicología fisiológica*”<sup>198</sup>.

¿Cómo afronta Zubiri esta nueva situación caracterizada por la necesidad de fundamentar la psicología? Adopta un nuevo punto de vista ontológico, no objetivista. Para Wundt la psicología es una ciencia natural que estudia el psiquismo humano como un fenómeno. Zubiri se pregunta por la posibilidad teórica del fenómeno psíquico. Si hubiera adoptado un punto de vista objetivo, debería recurrir a la reducción fenomenológica para fundamentar una teoría. Una teoría particular es posible como teoría por su reducción a la esencia de la teoría mencionada en su intuición<sup>199</sup>. Así, tendríamos la esencia pura e inmutable de la teoría del fenómeno psíquico. Sin embargo, la crítica, ahora, de Zubiri a Wundt es que ha prescindido de toda consideración sobre la sustancia espiritual y material<sup>200</sup>. Y así, todos los fenómenos serían equivalentes en su inmediatez y toda experiencia humana sería homogénea. De este modo, para el psicologismo de Wundt la psicología es la ciencia de los fenómenos de la conciencia inmediata. Pero, según Zubiri, queda un problema: ¿qué se hace con el cuerpo o la fisiología?

Zubiri defiende, que la solución del problema de fundamentar la psicología no consiste en reducir el hecho a su esencia, sino en quedarnos en el hecho mismo. ¿Cómo puede el hombre real ser un hecho estudiado por una ciencia? Así, Zubiri realiza un planteamiento ontológico del problema de la psicología: “Esa pregunta, ¿Existe, puede existir el hombre como pósito de un ciencia?, es la pregunta radical”<sup>201</sup>.

Si reflexionamos sobre la marcha filosófica de Zubiri, observaremos que la fundamentación filosófica del objeto de la psicología, sigue un

---

<sup>198</sup> SPF, 244.

<sup>199</sup> PE, 61-62.

<sup>200</sup> SPF, 247.

<sup>201</sup> SPF, 249.

principio formal metódico ontológico. Estamos en una nueva etapa: ha comenzado la gestación del giro metafísico con respecto al objetivismo. Aunque, es justo señalar, que ya el joven Zubiri había tropezado con objeciones hacia la fenomenología. Así, en su constitución de la filosofía de la objetividad había encontrado una dificultad para explicar la relación entre psicología y fenomenología, al preguntarse por la posibilidad de la intencionalidad<sup>202</sup>. Las cosas informan al sujeto real existente en la subjetividad. Esta modificación es también una existencia virtual del objeto en el sujeto. Entonces, el sujeto por un acto refiere ese contenido virtual a un mundo real. Ese acto de un sujeto es la conciencia, mediante ella la cosa pasa a ser objeto de conocimiento. La conciencia sería sólo la correlación nóesis-noema, pero, y aquí estaba la dificultad para Zubiri, no deja de ser un acto de un sujeto real psicológico.

En definitiva, todo muy complicado para mantener la diferencia entre realidad y fenómeno. Al final, acabó reconociendo el joven Zubiri que en la aprehensión no se podía distinguir entre psicología y fenomenología, sólo en el juicio<sup>203</sup>. Y es que, no se puede negar que el sujeto real individualiza la conciencia intencional, que da el sentido de la esencia pura. Tendríamos, según Zubiri, dos elementos rodeando a la conciencia pura, las cosas reales y el sujeto real. Y esto es lo que ahora hay que destacar en la crisis de la psicología: la entidad de ese sujeto real que, entre otros actos, realiza actos de conciencia.

Por tanto, la marcha filosófica de Zubiri ya no está determinada por las exigencias objetivistas del conocer con sus pretensiones de validez universal, que se dan en el juicio, sino por la fuerza de la experiencia: el

---

<sup>202</sup> PE, 183-184.

<sup>203</sup> PE, 229.

hecho peculiar del ser humano existente. ¿Cómo puede haber ciencia positiva de un ser real especial como el hombre? El hecho humano no es sólo un hecho de conciencia, que relativiza el conocer, es un tipo de ser que hay que aclarar. Zubiri defiende, que el estudio del ser debe venir no por una reducción de su facticidad, sino por un análisis de su entidad. En este planteamiento, Zubiri utiliza un método ontológico realista. Y queremos subrayar que, para Zubiri, la expresión *pensar ontológico* va unida a Aristóteles: “Aristóteles permítaseme... considerarle como tipo representativo de esta manera de pensar ontológica”<sup>204</sup>. Aquí aparece la inspiración aristotélica<sup>205</sup>. Y si algo caracteriza, según Zubiri, al método ontológico de Aristóteles es su realismo: la inteligencia llega a la verdad al referir las predicaciones o juicios a una *res* existente *in se*, a una substancia primera individual. El verbo *ser* expresaría simplemente el carácter de entidad de todo juicio que se predica del sujeto. Y Zubiri afirma que el método realista también tiene una concepción del sujeto de carácter individual: “La conciencia es la información de la substancia pensante (individuo existente) por los seres reales”<sup>206</sup>.

¿Supone esa referencia a Aristóteles la adscripción de Zubiri a una escuela filosófica? Más bien supone, que para contestar a la pregunta radical sobre la psicología, de si puede existir el hombre como objeto positivo de una ciencia, Zubiri tiene que referirse también a lo que han pensado los filósofos concretos en la historia de la filosofía. No se trata simplemente de una vuelta a la filosofía aristotélica. Aparece aquí la influencia de Ortega. Cuando Zubiri escribe sobre Ortega lo llama *maestro*.

---

<sup>204</sup> PE, 78.

<sup>205</sup> Aunque Pintor-Ramos defiende que la inspiración básica de la etapa ontológica es Heidegger. *Realidad y verdad*, p. 40.

<sup>206</sup> PE, 81.

¿Qué aprendió Zubiri de Ortega?<sup>207</sup> El filosofar *simpliciter*. La filosofía no es un asunto de escuelas, sino que la filosofía es génesis permanente de ideas desde una vida intelectual. Una vida concreta en un tiempo determinado. Además, la referencia a Aristóteles de Zubiri, venía también situada por el propio Ortega, que le había mostrado, que el filosofar concreto de la filosofía europea era: “una lucha gigantesca entre dos titanes del pensamiento humano: entre Kant, el hombre moderno, y Aristóteles, el hombre antiguo”<sup>208</sup>. Por eso, de nuevo Zubiri vuelve a estudiar la modernidad, teniendo en cuenta la perspectiva de la necesidad de definir la entidad del ser humano.

## **b) La definición de ser humano**

### ***i) El hombre en la filosofía moderna***

Para Zubiri, toda la filosofía moderna afirma la separación del hombre con respecto a la naturaleza, porque aquel es conciencia. Y pasa a realizar un recorrido histórico por el desarrollo de esta afirmación.

Todo comienza con Descartes, que define al hombre como animal racional, y lo separa del universo, porque este no tiene conciencia. Esta conciencia sería la inmediatez. Leibniz critica esta caracterización del pensar como inmediatez, y propone que el hombre es la substancia, que se posee a través de la vuelta sobre sí misma. Kant se pregunta por la sustancialidad de ese ser que se sabe a sí mismo. ¿Cómo tiene la sustancia humana sus pensamientos? Pensándolos: es sujeto de sus pensamientos. Como sujeto es un yo que acompaña a todo pensamiento. El hombre como yo trasciende la naturaleza: va más allá de ella y existe en la autosuficiencia

---

<sup>207</sup> Sobre este tema: Peris, A., “Zubiri, discípulo de Ortega y Gasset”, en *Ortega y la filosofía española*, S.F.R.M., Murcia, 2004, pp.221-227.

<sup>208</sup> SPF, 265.

de la interioridad. El yo humano es persona y no pertenece al universo. El Idealismo alemán sólo es una culminación de esa idea de la irreductibilidad de la persona con respecto al resto del universo.

Por tanto, concluye Zubiri, que para la filosofía moderna, la existencia natural del hombre no es su ser. Su esencia es ser persona. Por tanto, no puede ser objeto positivo de una ciencia como la psicología, porque no pertenece al mundo natural. Y el responsable fundamental de esa irreductibilidad es Descartes, ya que con su método ideísta buscaba definiciones claras y distintas del hombre a través de nociones como *cosa pensante* y *cosa extensa*, pero perdía la complejidad del individuo real.

Zubiri realiza la crítica a la filosofía moderna desde su principio formal metódico ontológico, y se pregunta: si el individuo concreto es sólo persona, y resulta que también existe naturalmente, porque nace, vive y muere, ¿qué relación se da entre estos dos aspectos? El idealismo trascendental diría que sólo es esencial el ser persona. Pero el individuo vive como un todo. El problema del hombre, según Zubiri, consiste en articular sus dos dimensiones, la natural y la personal: “El problema está entre la dimensión espiritual y la dimensión total, entera del hombre”<sup>209</sup>. Pero, si Zubiri en la lucha descrita por Ortega entre el hombre antiguo y el hombre moderno, critica al moderno, ¿cuál es su posición con respecto a Aristóteles?

### ***ii) Zubiri: análisis ontológico del hombre***

El análisis del propio Zubiri parte de una afirmación aristotélica: las cosas son *ousías*, sustancias, y añade que “eso que parece una triviliadad es una de las mayores genialidades del pensamiento humano: considerar lo

---

<sup>209</sup> SPF, 258

que nos rodea como un conjunto de cosas”<sup>210</sup>.

Así, el hombre, para Aristóteles es *ousía*, aunque Zubiri reconoce que la metafísica griega nunca descubrió la dimensión personal del hombre. Por otro lado, la Edad Media al definir al hombre como persona se centró más en su aspecto sustancial que en el espiritual. Por tanto, según Zubiri, sería el pensamiento moderno el que destacaría la relación entre el concepto de persona y el concepto de espíritu, pero al precio de dividir al hombre entre el yo puro y el yo empírico.

Zubiri, ante el planteamiento moderno, defiende, que si la persona o yo trascendental tiene una naturaleza es, porque le es indispensable para ser. El hombre también es *ousía*. Cómo? El hombre es un ser trascendental, porque comienza por ser entre las cosas, y luego, se constituye a sí mismo trascendiendo las cosas entre las que existe. Si la existencia humana es trascendental, entonces se convierte en unidad absoluta o mónada, ya que se afirma frente a toda posible otra unidad. Para Zubiri, esto lleva a la diversidad ontológica de individuos en el campo humano: “El espíritu trascendental es, por tanto, en cada uno, diversidad múltiple”<sup>211</sup>.

Estamos ante lo que Zubiri llama *cadaunidad* del hombre. Algo que sólo podría captar un principio formal metódico realista, que busca la esencia en la *ousía* humana. No lo podría captar un principio formal metódico ideísta, que al buscar la esencia específica, acaba descubriendo un solo yo puro.

El problema real de la existencia humana consiste en realizar esa individualidad. La *cadaunidad* se puede configurar como intimidad. Esta intimidad es suficiencia. La idea originaria de filosofía de Zubiri, que

---

<sup>210</sup> SPF, 256.

<sup>211</sup> SPF, 260.

buscaba cosas independientes de la conciencia gnoseológica, madura en la línea de la *ousía* del hombre: “Es esa noción aristotélica de *ousía* en la que a las cosas sólo se les pide que sean independientes... Pero la suficiencia de las cosas exige su separación. De ahí pensó Aristóteles que en la idea de substancia, a más de *ousía* (suficiencia) había separación. El ente humano no sólo es substancia en ese sentido sino más radicalmente. Puede serlo en la medida en que puede ser suficiente”<sup>212</sup>.

Así, el espíritu trascendental humano es *ousía*. Y esta *ousía* puede ser radicalizada. El hombre no sólo es suficiente frente a otras existencias, sino frente a todas las cosas. Eso sería no sólo el poder de la intimidad, sino el poder de la interioridad frente a la exterioridad.

Zubiri concluye, que la *ousía* nos lleva a la corporeidad como exterioridad<sup>213</sup>. La corporeidad es espacialización de la intimidad. Y aquí aparece la fisiología: ¿qué es el cuerpo humano? Es la dimensión natural que puede ser estudiada por una ciencia positiva como la psicofisiología. Para Zubiri, el error del psicólogo Wundt fue no plantear el problema de la entidad del ente psicofisiológico.

### **c) La maduración de la idea zubiriana de filosofía**

El problema de la fundamentación de la psicofisiología repercutiría sobre la marcha filosófica de Zubiri hacia la determinación de su objeto propio. El análisis de la *ousía* del hombre ha puesto de manifiesto la formulación del problema metafísico de la *ousía* de su espíritu trascendental: ¿qué tipo de realidad es esa *cadaunidad* como cosa independiente?

La idea originaria de Zubiri de la tarea de la filosofía surgió como

---

<sup>212</sup> SPF, 261.

<sup>213</sup> SPF, 262.



objetivismo radical en el ámbito abierto por Brentano en su discusión con Wundt. El problema era la objetividad del conocimiento frente al subjetivismo radical del psicologismo, que impedía filosofar libremente. La conciencia intencional constituyó la apertura de la conciencia al objeto. Fue la tarea de Husserl. Ahora, curiosamente, Zubiri tiene que abrir un ámbito de estudio para la psicología frente a la filosofía moderna, que niega que el hombre pueda ser objeto positivo de una ciencia por la trascendencia del espíritu humano. Y el análisis ontológico de Zubiri del hombre pone de manifiesto otro tipo de trascendencia, como ir *de* las cosas independientes hacia el hombre para ser una cosa independiente.

Este análisis ontológico del hombre de Zubiri supone un cambio de su relación con Brentano. Y esto se destaca, cuando vuelve a nombrar la lucha entre el hombre antiguo y el hombre moderno orteguiano, que termina concretándose, para Zubiri, en una antinomia, por un lado, entre Brentano con su idea aristotélica de cosa independiente unida a la evidencia racional cartesiana, y, por otro, Dilthey con su idea de la originalidad individual de la vida humana<sup>214</sup>. Así, la idea de filosofía de Zubiri madura buscando la unidad entre la *ousía* o cosa independiente aristotélica y la individualidad del espíritu humano, sin referencia a Descartes. Ese problema de la unidad se expresa en la trascendencia humana, y afirma con contundencia que “estamos en un grave punto de inflexión de la trayectoria de la filosofía”<sup>215</sup>.

Todo este análisis también le sirve a Zubiri para distinguir entre la ciencia y la filosofía. Así, cuando ya tiene clara la tarea de la psicología como ciencia que estudia concretamente la dimensión psicofisiológica humana, deja claro que “la filosofía con todo nada tiene que hacer ahí,

---

<sup>214</sup> SPF, 270

<sup>215</sup> SPF, 270

como no sea el hacer posible esa ciencia positiva del hombre. Pero no desautorizarla... La filosofía es el logos de la trascendentalidad que, como dijo Platón, transcurre en el solitario diálogo del alma consigo misma sobre el ser”<sup>216</sup>. El problema de la identidad del hombre como ser se expresa en la noción de trascendentalidad, y define a la filosofía de Zubiri como búsqueda del ser trascendental, desde un principio formal metódico realista atento a la *ousía* del hombre.

Por tanto, si la idea originaria del objeto de la filosofía del joven Zubiri era la independencia de las cosas con respecto a la conciencia. Ahora esa independencia es sólo un primer momento de las cosas, ya que su separación con respecto al hombre es necesaria para volver al hombre mismo, y hacerle ser lo que es. Además, el hombre es fundamentalmente una cosa independiente frente a todas las cosas. Esa independencia no se determina como objetividad, sino como *ousía*, como realidad autosuficiente desde una inspiración aristotélica.

Los siguientes textos expresan la maduración de la idea originaria zubiriana:

1926: “Lo único importante que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que las cosas son algo independiente de la conciencia”<sup>217</sup>.

1935: “Esa cadaunidad, ese espacio se me puede llenar con algo interno. Con la intimidad... Pues intimidad es suficiencia. Es esa noción aristotélica de la *ousía* en la que a las cosas sólo se les pide que sean independientes”<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup> SPF, 264.

<sup>217</sup> PE, 391.

<sup>218</sup> SPF, 261.

### 3. Hacia la constitución de una filosofía de la *ousía*

#### a) Ciencia y verdad

##### *i) Crisis de la inteligencia del intelectual concreto*

Cuando el joven Zubiri escribe sobre la función intelectual, se refiere al conocer entendido como pensar la verdad<sup>219</sup>. Si el pensar es un función natural, el conocer es sometimiento a reglas lógicas. Por eso en su punto de partida el problema de la verdad se centraba en el problema del juicio. El juicio es el elemento clave de toda teoría científica, ya que si el ideal de la ciencia moderna es el rigor deductivo, entonces el problema de la fundamentación de los juicios pasa a ser decisivo. Esa relación entre filosofía y lógica es fundamental, para Husserl, porque afirma, según el joven Zubiri, que “el filósofo debe completar la ciencia descubriendo la esencia de la teoría, de la *cosa*, y de todos los demás conceptos elementales de la ciencia”<sup>220</sup>. Por tanto, para el joven Zubiri, siguiendo a Husserl, los métodos discursivos deben fundamentarse en los métodos fenomenológicos. En definitiva, todo el problema de la ciencia es un problema de lógica.

En el punto de partida de su marcha filosófica, Zubiri tiene claro que la crisis de las ciencias lleva a una filosofía de la objetividad: “El edificio levantado en el siglo XIX se ha derrumbado. La Matemática se ha desvinculado de la Psicología y de la Cosmología. La Física se ha separado de la Matemática. La Psicología se aparta del asociacionismo. Si la filosofía ha sido en todas las épocas una fundamentación teórica de la ciencia, la filosofía... contemporánea, debe cambiar de norte respecto de los clásicos del siglo XIX, y fundamentar críticamente ese mundo de la objetividad,

---

<sup>219</sup> PE, 361.

<sup>220</sup> PE, 19.

base de todos los demás”<sup>221</sup>.

Por eso, para el joven Zubiri, la fenomenología nace de una interpretación objetivista ideal de la matemática, frente a la filosofía moderna que nace de una interpretación subjetivista de la matemática.

En cambio, ahora, para Zubiri, la crisis de la función intelectual ya no es primariamente lógica, sino humana. Se centra en el *intelectual de hoy*. Y esa crisis del científico se da a pesar del éxito de la ciencia como verdad. Ya no es la ciencia como conjunto de juicios el problema. Zubiri resume el problema del científico que busca la verdad: “El intelectual de hoy, si es sincero, se encuentra rodeado de *confusión, desorientado* e íntimamente *descontento* consigo mismo. No será, naturalmente, por el resultado de su saber”<sup>222</sup>.

Pensamos que en el fondo de este cambio en la manera de plantear el problema de la ciencia, se encuentra un motivo metódico. Para la filosofía objetivista de Zubiri, la clave para llegar al objeto filosófico era distinguir la conciencia pura intencional del sujeto real psicológico. Ahora el principio formal metódico realista, que guía su marcha filosófica, le hace centrarse en ese sujeto real humano, que tampoco es simple conciencia fisiológica, sino una entidad que necesita la verdad para ser íntimamente *ousía*.

Zubiri pasa a analizar las tres características de la crisis íntima, por tanto ontológica, del sujeto real científico<sup>223</sup>.

---

<sup>221</sup> PE, 110.

<sup>222</sup> NHD, 5.

<sup>223</sup> Sobre este análisis: Mazón, M., *Enfrentamiento y actualidad*, p.114-126.

a) *Confusión en la ciencia*

No se trata de la confusión sobre la base lógica de las ciencias, que tan detalladamente analizó el joven Zubiri en el apartado *La crisis científico-filosófica contemporánea*, como supuesto fundamental de su teoría fenomenológica del juicio<sup>224</sup>. Esta nueva confusión es más profunda. Se trata de una confusión acerca del objeto de cada ciencia, por tanto, asunto de ontología. Y es que las ciencias se crean en función de los intereses del científico sobre un grupo de problema homogéneos. Desaparece el tema del objeto formal de una ciencia. Este planteamiento se ha visto favorecido por la positivización radical de todas las ciencias, que realizó el positivismo, que ha terminado por nivelarlas sin tener en cuenta su grado real de positividad.

b) *Desorientación del científico.*

El científico elabora teorías pero no sabe para qué. Así, que el mundo acaba seleccionando las verdades por criterios de utilidad. De este modo, la ciencia se convierte en una técnica o instrumento para fines extracientíficos. El problema es que deja de ser un saber orientado hacia la verdad.

Para Zubiri, la solución no pasa ya por el objetivismo extrahistórico, que defendió en su juventud, como confirma esta afirmación de la época: “La teorización de la ciencia contemporánea nos coloca ante la necesidad de hablar de un mundo ideal, es decir, inexistente, pero trascendente, esto es, objetivo... teoría del juicio hecha...desde el punto de vista de la objetividad pura”<sup>225</sup>.

Ahora piensa, que este método ideísta apriorista no es el camino para hacer frente al problema de la verdad en la ciencia: “Oyendo a muchos de

---

<sup>224</sup> PE, 91 y ss.

<sup>225</sup> PE, 110-111.

los mejores intelectuales parece que no se trata sino de volver a emprender la marcha por el *seguro camino de la ciencia*... olvidan que la función intelectual viene inscrita en un mundo, y que las verdades, aun las más abstractas, han sido conquistadas en un mundo...el hecho de que las ciencias adquieran un carácter extrahistórico y extramundano es índice inequívoco de que el mundo se haya afectado de interna descomposición”<sup>226</sup>.

El método ontológico de Zubiri, al analizar ese ente humano que hace ciencia encuentra un carácter histórico: al hacer ciencia esboza proyectos de acción. El sistema total de estos proyectos es su mundo intelectual. Si el hombre no tiene proyectos, no tiene mundo intelectual, y termina moviéndose en un caos, porque no sabe lo que quiere. De esta manera, la ciencia no es resultado de un proyecto humano de búsqueda de la verdad del mundo. A lo máximo que se llega es a un uso de ideas, que se presentan como puramente objetivas, pero no hay inteligencia humana real de la verdad.

*c) Descontento íntimo consigo mismo*

Al analizar el ente humano como *cadaunidad* vimos que la intimidad del ser humano era su *ousía*. Si ahora el científico entra en su sí mismo, según Zubiri: “Se ve invadido, en el fondo de su ser, por un profundo hastío de sí mismo, que asciende, como una densa niebla, del ejercicio de su propia función intelectual”<sup>227</sup>. El intelectual adquiere su ser íntimo real cuando su inteligencia se encuentra en la verdad, pero ahora sus métodos son técnicas para producir ideas, y acaba perdido entre tantas verdades.

En el punto de partida, el joven Zubiri afirmaba, que el problema del

---

<sup>226</sup> NHD, 8-9.

<sup>227</sup> NHD, 10.

conocimiento era conseguir la posibilidad de la verdad mediante una reflexión fenomenológica, que la situaba en el *sentido objetivo virtual* de una conciencia pura<sup>228</sup>. Ahora, la posibilidad de la verdad también depende del *sentido que posee en orden a la intelección de la cosas*, pero como modo para que el hombre concreto se afirme en plena posesión de sí mismo como investigador. Lo importante es que la verdad sólo puede nacer en una *vida intelectual*. Esa es la *ousía* del científico real.

En definitiva, el segundo Zubiri defiende un ámbito prepredicativo, que hace posible todo juicio científico, y que consiste en el ser propio del hombre intelectual. La función intelectual no es una ocupación esporádica del hombre, sino la unidad de una vida poseída por la verdad. Y recordemos, que la posesión de sí mismo o intimidad es la *ousía*. ¡Sorprendente modo de considerar el polo subjetivo del conocimiento!

Para Zubiri, las tres características citadas de la crisis íntima del científico se resumen en una absoluta ausencia de vida intelectual y, por tanto, en el peligro de la desaparición de la posibilidad de la verdad. El segundo Zubiri asume esta situación, porque es “*nuestra situación...* lo primero que debe hacerse es aceptarla como una realidad de hecho y afrontar el problema que plantea: la restauración de la vida intelectual”<sup>229</sup>.

La primacía del método realista ontológico lleva a Zubiri a destacar la situación real individual del intelectual, como decisiva para el tratamiento de los problemas de fundamentación. Este fijarse en el sujeto real constituye la historicidad de la marcha filosófica. El error del punto de partida de su filosofar ha sido considerar el conocimiento como algo puramente

---

<sup>228</sup> PE, 223.

<sup>229</sup> NHD, 11.

objetivo, y no como resultado del proyecto vital de un hombre. La pura objetividad lleva a considerar el saber como algo ajeno al sujeto real, que lo realiza, a un saber hacer ideas, no a una teoría, que llene su intimidad.

**ii) El problema gnoseológico de una vida intelectual científica individual**

La solución al problema de la verdad en la ciencia, según Zubiri, consistiría en restaurar la vida intelectual del científico. La vida intelectual es un esfuerzo por poseer la verdad. ¿Qué es esta verdad? Zubiri parte de la definición tradicional de verdad como un acuerdo del pensamiento con las cosas. Y emplea una expresión rotunda para aclarar ese acuerdo: “La verdad es la posesión intelectual de la índole de las cosas”<sup>230</sup>.

Zubiri pasa a analizar las condiciones de esta definición de verdad. Lo primero es atenerse a las cosas mismas, que habrá que descubrir previamente. El estado inicial de la inteligencia humana es el ocultamiento de una cosas por otras. Pero no basta que las cosas estén presentes, el hombre tiene que preguntar algo sobre ellas. Las preguntas constituyen el proyecto intelectual. Este proyecto nace de la situación concreta de la inteligencia del hombre concreto individual. Así, la verdad es la respuesta de las cosas a un proyecto sobre ellas, que nace de la situación de la inteligencia del hombre. Tenemos dos elementos: una inteligencia concreta y las cosas mismas. Destacamos cómo en este análisis sigue primando el principio metódico realista de atender a la *ousía* individual.

Zubiri se enfrenta a su situación: ¿por qué ha desaparecido la posibilidad de una vida intelectual real? Sobre los tres elementos necesarios de la verdad (cosas, preguntas y situación) el positivismo, el pragmatismo y el historicismo con sus ideas erróneas han provocado las tres características

---

<sup>230</sup> NHD, 13.



de la falta de vida intelectual del científico. Si el hombre en su búsqueda de la verdad necesita constituir un mundo de cosas, el mundo del positivismo es sólo una reducción a hechos sensibles. Y la verdad sería ordenar los hechos en una enciclopedia del saber. Si el hombre necesita preguntar a las cosas, el pragmatismo reduce la pregunta a un control de los hechos. La verdad es la eficacia. Si el hombre parte siempre de una situación concreta, el historicismo reduce la verdad a un simple estado del espíritu humano.

Por tanto, esas tres concepciones de la verdad llevan a tres conceptos de vida intelectual: ordenar hechos, dominar hechos, y cultivar la cultura. Y Zubiri, de modo radical, afirma que “son tres concepciones que expresan más que la índole de la ciencia, el riesgo inminente de su interna descomposición”<sup>231</sup>.

### ***iii) La crítica de Zubiri al positivismo, pragmatismo e historicismo***

En la constitución de una filosofía de la *ousía* del segundo Zubiri aparece la crítica al positivismo, al pragmatismo y al historicismo como hilo conductor, igual que lo fue de la constitución juvenil de la filosofía de la objetividad. En la etapa final de su vida, Zubiri volviendo la vista sobre su punto de partida fenomenológico afirmaría: “La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo apoyada en última instancia en la ciencia psicológica. Un apoyo que se expresó como teoría del conocimiento. Desde esta situación, Husserl, con una crítica severa, creó la fenomenología. Es una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas”<sup>232</sup>.

Se podría decir que Zubiri se plantea de nuevo el problema de la objetividad, que se planteó la fenomenología, pero con otra crítica severa y

---

<sup>231</sup> NHD, 20.

<sup>232</sup> DE, 47.

con la creación de otra filosofía: una metafísica. El problema original es el mismo: una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas, pero al utilizar inspiraciones diferentes se crean filosofías diferentes. Husserl, desde la idea de evidencia racional de Descartes, llegaría a los fenómenos puros. Zubiri, desde la idea de *ousía* de Aristóteles, llegará a lo real en cuanto real. Sin embargo, en el origen de ambos está Brentano en el que se daba la mezcla de Aristóteles y Descartes.

Para constituir la filosofía de la objetividad, había que negar el psicologismo. Éste se resumía en la afirmación de que no hay objetos independientes de la conciencia. Ahora, para Zubiri, aquellas concepciones erróneas de la verdad se resumen en la afirmación básica de que la situación primaria del hombre real, que conoce, es carecer de cosas. Recordemos, que, para el propio Husserl, el problema del conocimiento era constituir el ámbito objetivo.

Toda la crítica al psicologismo en el punto de partida se basaba en una descripción de la conciencia pura de un objeto, donde se pone de manifiesto la correlación noésis-noema. Ahora, Zubiri propone también una descripción inmediata del acto de pensar, pero no de la conciencia pura<sup>233</sup>.

El positivismo y concepciones afines conciben el pensar como si fuera una sensibilidad: el pensar dar ideas, como aquella da impresiones. Y esto, según Zubiri, no es exacto porque “el acto más elemental del pensar desdobra la cosa en dos planos: la cosa que es y aquello que ella es. El *es* es la estructura formal y objetiva del pensar”<sup>234</sup>.

La dimensión objetiva del pensar no es dirigirse hacia las cosas, sino

---

<sup>233</sup> Conill se basa en esta “descripción inmediata del acto de pensar” para defender, que la etapa ontológica de Zubiri es fenomenológica. Conill, J., “La fenomenología en Zubiri”, *Pensamiento*, 206, 1997, p.182.

<sup>234</sup> NHD, 20.

colocarlas a distancia entendiendo que *son*. La ontología es la base de la objetividad del pensamiento, incluso, para Zubiri, de toda impresión sensible: “Y como pensamiento y sensibilidad no son funciones separadas, resultará que incluso en toda percepción sensible va incluido este momento del *es* por el que el hombre, aun dentro de la esfera empírica, se mueve en un mundo de cosas”<sup>235</sup>.

Por este *es* primario el pensar se encuentra ante cosas buscando entender lo que son. Este entender lo que son se llama ideas. Con este planteamiento ontológico realista del pensar, Zubiri cierra definitivamente cualquier relación con un método ideísta, aunque sea apriorista como el fenomenológico: “No es la idea principio, sino resultado de la función pensante. Y por esto también, las ideas aun estando *en* mí, son *de* las cosas”<sup>236</sup>.

Y recordando, que su descripción de la conciencia pura (en el punto de partida) fue la base para una teoría fenomenológica del juicio, también afirma ahora que el juicio es la expresión elaborada de la intelección del *es*.

Ahora, Zubiri puede aclarar su afirmación de que hay un ámbito prepredicativo, que es el ser propio del intelectual, y que hace posible la ciencia. Así, la ciencia nació cuando el hombre real se encontró poseído en su ser por la verdad. La verdad como acuerdo con las cosas, supone *un previo estar en las cosas*. En la marcha de Zubiri hacia filosofía como conocimiento que se busca, se encuentra con la verdad real de la aprehensión: “Hay una verdad... radical y primaria de la inteligencia: su constitutiva inmersión en las cosas”<sup>237</sup>. De ahí, que la verdad como acuerdo entre el juicio y la cosa es secundaria. La verdad primaria es la que plantea

---

<sup>235</sup> NHD, 21.

<sup>236</sup> NHD, 21

<sup>237</sup> NHD, 21.

la necesidad de discernir con el logos unas cosas de otras. Ahora emplea este término griego para subrayar su realismo.

Esta verdad radical conforma el principio formal metódico realista de Zubiri: estamos inmersos previamente en la *ousía*. Son las cosas las que nos imponen nuestros esfuerzos por conocerlas. Estos esfuerzos constituyen toda una vida intelectual. En definitiva, el planteamiento positivista es ausencia de vida intelectual, porque es olvido de las cosas reales primarias.

## **b) El nuevo planteamiento de Zubiri del problema filosófico**

### ***i) La crisis intelectual de Zubiri: de la reflexión fenomenológica a la entrada de la inteligencia en sí misma.***

En el punto de partida, tanto el subjetivismo como el psicologismo se basaban en una reflexión crítica para defender que todo objeto era inmanente a una conciencia. Sólo para una conciencia espontánea aparecía un objeto trascendente. Pero en una conciencia reflexiva ese objeto desaparecía. Zubiri superaba este planteamiento, porque “tratándose de una reflexión fenomenológica, el objeto como tal no ha desaparecido, y lo tengo virtualmente contenido en la conciencia pura de él”<sup>238</sup>.

Ahora, Zubiri defiende que el peligro de la vida intelectual es la pérdida del objeto real del pensamiento. Pero afirma curiosamente: “No basta con decirlo”<sup>239</sup>. Es necesaria una nueva reflexión más radical que las anteriores sobre esa pérdida del objeto. La reflexión fenomenológica como mera reconquista del objeto le parece a Zubiri insuficiente. Hay que preguntarse por ese oscurecimiento del objeto en nuestra situación intelectual, ya que, para Zubiri, “con hondura y alcance muy distintos,

---

<sup>238</sup> PE, 223.

<sup>239</sup> NHD, 23.

según los casos, pero nada de lo que alguna vez ha sucedido de veras, carece de razón”<sup>240</sup>.

A Zubiri con su principio formal metódico realista no le basta con una discusión dialéctica con el positivismo y afines. Tiene que atenerse a lo real. Y lo real es que esas concepciones son elementos de una situación concreta: “Nos dejaron en la situación intelectual en que hoy nos debatimos”<sup>241</sup>.

¿El positivismo tiene alguna razón? ¿No era relativismo para la fenomenología? El análisis de la situación intelectual de la ciencia deja a Zubiri sumido en una crisis profunda como filósofo.

El joven Zubiri describía la situación intelectual de su época con los rasgos de una desconfianza frente a la ciencia del siglo XIX y un malestar por el aislamiento del yo puro del idealismo. La mitad del siglo XIX era descrito como un siglo sin filosofía. El responsable de todo era el positivismo de Comte. Pero el joven Zubiri vivía el nacimiento de una ciencia nueva. Y un renacimiento de la filosofía: “¿Cómo va a quedar indiferente la filosofía ante esta renovación universal. Y en efecto, asistimos hoy al espectáculo de todo un renacimiento filosófico que, partiendo de los análisis de Brentano... toma carta de naturaleza en Alemania con las *Investigaciones lógicas y la Fenomenología* de Husserl”<sup>242</sup>.

Aunque todo el entusiasmo del joven Zubiri por el objetivismo tenía un contrapunto oscuro en el tema de la vida humana: “Por mucho que se ahonde en una *teoría de la vida, la vida misma* discurre en el fondo de nuestro pensamiento independientemente de él. La vida no es sólo un

---

<sup>240</sup> NHD, 23.

<sup>241</sup> NHD, 19.

<sup>242</sup> PE, 347.

*problema filosófico*, es también y sobre todo una *realidad* y a veces una tragedia profunda”<sup>243</sup>. En esta especie de confesión íntima termina afirmando que la verdad no es una idea, es una realidad. Y habla de una: “gigantesca lucha entre dos infinitos, entre *la ciencia humana* y el *dolor del alma*”<sup>244</sup>.

Esta escisión entre la idea y la realidad vital, entre la lógica y la realidad apenas entrevista en el punto de partida, queda sin aclarar por Zubiri por su dedicación a la teoría del conocimiento con la fundamentación de la objetividad del juicio. Queda latente.

Ahora la descripción de la situación intelectual cambia, es más sombría. La propia ciencia está a punto de desaparecer como verdad. Tampoco aparece ningún renacimiento filosófico. No hay filosofía, así, de modo radical, Zubiri afirma que “la situación azarosa y paradójica en que se halla hoy el hombre significa, en última instancia, ausencia de filosofía”<sup>245</sup>.

Tenemos la misma caracterización que el joven Zubiri hizo del siglo XIX. ¿Qué ha pasado con el objetivismo fenomenológico? El anciano Zubiri escribiría al respecto: “Para la fenomenología *las cosas* eran el correlato objetivo e ideal e la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, *siempre* me pareció insuficiente”<sup>246</sup>. ¿Por que siempre le pareció insuficiente? El joven Zubiri ya había dado la respuesta. El hombre real entero no se puede reducir a objetividad. La vida misma discurre en el fondo de nuestro pensamiento. Las ideas no son la verdad radical, por lo menos del hombre real que piensa.

---

<sup>243</sup> PE, 358.

<sup>244</sup> PE, 358.

<sup>245</sup> NHD, 27.

<sup>246</sup> DE, 47. Subrayado nuestro.

Para el segundo Zubiri, tenemos una espléndida ciencia, pero, ¿y en el fondo de nosotros mismos? ¿Qué vida transcurre? La escisión entre la ciencia y la realidad vital se le agudiza de un modo insoportable: “En este conjunto de métodos y de resultados de proporciones ingentes la inteligencia del hombre actual, en lugar de encontrarse a sí misma en la *verdad*, está perdida entre tantas *verdades*”<sup>247</sup>. Por eso el intelectual científico en el fondo de su pensamiento lo que encuentra, según Zubiri es “hastío de sí mismo”<sup>248</sup>.

Para tomar posesión de esta situación de escisión entre la ciencia y la vida de la inteligencia, Zubiri utiliza un nuevo tipo de reflexión de la inteligencia que denomina *entrada del hombre en su sí mismo*. Este sí mismo es la intimidad del hombre como cadaunidad. Y la intimidad es metafísica real, es la suficiencia como *ousía* del hombre.

El problema del conocimiento se plantea a nivel de metafísica humana. No se trata de una inteligencia como visualización de ideas. Ni sólo un problema de fundamentar el método discursivo en un método intuitivo. Se trata de la vida intelectual que transcurre en el fondo de las ideas, es decir, de la vida real de un hombre.

Cuando Zubiri realiza esa entrada en sí mismo como intelectual de su época que quiere saber dónde está, lo que se encuentra es la soledad íntima. No hay nada dentro de sí. El nihilismo metafísico. Quizás tenga que ver con ese vacío el oscurecimiento del objeto real. Se suponía que la ciencia vivía de la filosofía, pero cuando se hecha mano de ella para esclarecer esa situación, se encuentra con la crisis radical del objeto de la filosofía. ¿Estudia la filosofía un ser sin consistencia, sin substancia? La soledad se agudiza.

---

<sup>247</sup> NHD, 10.

<sup>248</sup> NHD, 10.

Ante este encuentro con el vacío de sí mismo, para Zubiri, caben dos salidas. La primera, huir de sí mismo hacia un uso de las tecnologías modernas, hacia un estudio erudito del pasado intelectual, o dedicarse a una vida cotidiana cada vez más complicada. Todo estas salidas de sí mismo suponen el abandono de la filosofía. La segunda salida, replegarse sobre sí mismo y no huir. Zubiri no va a huir, porque está en juego la verdad. En este momento recuerda el pasaje de Platón en donde prescribe la gimnasia del entendimiento para que no se escape la verdad de las manos<sup>249</sup>. Pero es consciente de que no será una tarea grata: “No es grata porque envuelve, hoy más que nunca, una íntima violencia y retorsión para entregarse a la verdad”<sup>250</sup>.

La primera tarea es que la inteligencia se enfrente en ese repliegue con las dimensiones radicales de su situación concreta. Se trataría de una reflexión intelectual distinta de la cartesiana, no es una pura inteligencia, ya que supone su historia real.

**ii) La reflexión trascendental trans-física.**

Zubiri en la radical soledad de su inteligencia, no en una soledad abstracta con ideas, sino en la soledad concreta de su situación real se enfrenta a las cuestiones que plantea. La cuestión de la realidad positiva, de la desorientación del mundo, y de la ausencia de vida intelectual.

Resuena en esa soledad el magisterio de Ortega que exigía poner en marcha dentro de uno mismo la filosofía<sup>251</sup>. Zubiri siente que se está entregando íntimamente a la filosofía. La intimidad es la *ousía* del hombre.

Al preguntar desde una situación concreta, qué es una realidad

---

<sup>249</sup> PARM, 135d. Cita de Zubiri en SPF, p.314.

<sup>250</sup> SPF, 314.

<sup>251</sup> SPF, 266.



positiva, qué es un mundo, qué es una vida intelectual, Zubiri piensa que no está realizando consideraciones genéricas. Son transcendentales, porque son movimientos desde las ideas concretas cuestionadas hacia las ideas de ser, mundo o vida teórica. Por eso, para Zubiri, “la inteligencia se halla ejercitando una auténtica vida intelectual, en un mundo de problemas perfectamente orientado, con las *realidades todas en más honda y total concreción*”<sup>252</sup>.

Este ir hacia las ideas transcendentales es el nacimiento de la filosofía en sí mismo: “La filosofía consiste precisamente en el problema del ser, del mundo y de la teoría, planteados por la simple entrada de la inteligencia en sí misma”<sup>253</sup>.

Zubiri siente que hasta ahora su filosofar ha sido brillante aprendizaje de libros de filosofía, en referencia a sus estudios de Husserl. Ahora sabe que tiene que fabricar su propia filosofía por un esfuerzo personal. Esto no significa que tenga que ser original, sino que tiene que moverse en la intimidad de su ser.

Ahora emerge, en su intimidad, la idea originaria de filosofía como movimiento interno del filosofar. Es filosofar porque ser, mundo y teoría son problemas, no ideas ya terminadas. La marcha de Zubiri hacia la idea acabada del objeto de la filosofía prosigue desde un principio formal metódico radical, que atiende al propio ser del filósofo. Este es un principio radicalmente realista: “Estos tres problemas se hallan planteados, en la filosofía actual, por *tres realidades* que constituyen, a no dudarlo, el contenido *más real del hombre de hoy*”<sup>254</sup>.

---

<sup>252</sup> NHD, 27. Subrayado nuestro.

<sup>253</sup> NHD, 27.

<sup>254</sup> NHD, 28. Subrayado nuestro.

Las tres realidades del hombre actual son la historia, la técnica y la urgencias de la vida cotidiana, que convierten en problema la idea de ser, de mundo y de vida teórica. Zubiri concluye que “con ello, *la idea misma de filosofía* queda envuelta en radical problematismo”<sup>255</sup>.

La soledad de Zubiri consiste en que la idea originaria de filosofía presente en el punto de partida como un ir al ser real, considerado este ir como un problema lógico, aparece ahora como una duda radical sobre si esto es posible. La oscuridad del objeto adquiere radicalidad. Por eso no se podía rechazar el positivismo con un simple decir que hay objeto siempre.

Zubiri no huye, eso es lo que sería el escepticismo para él. Se repliega sobre su *sí mismo*<sup>256</sup>. Así, la soledad se convierte en una soledad sonora porque resuenan las cuestiones del ser, mundo y de la verdad. “Enclavados en esta *nueva* soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación trans-real: metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea”<sup>257</sup>.

La idea originaria de filosofía de Zubiri como un llegar al ser real se transforma ahora en un ir desde lo real concreto hacia su problematización intelectual radical. Así, lo que hay, se coloca en una situación trans-física. Pero sin olvidar que esa situación misma es real, aunque trans-real. Y es que el filosofar, para Zubiri, “es el logos de la trascendentalidad que... transcurre en el solitario diálogo del alma consigo misma sobre el ser”<sup>258</sup>.

En definitiva, la idea originaria de filosofía de Zubiri como conocimiento que se busca se convierte en metafísica, se mueve en el ser

---

<sup>255</sup> NHD, 29. Subrayado nuestro.

<sup>256</sup> Sobre la soledad como *ethos* filosófico zubiriano: Corominas, J., *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2000, pp.119-121.

<sup>257</sup> NHD, 31. Subrayado nuestro.

<sup>258</sup> SPF, 264.

propio, pero dirigido hacia el ser trascendental.

**iii) La situación filosófica de soledad sonora de Zubiri**

Zubiri se pone a elaborar por un esfuerzo personal su filosofía. Sigue el principio formal metódico de atenerse a la realidad concreta, ya que entiende su actividad filosófica como “una operación concreta, ejecutada desde una situación”<sup>259</sup>.

Estamos ante la condicionalidad temporal de la inteligencia por su referencia a la situación. Así, para el segundo Zubiri, la filosofía no nace de aprendizajes abstractos de ideas, sino desde el esclarecimiento de su situación histórica problemática<sup>260</sup>.

El objeto de la filosofía no está a la vista, pero la inteligencia no va perdida. La inteligencia se define a sí misma a través de la situación temporal, que se acusa como problema; nos movemos en lo fáctico.

La diferencia con el punto de partida fenomenológico es radical. Si la inteligencia se encuentra ahora a sí misma en una situación concreta individual, entonces se mueve en la multiplicidad y en la contingencia, frente a la especie intemporal y eterna de antes. Tenemos la temporalidad frente a la intemporalidad. La *ousía* frente a la idea eterna.

Al ser una situación temporal, Zubiri se vuelve hacia los hombres concretos del pasado, que nos llevaron a ella. Primero, el hombre griego que filosofó apoyándose en una naturaleza llena de dioses. Un principio formal metódico naturalista que fracasó al estudiar al hombre mismo. Su consecuencia: el hombre se queda sin mundo. Apareció el hombre cristiano, que muestra al griego el mundo del espíritu humano, donde encuentra a

---

<sup>259</sup> NHD, 21.

<sup>260</sup> Esta es una de las razones por las que Garrido califica el realismo de esta etapa como “realismo existencial”. Garrido, J.J., *Fundamentos noéticos de la metafísica...*, pp. 4-10.

Dios. Así, de nuevo la filosofía es posible apoyada en la razón divina. Pero este principio formal metódico teológico acaba históricamente subrayando la diferencia radical del hombre creado con respecto al Dios creador. Su consecuencia: se pierde a Dios. Es el nominalismo del siglo XIV.

Así, tenemos al hombre moderno que para filosofar no tiene ni mundo ni Dios. Pone en marcha la filosofía apoyándose sólo en su propia razón. Este principio formal metódico racional acaba convirtiéndose en razón absoluta. Es el idealismo del siglo XIX. Su aventura termina en la nada.

El resultado final de este recorrido histórico de Zubiri, es que el hombre actual no tiene mundo, ni Dios, ni razón universal. Es la soledad absoluta. “Intelectualmente, no le queda al hombre de hoy más que el *lugar ontológico* donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios y de su propia existencia”<sup>261</sup>.

Por tanto, la filosofía nace siempre desde situaciones, que no son obra suya, que la niegan, y que la hacen moverse hacia la lucha por su existencia. Se salva por su apoyo metódico en horizontes nuevos como la naturaleza, Dios o la razón. Pero siempre es el hombre mismo concreto buscando definir su verdad. La situación de ahora es más dramática. Sólo está donde estuvieron los apoyos: *el lugar humano*. Por eso, Zubiri se siente en una situación extraña de soledad. ¿En qué consiste esa extrañeza? Ese lugar es el fondo abismático de sí mismo. Lo importante es soportar el vértigo, y no olvidar que el lugar mismo es ontológico<sup>262</sup>. A él hay que

---

<sup>261</sup> NHD, 31. Subrayado nuestro.

<sup>262</sup> Zorroza afirma que esa soledad no es una soledad absoluta, porque en el replegarse el hombre “se encuentra en *soledad sonora*: abierto y referido a lo otro...lo otro –la misma realidad– está originariamente instalado en el ámbito previo, fundante y primordial de la inteligencia y realidad misma del hombre”, Zorroza, I., “Actualización y mediación intelectual en Xavier Zubiri”, *Actas II congreso de la Sociedad Académica de filosofía*, Santiago de Compostela, 2005, pp.1126-1135.

atenerse según el principio formal metódico realista del segundo Zubiri para buscar la verdad.

## **B. LOS DIVERSOS MOVIMIENTOS DEL FILOSOFAR DE ZUBIRI EN EL LUGAR ONTOLÓGICO HUMANO**

### **1. La inspiración aristotélica de la búsqueda de Zubiri**

#### **a) La filosofía de Aristóteles como de-mostración de la esencia**

La filosofía es conocimiento que se busca. ¿Cómo buscar la naturaleza de ese conocimiento? El joven Zubiri se había planteado primariamente este problema como una crítica a la reducción del conocer al razonamiento, reivindicando la inteligencia como capacidad de intuir los objetos mismos en su intimidad. Esta visualización la concretó como ideación siguiendo el método fenomenológico. Así, la filosofía sería conocimiento intuitivo de la idea. El segundo Zubiri va a seguir con la concepción del conocer como intelección antes que como razonamiento. Para elaborar una teoría de la inteligencia parte de la situación gnoseológica temporal en que le ha dejado el idealismo del siglo XIX<sup>263</sup>. Al moverse en su situación temporal tiene que explicar su origen histórico: “Ocuparse de la historia de la filosofía no es, pues una simple curiosidad: es el movimiento mismo a que se ve sometida la inteligencia cuando intenta precisamente la ingente tarea de ponerse en marcha a sí misma desde su última raíz”<sup>264</sup>.

Zubiri comienza con Parménides, que caracterizó el conocer como un discernir la apariencia de la realidad de las cosas. Platón recoge esta idea y

---

<sup>263</sup> NHD, 225.

<sup>264</sup> NHD, 111.

la completa con la definición. Para discernir una cosa, que es, de otra, que también es, se exige delimitar con precisión la esencia de cada cosa real. Sus rasgos se concretan en la idea definida. Todo esto fue insuficiente para Aristóteles. Según Zubiri, para Aristóteles conocer es entender, esto es, demostrar lo definido. Zubiri destaca que la idea aristotélica muestra el ser necesario de la cosa, porque este ser es el ser propio de la cosa: “Este *ser-propio-de*, esta *propiedad...* y la *suficiencia* que lleva aparejada, es lo que el griego llamó, substancia de algo”<sup>265</sup>.

Así, conocer, para Aristóteles, es demostrar, no como razonamiento, sino como patentización de *lo que ya era* la cosa antes de que se mostrara. Zubiri, entusiasmado con este planteamiento, prefiere escribir *de-mostrar* para subrayar que consiste en mostrar algo como emergiendo *de* aquello que es la cosa demostrada. Se trata de unir la esencia definida a la *ousía* que es el porqué algo es lo que es.

En este análisis de Aristóteles, el segundo Zubiri va precisando su propia idea de filosofía. Para el joven Zubiri, siguiendo a Brentano, el problema de la filosofía era el saber esencial. Y recordaba el planteamiento filosófico de Brentano frente al positivismo: “El positivismo no sólo no dice lo que las cosas son en sí mismas, pero ni tan siquiera lo que son como fenómenos... Brentano aspira a dar una definición esencial de lo que los fenómenos son en sí mismos”<sup>266</sup>. El joven Zubiri también mostraba la inspiración aristotélica de este planteamiento de la filosofía como saber esencial. Pero ahora radicaliza la inspiración aristotélica: la esencia definida debe descansar sobre la esencia física, es decir, la definición sería *de* la cosa real misma que se *muestra* en la idea.

---

<sup>265</sup> NHD, 41-42.

<sup>266</sup> PE, 338-389.

Así, el segundo Zubiri declara la inspiración física aristotélica de su marcha: “No se trata, con esto, de hacer creer que la historia entera de la filosofía sea un comentario a Aristóteles... Se trata de algo diferente: en primer lugar, de *descubrir motivos*... en segundo lugar, casi me atrevería a decir que Aristóteles no interesa sino accidentalmente: nos interesa porque en él emergen, *desde las cosas* y no desde teoría ya hechas, los motivos esenciales de la primera filosofía madura”<sup>267</sup>.

Esta inspiración aristotélica constituye el principio formal metódico del filosofar de Zubiri como principio físico, porque busca que el conocimiento emerja de las cosas mismas<sup>268</sup>. Es lo que Zubiri quería recuperar de Aristóteles, ya que este principio físico se perdió históricamente. ¿Cómo se perdió? Así, pasa a examinar la marcha histórica de la idea de filosofía física de Aristóteles como de-mostración hacia la idea de filosofía como especulación del idealismo del siglo XIX. La dificultad de esa propuesta de filosofía como de-mostración se encuentra en el acceso a las cosas reales mismas. Es el problema del método. La idea de la filosofía como de-mostración adquiere una estructura metódica. Tanto los sentidos como el logos eran métodos. Pero, según Zubiri, Aristóteles se concentró principalmente en el logos, que Platón ya había concretado como definición de la esencia universal: “El problema del método se convierte así en *lógica*, en una elaboración de la idea misma del logos”<sup>269</sup>.

Es cierto, según Zubiri, que Aristóteles pretendió mantener una unidad entre el logos y la forma de la cosa. Pero acabó perdiendo la vía

---

<sup>267</sup> NHD, 59.

<sup>268</sup> Mazón afirma que en esta etapa “la figura de Aristóteles es como un paradigma en la filosofía sistemática, desde el punto de vista de Zubiri”. Mazon, M., *Enfrentamiento y actualidad*, p. 86.

<sup>269</sup> NHD, 43.

física, porque su método lógico dividía la cosa y su idea convertida en un concepto mental. Como en cada concepto puede haber implicado otros, que podemos ir deduciendo, el saber de-mostrativo de la realidad se convirtió en una lógica del razonamiento. El logos sería un discurrir de juicios y la verdad se hace evidente en esos argumentos. Es el modelo lógico de saber de toda la Edad media, del Renacimiento y de la ciencia moderna.

Zubiri concluye que la idea original de filosofía de-mostrativa nunca se ha realizado en la historia después de Aristóteles por esa desviación hacia un método lógico, que terminó primando el juicio o el razonamiento. Ahora, la marcha de Zubiri pretende convertir esa inspiración física en una realización.

Según Zubiri, Aristóteles ya había dejado claro la insuficiencia del razonamiento como conocimiento<sup>270</sup>. La fuerza de la de-mostración se encuentra en la necesidad de la articulación de los momentos esenciales de una cosa. Los momentos corresponden necesariamente a la cosa, porque vienen de ella misma, por eso la cosa real es principio. El conocimiento adquiere la forma de una lógica de los principios. Desde este punto de vista, conocer sería de-mostrar la interna necesidad con que la cosa misma es. Así, la mente o *nous* tendría una doble dimensión, hacer visible la cosa desde su ser, y ver su ser primario.

Esta mente primaria en Descartes se convierte en resolución de la cosa en sus elementos simples para luego reconstruirla. El problema de este planteamiento cartesiano, según Zubiri, es que, así, tendríamos la verdad en sí, pero no la verdad de una cosa concreta. El idealismo pretendió relacionar la esencia como verdad con la cosa misma. La *idea de la cosa* con *esta cosa*. Es un retomar los dos elementos del conocer presentes en

---

<sup>270</sup> NHD, 44.



Aristóteles, que se habían escindido en el racionalismo moderno. Hegel parte de que el todo es verdadero. Así, según Zubiri, conocer una cosa concreta por sus principios sería ver cómo el todo verdadero ha llegado a ser en ella: “El todo está en la cosa *especularmente*. Y saber una cosa por sus principios será saberla *especulativamente*”<sup>271</sup>. La mente al hacer visibles las cosas concretas se ve reflejada en ellas. Las cosas terminan reflejando la mente como principio absoluto. En definitiva, la evolución histórica del método lógico aristotélico termina en la lógica del idealismo alemán.

### **b) La crítica de Zubiri a la lógica del idealismo**

Zubiri con su inspiración aristotélica supera el planteamiento objetivista de su juventud. La filosofía no es sólo conocimiento de la esencia, sino de *esta cosa en su realidad*. El problema filosófico es el problema de la *ousía*. El fracaso del idealismo para Zubiri consiste en haber sido sólo idealismo, es decir, haber resuelto el problema del conocimiento por el lado de la verdad olvidando la cosa. Frente al idealismo, Zubiri presenta su principio formal metódico realista, que guía su idea de la filosofía como conocimiento: “Saber, no es sólo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios, sino conquistar realmente la posesión esciente de la realidad; no sólo la *verdad de la realidad*, sino también *la realidad de la verdad*”<sup>272</sup>.

¿Cómo se accede a la realidad? Zubiri no sigue el método del logos, como hizo principalmente Aristóteles, sino el de los sentidos: “El sentir es la primaria realidad de la verdad”<sup>273</sup>. El hombre real siente por los sentidos, que son modos de sentir las cosas como impresiones o afecciones de ellas. Aunque el sentir como tal es unitario. ¿Basta el puro sentir para acceder a

---

<sup>271</sup> NHD, 47.

<sup>272</sup> NHD, 49.

<sup>273</sup> NHD, 49.

las cosas? El puro sentir no es saber real, porque no sabemos si la cosa sentida es realidad verdadera o sólo cosa en mi sentir. El puro sentir es un parecer ser lo que es. Sobre este sentir puede haber logos como opinión. Pero esto es sólo un saber por impresión. Conocer es saber cosas y no sólo impresiones. Para esto es necesario *un sentido que es de las cosas y no pura impresión humana*. Zubiri llama a este sentido humano la *mens* o *nous*, “quien carece de él es... demente”<sup>274</sup>.

Y Zubiri vuelve a la inspiración física aristotélica, al afirmar que fue Aristóteles quien comparó la mente al tacto<sup>275</sup>. La mente palpando nos pone en contacto con las cosas palpitantes. Las cosas tienen palpitante actualidad ante la mente, porque previamente son actuales. A esta actualidad previa llamó Aristóteles realidad. Es la *energeia*, algo que se afirma substantivamente. Así, en la mente no tenemos, como en la pura impresión humana una cosa de momento, sino la *ousía* o el ser siempre lo mismo. Y esto hace posible que el logos enuncie la voz de las cosas, como lo que es con sentido. Por tanto, gracias al sentido mental, en la verdad sentida de la realidad se halla la realidad verdadera. Así, la búsqueda de los principios no es especulación, sino que toca a la cosa misma. Zubiri concluye, que de este modo el saber tendría los “principios reales”<sup>276</sup>.

¿Cuál es la función de esta noción de *sentir mental* en la marcha filosófica de Zubiri? La gestación del giro metafísico de Zubiri parte de una situación extraña de soledad, pero la soledad de Zubiri es sonora, porque encuentra la voz de las cosas en ese sentido mental interior. Asombrado, afirmará que no es sólo interior, sino también íntimo. La soledad encuentra

---

<sup>274</sup> NHD, 53.

<sup>275</sup> NHD, 53.

<sup>276</sup> NHD, 55.

en el lugar ontológico del hombre no la luz, pero sí una chispa: “A este ser *íntimo* del sentir lo llamaron, por esto, los antiguos el fondo abismal del alma: el alma tiene esencia, en el sentido de fondo abismal”<sup>277</sup>.

Podemos ahora recordar otro texto donde hablaba de hacer frente a la soledad hasta convertirla en una soledad sonora: “Por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, *siente* pasar por su *abismático fondo*... las cuestiones del ser... la verdad”<sup>278</sup>.

Tras su análisis del origen histórico de la situación filosófica y la posible salida a sus problemas, Zubiri concluye, que el método de la filosofía se concreta como búsqueda de los elementales sentires mentales, que nos den la realidad verdadera de las cosas reales. Su marcha filosófica prosigue, porque “esta mens, cuyo sentido nos da las cosas, no queda suficientemente precisada, sino más bien enunciada como problema en Aristóteles”<sup>279</sup>.

En definitiva, pensamos, que la idea de filosofía aristotélica como demostración, es la inspiración para superar el nihilismo metafísico, resultado del planteamiento filosófico del idealismo del siglo XIX como saber absoluto, un saber que pierde la cosa. La reacción del positivismo contra el idealismo no fue una solución, porque es la cosa sin idea: sólo sabe de conexiones entre cosas.

Husserl, para Zubiri, fue la gran esperanza de volver a pensar las cosas mismas: “La fenomenología...frente a la *dislocación* que el saber filosófico había llegado a padecer, *coloca* de nuevo el problema filosófico en la genuina raíz que tuvo en Aristóteles *desde las cosas*”<sup>280</sup>. Pero Zubiri, además, exigirá que sea la propia filosofía la que salga *desde las cosas*. En

---

<sup>277</sup> NHD, 55.

<sup>278</sup> NHD, 31. Subrayado nuestro.

<sup>279</sup> NHD, 56.

<sup>280</sup> SPF, 214.

cambio, la filosofía para Husserl saldrá del esfuerzo por conquistar evidencias de las cosas *desde sí mismo*. Y es que lo difícil, según Zubiri, es permanecer en la intelección de las cosas para hallar sus propias esencias, porque “la filosofía no es inspiración, sino vida, *bios theoretikós*, vida teórica”<sup>281</sup>.

## **2. La defensa de Zubiri de la episteme demostrativa aristotélica**

### **a) El origen platónico de la ciencia moderna**

Para el joven Zubiri, la muerte del aristotelismo en el siglo XVI supuso el resurgir del platonismo y del pitagorismo. Ambos engendrarían la física matemática de Galileo. Si la física aristotélica estaba basada en la realidad concreta, el platonismo investigaba el mundo desde la idea. El joven Zubiri afirmaba: “¿Qué ocurre, entonces con la física de Aristóteles? Esta física que todo lo explica por virtudes y tendencias naturales, va a ser sustituida por otra física para la cual todo es claro y evidente como los números y en la que el único tipo de causalidad es el movimiento como *función* del espacio. De aquí va a surgir todo el mecanicismo moderno admirablemente sintetizado en Galileo y Descartes”<sup>282</sup>.

El principio formal metódico de la filosofía moderna sería platónico, y por tanto, ideísta. Ahora, Zubiri quiere recuperar un principio formal metódico físico aristotélico para su búsqueda filosófica, pero el modelo cognoscitivo está dominado por la ciencia de origen platónico. Surge la comparación entre los dos tipos de conocimiento, y se descalifica el aristotélico. ¿Es cierta esa descalificación? Como ya sabemos, Zubiri parte

---

<sup>281</sup> SPF, 132.

<sup>282</sup> PE. 83

del lugar ontológico del hombre real actual, y encuentra, que una de sus convicciones íntimas consiste en afirmar, que la ciencia es el único acceso intelectual del ser humano a la realidad. Por eso, se produce una multiplicación de ciencias. Todo lo que no tenga la estructura de la ciencia, sería irracional<sup>283</sup>. Según esa convicción, defender una estructura aristotélica de episteme de-mostrativa para la filosofía como conocimiento, es condenar a la filosofía a la irracionalidad.

Zubiri se pregunta: ¿qué hay en el fondo de esta convicción? Una concepción unívoca del conocimiento. La nueva ciencia de Galileo superaría definitivamente la episteme de Aristóteles, porque ambos conocimientos serían el mismo proyecto intelectual. La ciencia es ahora la verdad, y la episteme aristotélica sería un momento ya superado de la historia del conocimiento humano. Este planteamiento, según el segundo Zubiri, se encontraba en Brentano, y por tanto, en el origen de la filosofía fenomenológica de Husserl: “La restauración del espíritu de Descartes y Bacon le condujeron [a Brentano]... a un reforma del filosofar. De ella ha nacido gran parte del pensamiento filosófico actual. Brentano se halla firmemente persuadido de que *el verdadero método de la filosofía no es otro que el de la ciencia natural*”<sup>284</sup>.

Una vez más se ponen de manifiesto las dos inspiraciones diferentes de las filosofías de Husserl y Zubiri. El espíritu de Descartes, vía Brentano, en Husserl. El espíritu de Aristóteles, que Zubiri quiere recuperar: “El éxito de la ciencia ha podido oscurecer la legitimidad del problema aristotélico, eco de las voces más auténticas del ser del hombre; pero tal vez comienzan

---

<sup>283</sup> NHD, 63.

<sup>284</sup> NHD, 147.

éstas a hacerse sentir hoy de modo cada vez más potente<sup>285</sup>. Por tanto, Aristóteles significa, para Zubiri, *descubrir motivos* o inspiraciones para filosofar. Zubiri elige a Aristóteles, porque era la primera filosofía madura que emerge de las cosas mismas. ¿Qué cosas? *De las voces más auténticas del ser del hombre*. Zubiri en su soledad sonora íntima oye el problema aristotélico de la *ousía*. La filosofía nace del ser del hombre real.

Así, la marcha filosófica de Zubiri sigue un principio formal realista: atenerse a lo que siente el hombre en su íntima soledad, el problema de su ser. Y la ciencia, según Zubiri, no es solución para este problema. ¿Por qué?

### **b) La ciencia y la episteme ante la idea de realidad**

Aunque habitualmente *ciencia* y *episteme* se toman como sinónimos, Zubiri sostiene, que hay que separar ambos conceptos, la noción de conocimiento aristotélica sería la *episteme*, y la noción de ciencia moderna sería la *ciencia*<sup>286</sup>. Zubiri quiere recuperar esa noción de episteme para constituir su filosofía.

¿En qué consiste, para Zubiri, la episteme aristotélica? La episteme es un rebasar la simple noticia y los meros pensamientos sobre las cosas e ir hacia las cosas mismas. Es un saber basado en la visión de la interna estructura de las cosas para poseer efectivamente su ser necesario. Es un saber con una estructura realista radical, que no tiene nada que ver con la reducción fenomenológica, ya que Zubiri subraya que lo se sabe por la reducción es sólo el fenómeno, y “el fenómeno es el aspecto de la cosa inmediata y actualmente patente a la conciencia en cuanto patente a ella...

---

<sup>285</sup> NHD, 70.

<sup>286</sup> Mazón piensa que el concepto de ciencia que utiliza Zubiri en esta etapa es el kantiano. *Enfrentamiento y actualidad*, p. 126.

el fenómeno es... lo más inmediato e íntimo a la conciencia”<sup>287</sup>. En cambio, lo que se sabe por la episteme “es el precipitado intelectual que depositan las cosas, gracias al cual podemos declararlas y explanarlas desde ellas mismas”<sup>288</sup>.

Tampoco la ciencia moderna se queda en las cosas mismas, ya que es un rebasar la impresiones vagas hacia otras cosas más exactas. Es la posesión de la precisión objetiva. Para Zubiri, tanto el pensamiento moderno como la nueva ciencia se presentaron como una “ofensiva...contra el saber aristotélico, la metodología de esta nueva ciencia se presentó, ante todo, como una crítica de la silogística de Aristóteles, como una derogación de la ciencia aristotélica”<sup>289</sup>.

Zubiri, para mostrar lo injusto de esta ofensiva, se centra en destacar la diferencia radical entre la episteme física aristotélica y la ciencia física como saberes. La diferencia radical entre la episteme física y la ciencia física se encuentra en sus diferentes objetos de estudio. La ciencia estudia el dónde, el cómo y el cuándo de los fenómenos cambiantes. Mientras, que la episteme se interesa por el ser de las cosas, que se manifiestan como fenómenos cambiantes, en otras palabras, por la substancia de esos fenómenos<sup>290</sup>.

Zubiri sitúa la diferencia entre episteme y ciencia en la idea de realidad que utilizan, es decir, en sus raíces ontológicas<sup>291</sup>. El estudio de Zubiri de ambos intentos gnoseológicos sigue un principio formal metódico realista. No se trata de realizar una reflexión crítica, que analice el tipo de

---

<sup>287</sup> PE, 124.

<sup>288</sup> NHD, 68.

<sup>289</sup> NHD, 64.

<sup>290</sup> NHD, 74-75.

<sup>291</sup> NHD, 79.

aprehensión de la realidad por estos saberes. Más bien, se trata de analizar lo real dado en esas aprehensiones. En la episteme se da la primacía de la sustancia como realidad subsistente, mientras que en la ciencia se da la primacía de la realidad como objeto ante un sujeto. Así, el problema gnoseológico no es un problema lógico, sino metafísico. Es un problema metafísico, porque, además, este doble sentido de la realidad no es una creación de la actividad intelectual, sino que procede del ser del hombre.

El filosofar de Zubiri vuelve a dirigirse a la *ousía* humana más allá del puro conocimiento abstracto. Se trata de buscar las raíces del sentido de realidad en la intimidad del hombre, y esto, para Zubiri, es el verdadero radicalismo filosófico frente a Husserl: “El sentido de la realidad, con que la inteligencia opera en su labor y en cuyo elemento se mueve [tiene] raíces más hondas. El ciencismo... no ha hecho sino ocultarlas y ahogar en germen el verdadero radicalismo filosófico en orden al problema de la realidad”<sup>292</sup>.

Podemos afirmar, que la idea originaria de filosofía del joven Zubiri, que pretendía llegar al ser real, estuvo a punto de ser ahogada por su dirección objetivista. La verdad radical no está en la esencia pura, sino en la esencia real del hombre. ¿Cuál es esta verdad radical?

### **c) El problema radical de la realidad es extracientífico**

Para Zubiri, una cosa es tal cosa distinta de las demás por sus notas constitutivas, que forman una unidad previa, no por una adición de notas. Esta unidad es la esencia. El ser primario se manifiesta como fenómeno en sus notas. La unidad primaria es lo que busca el *nous*, por eso es nómeno. Tanto fenómeno como nómeno son dos modos de ser de una misma

---

<sup>292</sup> NHD, 79.



realidad<sup>293</sup>.

Zubiri afirma, que el fundamento de esta distinción se encuentra en el hombre con sus dos maneras de acercarse a las notas de las cosas. Si el hombre se apoya en el *fuera* de la cosa, sus notas aparecen como una manifestación de lo que es la cosa. Las notas serían el fenómeno. Apoyándose en el *dentro*, las notas aparecen como el contenido de la cosa en sí misma. Según Zubiri, en esta doble dimensión de fenómeno y cosa en sí empieza a surgir la divergencia entre el objeto de la ciencia y el de la episteme<sup>294</sup>. Pero no es su causa fundamental. Hay que dar un paso más para llegar a esa causa. Conocer la esencia es aprehender las cosas como *algo*. Pero *algo* sólo puede darse si lo delimito con respecto a otras cosas. Esto supone, que conocer algo depende del horizonte universal, en el que se mueve ese *algo* como unidad de notas. En la diferente concepción de este horizonte primario de la mente es donde va a aparecer la diferencia esencial entre ciencia y episteme.

Para la episteme, se conoce algo en el horizonte del cosmos. Se trataría de conocer lo que es ese *algo* con respecto a los demás *algos* o cosas reales existentes. Este conjunto de cosas existentes forma un cosmos, un orden. Conocer ese *algo* es preguntarse qué es la cosa *como realidad existente*, que tiene un principio de su *substantividad* y de sus operaciones. Para hallar este principio, hay que centrarse en las notas que forman la cosa en sí misma. Según Zubiri, la episteme seguiría un principio formal metódico realista, ya que realiza su búsqueda “aproximándose... a las razones por las que las cosas mismas pueden existir y actuar como tales en

---

<sup>293</sup> NHD, 80-81

<sup>294</sup> NHD, 85.

el seno del cosmos”<sup>295</sup>.

En cambio, para la ciencia moderna, se conoce algo en el horizonte del mundo. Busca aprehender el aspecto objetivo de las impresiones frente a la variabilidad de su aspecto subjetivo. Las conexiones necesarias de las notas se expresan en la objetividad constante del fenómeno. Así, la ciencia moderna seguiría un principio formal metódico ideísta: la prioridad de la estructura del conocer sobre las exigencias del ser propio.

Así, en la diferencia de horizontes de intelección encuentra Zubiri la diversidad de tipos de conocimiento: “Lo que... hace diverger a la ciencia moderna de la vía emprendida por la *episteme* griega, no es precisamente la idea de fenómeno ni la de cosa, sino algo previo y más radical: la diferencia entre cosmos y mundo”<sup>296</sup>. El mundo sería la estructura objetiva de los fenómenos, y el cosmos un orden real de realidades. Dicho de otro modo, tendríamos la objetividad y la realidad. Pero lo importante es que el sentido de la realidad de las cosas se modela por su inclusión en un horizonte previo concreto que diferencia los tipos de saber.

¿Qué supone, para Zubiri, esta distinción de horizontes de aprehensión? Por un lado, fundamentar la física moderna desde un ontología del mundo, ya que la ontología no descubre las leyes físicas, pero proporciona la idea de una conexión estable entre las variaciones físicas. Así, Zubiri subraya que “la física como *ciencia* positiva no ha sido posible sino después de largos siglos que han perfeccionado y pulimentado el concepto de *realidad* física”<sup>297</sup>.

Por otro lado, Zubiri descubre, que con la ciencia aún no se sabe

---

<sup>295</sup> NHD, 86.

<sup>296</sup> NHD, 87.

<sup>297</sup> SPF, 272.

radicalmente el problema de la realidad de las cosas. Para la ciencia algo es real si tiene la objetividad del fenómeno en su acontecer temporal, en el dónde y en el cuándo de su manifestación mundana. En cambio, para la episteme algo es real si existe en un cosmos<sup>298</sup>. Y para esto se necesitan recursos propios que den autosuficiencia e independencia. Por eso la existencia ha de entenderse desde índole propia del que existe. Es lo que Zubiri llamó *ousía* como sentido radical de la realidad que “se convierte en título de un problema, *del* problema de la filosofía primera: en qué consiste, dónde está la *ousía*, de dónde le viene a la cosa su *ousía*”<sup>299</sup>.

Pero, también, según Zubiri, para la episteme, las cosas reales acontecen en el tiempo. Pero ese acontecer no se limita a un tiempo esquemático en el que se actualiza el fenómeno como ocurre en la ciencia. Es cierto que *Ousía* significa el haber, los recursos propios de cada cosa concreta por los cuales tiene realidad propia en el cosmos, pero, además, también significa *estar siendo* en un momento temporal. Por tanto, la *ousía* acontece<sup>300</sup>. Para la ciencia, la cosa real se identifica con su despliegue en el tiempo, y esto es insuficiente para la episteme, ya que lo que sea la realidad de una cosa en su acontecer, se obtiene, en cambio, por un repliegue del acontecer mismo a lo que le sirve de *supuesto*: su haber propio. Así, llegamos ante la *ousía*, que se presenta como *lo que es siempre*. Esto no significa perduración, sino *un estar sobre el tiempo* absorbiéndolo como principio que hace posible su acontecer<sup>301</sup>. Y es que, para Zubiri, ese significado de *siempre* supera la idea de realidad de la ciencia como simple acontecer, y crea el significado filosófico de *ousía*

---

<sup>298</sup> NHD, 89-90.

<sup>299</sup> NHD, 90-91.

<sup>300</sup> NHD, 92.

<sup>301</sup> NHD, 93-94.

como existir substantivamente en el fondo del tiempo. Por eso, concluye Zubiri, el problema radical de la realidad es extracientífico.

Lo fundamental de ese doble sentido de la realidad, para Zubiri, es que estamos ante una doble opción gnoseológica de consecuencias graves, porque afecta a la vida del hombre mismo<sup>302</sup>. Se trata de elegir entre un saber científicamente el transcurso de las cosas en el mundo, o un saber que es algo como realidad substantiva. Y esto es decisivo aplicado al saber sobre el ser humano. Y es que el propio ser del hombre tiene una doble dimensión, que da lugar a aquella doble gnoseología. Sus actos acontecen en un mundo exterior. Es su pasar en el mundo. Pero también el hombre tiene una intimidad, que se despliega en ese pasar meramente exterior. ¿Qué hacer? Zubiri enclavado en la soledad sonora trans-física de su intimidad, en su abismático fondo, siente que está en juego su destino. Y en ese destino como hombre queda implicada su filosofía como proyecto de saber racional. Es el momento de elegir: “Necesitamos saber si la filosofía y el ser del hombre van a nutrirse, en última instancia, de lo que *pasa en el mundo* o de lo que las cosas y el hombre *son en realidad*”<sup>303</sup>. La elección de Zubiri es clara: la ciencia es insuficiente para hallar la verdad del ser del hombre en el mundo, es necesaria la filosofía, es *el conocimiento que busca*.

#### **d) La filosofía primera como episteme de-mostrativa de la *ousía***

Como hemos visto, por elección propia, el filosofar de Zubiri se va a nutrir del problema de lo que el hombre es en realidad, por eso, el conocimiento filosófico que busca es una sabiduría sobre lo último de la vida humana. Pero una sabiduría que tiene el problema de su determinación

---

<sup>302</sup> NHD, 94.

<sup>303</sup> NHD, 95.

como forma racional. Y aquí aparece, de nuevo, para Zubiri, la inspiración aristotélica, porque, como para Zubiri, la situación hacía que “para Aristóteles la palabra filosofía fuera más que el nombre de una ciencia el título de un problema”<sup>304</sup>. Y aquí es donde Zubiri va a desarrollar la aplicación de la noción de *episteme* aristotélica.

Para Zubiri, Aristóteles perdido en una multitud de ciencias filosóficas busca la definición de la filosofía misma. Pero la originalidad de la búsqueda aristotélica, que va a inspirar a Zubiri, consiste en buscar primariamente la estructura racional del saber filosófico. Es el proyecto de una filosofía como filosofía primera: “¿Será posible hacer de la filosofía una *episteme*? Una forma especial, un tipo de filosofía: la filosofía como *episteme* y no la existencia de toda posible filosofía, es lo que constituye el término primario de la búsqueda aristotélica”<sup>305</sup>.

Es el mismo problema que tiene Zubiri: buscar la filosofía como *episteme*. Estamos ante un planteamiento gnoseológico de la definición de filosofía, que inspirándose en Aristóteles, no sigue un principio formal metódico criticista, sino realista. Los principios de toda filosofía son los principios de las cosas mismas, no de la razón. ¿Cómo llegar a una verdad real? Zubiri se inspira en Aristóteles: “Aristóteles tuvo entonces la genial idea de adscribir esos principios a la visión intelectual al *nous*”<sup>306</sup>.

Así, con el *nous* las cosas mismas son principio para el filosofar mismo. Pero no es suficiente la visión, es necesario desplegar esa visión en forma de explicación racional como *episteme*. La estructura gnoseológica de la filosofía sería *nous* y *episteme*. Los principios físicos de las cosas

---

<sup>304</sup> NHD, 102.

<sup>305</sup> NHD, 103.

<sup>306</sup> NHD, 104.

tienen que surgir de la realidad de las cosas mismas. La filosofía no es una simple teoría de fundamentación de las filosofías segundas. Ella misma tiene su objeto en la realidad. Ahora es cuando culmina el seguimiento de Zubiri de un método realista en la constitución de su filosofía: “La filosofía propiamente dicha solamente sería posible como ciencia, si la realidad de lo real tiene una estructura captable por la razón, si tiene unos primeros principios reales propios, principios no de las cosas tales como son... sino principios de la realidad en cuanto tal”<sup>307</sup>.

Y es que, para Aristóteles, el objeto de la filosofía no se puede referir a una zona de la realidad, sino que, por querer ser sabiduría última, tiene que ser universal. Las filosofías segundas estudiarían los modos que las cosas tienen de ser reales. La filosofía primera estudiaría la realidad en cuanto tal, es decir, la realidad universal.

Zubiri destaca que la determinación de Aristóteles del objeto universal de la filosofía es resultado de la búsqueda de la forma racional de la filosofía. El mismo intento de Husserl de la filosofía como ciencia estricta, pero con caminos y resultados diferentes. El anciano Zubiri escribiría sobre este momento de inspiración aristotélica de su idea de la filosofía: “Era ya una superación incoativa de la fenomenología... lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé *lógica de la realidad*”<sup>308</sup>. Zubiri en ningún momento ha abandonado la gnoseología, pero sí el criticismo ideísta apriorista.

En definitiva, el proyecto filosófico de Zubiri en su marcha constitutiva se concreta en una filosofía primera como episteme de los principios universales de la *ousía*. Pero, aunque Zubiri sigue la inspiración aristotélica, subrayaría que Aristóteles no es *la* filosofía, sino *una* forma

---

<sup>307</sup> NHD, 106.

<sup>308</sup> DE, 48.

determinada de filosofía. Una posibilidad intelectual para su situación concreta. La inspiración tiene que venir exigida por esa situación. La filosofía tiene historicidad, nace en el tiempo. ¿Qué significa esto?

### 3. Ser humano y filosofía

Zubiri ha aprendido en Aristóteles que la sabiduría filosófica tiene que tener una forma de episteme. Una forma de de-mostración de los principios de lo real en cuanto real. Sólo así se podrá dar una verdadera respuesta al problema del ser del hombre allende su puro pasar. No seguir el camino de la ciencia moderna no significa caer en la irracionalidad.

En la soledad de su intimidad Zubiri escucha el problema del ser del hombre. ¿Cómo poner en marcha dentro de sí mismo la sabiduría filosófica? Zubiri se pregunta cómo puede nacer la filosofía en un hombre real. El principio formal metódico realista le hace seguir atendiendo al sujeto individual real que filosofa, no a una conciencia pura o sujeto trascendental.

¿Cómo nació la filosofía en el joven Zubiri? Su objetivismo fenomenológico nació en la bancarrota del subjetivismo moderno. La filosofía moderna no era capaz de fundamentar la nueva ciencia. Esta exigía una teoría de la objetividad pura. Todo este planteamiento del primer Zubiri partía de que “los problemas filosóficos nacen de la necesidad de fundamentar la ciencia objetiva y de interpretar sus resultados”<sup>309</sup>.

Ahora, el segundo Zubiri comienza analizando esa interpretación de la constitución de la filosofía moderna en torno a la ciencia para descubrir en ella otras dimensiones, que puedan ayudarle en la constitución de su filosofía.

---

<sup>309</sup> PE, 90.

### a) La interpretación metafísica del origen de la filosofía moderna

Para Zubiri, su situación de soledad ontológica cuando intenta ahora ponerse a filosofar, tiene su origen en la filosofía moderna desde Descartes a Hegel. Lo mismo pensó el joven Zubiri cuando se puso a filosofar. Su situación de crisis se debía al dominio del psicologismo relativista, que tenía su origen en el subjetivismo de la conciencia existente de la filosofía moderna. Ahora, el segundo Zubiri rechaza esta interpretación de la filosofía moderna, que justificó la filosofía de la objetividad pura de Husserl. Según esa interpretación, la filosofía moderna habría nacido bajo la influencia de la ciencia de la naturaleza de Galileo: “La filosofía moderna, desde Descartes a Hegel, sería... una reflexión crítica sobre el *factum* de la nueva ciencia: sería la ciencia que se sabe a sí misma”<sup>310</sup>. Para Zubiri, esta interpretación culmina en Husserl para el que la filosofía debe ser una *ciencia estricta y rigurosa*. Es verdad que el joven Zubiri aprendió en Husserl, que la filosofía debía ser una nueva dimensión del saber humano frente a las ciencias. Pero la novedad sólo consistió en convertirla en ciencia suprema, algo insuficiente. Por eso, ahora el segundo Zubiri piensa que Husserl sigue siendo un filósofo que se mueve en el ámbito de esa interpretación de la filosofía moderna: “Hace un cuarto de siglo que Husserl publicaba un vibrante estudio en la revista *Logos*, intitulado *La filosofía como ciencia estricta y rigurosa*. En él después de hacer ver que sería un contrasentido discutir... un problema de física... haciendo entrar los puntos de vista de su autor... propugna resueltamente la necesidad de hacer también de la filosofía una ciencia de evidencias apodícticas y absolutas. No hace sino referirse, en última instancia, a la obra de Descartes”<sup>311</sup>.

---

<sup>310</sup> SPF, 18.

<sup>311</sup> NHD, 113.



Y es que la inspiración de Husserl sería Descartes. Pero desde esa interpretación del supuesto fundamental de la filosofía moderna: el saber científico es el modelo de todo saber acerca de las cosas. Desde este supuesto, la filosofía en su comparación con la ciencia dejaría de ser un saber estricto acerca de las cosas. Para Zubiri, esa interpretación no es falsa, ya que se basaría en una de las preocupaciones de la filosofía moderna: definir el carácter científico de la filosofía<sup>312</sup>. El reproche de Zubiri a ese modo de plantear el problema de la filosofía moderna, es que en la determinación de la cientificidad sigue un principio formal metódico ideísta, ya que lo decisivo son las exigencias del conocer. Pero Zubiri se pregunta: ¿tiene la filosofía una evidencia apodíctica como las matemáticas o la física teórica?<sup>313</sup> La respuesta negativa la da la propia filosofía con su división radical en torno a su objeto de estudio.

Por tanto, vista desde el modo de plantear el problema filosófico de la filosofía moderna, la filosofía no ha conseguido ser ciencia. De momento, porque, según Zubiri, ahí estarían Descartes, Kant y Husserl dispuestos a encontrar el objeto y el método adecuados a una filosofía que sea ciencia.

Zubiri quiere superar esa concepción de la filosofía moderna girando en torno a la ciencia como modelo de todo saber acerca de las cosas, que, aunque basada en un aspecto de la filosofía moderna, no hace justicia a todo lo que fue realmente. Zubiri propone una interpretación más radical. Y es que, el defecto radical de esa interpretación, según Zubiri, es que no es filosófica. Así, propone un punto de vista de pura filosofía, que complete al otro: “hay que intentar ver cómo asociada a la física y a la Reforma, la historia de la filosofía moderna es, sin embargo, pura filosofía. El ámbito

---

<sup>312</sup> NHD, 113.

<sup>313</sup> NHD, 114.

intelectual en que se mueve Descartes es puramente metafísico. Su *método* debe interpretarse dentro del lugar que le corresponda en una metafísica”<sup>314</sup>.

Cuando Zubiri emplea la expresión *pura filosofía* se refiere a la metafísica. Y desde ese punto de vista metafísico tiene que interpretarse el problema filosófico de la filosofía moderna, sería una fase del desarrollo interno de la filosofía misma .

¿Qué supone este planteamiento metafísico de Zubiri para la determinación del problema de la filosofía? Siguiendo el principio formal metódico realista, el problema de la filosofía no es su estado temporal de conocimiento, sino algo más radical: ¿existe el objeto real de la filosofía? Por eso, estamos ante una metafísica, ante un problema de existencia real, no de esencia eidética. Es esa existencia concreta de la filosofía lo que provoca la crítica del científico, ya que la filosofía existiría, a su parecer, como continua discordia sobre ella misma, por eso, pierde su sentido como conocimiento.

En cambio, ante esta discordia, Zubiri propone no dejarse llevar por el escepticismo, ni seguir el camino de Husserl de crear una nueva fórmula de filosofía. Apela al sentir íntimo: “Al recorrer este rico formulario de definiciones no puede menos de sobrecogernos la impresión de que algo muy grave late bajo esta diversidad”<sup>315</sup>.

Así, Zubiri defiende paradójicamente que este escandalizarse de la ciencia no es una objeción, que haya que resolver como se planteó Husserl, sino una positiva dimensión que hay que conservar como inicio del filosofar: “La explicación de este escándalo es precisamente el problema,

---

<sup>314</sup> SPF, 21.

<sup>315</sup> NHD, 112.

el contenido y el destino de la filosofía”<sup>316</sup>. Y es que, según Zubiri, no hay que huir de la realidad, hay que enfrentarse y hacerse cuestión de ella. ¿Qué es lo que late bajo la diversidad de definiciones, que aparentemente descalifican a la filosofía como saber riguroso? La filosofía misma es un problema, pero con un planteamiento diferente al de la modernidad.

## **b) El origen radical de la filosofía**

### ***i) El problema del filosofar***

Nos encontramos ante un Zubiri con su sentido íntimo sobrecogido ante la diversidad de definiciones de filosofía: “El problema de la filosofía de hoy se reduce, en el fondo al problema mismo del filosofar”<sup>317</sup>. Este problema del filosofar puede ser entendido como duda sobre su carácter de conocimiento. Es lo que hizo Descartes al seguir un principio formal metódico ideísta en la búsqueda filosófica. Pero Zubiri sigue un principio formal metódico realista, que significa que la verdad la recibimos del ser real. Por tanto, para Zubiri, el problema del filosofar se plantea desde lo real, que ahora es una experiencia de soledad ontológica del sujeto que filosofa, que no tiene apoyos como mundo, Dios o la razón para filosofar. Sólo desde este lugar ontológico puede nacer la filosofía hoy: “En genial visión, decía oscuramente Aristóteles que la filosofía surge de la melancolía... en el momento en que, en un modo radicalmente distinto del cartesiano, se siente el hombre solo en el universo. Mientras esa soledad significa, para Descartes replegarse en sí mismo... es la melancolía aristotélica justamente lo contrario... al sentirme *solo*, me aparece la

---

<sup>316</sup> SPF, 313.

<sup>317</sup> NHD, 29.

totalidad de cuanto hay”<sup>318</sup>.

En la marcha filosófica hacia su objeto, Zubiri se repliega intelectivamente sobre su intimidad para encontrar en ese abismo ontológico un punto de apoyo. El destino de la filosofía queda unido a las raíces hondas de la existencia del filósofo. La dimensión universal de la verdad se busca en lo individual real: “La filosofía es, en última instancia un ponerse en claro consigo mismo en íntima radical soledad”<sup>319</sup>.

Un ponerse en claro consigo mismo a través de la inteligencia, por tanto, de la verdad. Frente a Husserl, en el nacimiento de la filosofía entra su autor: el ser del hombre que filosofa. Siempre hay un hombre real que busca la verdad. En su discusión con Wundt, el segundo Zubiri había destacado la peculiaridad de la realidad humana como *cadaunidad*<sup>320</sup>. El problema de cada hombre era poseer subrayadamente esa individualidad. Esa cadaunidad llenaba su espacio con la intimidad. Esta intimidad es la *ousía* del hombre como suficiencia y separación, como subsistencia<sup>321</sup>. Según Zubiri, el filósofo se afirma en plena posesión de sí mismo llenando su intimidad con la intelección de la realidad. Así, el hombre que filosofa se encuentra a sí mismo en la verdad.

Por tanto, la filosofía sería un hábito intelectual humano, que hace posible subrayar la individualidad del sujeto como vida teórica. Para Zubiri, decir que la filosofía surge de un ponerse en claro consigo mismo es destacar su origen radical. La realidad íntima es el lugar desde donde se va a disparar la mirada filosófica hacia la totalidad, porque la situación de

---

<sup>318</sup> NHD, 240.

<sup>319</sup> SPF, 41.

<sup>320</sup> SPF, 260.

<sup>321</sup> Gilson afirma que Aristóteles define *ousía* como “unidad ontológica, es decir, un núcleo capaz de ser distinto, capaz de subsistir y ser definido aparte”, Gilsón, E. *El ser y la esencia*, Ediciones Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1951. p.46.

soledad es una situación meta-física: “Nos hallamos situados allende cuanto hay”<sup>322</sup>. Así, la mirada filosófica no tiene sólo un aspecto radical, sino también de totalidad.

¿Qué significan estos aspectos de *radicalidad* y *totalidad* que conforman el nacimiento de la filosofía? Primero, el aspecto radical. Zubiri parte de la definición general de verdad como posesión intelectual de la índole de las cosas. Para que esto sea posible las cosas tienen que estar propuestas a la inteligencia. Así, el pensamiento puro no es conocimiento real. Pero Zubiri destaca que las cosas no están presentes en su detalle, de lo contrario “la inteligencia no sería sino un fiel espejo de la realidad”<sup>323</sup>. Además, unas cosas ocultan a otras y los detalles no manifiestan su estructura interna. Así, para Zubiri, el primer problema de la inteligencia es acercarse a las cosas: “Este modo o camino de acercarse a ellas es lo que desde antiguo se ha llamado *methodos*, método”<sup>324</sup>. Es decir, el primer problema es el principio formal metódico.

Por tanto, el hombre necesita descubrir metódicamente las cosas. Según Zubiri, esta necesidad metódica pone de manifiesto que el hombre es *extraño radicalmente* a las cosas mismas. Aquí aparece la caracterización de la condición ontológica del sujeto humano, que quiere encontrar el objeto filosófico. Las cosas no están presentes por sí mismas al hombre. Para Zubiri, se trata del aspecto radical del problema filosófico: “Lo verdaderamente problemático en un problema está en esa extrañeza del hombre y las cosas”<sup>325</sup>.

La trascendencia del objeto de conocimiento, que era clave en el

---

<sup>322</sup> NHD, 9

<sup>323</sup> NHD, 14.

<sup>324</sup> NHD, 15.

<sup>325</sup> SPF, 24.

punto de partida del filosofar de Zubiri, se transforma ahora en una separación radical. Esto no significa aislamiento del hombre. En esa extrañeza las cosas están ahí, pero encubiertas, por eso el hombre se propone metódicamente descubrirlas. La verdad radical se da en ese extraño estar ahí de las cosas encubiertas. Este encubrimiento explicaría el oscurecimiento del objeto de conocimiento para el positivismo y el psicologismo.

Este análisis de Zubiri sobre el planteamiento del problema filosófico está siguiendo un principio formal metódico realista, ya que no sólo descubre la necesidad metódica de acercarse a las cosas, sino que la verdad sería descubrimiento de las cosas mismas encubiertas, frente a la noción de verdad como atributo de un juicio sobre las cosas reales, que constituye el principio formal metódico ideísta.

En definitiva, si hay extrañeza, hay necesidad de descubrir la verdad. Zubiri se pregunta: ¿cómo descubre el hombre real las cosas intelectivamente? El hombre real en su trato con las cosas adquiere una experiencia básica, que Zubiri denomina “experiencia radical”<sup>326</sup>. Esa experiencia le lleva a una forma mental intelectual y a las cosas determinadas de un modo concreto. Se trata de una experiencia temporalmente situada. Esta situación tiene un perfil propio que limita, permitiendo aprehender un aspecto de las cosas y excluir a otros. Zubiri afirma que “esta experiencia consiste en la forma peculiar con que las cosas ponen su realidad en las manos del hombre”<sup>327</sup>. Esta forma supone algo previo: un campo visual. Así, el hombre no conoce en la infinidad del vacío. Según Zubiri, el campo visual impone una limitación, que es el

---

<sup>326</sup> NHD, 154.

<sup>327</sup> NHD, 156.

horizonte: “Las relaciones de lejanía y proximidad dentro del horizonte confieren a las cosas su primera dimensión de realidad para el hombre”<sup>328</sup>.

Por tanto, el horizonte no sólo es límite, sino principio de constitución del campo intelectual que hace posible el descubrimiento de las cosas concretas, es decir, su verdad radical<sup>329</sup>.

**ii) El horizonte de totalidad de la filosofía**

Desde esta noción de horizonte como condición para la verdad, Zubiri distingue entre el descubrimiento intelectual de la ciencia y el de la filosofía. De este modo, quiere poner de manifiesto, que la determinación de la filosofía como saber no puede girar en torno a la ciencia como modelo de saber racional.

*Primero*, analiza brevemente la ciencia física<sup>330</sup>. Galileo en el trato concreto con las cosas engendró el horizonte intelectual de la medida. Cuando este horizonte adquiere claridad, constituye el modo concreto de acercarse a las cosas como mensurables objetivamente. Este horizonte constituye la idea de naturaleza matemática de las cosas. Y también la mente física como método para descubrir las cosas. Así nacen los problemas físicos. La física como ciencia parte de la posesión de su objeto, y lo que trata es de estudiarlo. Las cosas adquieren en el horizonte intelectual de la medida un sentido de realidad como precisión objetiva, que da lugar a un tipo de saber: la ciencia positiva física.

Destacamos que Zubiri está realizando una ontología al proporcionar la claridad de la idea de ente físico dotado de propiedades y conexiones

---

<sup>328</sup> NHD, 156.

<sup>329</sup> Sobre el concepto de horizonte en Zubiri, Gracia, D. *Voluntad de verdad*, pp. 8-11.

<sup>330</sup> SPF, 29.

matemáticas como fundamento de la ciencia física<sup>331</sup>. Esta idea de ente es un horizonte intelectual. Ese horizonte funciona como un cuadro intelectual metódico, que sirve de sistema de referencia concreto para la aprehensión de las cosas concretas.

*Segundo*, Zubiri se centra en la constitución de la filosofía. ¿Cómo se descubren las cosas en la filosofía? La filosofía no ha encontrado su objeto, es el *conocimiento que se busca* de Aristóteles. No se trata sólo, para Zubiri, de que se ignora cuál es su objeto. Si esto fuera así, sería cuestión de tiempo o suerte el indicar ese objeto perdido en el mundo. Es lo que ha pasado con las diferentes ciencias positivas. Y es que, según Zubiri, el descubrimiento del objeto de la filosofía es un problema radical: “El problematismo del objeto de la filosofía no procede tan solo de que *de hecho* no se haya reparado en él, sino de que... es *constitutivamente latente*”<sup>332</sup>. El objeto de la filosofía es constitutivamente fugitivo y el filosofar de Zubiri va a ser un esfuerzo por tratar de retenerlo ante la mirada intelectual. ¿Cómo llevar a cabo este esfuerzo por sacar a la luz el objeto filosófico?

Zubiri sigue su marcha siguiendo un principio formal metódico ontológico realista. El individuo existente es el sujeto que conoce. Su experiencia real determinará la configuración del objeto filosófico. El individuo existente es una realidad histórica. Su existencia tiene una trayectoria temporal, porque en esa experiencia básica, las cosas se presentan como posibilidades de realización, y el hombre “acepta unas y desecha otras”<sup>333</sup>, configurándose de este modo. El ente real, que es el

---

<sup>331</sup> SPF, 272.

<sup>332</sup> NHD, 115.

<sup>333</sup> NHD, 157.



hombre, según Zubiri, está constituido por una realidad actual presente formada por una posesión parcial de sí misma, “que al entrar en sí se encuentra *siendo* lo que es, porque tuvo un pasado y se está realizando desde un futuro<sup>334</sup>. Esa compleja realidad presente humana se concreta constitutivamente en la situación. La situación constitutiva temporal del hombre es un ámbito, que circunscribe el contenido y los problemas de su vida. Al entrar en sí mismo, en su intimidad el hombre se encuentra siempre en un situación.

¿Qué relación se da entre esa situación y la constitución de la filosofía? Para Zubiri, existe una relación fundamental entre el nacimiento de la filosofía y la realidad humana, porque al preguntarnos por el objeto de la filosofía nos hemos preguntado por una actividad de la realidad humana: “La filosofía no es una ocupación más, ni tan siquiera la más excelsa del hombre, sino que es un modo fundamental de su existencia intelectual. Por eso no nace de un arbitrario juego de pensamientos, sino de la azarosa, problemática situación en que el tiempo, *su* tiempo le tiene colocado”<sup>335</sup>.

Por tanto, según Zubiri, toda filosofía no nace de sí misma como pretendía el idealismo de Hegel. Nace de una experiencia básica, que se da en la situación. Desde esta experiencia básica se producirá el origen de la filosofía. Esta experiencia básica situada es un haber, que el espíritu humano adquiere en su trato con cosas reales y efectivas. No es creación de puros pensamientos. Esta experiencia es el lugar natural de la realidad de las cosas. ¿En qué consiste la experiencia radical que lleva a la constitución del objeto filosófico? Zubiri recuerda: “Por la extrañeza vinieron los

---

<sup>334</sup> NHD, 109.

<sup>335</sup> NHD, 225.

hombres a filosofar”<sup>336</sup>, es la inspiración aristotélica. Zubiri la interpreta como una experiencia de extrañeza radical y última de todas las cosas.

Para Zubiri, esa extrañeza no es primariamente un sentimiento de sorpresa, sino algo que afecta al ser propio del hombre. En la radical y última extrañeza, el hombre se extraña de todas las cosas, y termina extrañándose de su soledad con respecto a todo. “Al extrañarse verdaderamente de toda cosa, de lo que el hombre se extraña es de verse a sí mismo extraño a toda cosa”<sup>337</sup>.

En esta experiencia de extrañeza profunda se engendra el horizonte de totalidad filosófica, Zubiri entiende como todo, lo que circunda y extraña al hombre solo: “La totalidad surge cuando vivo esos objetos en profunda extrañeza”<sup>338</sup>. Esa totalidad no es un suma de cosas, ni lo que no soy yo, ni una unidad formal de las cosas concretas, y ni una cosa aparte de las cosas reales. Es un horizonte que se forma desde las cosas mismas y hace posible verlas como cosas concretas. Zubiri va buscando la dimensión de totalidad del objeto filosófico, pero como una dimensión de las cosas reales individuales. Sigue en su marcha un principio formal metódico ontológico realista.

Ese horizonte de totalidad es un horizonte de intelección ¿Cómo es esa totalidad horizonte concreto de intelección? El horizonte hace ver a la mente, pero sin ser visto directamente. Es lo que Zubiri llama diafanidad<sup>339</sup>. La claridad hace ver las cosas, pero no el horizonte mismo de claridad. ¿Cómo se descubren las cosas en el horizonte diáfano? Según Zubiri, se siente intelectivamente cada cosa una por sí misma, pero referida a las

---

<sup>336</sup> Aristóteles, Met. A, 1, 982 b 12.

<sup>337</sup> SPF, 32.

<sup>338</sup> SPF, 34.

<sup>339</sup> SPF, 36.

demás. Así, para Zubiri, la totalidad como horizonte de visión mental es *todas las cada una*. “Cada cosa me remite al todo, al mostrarme su peculiaridad, por ser *cada* y no por dejar de serlo”<sup>340</sup>.

¿Cómo este horizonte mental diáfano de totalidad engendra el problema filosófico? Zubiri afirma que cuando miramos una cosa en el horizonte del todo la referimos a las demás. Pero si “en esta referencia surge su *cada*, también puede perderlo”<sup>341</sup>. Así, las cosas aparecerían encubiertas por el todo que las reabsorbe. Todas las cosas se presentan confusas en su carácter de cosa. Pero la ocultación tiene su causa en la interna concreción del horizonte de totalidad. ¿Por qué esta confusión total? La ocultación de todas las cosas se debe a un choque entre el modo de ser extraño, que presentan todas las cosas, y el hombre que quiere realizarse en ellas. Así, un horizonte determinado concretamente acaba destacando la soledad extraña del hombre.

Pero la situación de encubrimiento hace posible el nacimiento de la pregunta por la cosa encubierta. El hombre que se siente extraño radicalmente a todo, se encuentra solo, y entonces inicia un repliegue sobre sí mismo para captar el fundamento de su extrañeza. Inicia un reflexión que Zubiri denomina *entrevisión solitaria*. “En esta entrevisión solitaria se ven las cosas, pero al mismo tiempo, se entrevé el horizonte... las cosas no se ven directamente, sino indirectamente, en la entrevisión misma del horizonte”<sup>342</sup>.

De este modo, para Zubiri, surge la pregunta filosófica en el hombre real: me extraño de que la cosa vista sea momento del todo, no me extraño

---

<sup>340</sup> SPF, 36.

<sup>341</sup> SPF, 37.

<sup>342</sup> SPF, 38.

de su índole particular. Al ver cada cosa *conveo* el todo. Esta manera de mirar la cosa es la *teoría o contemplación*. No se pregunta por la cosa *tal como es*, sino que pregunto por la cosa mirando al orden entero. En la experiencia de extrañeza radical del hombre nace la pregunta filosófica como ontología: *qué es lo que es*. Es la filosofía primera que busca la definición radical y total. Zubiri recuerda que “la filosofía por excelencia..., dice Aristóteles contempla las cosas en cuanto son, mirando al universo entero”<sup>343</sup>.

Zubiri insiste en que no se trata de dos visiones<sup>344</sup>. No se trataría de la visión del todo y la visión de las cosas, sino de una única visión como teoría. No se anula la substantividad de cada cosa real.

En definitiva, para Zubiri, inspirándose en Aristóteles, la filosofía se origina como visión teórica, que arranca de la radical extrañeza del hombre ante las cosas, que revela la totalidad ocultadora. El todo y el ser de cada cosa constituyen un solo problema: el problema del orden del mundo, porque, como afirma Zubiri “cada cosa adquiere su ser por el lugar que ocupa en el universo. Su modo de ser es su modo de estar en él”<sup>345</sup>.

Zubiri caracteriza esa universalidad de la filosofía como trascendentalidad. Para Zubiri, siguiendo a Aristóteles, al moverse en el ámbito de lo real individual, el ser no es un supremo concepto universal y unívoco, sino que es un trascendental. “Cada realidad tiene *su* ser y que por tanto el ser de las cosas reales no se obtiene con un juego de pensamientos, sino por la aprehensión efectiva de la realidad de cada cosa. Y por esta razón el recurso a la realidad no solamente es necesario a la ciencia

---

<sup>343</sup> SPF, 39.

<sup>344</sup> SPF, 39.

<sup>345</sup> SPF, 39.

positiva, sino también a la filosofía”<sup>346</sup>.

Así, el principio formal metódico realista lleva a Zubiri a la primacía de la individualidad. En la cosa misma se encuentra la trascendentalidad real. En contraposición con el principio formal metódico ideísta apriorista de Husserl, para el que la trascendentalidad universal es previa a las cosas individuales consideradas contingentes.

Zubiri destaca que la naturaleza teórica (entendida en el sentido anterior) de la filosofía es lo que la convierte en problema de sí misma, y provoca la necesidad de buscar su definición. Efectivamente, el problema de la filosofía surgía de la crisis de soledad del sujeto que filosofa. Y esta soledad es la teoría como un contemplar toda cosa extraña a uno mismo. ¿Cómo es posible que me encuentre fuera de todo? Es lo que Zubiri llama *invasión de soledad*: “La filosofía no tiene dificultades: es la dificultad de existir teóricamente entre las cosas. Por eso, en todo problema filosófico es problema el filósofo, el hombre mismo”<sup>347</sup>.

Por tanto, para el segundo Zubiri, la filosofía sería el esfuerzo por aclararse uno mismo en la soledad radical y última. Esto supone adoptar una actitud radical y última ante la extrañeza profunda. Pero cabe también la posibilidad de huir de sí mismo, y llevar una existencia centrífuga y penúltima. Pero entonces en vez de llenar mi intimidad, me convierto en público, vacío e insuficiente, porque lo que se cuestiona en la extrañeza filosófica es mi ser como cadaunidad. La *ousía* es suficiencia para existir frente a todas las cosas que necesito para ser. Si me quedo extrañado radicalmente ante el universo, mi interioridad no se puede realizar en el ser, y me veo arrastrado a la filosofía. Así, Zubiri destaca que el hombre no

---

<sup>346</sup> SPF, 275.

<sup>347</sup> SPF, 41.

busca la filosofía. Se encuentra en un situación personal, que le lleva a la filosofía: “La filosofía no puede tener más orto que el determinado por la angostura intelectual que *de facto* oprime al filósofo”<sup>348</sup>.

Aunque Zubiri subraya, que no es suficiente para que haya filosofía, que la mente se encuentre en situación de extrañeza radical y profunda. Y es que la filosofía comienza como teoría, como un ver claro en la extrañeza. Pero esa visión ha de madurar como visión intelectual y como episteme. La teoría es el contacto originario con las cosas, pero debe adoptar una forma estrictamente racional.

En la situación de soledad ontológica teórica el hombre pretende filosofar, pero el objeto mismo de esa pretensión no se da inmediatamente, porque es latente. Tenemos la pregunta teórica, pero no el saber teórico. Zubiri insiste que “filosofar es ir a las cosas. Bien. Pero ir de las cosas a la filosofía. La filosofía no es inspiración, sino vida; *bios theoretikós*, vida teórica”<sup>349</sup>.

No basta la teoría como visión de la idea de totalidad de lo que es en cuanto es. No se contenta el hombre con alumbrar la totalidad, sino que requiere la íntima violencia de permanecer en esa teoría. Zubiri recuerda que “el cautivo que se evadió de la caverna platónica sintió en sus ojos, heridos por la luz *un gran dolor* y volvió la vista hacia el fondo de la prisión, justamente porque no era aún filósofo”<sup>350</sup>.

Por tanto, según Zubiri, hay que familiarizarse con la extrañeza radical y última. Esto consiste en estar mirando las cosas concretas, al mismo tiempo que se mira al horizonte total de intelección. Ese doble mirar

---

<sup>348</sup> NHD, 120.

<sup>349</sup> SPF, 132.

<sup>350</sup> SPF, 132.

exige una violencia interna en la intimidad del hombre. Lo normal de la vida, como de la ciencia, es vivir volcado hacia los objetos. La totalidad se oculta a la simple mirada de la mente. Es necesaria una reflexión que haga patente el objeto de la filosofía como horizonte intelectual de lo real en cuanto real. Por eso, para Zubiri, la filosofía se constituye en una reflexión trascendental, que coloca en una nueva perspectiva todo objeto posible de nuestra vida natural o de nuestra vida científica.

El horizonte de totalidad es diáfano, por eso, afirmaba Zubiri que el objeto de la filosofía era constitutivamente latente en las cosas mismas, y daba la apariencia de no existir realmente. El objeto trascendental de la filosofía emerge de ellas por la práctica de la teoría. La filosofía es hábito y supone el ser del filósofo: el hombre que existe íntimamente en una actitud teórica. Así, Zubiri afirma: “Para poder respirar en un ambiente filosófico no bastan curiosidad y disputa: es preciso poner a la filosofía en marcha dentro de nosotros mismos; es decir, entregarnos íntimamente a ella”<sup>351</sup>.

En definitiva, la filosofía es el esfuerzo de un hombre por la progresiva constitución intelectual de su objeto. Zubiri toma conciencia de que se está gestando en él un giro radical íntimo, y con su modo habitual de expresarse afirma: “Ya no es el filósofo quien lleva el concepto de la filosofía, como acontecía al comienzo, sino que la filosofía y su concepto quienes llevan al filósofo”<sup>352</sup>.

### **c) La historicidad de la filosofía**

En general, la filosofía nace de la vinculación de la existencia del filósofo por la extrañeza al todo como lo real en cuanto real de cada cosa. Pero no hay un acceso único y privilegiado al filosofar. Para Zubiri, en toda

---

<sup>351</sup> SPF, 266.

<sup>352</sup> NHD, 121.

forma de existencia existe la posibilidad de que el hombre se encuentre en una situación de íntima y radical soledad. En ese repliegue se da la reflexión trascendental que, aunque irreductible a la actitud natural, para Zubiri, es tan espontánea y primitiva como esta actitud natural: “Por esto es la filosofía una posibilidad de *toda* forma de existencia dentro del saber o de la historia, no sólo de alguna forma privilegiada”<sup>353</sup>.

Esto significa, según Zubiri, que la filosofía como saber tiene historicidad: “La filosofía no tiene historia, sino que es *histórica*”<sup>354</sup>. Y eso, porque el sujeto que filosofa es histórico. Siempre se encuentra en una situación concreta donde se da una experiencia de extrañeza concreta que surge de tratos concretos con las cosas concretas. Por eso hay modos de filosofía como modos del hombre de ser extraño a la totalidad de lo real: “En el modo de ser extraño a las cosas se *modifica* el modo de ser todo, el sentido mismo de la totalidad”<sup>355</sup>. Los modos de extrañeza del hombre determinan la diversidad radical de la pregunta metafísica por la definición de la esencia de las cosas.

Zubiri profundiza en esta correlación de la historicidad del hombre y de la filosofía. Cuando el hombre se siente extraño ante toda la realidad, se repliega en sí mismo para saber dónde está. Pero al entrar en su presente, las cosas le dejan debatiéndose con su pasado, porque la existencia humana no se limita a estar situada en un lugar concreto con una experiencia básica de la realidad. En esa situación tiene las posibilidades de existencia legadas por su pasado<sup>356</sup>. En la experiencia básica, las cosas son posibilidades ofrecidas al hombre para existir. El hombre acepta unas y rechaza otras,

---

<sup>353</sup> SPF, 41.

<sup>354</sup> SPF, 41.

<sup>355</sup> SPF, 41.

<sup>356</sup> NHD, 157.



transformando lo posible en real y, así, termina sometido a cambio. Esta actualización de posibilidades fruto de una decisión propia es el acontecer histórico del hombre.

Para Zubiri, la historicidad del hombre no es sólo la referencia de su hacer a una situación presente. En el presente está el hacer, pero también lo que puede hacer el hombre. La historicidad del hombre se refiere fundamentalmente a este poder hacer de su situación.

Para aclarar este concepto de poder Zubiri compara la vida animal y la vida humana<sup>357</sup>. La vida animal es una articulación entre sus impulsos y las impresiones. Las cosas son para el animal estímulos y sus potencias están preparadas para sentirlos. Sus actos son reacciones. La vida animal a través de sus potencias o facultades es una “estrecha relación de inmersión o articulación con las cosas”<sup>358</sup>.

En cambio, según Zubiri, la vida humana es estar frente a las cosas. Es la extrañeza constitutiva del hombre: “Si la situación del animal es una inmersión en las cosas, la situación del hombre es estar a *distancia de ellas*. A distancia pero entre ellas, no sin ellas”<sup>359</sup>. El hombre posee una función que, por un lado, supone la referencia a las cosas, y por otro, saca de ellas una visión nueva. Esta función es la inteligencia, que produce un desdoblamiento entre *lo que hay* y *lo que es*. La inteligencia nos pone en contacto con lo real, nos dice lo que hay, pero también nos distancia al decirnos lo que son<sup>360</sup>.

La inteligencia con su contacto y distancia hace que la vida humana

---

<sup>357</sup> NHD, 323 y sigs.

<sup>358</sup> NHD, 323.

<sup>359</sup> NHD, 323.

<sup>360</sup> Sobre esta diferencia entre cosas reales y cosas reales que son. Garrido, J.J., *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, p. 7.

sea un conjunto de actos que realizan o malogran proyectos sobre el ser de las cosas ¿Sobre qué se conciben los proyectos? Las cosas y facultades humanas serían los medios ofrecidos al hombre para realizar su ser. En definitiva, las cosas son posibilidades que permiten actuar. Zubiri insiste en que estas posibilidades no se constituyen en un puro acto de pensamiento, sino en el trato experiencial con las cosas. “Este trato con las cosas circunscribe y modifica el área de posibilidades que el hombre descubre en ellas”<sup>361</sup>, sería el horizonte primario de la situación.

Así, el hombre como realidad, no sólo es, sino que acontece, y Zubiri, para comprender este acontecer, expone la conexión del presente con el pasado y el futuro. El hombre es una realidad histórica constituida por una situación presente, que se encuentra siendo lo que es porque tuvo un pasado y se está realizando desde un futuro<sup>362</sup>. Zubiri destaca que “lo que somos hoy en nuestro presente es el conjunto de posibilidades que poseemos por el hecho de que fuimos ayer. El pasado siempre sobrevive bajo la forma de posibilidad”<sup>363</sup>. Y el futuro no existe aún, pero en el presente están dadas sus posibilidades para que el hombre pueda poder proyectar.

En definitiva, la historicidad del hombre es alumbramiento, actualización o fracaso de posibilidades. Y con ellas puede desarrollar su originalidad como cadaunidad.

¿Cómo repercute esa historicidad ontológica del sujeto humano sobre la definición del objeto de la filosofía? La situación presente ofrece al sujeto posibilidades legadas por el pasado para enfrentarse a las cosas, pero se produce un choque con la realidad, dejando al hombre en una

---

<sup>361</sup> NHD, 326.

<sup>362</sup> Sobre la noción de historia. Gracia D. “La historia como problema metafísico”, en *Realitas III-IV*, Madrid, 1979, pp.79-149.

<sup>363</sup> NHD, 328.

experiencia de extrañeza. Por eso, según Zubiri, es importante que “si los problemas han de tener carácter de verdaderas cuestiones intelectuales han de surgir, como sin quererlo, del trato concreto con las cosas”<sup>364</sup>.

Recordemos que la filosofía no nace de sí misma, nace desde una experiencia con las cosas reales mismas. Al sentirse extrañado ante las cosas, el hombre se repliega sobre sí mismo, y “en esta entrada se dibujan ante sus ojos, los claros perfiles de las posibilidades con que se acercó al mundo. La resistencia que las cosas ofrecen posibilita y fuerza al hombre a entenderse a sí mismo, a darse cuenta de *dónde está*”<sup>365</sup>.

De este modo, ocurre que la inteligencia se encuentra en una situación muy concreta de angostura. Lo primero, que tiene que hacer, es comprender esa situación presente volviendo a la situación pasada, que la hizo posible, porque, según Zubiri, “somos el pasado, porque somos el conjunto de posibilidades de ser que nos otorgó”<sup>366</sup>. Y, desde esta puesta en marcha del filosofar en el origen histórico de la situación filosófica, se puede reformar la propia inteligencia,

Por tanto, al depender de la situación, la filosofía tiene una dimensión de historicidad. La determinación de su objeto de conocimiento está condicionada por su origen histórico. Está condicionada por el sujeto real, que se ve arrastrado a la filosofía por estar extrañado radicalmente, pero de un modo concreto y temporal.

Es el momento de destacar el aspecto metódico de esa afirmación zubiriana de la historicidad de la filosofía. Zubiri ha seguido un método ontológico realista que destaca el aspecto situacional de todo sujeto

---

<sup>364</sup> NHD, 336.

<sup>365</sup> NHD, 336.

<sup>366</sup> NHD, 331.

humano individual en la captación de la verdad. En cambio, el joven Zubiri subrayó que, para Husserl, el origen de la filosofía era un origen puramente lógico, ya que defendía que “el *filósofo* debe completar la ciencia descubriendo la esencia de la *teoría*, de la *cosa* y de todos los demás conceptos elementales de la ciencia”<sup>367</sup>. Así, el filósofo para Husserl, que sigue un principio formal metódico ideísta, está al lado de las ciencias particulares como reflexión epistemológica, como crítica del conocimiento. Todo lo contrario de la marcha del segundo Zubiri que, siguiendo un principio formal metódico realista atento a la individualidad, destaca el origen fáctico del filosofar. El preguntar radical y total, que es la filosofía surgiría de las más diversas situaciones y motivaciones del hombre individual y real que filosofa. La filosofía no nace de sí misma, sino de la experiencia radical que el hombre adquiere para existir en el trato con las cosas. Una experiencia mental que le da un sentido de la realidad o se lo encubre.

Por tanto, el objeto de la filosofía no nace de una reducción fenomenológica, que deja al margen al sujeto real del conocimiento para preservar la objetividad. Para Zubiri, reconocer la perspectiva del sujeto forzosamente instalado en una situación intelectual temporal, no afecta a la verdad de lo conocido. Lo que quiere decir Zubiri, es que el origen de la verdad se encuentra en la vida intelectual del hombre real, no en una conciencia pura.

En la caracterización zubiriana de la noción de posibilidad, también se destaca su diferencia con respecto a Husserl. El problema de la verdad para Husserl no era su posibilidad real, sino la condición para que la verdad se dé como posibilidad ideal. Es lo universal frente a lo particular tanto del objeto como del sujeto del conocimiento. El joven Zubiri afirmaría que,

---

<sup>367</sup> PE, 18-19.

para Husserl, “la posibilidad de *una* teoría se encuentra en la posibilidad de una *teoría general* en el sentido de la unidad total ideal, frente a la multiplicidad de teorías y verdades particulares y también actualizaciones individuales de la conciencia”<sup>368</sup>. Ahora, frente a este principio formal metódico ideísta de Husserl, Zubiri con su método ontológico realista destaca la individualidad y la temporalidad: “En su situación concreta, el hombre esboza un proyecto, un modo de acercarse a las cosas e interrogarlas, y sólo entonces dan estas la respuesta en que se constituye la verdad”<sup>369</sup>.

Es el momento de preguntarnos: ¿cuál es el proyecto filosófico concreto de verdad de Zubiri? Siguiendo la inspiración aristotélica, Zubiri afirmaría que el fin de todo conocimiento filosófico es hallar la verdad como definición esencial de las cosas concretas reales. El joven Zubiri pensaba, que antes de dar esas definiciones reales, era necesaria una definición fenomenológica, que proporcionaría de un modo riguroso e infalible el objeto dado a la conciencia mediante una intuición ideativa. Después, sobre esta base absoluta gnoseológica, vendrían las definiciones reales, que proporcionarían la noción de mundo como razón de la existencia del fenómeno. El mundo metafísico explicaría la verdadera realidad como substancia, como algo absoluto o necesario frente a lo accidental o contingente. En definitiva, la base de una definición real sería la conciencia fenomenológica de la esencia pura<sup>370</sup>.

Ahora, el segundo Zubiri sigue buscando los principios de una definición esencial de las cosas, que es el objeto de la filosofía como conocimiento. Pero le interesa una definición realmente real. Donde la

---

<sup>368</sup> PE, 61.

<sup>369</sup> NHD, 16.

<sup>370</sup> PE, 18-19.

noción de mundo ya no sea derivada con respecto a su base fenomenológica, sino primaria, ya que al establecer las relaciones entre las cosas reales mismas, pueda constituir un orden que sirva de orientación al ser humano. Se trata de la caracterización zubiriana de la filosofía como logos de la trascendentalidad. Y la base real de ese logos no es un análisis fenomenológico, sino un análisis de la situación real de la inteligencia del hombre. Y el hombre es un ente histórico.

Así, tendríamos un análisis histórico de la situación aquí y ahora de la inteligencia. La inteligencia llega a la verdad de las cosas mediante las preguntas, y esas preguntas son concretas, tienen una modalidad, cuyo origen es la situación concreta intelectual. Para Zubiri, no hay conocimiento sin cuestiones intelectuales reales. Y estas cuestiones, para ser reales, tienen que surgir del choque entre el proyecto heredado, con el que el hombre se acerca a entender las cosas concretas, y la respuesta desconcertante de las mismas.

Estamos ante el giro del segundo Zubiri desde la reducción fenomenológica hacia las cosas reales individuales y múltiples, giro que implica la historicidad de la filosofía. Esta diversidad real lleva a la diversidad de estructuras filosóficas, que escandaliza al modelo cientifista del saber. Este giro hacia lo real individual supone también un volver desde la conciencia pura al sujeto real que busca saber. En este giro lo primero no es el fenómeno puro, sino el problema que plantea la intelección de la cosa real.

¿Cómo surge un problema? El hombre se acerca intelectualmente a las cosas con las posibilidades legadas por su pasado y aceptadas como proyecto. En ese trato con ellas se engendra la familiaridad de la visión de las cosas. Es el horizonte de intelección, que configura la mente del sujeto. En esta experiencia puedo tropezar con una cosa extraña, con algo encubierto que no se bien y entonces, me propongo verla bien, es la

aparición del problema de su definición. Definir una cosa es referirla a su horizonte real normal. Pero puede aparecer una cosa que es incompatible con la familiaridad del horizonte. Y el sujeto se queda extrañado. Ahora tiene que replegarse y entrar en sí para ver qué es lo que pasa. Cuando esa extrañeza con la cosa encubierta es total surge el problema ontológico, que obliga a una reflexión, que ponga en claro el horizonte formal de intelección en el que se movía la mente. Esa aclaración lleva al pasado como posibilidades dadas al presente para entender el mundo.

Así, concluye Zubiri: “Al sentir su propia limitación, los intelectuales... volverán a la raíz de donde partieron, como nos vemos hoy retrotraídos a la raíz de donde partimos. Y esto es la historia: una situación que implica otra pasada, como algo real que está posibilitando nuestra propia situación. Ocuparse de la historia de la filosofía no es, pues, una simple curiosidad: es el movimiento mismo a que se ve sometida la inteligencia cuando intenta ponerse en marcha desde su última raíz”<sup>371</sup>.

El segundo Zubiri va constituyendo una filosofía primera como búsqueda de los presupuestos trascendentales de una definición de la realidad, que ordenarán la experiencia de las cosas concretas. Sería una filosofía realista que tiene historicidad, porque parte de una experiencia concreta de extrañeza.

Por tanto, ahora podemos preguntarnos: ¿cuál es el origen fáctico del filosofar maduro de Zubiri, que le llevaría a una metafísica de lo real en cuanto real?

---

<sup>371</sup> NHD, 111

## d) El origen fáctico del filosofar maduro de Zubiri

### i) *La extrañeza de Zubiri*

Vamos a reconstruir cómo surge la pregunta filosófica de Zubiri, aplicando sus ideas sobre el origen histórico del filosofar, y cuál es concretamente esa pregunta originada por la situación intelectual del propio Zubiri.

El joven Zubiri filosofa desde la idea originaria de filosofía como un llegar al ser real desde el ser intencional. Su problema era la objetividad del juicio. Se movía en el ámbito de la teoría del conocimiento. Algo que era normal por el principio formal metódico fenomenológico que seguía, que daba la primacía a la verdad del conocer sobre el ser. Pero ya aparecían algunos rasgos en el propio Zubiri, que ponían de manifiesto la necesidad de tener en cuenta al sujeto real que buscaba la objetividad pura. Así, Zubiri destacaba las consecuencias vitales del positivismo entendido como la última etapa de la *trágica epopeya intelectual del idealismo*: “Consecuencia obligada el *dilettantismo escéptico* en la vida, coronado por el suicidio religioso y moral de los individuos y los pueblos”<sup>372</sup>. También subrayaría la importancia de la filosofía de la historia, la preocupación por los temas del valor y por el hecho irreductible de la vida humana. Algo que el positivismo era incapaz de percibir y, por tanto, según Zubiri, “responsable directo del mal llamado intelectualismo despreciador profesional de los sentimientos y tendencias más profundas de la naturaleza humana”<sup>373</sup>. Incluso, se puede descubrir en el joven Zubiri, la influencia cristiana, a través de San Agustín, en la importancia que da a la función vital de la verdad, al destacar que “para San Agustín lo único importante en

---

<sup>372</sup> PE, 338-339

<sup>373</sup> PE, 356



el hombre es su vida... y ve siempre en la *verdad* una fuente de vida”<sup>374</sup>.

Es cierto que Zubiri, en su primera etapa, veía en el objetivismo puro una influencia positiva para la teoría de los valores a través de Scheler. Pero curiosamente también aflora en él un profundo escepticismo ante este renacimiento de los valores vitales: “Por mucho que se ahonde en una teoría de la vida, la vida misma discurre en el fondo de nuestro pensamiento... La vida no sólo es un problema filosófico, es también y sobre todo una realidad, y a veces una tragedia profunda”<sup>375</sup>. Aparece en este texto el motivo profundo y primario, que llevaría a Zubiri a una filosofía de la realidad. Es necesario atenerse a la vida real del hombre. No realizar sólo una filosofía teórica de la conciencia pura. Habría que considerar la verdad no como una idea, sino como verdad real.

Y es que el joven Zubiri quiere encontrar un *sentido serio a la vida*<sup>376</sup>. Para esa tarea no le sirve el espíritu de la Edad Moderna como criticismo, que interpreta como una primacía de la voluntad sobre la inteligencia, sino que busca restablecer el espíritu aristotélico-neoescolástico que defendía “el primado de la inteligencia sobre la voluntad”<sup>377</sup>. Y es que Zubiri, aunque joven, no soporta el desorden vital, ya que toda vida humana tiene que estar orientada por un principio director, que lleve esa vida a plenitud. Cuando no hay principio vital aparece la anarquía y Zubiri subraya: “En este punto es donde el espíritu siente el choque violento con las cosas que le hacen despertar de su sueño y sentir la necesidad de un orden. Esta es la situación de la conciencia europea”<sup>378</sup>.

---

<sup>374</sup> PE, 357

<sup>375</sup> PE 358

<sup>376</sup> PE, 378.

<sup>377</sup> PE, 380.

<sup>378</sup> PE, 380

Ese primado de la inteligencia sobre la voluntad, defendido por Zubiri, supone que la ética sería la realización del orden del ser en la vida humana. Ahí está la raíz oculta de la idea originaria de filosofía del joven Zubiri, que intentaba llegar al ser real independiente de la conciencia. Sólo el orden del ser puede dar plenitud a la vida humana.

¿Cómo constituir el orden necesario del ser? El objetivismo puro a través de un método fenomenológico, que lleva al ser puro mediante una reducción a la idea específica una e intemporal, pudo ser un camino, que Zubiri recorrió con fidelidad. Pero el joven Zubiri también captaba oscuramente, que se había producido un cambio en la sensibilidad vital. Y un síntoma era la filosofía de Dilthey, que pretendía presentar la noción de mundo, no sólo como conjunto de leyes eternas y universales, es decir, como naturaleza, sino también como historia, como conjunto de fenómenos individuales, únicos e irreductibles. Pero, así, la vida humana aparecía demasiado contingente y plural para su estudio científico frente a la eterna y regular naturaleza. Parecía que sólo quedaba como salida para defender la vida, el rechazo a todo tipo de cultura y afirmar un retorno a la vida en su forma más primaria o biológica. Y sobre esta salida, el primer Zubiri diría que “esta afirmación, bien que improbable, es muy significativa”<sup>379</sup> de que algo no marcha bien en el mundo del conocimiento.

Así, el problema teórico de la individualidad e irreductibilidad del hombre queda latente para el joven Zubiri, porque se dedicaba al problema de la fundamentación del juicio bajo la convicción de que lo primero es la verdad objetiva frente al subjetivismo psicologista. Esta latencia del problema le haría escribir más tarde: “Es posible que el filósofo haya comenzado con un cierto propósito intelectual subjetivo. Pero esto no

---

<sup>379</sup> PE, 352

quiere decir que este *comienzo* sea formalmente el *principio* de su filosofía... puesta en marcha, como la filosofía consiste en abrirse camino resulta que en él se constituye la idea misma de la filosofía”<sup>380</sup>.

En definitiva, la filosofía que elabora en su primera etapa Zubiri, es una filosofía objetivista como ciencia noemática de la esencia. La verdad radical y última es la objetividad pura. Esta definición de filosofía acaba chocando con la realidad propia como realidad individual, que tiene que dar un sentido a su vida, y, finalmente, termina despertando a Zubiri de su sueño objetivista. Se siente extraño a todo el ámbito fenomenológico, se ve invadido por la soledad, y arrastrado a la pregunta ontológica. El despertar del sueño objetivista hizo aflorar el problema del hombre desde su fondo: su propia vida concreta individual. ¿En qué consistió ese choque? ¿Cuáles son los elementos de su extrañeza? En nuestra interpretación consideramos que hay tres.

En primer lugar, la crisis dentro del ámbito fenomenológico. La fenomenología, según Zubiri, a pesar de la pretensión purista de Husserl, ha sido un filosofar real: “Desde la modesta pretensión de conquistar alguna evidencia absoluta la fenomenología ha ido desplegándose en una filosofía y culmina en una metafísica”<sup>381</sup>. Este desplegarse de la fenomenología lleva a Zubiri a preguntarse por el origen de la filosofía misma ¿Por qué marcha la filosofía? ¿Por qué no alcanza una forma definitiva como ciencia estricta y rigurosa? Es la idea de la filosofía misma lo que está en cuestión.

En segundo lugar, el segundo Zubiri se encuentra con el problema de las ciencias del espíritu. Ya vimos que al describir la situación del intelectual científico de este momento, lo caracteriza como confuso,

---

<sup>380</sup> NHD, 120-121

<sup>381</sup> SPF, 188

desorientado y descontento consigo mismo. Estos tres caracteres suponían el peligro de la desaparición de la vida intelectual, a pesar de los resultados objetivos de las propias ciencias. Esa situación de ausencia de vida intelectual, según Zubiri, se agrava en las ciencias del espíritu: “Una mente sensible precisamente ante la imponente masa por ejemplo de conocimientos históricos que hoy poseemos, advierte una franca inquietud en el fondo de sí misma”<sup>382</sup>. Y es que los hechos se acumulan en las ciencias históricas, pero carecen de un sistema de referencia intelectual para ordenarlos. A diferencia de la física, que fue posible por una ontología del mundo físico, aún no hay una ontología del mundo espiritual. La marcha de la filosofía de Zubiri hacia la determinación de su objeto tropieza con la cuestión de descubrir allende la cosas espirituales su ser. Zubiri descubre que las ciencias del espíritu exigen una ontología de inspiración aristotélica: “Estudiar en las cosas lo que hace que sean reales y que lo sean de una cierta manera y no de otra, estudiar la realidad en cuanto tal, o como Aristóteles decía el ente en cuanto tal... es el objeto de la filosofía”<sup>383</sup>.

Así, aparece el problema filosófico de lo que es la realidad espiritual del hombre. No se trata de saber la índole concreta de ese espíritu, sino de elaborar una idea de la forma de realidad que lo espiritual posee. El giro de la marcha filosófica hacia la ontología aparece con toda claridad: “Podrán existir diferencias hondas en cuanto a la manera de entender el ser; podrá inclusive haberse pensado alguna vez que el ser en cuanto tal se haya en pensamiento o en la conciencia pero... si verdaderamente esta filosofía idealista, pretende ser filosofía *stricto sensu* con todo el rigor y precisión del vocablo, habrá de colocarse formalmente dentro del problema de la

---

<sup>382</sup> SPF, 273

<sup>383</sup> SPF, 274

ontología”<sup>384</sup>. Lo cual quiere decir que la fenomenología como ideísmo apriorista debe ser juzgada como ontología. La ontología para Zubiri no puede ser ideísmo, porque siguiendo a Aristóteles el ser no es un concepto universal sino trascendental porque cada realidad tiene su ser.

Por tanto, la marcha de la filosofía hacia la ontología debe seguir un principio formal metódico realista: la verdad se da en la aprehensión efectiva de la realidad de cada cosa, ahora esta cada cosa es el hombre concreto.

El problema de las ciencias del espíritu se agudizó con la crisis de la psicología positiva. Esta crisis venía planteada por la peculiaridad de su objeto. ¿Puede el hombre ser objeto positivo de una ciencias? Aparece, de nuevo, la cuestión de la realidad humana: una unidad frente a todo con un elemento natural y otro espiritual ¿Cómo conceptualizar esta cadaunidad? El hombre por su cuerpo está entre las cosas, pero trascendiéndolas hacia su intimidad. Esta trascendencia lo caracteriza como estricta suficiencia o substancia.

El tercer elemento de la extrañeza de Zubiri se refiere a la propia crisis de la filosofía, que tiene su origen en la filosofía moderna. El joven Zubiri interpretó la crisis de la filosofía como la incapacidad de fundamentar la ciencia desde una filosofía ideísta subjetivista. Esta crisis se resolvería volviendo a una filosofía de la objetividad pura a través de un método fenomenológico. Ahora, también la crisis de la filosofía es la crisis de la filosofía moderna, pero no es interpretada desde la ciencia: “La filosofía moderna es, pues, pura filosofía. Su historia es la historia del problema de la filosofía”<sup>385</sup>. Además, en cuanto a la fundamentación de las ciencias del espíritu por la filosofía moderna, Zubiri afirma que “el pensamiento actual

---

<sup>384</sup> SPF, 274.

<sup>385</sup> SPF, 22.

siente con evidencia creciente la insuficiencia de la filosofía hegeliana del espíritu. Pero desdichadamente no ha producido nada capaz de reemplazarla con plenitud”<sup>386</sup>. En esa afirmación aparece una demoledora crítica implícita a la fenomenología como filosofía más representativa del pensamiento actual, que no ha sido capaz de reemplazar a Hegel.

Para aclarar su situación de extrañeza, Zubiri se retrotrae al origen histórico de la filosofía, y analiza su marcha posterior hacia la situación actual relacionando la constitución de la filosofía con el problema de la definición de la realidad humana. La filosofía nació en Grecia, que no consiguió explicar al hombre desde el horizonte de la naturaleza. El cristianismo destacó la dimensión espiritual del hombre, pero en la Edad Media en vez de subrayar esta idea como entidad propiamente humana, se insistió en su origen divino, ya que se filosofaba desde el horizonte de Dios. Así, se desembocó en el nominalismo, que destacó excesivamente el aspecto de ser creado, separando radicalmente el ser omnipotente divino del ser “nulpotente”, el ser humano vendría a ser nada. Se rehace el camino de la filosofía apoyándose en el horizonte de la propia razón humana. Pero el idealismo acabó convirtiendo a la razón en la realidad misma del mundo y de Dios. Zubiri afirmaría extrañado ante esta colosal filosofía: “El resultado fue paradójico. Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo, se perdieron a sí mismos; quedaron, en cierto modo, anodados. De esta suerte, el hombre del siglo XX se encuentra más solo aún: esta vez, sin mundo, sin Dios y sin sí mismo”<sup>387</sup>.

---

<sup>386</sup> SPF, 277.

<sup>387</sup> NHD, 30-31.

*ii) La pregunta filosófica de Zubiri como pregunta por el principio formal metódico*

Zubiri con los tres elementos mencionados de su extrañeza se encuentra con la soledad de su sí mismo. En vez de huir entra en su situación para entenderse, saber dónde está, y qué hacer con su vida intelectual. El problema de la filosofía es para Zubiri el problema de su propia vida íntima.

Zubiri se enfrenta con su propia situación intelectual. La sucesión de definiciones de filosofía, el problema del ente espiritual, el problema de conceptuar la compleja realidad humana: “Al chocar con las cosas, el hombre se siente, en cierto modo extraño y extrañado ante ellas; rebota de ellas hasta sí mismo; y en esta entrada se dibujan, ante sus ojos, los claros perfiles de las posibilidades con que se acercó al mundo... las cosas le dejan al hombre debatiéndose con su pasado”<sup>388</sup>.

Según el joven Zubiri, desde Kant un pensar se convierte en conocimiento si sigue las reglas lógicas<sup>389</sup>. Así, conocer era un discurrir de juicios. Esto planteaba a la filosofía la necesidad de fundamentación del juicio como medio de verdad. Husserl mostraría que la lógica tenía que fundamentarse en una fenomenología, en una inteligencia como visión de los principios considerados como esencias ideales. El objeto real sería un simple individuo de una especie, un ejemplo de la Idea universal. La inteligencia sería intuición como ideación. El objetivismo puro pudo servir para fundamentar las ciencias físico-matemáticas. Pero ahora ha chocado con la realidad que desafiaba toda universalidad intemporal: el ser humano como fenómeno único e irreductible.

En este choque entre la racionalidad objetiva y la vida humana

---

<sup>388</sup> NHD, 336.

<sup>389</sup> PE, 262.

aparece ahora, para el segundo Zubiri, el problema de la filosofía: “Si se repara en lo que Brentano entiende por *saber*, en el sentido de ciencia natural, y lo que Dilthey pretende con su *entender* la historia y la vida humana, tal vez esta aparente antinomia haga surgir la unidad fundamental del *problema* de la filosofía primera”<sup>390</sup>. Es la lucha que ya el joven Zubiri sintió en sí mismo, una “gigantesca lucha entre dos infinitos, entre la ciencia humana y el dolor del alma”<sup>391</sup>. Zubiri siente ahora más agudamente ese *dolor del alma*. Se encuentra extrañado ante toda la realidad, ya que en el trato con las cosas se encuentra con el hombre concreto real e individual, que no puede ser entendido con los conceptos recibidos. La lógica es insuficiente, pero la fenomenología que reduce toda realidad a las condiciones de una conciencia pura también.

¿Qué significa que lo real humano no se deja aprehender con una idea universal? Lo real humano como tal aparece como encubierto ante un sujeto humano, también real, que quiere conocer. El sujeto real humano es histórico y esto repercute en su modo de acercarse a las cosas. Por eso, la filosofía es un modo de existencia humana, es una existencia intelectual. El segundo Zubiri gira desde la conciencia pura hacia la realidad humana histórica, que es sujeto y objeto a la vez de una vida intelectual.

¿Cómo transcurre una vida intelectual histórica? Utiliza ideas para descubrir la verdad de las cosas. Esto podría ser interpretado desde una lógica del razonamiento, pero Zubiri no quiere seguir un camino ideísta, aunque reconoce que todo discurrir tiene a su base una estructura. ¿En qué consiste la estructura del pensar en cuanto tal para Zubiri? Las ideas o pensamientos no son sólo afirmaciones o negaciones sobre las cosas

---

<sup>390</sup> NHD, 147.

<sup>391</sup> PE, 358.



heredadas del pasado intelectual. También funcionan como posibilidades para la vida intelectual. Se aceptan unas, se rechazan otras y esto da lugar a una trayectoria intelectual. Estas ideas con las que se proyecta el acceso a la verdad de las cosas, para Zubiri, dependen de la mentalidad intelectual que funciona como horizonte de un campo de visión.

El horizonte es el límite positivo de mi intelección. La mente de cada pensador se mueve en una mentalidad intelectual previa. Esa mentalidad es la determinación de la estructura del mundo o universo. Las cosas concretas reciben, por su inclusión en un universo, su idea de realidad. Esta mentalidad previa no es un a priori intelectual, porque emerge de una experiencia de las cosas mismas. Tampoco es un estado del espíritu. El horizonte intelectual se engendra desde las cosas mismas y al mismo tiempo las hace ver. Pero al ser un supuesto de intelección, el horizonte no se ve, hace ver. La necesidad teórica de la visión del horizonte aparece con el extrañamiento radical, que hace preguntarse por la realidad misma de lo real, al tropezarse con cosas concretas que no se pueden referir a la idea familiar de totalidad.

Con todos esos análisis realistas, Zubiri cae en la cuenta de que la fenomenología tiene como supuesto la mentalidad objetivista de toda la filosofía moderna. Por eso, su filosofía se engendra como ciencia estricta y rigurosa. Algo que ya habían intentado Descartes y Kant. Pero ahora, el segundo Zubiri está ante la intimidad de la cadaunidad humana única e irreductible y no le sirve la mentalidad objetivista. Es necesaria una reflexión, que Zubiri denomina *violenta*, porque la cosa misma fuerza a una mirada oblicua para sacar su propio horizonte de intelección. Es el giro metafísico del pensar de Zubiri. Mira al hombre real concreto, pero no se queda en lo concreto mismo, sino que desde lo físico, al mismo tiempo, su mirada va más allá hacia su inclusión en un universo adecuado a su realidad. Es la

mirada teórica, a su base se encuentra la noción de horizonte universal.

Ese horizonte universal, que hacer ver las cosas, configura la mente del sujeto como un principio formal metódico. Principio, porque dirige desde el inicio del conocer, formal, porque determina el modo conforme al cual debe marchar el conocer, pero sin ser un elemento más del contenido mismo del conocimiento. Dirige y ordena el modo de acercarse a las cosas. Determina el perfil de realidad de las cosas, que se quieren conocer. La extrañeza no es más que proyectar el acercamiento a las cosas desde un principio formal metódico, que encubre en vez de aclarar. De ahí surge la necesidad de replegarse y descubrir el principio formal metódico, desde el que nos hemos acercado y reformarlo.

El principio formal metódico es la concreción del horizonte de intelección que emerge de las cosas mismas. Ellas también lo ponen en crisis y nos fuerzan a la reflexión violenta, que saque el nuevo horizonte en que debe apoyarse el conocimiento. En este momento, para el segundo Zubiri, lo real, que pone en crisis el horizonte universal, es el hombre individual, que es libre en sus actos.

Zubiri pasa a analizar qué significa ser libre. El pensar nos pone en contacto con las cosas, pero al mismo tiempo nos pone a distancia al determinarlas como algo que es. Así, Zubiri afirma que “gracias al pensar, posee el hombre una irreductible condición ontológica; no forma parte de la naturaleza, sino que está a distancia de ella, tanto de la naturaleza física como de su propia naturaleza psicofísica. Esta condición ontológica de su ser es lo que llamamos *libertad*”<sup>392</sup>. Desde las cosas, que son, el hombre vuelve hacia sí mismo para hacerse. El hombre realiza su vida no como respuesta directa a las cosas como el animal, sino como un proyecto

---

<sup>392</sup> NHD, 324.

decidido. El hombre establece sus proyectos desde las cosas como posibilidades para existir<sup>393</sup>. Existir, para el hombre, es subsistir como cadaunidad. Existir es afirmarse como estricta individualidad, *como mónada*. Zubiri destaca que esa estricta unidad se afirma como unidad ante toda otra posible unidad en un acontecer histórico, es decir, mediante realización de posibilidades: “Lo que somos hoy en nuestro presente es el conjunto de las posibilidades que poseemos por el hecho de lo que fuimos ayer... Sólo es futuro aquello que aún no es, pero para cuya realidad están ya dadas en un presente todas sus posibilidades”<sup>394</sup>.

Esa dimensión histórica del hombre introduce en el mundo la novedad ontológica y la diversidad, ya que puede producir la realidad desde la posibilidad legada desde el pasado: “La razón del acontecer nos sumerge en el abismo ontológico de una realidad, la humana, fuente no sólo de sus actos, sino de sus posibilidades mismas. Ello es lo que hace del hombre, en frase de Leibniz, un *petit Dieu*”<sup>395</sup>. La historicidad no es sólo lo que le pasa al hombre, es sobre todo su *estar siendo* como cadaunidad. Pero Zubiri destaca, que, así, también surge el problema ontológico: ¿la historicidad es una unidad inconsistente? “Hoy la historicidad pugna por introducirse en su ser propio. Con lo cual la idea del ser, sobre la que se ha inscrito la casi totalidad de la filosofía desde sus orígenes hasta nuestro días, vacila y se torna en grave problema”<sup>396</sup>.

Queremos destacar que no estamos ante una antropología, sino ante la realización de una filosofía primera metódica, porque el problema

---

<sup>393</sup> Sobre el concepto de posibilidad en Zubiri, Marquínez G., “El problema de la historicidad del ser del hombre”, en *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, pp. 212-215.

<sup>394</sup> NHD, 328-329.

<sup>395</sup> NHD, 330.

<sup>396</sup> NHD, 28.

filosófico, para Zubiri, es el horizonte mental metódico necesario para acercarse intelectivamente al ser del hombre individual e histórico. Y tiene claro, que ese principio metódico debe emerger desde las cosas mismas, porque debe ser un principio físico: “La filosofía vive en ese horizonte, y no consiste sino en la formación misma de él”<sup>397</sup>. Pero antes de dedicarse a esa constitución filosófica, Zubiri se vuelve hacia las posibilidades intelectivas del pasado próximo, para entender claramente su situación y poder proyectar el futuro filosófico. Su pregunta: ¿Cuál fue el horizonte mental intelectual, que dirigía las ideas de la filosofía moderna?

#### **e) Crítica al principio formal metódico de la filosofía moderna**

Zubiri comienza su examen del pasado próximo, con Descartes, porque es la fuente de inspiración de Husserl. El joven Zubiri tenía una visión de Descartes muy objetivista: “Descartes, que es el padre de toda la filosofía moderna, no es más que un gran científico (físico y matemático). Recordemos que su *Discours de la Méthode* es el prólogo de su *Dióptrica*”<sup>398</sup>.

Ahora, el segundo Zubiri se dirige de hombre perdido a hombre perdido. Y considera a Descartes como hombre real: “Tal vez la entrada de la inteligencia en sí misma, que caracteriza al Método, y que ha dado el nombre de racionalismo a la actitud filosófica de Descartes, no sea sino un aspecto de algo más hondo: la entrada del hombre entero en sí mismo”<sup>399</sup>. El hombre Descartes se encuentra en una situación trágica heredada de la Edad Media.

---

<sup>397</sup> SPF, 41.

<sup>398</sup> PE, 91.

<sup>399</sup> NHD, 129.

Zubiri vuelve al origen histórico de la filosofía europea. Todo comenzó con un concepto nuevo: “Un concepto que ha escapado de la mente griega. Y es el concepto y la realidad con que comienza el Occidente de Europa su especulación metafísica: el concepto de *espíritu*”<sup>400</sup>. Ese concepto tiene su origen en el cristianismo, que introdujo la idea de un ser que puede entrar en sí mismo y que, por eso, está desligado del mundo natural, es lo que significa la noción de espíritu. Pero, según Zubiri, con Agustín de Hipona el hombre no se queda en sí mismo, sino que entra en sí mismo para descubrir a Dios. Y, además, hace depender la racionalidad del hombre de su participación de la razón divina. Se filosofa desde el horizonte mental de Dios. Así el conocimiento de cada cosa es verla en Dios. Zubiri concluye, que en lugar de la teoría griega tenemos una visión en Dios. Es la contemplación<sup>401</sup>. Pero Zubiri subraya, que este planteamiento teológico, tiene un precio: cualquier cosa ante Dios se presenta como nada. De ahí viene el problema filosófico de la Edad Media ¿cómo es posible que algo sea? La respuesta desde Dios es la creación: “La creación se ha constituido en horizonte del ser”<sup>402</sup>. Pero la marcha filosófica no se detuvo ahí, sino que el nominalismo del siglo XIV defendería que la razón es sólo algo humano, y que Dios es voluntad omnipotente. Así, el hombre termina alejándose de Dios.

Tras este recorrido por el origen de la filosofía moderna, Zubiri ya puede explicar la situación de Descartes. Su situación heredada es trágica: se encuentra alejado del mundo y de Dios: “Lo que Descartes pedirá a la filosofía es justamente recobrar para el espíritu un punto de apoyo, una

---

<sup>400</sup> NHD, 228-229.

<sup>401</sup> SPF, 71.

<sup>402</sup> SPF, 72.

seguridad”<sup>403</sup>. Para buscar esa seguridad, Descartes parte de la razón humana. Si la razón descubre el ser, entonces el ser está en el hombre, ya que la razón es algo sólo humano. Así, Zubiri destaca que el propio sujeto humano llega a ser el horizonte intelectual del filosofar, no por su realidad, sino por su seguridad<sup>404</sup>. Zubiri se pregunta: ¿qué es el hombre para Descartes? Pensamiento puro. Luego el ser de las cosas sólo puede estar determinado por la certeza del sujeto que piensa. El principio formal metódico de Descartes es la evidencia racional. Es ideísmo.

Zubiri critica este planteamiento, porque la razón no piensa el ser, sino que piensa en el ser. El hombre forma parte del mundo de las cosas en tanto inmerso en el ser. Además, el hombre existe para sí mismo. En cada momento está determinándose a ser esto o lo otro. Para Zubiri, esto supone la primacía del ser sobre la razón, lo que convierte al hombre en persona: “El ser que religa al hombre con las cosas, religa al hombre consigo mismo. Implantado en el ser y arrastrado por él, el hombre determina su propio ser. Expresamos esto diciendo que el hombre es persona”<sup>405</sup>.

Por tanto, el ser es el principio de suficiencia de la unidad del hombre con respecto al universo y con relación a sí mismo. El principio formal metódico realista, que guía la marcha de Zubiri, va girando hacia la *ousía* del hombre como inmersión y delimitación en el ser. Además, esta marcha incluye un rechazo del principio formal metódico ideísta: “Descartes fue, en gran medida, ciego hacia esta dimensión propiamente ontológica. Por ello, ha concebido la filosofía como una ciencia... Pero, en realidad, la filosofía es cosa esencialmente diferente de una ciencia. Toda ciencia

---

<sup>403</sup> SPF, 292.

<sup>404</sup> SPF, 293.

<sup>405</sup> SPF, 295.

comienza por algo que es. La filosofía, en cambio versa sobre el ser y, por lo mismo, ha tenido que comenzar y se debate siempre reivindicando su existencia y el principio de su objeto”<sup>406</sup>. El hombre filósofo está arrastrado por el ser, porque el ser del hombre tiene historicidad. Así, el hombre determina su propio ser, y eso supone una permanente inquietud, que afecta a la filosofía en la medida en que depende de la experiencia de extrañeza del hombre ante las novedades ontológicas de la historia. Zubiri concluye: “La filosofía consiste en una extraña paz en la verdad en el interior de una inquietud en el seno del ser”<sup>407</sup>.

Zubiri critica el planteamiento cartesiano, porque afirmó la irreductibilidad del espíritu humano a la naturaleza, pero, ¿y el resto del universo y del cuerpo humano?<sup>408</sup>. El hombre es realidad histórica, y esto hace insuficiente el concepto de espíritu basado en un horizonte de la razón. Se produce el choque entre realidad humana y espíritu, que conmociona el horizonte intelectual.

El idealismo desarrollaría el concepto de espíritu como ser que se sabe a sí mismo. Así, identifica el ser del hombre con saber. Y como el saber contiene el ser de las cosas, cuando yo sé hay ser. Según Zubiri, de esta tesis arranca toda la filosofía de Hegel. Pero Zubiri se pregunta: “Hasta que punto cabe afirmar que el saber sea, sin más, el ser del hombre y el ser de las cosas”<sup>409</sup>. Pero, según Zubiri, lo que hizo Hegel fue recoger la tradición griega del logos. El hombre griego ve el universo y lo dice. Es el logos. Así, el lenguaje impone al momento de visión un momento lógico. Por eso, la filosofía griega tiene un aspecto racionalista. Pero, según Zubiri, a pesar

---

<sup>406</sup> SPF, 299.

<sup>407</sup> SPF, 299.

<sup>408</sup> SPF, 297.

<sup>409</sup> NHD, 237.

de este aspecto racionalista a ningún griego se le ocurrió decir que ser hombre es ser logos. En la interpretación de Zubiri, para Aristóteles, el hombre es *ousía*, cosa, el logos no sería el ser del hombre, sino una propiedad suya<sup>410</sup>.

Por tanto, según Zubiri, con su inspiración aristotélica, la *ousía* es lo que hay que recuperar para entender al hombre. La *ousía* es la clave de la cosa real, ya que, lo real es lo que se basta a sí mismo para existir, es decir, *ousía*<sup>411</sup>. Y debido a esta suficiencia, las substancias reales son absolutas, separadas unas de otras.

Subrayamos que es el principio formal metódico realista, el que lleva a Zubiri a recuperar la posibilidad intelectual de la noción de *ousía* para descubrir la encubierta realidad humana individual. La *ousía* serviría para entender la experiencia de la existencia de cada hombre en el mundo. Aunque Zubiri, en su marcha filosófica hacia la definición del objeto de su filosofía, no olvida su tensión con el idealismo hegeliano: “¿En qué estriba la unidad entre el ser, el espíritu y la verdad? Esta es la cuestión central que habría que plantear a Hegel”<sup>412</sup>.

Y es que en el fondo, para Zubiri, la primacía de la razón de la filosofía moderna no es más que una concreción del horizonte intelectual medieval de Dios. Hegel es la culminación del intento de restablecer la relación entre la razón humana y la razón divina, que el nominalismo había roto: “La filosofía moderna nace de y se desenvuelve en este mismo horizonte de la creación. Por eso no hay más que una filosofía post-

---

<sup>410</sup> NHD, 238.

<sup>411</sup> Sobre la interpretación zubiriana de la *ousía* aristotélica como compuesto de materia y forma para responder a la cuestión de los individuos reales, García Marqués, A., *Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine*, Trabajo de Investigación, pro manuscrito, Murcia, 2004, pp. 15-16.

<sup>412</sup> NHD, 239.



helénica, que va de San Agustín a Hegel”<sup>413</sup>. A través de la filosofía, el hombre cristiano no se encontró consigo mismo de una manera inmediata, sino desde el principio formal metódico de Dios. Por eso, Zubiri concluye que “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”<sup>414</sup>.

Zubiri no puede aceptar esa filosofía idealista de Hegel, culminación de la modernidad, porque terminó divinizando la razón humana. En cambio, Zubiri es más modesto, quiere sólo estar consigo mismo directamente. Es lo que llama la necesidad de una filosofía pura, que esté en contacto inmediato con las cosas mismas. Empezando por la cosa real, que es el hombre mismo, para Zubiri, ni finito, ni infinito, sino simplemente una realidad que existe en el mundo.

El problema consiste en elaborar el horizonte intelectual adecuado a la simple realidad. ¿Por dónde seguir la marcha que le lleve a concretar explícitamente ese horizonte en un principio formal metódico? ¿La fenomenología?<sup>415</sup>. Zubiri, con ocasión de su análisis de Hegel no desaprovecha momento para lanzar una crítica a Husserl: “Hegel olvida un momento elemental del pensamiento, y es que todo pensamiento piensa algo. A este momento... es a lo que se ha bautizado, en época reciente, con el nombre de intencionalidad (Husserl)... Esto que momentáneamente ha podido parecer alguna vez como solución del problema, no solamente no es su solución, sino su desplazamiento”<sup>416</sup>.

---

<sup>413</sup> SPF, 123.

<sup>414</sup> SPF, 124.

<sup>415</sup> Gracia analizando la marcha filosófica de Zubiri afirma que tras la muerte de Hegel “comienza un proceso de transformación del pensamiento filosófico que... converge en Husserl”, en *Voluntad de verdad*, p. 81.

<sup>416</sup> NHD, 239.

Y es que si el pensamiento piensa algo, se debe a que existe fuera de las cosas, según la interpretación zubiriana de Heidegger<sup>417</sup>. La propuesta de la fenomenología de Heidegger, según Zubiri, es que la existencia humana es la luz de las cosas. Pero Zubiri considera insuficiente eso: “¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?”<sup>418</sup>. ¿Será la última razón el sentir intelectualivo común al hombre y a las cosas reales, definido por Zubiri como un sentir la realidad? Tendríamos la realidad misma como principio formal metódico, dicho de otro modo, la *ousía* aristotélica como posibilidad para filosofar hoy, como afirma Zubiri: “Grecia constituye un elemento formal de las posibilidades de lo que somos hoy”<sup>419</sup>.

#### 4. La inspiración de Zubiri en Aristóteles

##### a) Aristóteles como hombre griego

Aristóteles filosofó como hombre griego. Y Zubiri, primero intentó comprender su propuesta filosófica en su ámbito griego<sup>420</sup>. El hombre griego trata las cosas con el logos. Esta experiencia engendraría su horizonte de intelección. Con el logos el hombre se siente extraño a todo, y con la extrañeza aparece el horizonte del logos: decir lo que es siempre. Aparece entonces el problema de la mutabilidad de todo el mundo. El movimiento oculta las cosas mismas, porque cambian y se convierten en otras. El todo mantiene las cosas en movimiento y retiene su ser siempre. A

---

<sup>417</sup> Sobre la cuestión de la influencia heideggeriana en la etapa ontológica de Zubiri: Martínez, R., “La *inspiración ontológica* en la maduración de la filosofía de Zubiri”, en Varios, *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1996, pp.233-238.

<sup>418</sup> NHD, 240.

<sup>419</sup> NHD,331.

<sup>420</sup> SPF, 42-49.

este todo llamo el griego naturaleza. El filosofar del griego concreta su principio formal metódico desde un horizonte de la naturaleza.

Desde este horizonte intelectual de la naturaleza intento determinar el ser del hombre. Así, Aristóteles conceptúa “al hombre como un caso particular de la Naturaleza<sup>421</sup>. El hombre es *ousía*, porque tiene en sí mismo el principio de su movimiento. Y es que, para Zubiri, Aristóteles tenía el límite intelectual del hombre griego: el hombre es especial, porque tiene un logos, que expresa lo que el universo es, pero nunca fue persona. Según Zubiri, el fracaso de la filosofía griega fue su concepción del hombre: “Grecia asiste al fracaso de este intento de entender al hombre como ser puramente natural”<sup>422</sup>.

Por eso, los conceptos griegos junto con su horizonte intelectual, ya no le sirven a Zubiri como posibilidades intelectivas para su problema de definir la filosofía tras el choque con la realidad humana. Incluso, Zubiri llega a afirmar, que ya el propio Aristóteles se dio cuenta de esa insuficiencia de los conceptos griegos: “Aristóteles llamo también a esta función del pensar *potencia*; pero nos dijo ya, en el libro IX de la metafísica, que el logos es una potencia singular entre todas. Barruntó, como en otros muchos puntos, la insuficiencia de algunas ideas griegas”<sup>423</sup>.

¿Qué significa que Aristóteles puede ser una posibilidad intelectual para Zubiri? El sujeto real que filosofa es histórico, para proyectar el futuro parte de las posibilidades intelectivas del pasado. Pero el pensamiento heredado no es sólo pensamiento declarado, tiene también una dimensión incoativa. Así, Zubiri destaca que “todo pensamiento piensa algo con

---

<sup>421</sup> SPF, 256.

<sup>422</sup> NHD,30

<sup>423</sup> NHD, 324

plenitud y comienza a pensar algo germinalmente”<sup>424</sup>. Los pensamientos no son sólo pensamientos verdaderos o falsos, son rutas para acercarse a las cosas. Además, no debe confundir la idea con la expresión de esa idea. Según Zubiri, lo trágico de una idea consiste en tener que expresarse desde un horizonte intelectual, que tal vez no sea el suyo. Esta estructura del mundo a veces sólo puede liberar una parte de verdad de la idea misma, por eso, Zubiri afirma que “la verdadera cuestión histórica será siempre la de recuperar las posibilidades interna de las ideas”<sup>425</sup>.

Por tanto, estamos ante el planteamiento de Zubiri de la recuperación de Aristóteles. Se trata de recuperar las posibilidades internas de sus ideas para obtener un principio formal metódico desde el que pensar la realidad histórica de la cadaunidad humana. ¿Qué ideas aristotélicas tienen que ser repensadas para hallar su germen de verdad no desarrollado? Su idea más verdadera es su concepto de filosofía primera como saber trascendental de las cosas en cuanto son. Zubiri la desarrollará como saber de lo real en cuanto real. Efectivamente, la filosofía no es un saber de las cosas, ni un saber sobre el ser, sino teorizar sobre las cosas reales, pero referidas a su horizonte de totalidad real.

Lo decisivo de Aristóteles, para Zubiri, es que, aunque se moviese dentro del horizonte concreto de la naturaleza, trató principalmente de entender lo que cada cosa es como cada. Y cada cosa es cada por tener un haber llamado *ousía*. Entendió la *ousía* desde la naturaleza, pero como configuración de lo que siempre es en la propia cosa. Zubiri se sintió siempre impresionado por la idea básica de la substancia, aunque no aceptó su formulación concreta aristotélica: “Así nació el pensamiento de la

---

<sup>424</sup> NHD, 159

<sup>425</sup> SPF, 297

substancia en íntima esencial unidad con todo, una idea que es ya trivial pero que, justamente por serlo, nos hace multiseccularmente difícil volver a extrañarnos y a preguntarnos por el ser de las cosas que son”<sup>426</sup>.

La idea de substancia o de *ousía*, que Zubiri pretende recuperar, implica un principio formal metódico realista, que exige centrarse en la realidad individual, pero mirando al universo entero como horizonte intelectual, que a su vez emerge de la cosa misma. Es el realismo radical.

El sujeto real que filosofa para acceder al todo, según Aristóteles, debe sentir admiración. Esta idea ha sido interpretada por Zubiri como una experiencia de extrañeza, que nos aparta de todo, pero al mismo tiempo nos coloca delante de ese mismo todo. Es la situación metafísica: allende todo cuanto hay, surge la pregunta por todo lo real en cuanto real. El reto filosófico es desarrollar explicativamente su respuesta. De ahí, que Zubiri considere a la filosofía como logos de la trascendencia.

No se puede hablar del Aristóteles histórico sin referirlo a Platón. Para Zubiri, en Grecia se dan los dos grandes principios formales metódicos del filosofar: Platón y Aristóteles. Y en torno al problema del origen del filosofar Zubiri realiza un análisis comparativo de tres puntos entre Platón y Aristóteles.

Primero, *el punto de partida de la filosofía*. Tanto Platón como Aristóteles, como discípulos de Sócrates, parten de una experiencia radical con las cosas de la vida cotidiana<sup>427</sup>. Para hacer bien las cosas cotidianas hay que saber en qué consiste lo que se hace. Para eso, se necesita tener idea. Y Platón piensa que lo importante es que la idea sea consistente. Es el ser como consistencia. Aristóteles, en cambio, piensa que lo importante es

---

<sup>426</sup> SPF, 47

<sup>427</sup> SPF, 212.

la cosa misma, lo que es de suyo. Es el ser como realidad. ¿Qué es la realidad para Aristóteles? Una cosa es real, si está actuando como tal. Zubiri subraya que eso es tener substantividad: “Realidad es, en este sentido, estar actuando como tal, actualidad”<sup>428</sup>. Los dos planteamientos parten de un mismo origen, pero con desarrollos diferentes. Y Zubiri opta por Aristóteles, porque el ser para Aristóteles no es consistir como idea, sino subsistir como realidad: “Platón olvidó que aquello en que las cosas consisten es, antes que nada, aquello que ellas son”<sup>429</sup>.

Segundo, *la experiencia pone en marcha el logos*. Aquella experiencia radical de las cosas debe expresarse en un saber racional<sup>430</sup>. Es el logos que expresa lo que las cosas son. Pero se encuentra con su multiplicidad. Por eso hay que explicarlas, hay que buscar la unidad de la multiplicidad. Platón defiende que el logos precisa lo que es una cosa buscando su identidad. Se trata de llegar a un Idea (*eidós*) precisa de la cosa. En cambio, Aristóteles defiende, que lo primero es el ser como substancia, y lo segundo, el desdoblamiento que el logos realiza entre la cosa y lo que es. Es el *eidós*, pero como esencia de las cosas. El logos toma las notas y las refiere a la cosa en la definición. También Zubiri buscará una definición estrictamente real de la esencia.

Por último, *¿que es la filosofía?* La filosofía es hábito de los principios mismos de la realidad, no es simple visión del universo, sino también articulación en episteme. Es inteligencia racional<sup>431</sup>. Y en el camino que lleva a los principios aparece de nuevo la división entre Platón y Aristóteles. Para Platón, el ser hace, que las cosas consistan en esto o en

---

<sup>428</sup> NHD, 214.

<sup>429</sup> NHD, 214.

<sup>430</sup> NHD, 216.

<sup>431</sup> NHD, 219.

lo otro. Pero hay que hacerlas bien: lo último no es el ser, sino el bien. El ser no se basta a sí mismo: hay algo allende el ser, que hace que el universo sea un todo. En cambio, Zubiri destaca que, para Aristóteles, el ser como substancia se basta a sí mismo: “Lo último es, pues para Aristóteles, el ser. Y los principios serán supremos cuando sean principios del *ser*. ¿Qué es este *ser*? ¿Cuáles estos principios? La totalidad del mundo deja flotando, ante los ojos del filósofo, este *es* como problema, el *es* descubierto por Parménides y Heráclito, pero equivocadamente substantivado por ellos, lo mismo que por el propio Platón”<sup>432</sup>.

### **b) El aristotelismo de Zubiri**

El segundo Zubiri opta por el principio formal metódico aristotélico de la substancia, porque lo decisivo es que “la filosofía no está caracterizada primariamente por el conocimiento que logra, sino por el principio que la mueve, en el cual existe, y en cuyo movimiento intelectual se despliega y consiste”<sup>433</sup>.

Así, para Zubiri, la filosofía no es entender la cosa desde el principio formal metódico platónico, un modo lógico de saber. La filosofía se propone conquistar realmente la verdad. Zubiri subraya enérgicamente: “*En realidad de verdad* es como las cosas tiene que ser entendidas”<sup>434</sup>, según el principio formal metódico físico aristotélico. En definitiva, la filosofía primera se constituiría desde un sentir mental, que palpa las cosas para contactar con su *ousía*.

La ruptura del segundo Zubiri con la fenomenología es total. La filosofía se origina en la disposición mental del hombre, es decir, lo que es

---

<sup>432</sup> NHD, 220.

<sup>433</sup> NHD, 222.

<sup>434</sup> NHD, 49.

la realidad aparece en la impresión de realidad, no en la reducción de la cosa real: “La cosa que aparece en su aparecer: he aquí el objeto de toda posible *phainomenología* griega (nada más alejado de la actual fenomenología)”<sup>435</sup>.

La marcha filosófica de Zubiri hacia su objeto latente sigue ese principio formal realista, porque Zubiri pretende descubrir la verdad radical en las cosas mismas: Zubiri va del ser al conocer. La propia cosa nos dirige hacia su horizonte de intelección. Y ese horizonte se convierte en principio formal metódico de todo paso ulterior cognoscitivo: es el realismo radical. Estamos ante el aristotelismo radical de Zubiri.

Así, lo real en cuanto real es el horizonte trascendental, que emerge de cada cosa. No nos proporciona un idea clara y distinta, pero sí la realidad verdadera de la cosa real. Lo importante es tener lo real aprehendido, y no tener una aprehensión adecuada de lo real. Lo real decide el método del pensar. Antes de la verdad, tenemos lo verdadero. Podemos afirmar que, para Zubiri, la gnoseología, se debe mover primariamente en la ontología. Así, Zubiri no necesita ser criticista, porque está ya en la cosa desde donde va emerger su idea de realidad total.

Ahora podemos entender que el objeto de la filosofía comience siendo latente, porque no es algo diferente de las cosas mismas. Es su dimensión de trascendentalidad. Para hacerla patente, se necesita una reflexión trascendental, que consiste en mirar intelectivamente cada cosa respecto de la totalidad que le da sentido. Pero también esa latencia del objeto trascendental, supone un proceso de descubrimiento concreto, ya que la formación del horizonte de intelección depende de la situación de acceso del sujeto que filosofa. Es lo que Zubiri denomina una situación de

---

<sup>435</sup> NHD, 75.



extrañeza concreta, que propicia la entrevisión de la totalidad. La situación de todo pensador está marcada por la historicidad del sí mismo. Así, la filosofía, para Zubiri, tiene historicidad. Aparece planteado el problema del acontecer. Podemos preguntarnos, ¿cómo es que el pensamiento aristotélico de la substancia es una posibilidad para pensar la historicidad del acontecer del hombre, según Zubiri?

Y es que historicidad y ser parecen incompatibles. La filosofía busca una idea de ser, y el hombre real, que filosofa, es histórico. ¿Qué hacer? Zubiri no acepta el historicismo, que sería reducir la historia a un puro pasar. Ni tampoco la solución hegeliana de concebir la historia como una actualización de un absoluto previo. Eso, para Zubiri, es escamotear la novedad ontológica que supone la historia: “El siglo XIX ha escamoteado lo propiamente histórico de la historia, a saber, este radical y originario producir la realidad, produciendo previamente su propia posibilidad”<sup>436</sup>.

Zubiri se da cuenta del paralelismo del problema de la historia con el del movimiento en Grecia. Efectivamente, para evitar concebir el movimiento como un paso del no ser al ser, se habló de elementos eternos que desaparecen y aparecen. Esto era una negación del movimiento. Hasta que Aristóteles tuvo la idea de hacer del movimiento una forma del ser: el paso de una manera de ser a otra. Hay realidades afectadas íntimamente por una dimensión de no ser. El movimiento entró en la ontología. Zubiri asombrado afirmaría: “El paralelismo de esto con lo que ocurre en el problema de la historia es impresionante... es menester resolverse a introducir la historia, en cuanto tal, en la idea misma del ser, como Aristóteles introdujo en ella la idea del movimiento”<sup>437</sup>.

---

<sup>436</sup> NHD, 330.

<sup>437</sup> NHD, 337.

Desde la inspiración aristotélica, Zubiri no acepta la absorción del ser natural en el ser histórico de Heidegger<sup>438</sup>. La interpretación ontológica de la historia ha de evitar caer en el historicismo radical. El hombre es una cosa dual de naturaleza corporal y espíritu histórico. Ser cosa es poseer de suyo el conjunto de notas que constituyen su naturaleza. Este poseer tiene dos vertientes. Una hacia fuera, que son las acciones de una cosa sobre las demás. Así, esta posesión se denomina naturaleza. Otra vertiente hacia dentro, que es el ámbito interno de la cosa. Así, esa última posesión recibe el nombre de realidad o ser, es la idea de *ousía* o substancia aristotélica, que Zubiri quiere recuperar. La idea de ser buscada por un hombre real.

Se puede concluir, que la marcha filosófica del segundo Zubiri se dirige a determinar el objeto de la filosofía como *ousía*, y así entender al peculiar ente humano: “Necesitamos ir de la naturaleza y de la historia al ser”<sup>439</sup>.

---

<sup>438</sup> NHD, 338.

<sup>439</sup> NHD, 340.

## CAPÍTULO III

### EL GIRO METAFÍSICO: *SOBRE LA ESENCIA*, 1962. *INTELIGENCIA SENTIENTE*, 1980.

#### A. LA EMERGENCIA DE LA IDEA MADURA DE FILOSOFÍA DE ZUBIRI

##### 1. Hacia la verdad última desde la conceptualización de lo real individual humano

Toda la vida intelectual de Zubiri ha sido una búsqueda de la definición de filosofía como conocimiento. La búsqueda de una verdad última y radical. Se trataría de la influencia de Brentano; éste enseñó a Zubiri, que limitarse a los hechos, como el positivismo, era la negación de la filosofía. Zubiri aprendió en Brentano y en Husserl que esa verdad radical se relaciona con la noción de esencia. Así, la filosofía buscada es un saber esencial. La esencia de los hechos se expresaría en definiciones expresadas en juicios. Por tanto, la filosofía como conjunto de juicios o logos se tiene que mover en el horizonte de la verdad esencial. ¿Cómo se determina la esencia de algo? Husserl significó, para Zubiri, la esperanza de superar el giro kantiano por su lema *a las cosas mismas*. Pero la fenomenología en su marcha hacia su madurez siguió un principio formal

metódico ideísta, que suponía el primado de la idea específica sobre la individualidad. La verdad sería la esencia eidética. Para llegar a esa idea esencial Husserl, inspirándose en Descartes, llegó a una definición de la filosofía como teoría de la objetividad. Una concepción filosófica que recorrió el joven Zubiri, aunque parece que, ya en su origen filosófico, se movía oscuramente en un principio formal metódico realista, porque quería llegar al ser real a través de la intencionalidad.

El segundo Zubiri ya no está preocupado por la búsqueda de la aprehensión *objetiva* de la esencia de lo real, sino por la búsqueda de *lo real* esencial aprehendido en la experiencia radical de extrañeza, y volcado en el logos. Así, Zubiri se encuentra en la gestación del giro metafísico. Se trataría del primado del ser real sobre la idea universal. Ahora, para llegar a ese ser real esencial, Zubiri se iría inspirando en Aristóteles, en una filosofía centrada en la noción de *ousía* entendida como *tener realidad*.

Ese giro de la filosofía de Zubiri hacia la metafísica se ha ido realizando siguiendo dos líneas fundamentales. Por un lado, abriendo un espacio al ámbito metafísico frente a la univocidad del conocimiento definido exclusivamente desde la ciencia. Esa reivindicación zubiriana de la legitimidad de la metafísica se ha realizado desde la renovación del proyecto filosófico aristotélico de una filosofía primera. Para Aristóteles, lo metafísico se identifica con el problema de la realidad como *ousía*. Pero la realidad es múltiple. Y esa diversidad real plantea el problema de la unidad ontológica, pero también el problema de la unidad lógica de las posibles definiciones esenciales de esos modos. Así, la metafísica como filosofía primera proporcionaría los principios últimos trascendentales en los que se basarían las definiciones de los modos particulares de realidad. Estos principios, desde un realismo, serían principios de lo real en cuanto real. Los principios fundamentales serían trans-reales.

La otra línea, que dirige la gestación del giro metafísico, consiste en destacar la historicidad de la filosofía. La reducción fenomenológica es imposible, porque el sujeto que filosofa es un sujeto real. Y esto, para Zubiri, quiere decir que hay que poner en marcha la filosofía en uno mismo desde una situación concreta temporal. La filosofía no es algo arbitrario, cada filosofía viene originada desde una situación de experiencia concreta de extrañeza, que crea un desorden intelectual en un sujeto, que no entiende, por culpa de algo concreto, qué es la totalidad o mundo. Surge así, la pregunta filosófica primera *qué es lo que es*.

¿Cuál es la pregunta concreta primera del segundo Zubiri? La crisis de Zubiri se origina en la incapacidad de dar una definición de ser humano desde la objetividad debido a su individualidad, que lo convierte en una mónada, una cadaunidad. Al mismo tiempo esa individualidad se relaciona con todo lo demás como afirmación de sí mismo. Esa afirmación de sí mismo frente al todo consiste en que se aceptan unas posibilidades, que ofrecen las cosas, y se rechazan otras. En esa afirmación se va determinando la figura de su ser. Es la historicidad del ser del hombre. Se autoafirma en el tiempo como real individual. Esta individualización plantearía el problema ontológico de la unidad de la diversidad. Zubiri se encuentra, así, ante su inspiración propia para filosofar, ante su experiencia de choque con lo real, pero “no basta, para que haya filosofía, que esa extrañeza cruce como una inspiración, como un relámpago, la mente humana. La filosofía nace de la extrañeza, comienza con un ver claro en la extrañeza, pero no es plenamente filosofía más que con la madurez”<sup>440</sup>.

¿En qué consiste, según Zubiri, la madurez de una teoría filosófica? El objeto de la filosofía deja de ser latente. La idea de filosofía ya no es una

---

<sup>440</sup> SPF, 40.

idea originaria, se hace presente. La filosofía era conocimiento que se busca. ¿Qué conocimiento? La verdad última y radical del conocimiento. Todo conocimiento es un discurrir de juicios para llegar a una definición esencial de las cosas. Este discurrir tiene que basarse en unos principios últimos: ¿desde dónde obtener esos principios? Esa es la tarea de una filosofía primera. La extrañeza concreta proporciona a Zubiri el lugar de la verdad última y radical. El lugar de la verdad es lo real concreto individual, como *ousía* primera del hombre. Cada hombre es una vida real concreta, pero, el problema ontológico, para el segundo Zubiri, es: ¿cómo puede haber un logos unificante de esa diversidad real concreta humana? La respuesta es *Sobre la esencia*. Lo real físico lleva a lo real metafísico. Lo real individual lleva a los principios trascendentales fundamentales, que dan unidad a la diversidad radical, provocada por la individualidad humana como diversidad ontológica de cada una.

Por tanto, la verdad última y radical tiene que ver con el ser del hombre y su peculiaridad, que se expresa en el término espíritu. Zubiri ya había subrayado en la gestación del giro metafísico la importancia del problema de una conceptualización de la esencia humana: “No hay duda de que así como los siglos pasados han sido fundamentalmente los siglos de la ciencia de la naturaleza, el futuro pertenecerá a las ciencias del espíritu. Y tampoco hay duda de que la filosofía... va a hacer posible una ciencia rigurosa del espíritu... y en que, a su vez, va a surgir una influencia de las ciencias del espíritu comparable a la que antaño ejercieron las ciencias de la naturaleza”<sup>441</sup>.

Esa importancia del problema de la esencia humana en la emergencia de la definición madura de filosofía de Zubiri, se pone de manifiesto en su

---

<sup>441</sup> SPF, 277.

propia marcha filosófica, porque el curso previo a la elaboración de *Sobre la esencia* es un curso oral *Sobre la persona* del año 1959<sup>442</sup>. Sobre este punto, Ellacuría, uno de los discípulos más cercanos a Zubiri, afirmaría: “Este curso es un curso especial por dos razones: la primera, porque Zubiri lo empezó a redactar como libro después de haberlo dictado como conferencia... y la segunda, porque esta redacción le condujo a redactar el libro *Sobre la esencia*”<sup>443</sup>. ¿Qué pasó en la elaboración zubiriana de la idea de persona que llevó a *Sobre la esencia*? Los principios de intelección desde los que se ha definido la persona como son el horizonte de la naturaleza, o el de Dios o el de la razón pura, no consiguen captar su peculiaridad como unidad interior que se autoafirma frente a al todo exterior. Ante esta crisis de horizontes intelectivos, el sujeto humano como cadaunidad se oculta a la mirada intelectual. Esa ocultación hizo sentir extraño a Zubiri, de ahí que afirmase: “La filosofía es, en última instancia, un ponerse en claro consigo mismo en íntima radical soledad”<sup>444</sup>.

Por tanto, para comprender la emergencia de la idea madura de filosofía de Zubiri, vamos a recorrer la marcha filosófica de Zubiri en este curso *Sobre la persona*, destacando la problemática ontológica que fue encontrando, y que le llevó a la necesidad de entrever el horizonte intelectual de la idea de ser, que debía emerger de esa cadaunidad y que era necesario para su comprensión. En definitiva, Zubiri trataba de estudiar cómo es posible una definición esencial de persona<sup>445</sup>.

---

<sup>442</sup> Incluido básicamente en SH, capítulo IV y parte del V (punto A).

<sup>443</sup> SH, presentación XX.

<sup>444</sup> SPF, 41.

<sup>445</sup> Una síntesis sobre el tema hombre y realidad en Zubiri: Rovaletti, M., “Hombre y realidad”, en Varios, *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri*, Eudeba, Buenos Aires, 1985, pp. 23-44.

## 2. La definición de persona como modo de realidad

Zubiri en este curso comienza destacando su planteamiento realista, al afirmar que el hombre concreto que somos *cada uno*<sup>446</sup> “pondrá de manifiesto ante nuestra mirada intelectual las grandes dificultades del problema; dificultades que no son meros obstáculos negativos sino, justamente al revés, esbozos positivos de unos primeros pasos de aproximación que nos orienten en la búsqueda”<sup>447</sup>.

Zubiri parte de la oposición clásica entre persona y cosa, que “fue elevada a categoría metafísica por Kant”<sup>448</sup>. Kant define el ser persona como una realidad que es sujeto de un deber moral. Para Zubiri, esto es insuficiente, porque la definición también debe incluir los caracteres por los que el hombre existe en el universo como cosa. Pero este planteamiento lleva a Zubiri a preguntarse: ¿en qué consiste el ser cosa del hombre? Se puede empezar afirmando que la persona se diferencia principalmente de una cosa concreta como el animal. El animal realizaría actos sensitivos y vegetativos, la persona actos intelectivos y decisiones libres de la voluntad. Así, para Zubiri la “persona consistiría en ser una realidad inteligente y volente”<sup>449</sup>, autora de sus actos. Zubiri se pregunta cómo se puede distinguir en el hombre mismo entre actos vegetativos y sensitivos, por un lado, y actos intelectivos y volentes, por otro. Y es que, según Zubiri, en el hombre hay diferencia, pero no disyunción entre lo animal y lo personal.

Por tanto, para Zubiri, el análisis de los actos no es suficiente para definir la esencia humana como persona. Otro camino sería destacar que en la persona los actos son suyos. Aparece, así, la noción de yo para definir la

---

<sup>446</sup> Subrayado nuestro.

<sup>447</sup> SH, 103.

<sup>448</sup> SH, 103.

<sup>449</sup> SH, 104.



persona. Según Zubiri, es la vía de toda la filosofía occidental desde San Agustín<sup>450</sup>. San Agustín afirmaría la diferencia ente naturaleza y persona: soy yo y tengo naturaleza entendida como conjunto de facultades. Esta idea es el comienzo de la filosofía moderna. Así, Descartes afirmaría que lo esencial del hombre es ser un ego como sujeto. El yo como sujeto sería un puro yo. No es el sujeto psicobiológico. Zubiri piensa que, así, tendríamos un sujeto vacío: “Mantenida con todo rigor la noción de persona como un sujeto distinto realmente de su naturaleza, *tanquam res et res*, queda volatizado el yo personal. Esto no puede ser”<sup>451</sup>.

Otra posibilidad, según Zubiri, es afirmar que “el yo personal no está encerrado en sí mismo, sino que está abierto a una situación determinada, e incurso en ella, y por consiguiente al yo le pertenece”<sup>452</sup>. Esto supondría que el yo tiene unas estructuras capaces de recibir las cosas. Serían estructuras constitutivas del yo. Así, para Zubiri, se introduce en el yo la naturaleza entendida como conjunto de facultades, y así, también se pierde la dimensión personal. Zubiri concluye: “En definitiva, esta concepción de la persona humana como un sujeto nos hace perder la persona, sea desvaneciéndola, sea convirtiéndola en pura naturaleza”<sup>453</sup>.

Así, el problema de la definición de persona se agrava, porque si la persona no se descubre ni en los actos, ni en el sujeto, ¿cómo entonces? Ahora, Zubiri pasa a exponer su definición de persona, que va a suponer la recuperación de la noción de *ousía* aristotélica entendida como lo real que se basta a sí mismo para actuar. Zubiri destaca primariamente el aspecto de la substancia como suficiencia, que supone independencia. Y esto se da en

---

<sup>450</sup> SH, 106.

<sup>451</sup> SH, 108.

<sup>452</sup> SH, 108.

<sup>453</sup> SH, 109.

el individuo humano.

Así, Zubiri recupera la noción aristotélica de *ousía* como posibilidad intelectual, porque se lo exige su propia marcha filosófica, ya que sigue el principio formal metódico realista de atenerse estrictamente a la individualidad. La cosa individual es el ser humano, que se diferencia por su autosuficiencia de todo lo demás.

Zubiri sigue con ese análisis de la independencia de la individualidad de la persona. En la experiencia con las personas usamos las denominaciones de yo, tú y él. Estas denominaciones significan que cada persona es insustituible e irreductible a las demás. Cada una de ellas son un *mí*. Así, ser persona, para Zubiri, es ser realidad propia: “El ser realidad *en propiedad*, he ahí el primer modo de respuesta a la cuestión de en qué consiste ser persona”<sup>454</sup>. No es un carácter moral como ser dueño de mis actos, ya que lo primero es mi propia realidad. Zubiri destaca asombrado, que este carácter de realidad propia es peculiar dentro del orden de lo real. Así, su marcha filosófica se esfuerza por definir la persona desde este carácter de realidad propia, que es, en definitiva, lo que expresa la idea de autosuficiencia de la *ousía*.

Zubiri pasa a analizar el significado de ese carácter de realidad propia destacando lo que no es. En principio no es ser una simple propiedad de una cosa: todas las cosas tienen sus propiedades, que son de la cosa, pero esas propiedades no siempre pertenecen a su carácter de realidad, simplemente se tienen. Tampoco poseerse a sí mismo es el ser para sí del hombre, sino que más bien es la raíz de que algunos actos sean para mí. Ni ser propiedad mía es la propiedad de conocerme a mí mismo, eso Zubiri lo denomina reflexividad. Entonces, ¿qué significa ese carácter de realidad

---

<sup>454</sup> SH, 111.

propia? Zubiri responde tajantemente: “Significa que me pertenezco de un modo plenario”<sup>455</sup>. Así, concluye: “La realidad propia personal consiste en ser una realidad en propiedad constitutiva, físicamente constitutiva y además, reduplicativamente, por cuanto el ser propio pertenece formalmente a aquello que tengo como propiedad”<sup>456</sup>.

Ese concepto de persona como *ser propiedad mía* tiene aspectos. Los actos que ejecuto son míos, pero también las estructuras desde las que se hacen esos actos. La propiedad en el orden de los actos lleva a la noción de personalidad. Es la cualidad que imprimen los actos a la realidad del individuo. Personalidad es un modo de ser, es la figura de lo que la realidad humana va haciendo de sí misma a lo largo de su vida: es su historicidad<sup>457</sup>. No hay que confundir personalidad y persona. La personalidad no es un punto de partida, sino un término del desarrollo vital. La persona es un carácter de las estructuras y, por tanto un punto de partida. Zubiri llama a este carácter estructural *personeidad*. La realidad en propiedad, que es el hombre, es *personeidad*. Se trata de ser persona en sentido estructural. Para explicar qué es *personeidad*, Zubiri recurre al concepto de *substantividad*: “Se trata de la *substantividad* de aquello que confiere estructuralmente al hombre un lugar singular en el universo, que como independiente en su realidad respecto de todas las demás realidades, le permite controlar dentro de lo posible... todas las demás realidades y le otorga en su virtud una estructura en vista de la cual decimos que es su propia realidad”<sup>458</sup>.

Como vemos, la *ousía* aristotélica, como enunciado de lo que

---

<sup>455</sup> SH, 112.

<sup>456</sup> SH, 112.

<sup>457</sup> Sobre cómo el hombre se construye en la realidad: Trio, I., *La libertad en Xavier Zubiri*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1988, pp.115-117.

<sup>458</sup> SH, 114.

significa tener realidad para el hombre existente en el mundo, es traducida por Zubiri como substantividad, no como substancia. ¿Qué entiende por substantividad humana? La substantividad tiene dos momentos: subsistencia y consistencia. La consistencia es el qué es, su esencia concreta. Con las propiedades que constituyen su esencia, el hombre perfila un *modo de realidad* que consiste en subsistir: *la realidad propia es la realidad subsistente*. Ahora, Zubiri se sitúa en la metafísica, en la dimensión de realidad en cuanto tal: “Los dos momentos de consistencia y subsistencia van unidos en ese concepto de substantividad. Y de ellos el que formalmente constituye la realidad personal como tipo de realidad, en tanto que realidad es la substantividad en orden a la subsistencia”<sup>459</sup>.

En definitiva, en el tratamiento zubiriano del tema de la persona va emergiendo el orden trascendental de lo real en cuanto tal, el orden de lo metafísico como marco para la definición del sí mismo autosuficiente humano. ¿Qué es ese *modo de realidad* llamado subsistir, para Zubiri? Según la filosofía clásica medieval, subsistente es lo que es indiviso en sí y está dividido de todo lo demás. Zubiri aclara, que si lo subsistente está dividido de todo lo demás significa, que hay clausura respecto de lo demás, pero se separa de la filosofía clásica, porque entiende que para ser indiviso por ser clausurado, no es necesario serlo en el orden de la substancia como sujeto de propiedades, sino sólo en el carácter de la substantividad, que exige un carácter de todo. Esto significa, para Zubiri, que esa subsistencia tiene que ser clausurada y total. Pero, además, se necesita otra nota para caracterizar correctamente lo que es la subsistencia: “tener una estructura de clausura y de totalidad junto con una plena posesión de sí mismo en sentido de pertenecerse en el orden de la

---

<sup>459</sup> SH, 115.

realidad”<sup>460</sup>. Zubiri continua el análisis: “Si esto es subsistir, nos preguntamos... *qué es aquello en virtud de lo cual se subsiste*”<sup>461</sup>.

### **3. Subsistencia real e inteligencia: hacia la metafísica.**

Zubiri destaca que la causa de la subsistencia es la inteligencia, ya que por la inteligencia el hombre se enfrenta con el todo de la realidad: “La inteligencia al inteligir puede serlo todo, se encuentra separada, y distante, de todo lo demás. El hombre al inteligir una cosa, cointelige forzosamente su propia realidad en una o en otra forma... De ahí que el hombre por su inteligencia se encuentre con un cierto carácter de totalidad respecto de todo los demás y respecto de sí mismo. Y, además, por cointeligirse, está en cierto modo revirtiendo sobre sí mismo como realidad; es decir, se posee a sí mismo como realidad”<sup>462</sup>.

Ahora Zubiri comprende la extrañeza constitutiva del hombre frente a la totalidad de lo real. El hombre que filosofa tiene una inteligencia que al poder serlo todo, se separa de todo. También comprende la implicación del hombre real en el filosofar. Al inteligir una cosa repercute en su realidad propia. Al dar con la inteligencia Zubiri se pone en claro consigo mismo como filósofo: el problema de la filosofía es el problema de la inteligencia. La importancia de la inteligencia, para Zubiri, se presenta con toda claridad. El hombre, que posee inteligencia, se define como una esencia abierta a toda realidad, inclusive la suya. Esto supone la apertura humana al orden de lo metafísico de lo real en cuanto real, que es horizonte intelectual.

Por tanto, el problema de la verdad se relaciona con el problema de la

---

<sup>460</sup> SH, 117.

<sup>461</sup> SH, 117.

<sup>462</sup> SH, 118.

realidad propia de un sujeto real que filosofa. El carácter de totalidad se presenta ante la cadaunidad inteligente provocando la pregunta de la filosofía primera: qué es ser real. Es la pregunta primera que emerge del hombre real inteligente extrañado en su soledad, porque no hay subsistencias ni en el mundo físico ni en el mundo de lo vivo. No hay ninguna realidad física que sea indivisa en sí y esté dividida de todo los demás. Los seres vivos forman parte del medio ambiente. No existen individuos físicos ni individuos biológicos. “La realidad dotada de inteligencia es la única realidad que, como tipo de realidad, es perfectamente subsistente, porque es la única que cumple la triple condición de ser clausurada, de ser total, y de ser una esencia que se posee a sí misma en forma de esencia abierta”<sup>463</sup>.

Así, por ser realidad subsistente, la persona es un relativo absoluto. Relativo por su finitud, absoluto, porque se contrapone subsistencialmente al todo de la realidad. Así, la extrañeza radical y profunda del hombre emerge de su propia *ousía* inteligente.

La búsqueda de la definición de sí mismo en el que se ha replegado Zubiri, le lleva a afirmar que la cosa real humana puede ser definida por dos vías, ya que, además, de ser lo que es, perfila un modo de realidad. Por un lado, la consistencia es lo que es alguien con toda su individualidad. Por otro lado, ese modo de consistencia establece un tipo de realidad, que determina esa consistencia como subsistencia personal o personeidad. Así, la cosa real completa, que es la persona, tiene consistencia y subsistencia. Por el momento de consistencia, la persona se individualiza y se especifica. Por el momento de subsistencia, el individuo se pertenece a sí mismo, se autoposee. Si defino a la persona desde la subsistencia, será un quién, que

---

<sup>463</sup> SH, 120.

consiste en un qué. Desde la consistencia, será un qué individual, que constituye un quien subsistente. En definitiva, según Zubiri, habríamos definido a “este individuo perfectamente concreto y determinado que es Pedro”<sup>464</sup>.

Aunque en la realidad en cuanto tal, no existen substantividades plenarias fuera del hombre, Zubiri afirma que “existe un movimiento progresivo de singularidades que cada vez se aproxima más a lo que va a ser la realidad personal del hombre. La vitalización de la materia, la animalización de la vida, no son sino el *promordium* donde se van a inscribir la estructuras formalmente constitutivas de la realidad personal”<sup>465</sup>.

En definitiva, si la subsistencia física es un carácter metafísico, un carácter de lo real en cuanto real, surgen las cuestiones: ¿qué ocurre con el resto de lo real? ¿qué orden total se establece en ese movimiento progresivo de singularidades? Por su substantividad intelectual, el hombre está implantado en la realidad en cuanto tal, y desde esa implantación surge el filosofar. El análisis sobre la persona lleva al problema de una filosofía metafísica como filosofía primera: ¿qué es lo real en cuanto real? Es la emergencia de la idea madura de filosofía de Zubiri.

Zubiri se encuentra con una unidad ontológica capaz de subsistir y de ser definida aparte de todo. No es una simple idea. Se trata de pensar la *ousía* primera aristotélica. Estas unidades subsistentes se dan en la experiencia. En el fondo del análisis de Zubiri se encuentra su proyecto de que la filosofía sea un saber esencial sobre este mundo, que subsiste fácticamente de modo gradual. El problema central es cómo definir estas

---

<sup>464</sup> SH, 130.

<sup>465</sup> SH, 128.

unidades subsistentes, y esto nos lleva a la pregunta por la verdad primera, característica de una filosofía primera, una pregunta por los principios metódicos de lo real en cuanto real, un horizonte de intelección que emerge de unidades subsistentes.

La filosofía de Zubiri se constituye como un realismo radical. En cambio, la pregunta de Husserl por la verdad primera le llevó a una fenomenología como ciencia de esencias eidéticas separadas de los hechos. Era una marcha guiada por un principio formal metódico ideísta, que busca el conocimiento puro, que nos dé el ser como identidad frente a la alteridad o devenir del mismo. La esencia eidética es ser uno mismo en cuanto uno mismo. La filosofía de Husserl es una *eidética*. La filosofía de Zubiri una *empiría*. Y es, que lo que mueve a Husserl es la sed de pura inteligibilidad buscando una determinación satisfactoria para el pensamiento. En cambio, Zubiri acepta como punto de partida la existencia de un mundo fáctico, y realiza un esfuerzo por penetrar en su propia inteligibilidad. Es la búsqueda de un saber real físico.

El problema filosófico de Zubiri en la gestación del giro metafísico era hallar una lógica de la realidad, que mantuviera unidas la realidad y la verdad. Se trataba de poseer realmente el conocimiento frente al ideísmo, que sólo entendía la verdad de la cosa desde sus principios racionales. Ahora, hay que construir una teoría de un saber real físico, que establezca los presupuestos universales de una definición esencial real. Es una explicitación del principio formal metódico realista, que funcione como horizonte intelectual de la posesión de la verdad última de un mundo donde hay substantividades subsistentes plenas, y el resto se dirige hacia ellas.

En definitiva, para Zubiri, el problema de la definición de la persona desemboca en el proyecto metafísico neoaristotélico de una filosofía primera, que determine el ámbito formal de lo real en cuanto real para



fundamentar la unidad de un mundo real y de sus diferencias ontológicas intrínsecas.

Ese giro metafísico de la marcha filosófica de Zubiri se plasma en *Sobre la esencia*. Se trata de un estudio de los principios trascendentales reales, que trascienden las diferencias de las cosas reales en su diversidad. *Sobre la esencia* es el esfuerzo de Zubiri por sacar a la luz los principios trans-físicos, que pertenecen a cada cosa real, pero en cuanto es real, no como tal cosa. Así, se abarcan todas las cosas, pero no mediante conceptos eidéticos de totalidad. Los principios trans-físicos son momentos reales que emergen de cada cosa, y que funcionan como principios formales metódicos realistas de su saber.

*Sobre la esencia* es una teoría sobre el mundo como horizonte metódico de todo saber real de lo individual. Como se ve, Zubiri, como Husserl quiso dar una bases firmes al saber humano, pero Husserl recurría a la reflexión crítica tal y como la había iniciado Descartes. En cambio, Zubiri, apoyado en una inspiración aristotélica, recurría a un saber demostrativo de los principios radicales y últimos de la *ousía*. Zubiri definiría *Sobre la esencia* como una especulación sobre la substancia. Se trata de la entrevisión violenta del horizonte de intelección, que en la gestación del giro metafísico se presentaba como la existencia teórica del filósofo como hombre real. Ahora, en el giro metafísico estaríamos ante una teoría metódica sobre el orden del mundo compuesto de individualidades, como las humanas.

## **B. SOBRE LA ESENCIA: LO REAL EN CUANTO REAL.**

### **1. El problema zubiriano de una definición esencial de lo real**

#### **a) El intelectualismo realista como marco interpretativo**

La extrañeza radical del hombre que filosofa, le sitúa ante el orden total del mundo con la pregunta: ¿qué es lo que es? La extrañeza concreta de Zubiri es su situación de perplejidad ante la cadaunidad humana. Pero, no basta la experiencia de extrañeza como origen de la filosofía, ya que, para un filósofo, la filosofía debe constituirse como teoría de la verdad. Es decir, Zubiri necesita una teoría sobre el conocimiento intelectual de lo real individual. Se trataría de la constitución de una filosofía primera, que proporcione un principio formal metódico para que haya verdad. Este principio buscado por Zubiri no sería una forma pura lógica, sino una forma real, que debe emerger de las cosas mismas en cuanto son reales. No es un momento eidético, sino real. En definitiva, para Zubiri, la filosofía primera buscada nos proporcionaría los principios trascendentales de una definición de lo real individual, que emergen de lo real mismo mediante una intelección sentiente, por eso constituirían una definición física.

En este proyecto zubiriano de una teoría de la verdad aparece la inspiración aristotélica de Zubiri, ya que la estructura de la filosofía primera buscada recupera el proyecto aristotélico de una videncia de los principios reales universales en la cosa misma desplegándose en episteme<sup>466</sup>. Se trataría de conseguir la unidad de la verdad conceptiva definida, pero sin perder la diversidad de lo real.

Nuestra reconstrucción de la determinación madura de la filosofía de Zubiri se sitúa en el marco interpretativo, que considera, que la filosofía,

---

<sup>466</sup> CLF, Sobre esta interpretación zubiriana de Aristóteles, p. 28..

como teoría de la verdad, es una teoría sobre la posibilidad de una definición intelectual de lo real. El problema gnoseológico de la inteligencia consiste en determinar la peculiaridad del *concepto definido* con respecto al sentir. Podríamos agrupar en dos bloques las respuestas a este problema<sup>467</sup>. El primero, consideraría que el concepto definido tiene una naturaleza meramente sensible. Sería una imagen genérica o una imagen verbal. La realidad conocida por los conceptos sería los simples hechos concretos. Se trata de las teorías empiristas o positivistas. Todo saber intelectual sobre el mundo sería una generalización de las experiencias sensibles. El segundo bloque defiende, que para que haya filosofía, el concepto tiene que ser de una naturaleza distinta de lo sensible. La realidad conocida por el concepto definido sería *la esencia* de las cosas individuales existentes. Es el intelectualismo. Aquí se busca el concepto intelectual de la esencia en la profundidad de la cosa misma, no en su apariencia.

Zubiri, ya en la gestación del giro metafísico, optó por el intelectualismo, como se desprende de su afirmación: “El problema de la filosofía no es sino el problema de la inteligencia. Con esta afirmación, que en el fondo remonta al viejo Parménides, comenzó a existir la filosofía en la tierra”<sup>468</sup>. Y el Zubiri maduro calificó su filosofía definitiva como *inteleccionismo*, advirtiendo que “bien entendido, se trata de la intelección en cuanto nos instala sentientemente en lo real. No se trata pues de lo que usualmente suele llamarse *intelectualismo*. El intelectualismo no se da más que en inteligencia concipiente: el intelectualismo consiste, en efecto, en asignar a los conceptos la función primaria y radical. Pero aquí no se trata de que el concepto sea el determinante de las demás estructuras... Aquí se

---

<sup>467</sup> Sobre esta problemática: Hessen, J. *Teoría del conocimiento*. Espasa Calpe, Madrid, 1976.

<sup>468</sup> NHD, 111.

trata de inteligencia sentiente. Y lo que esta inteligencia hace no es conceptos sino la aprehensión de lo sentido como real. No es, pues, un intelectualismo... es lo que yo llamaría un *inteleccionismo*”<sup>469</sup>. ¿En que consistió su peculiar intelectualismo?

Se pueden distinguir dos tipos de intelectualismo. Uno extremado. El entendimiento poseería innatamente las esencias de las cosas. Su argumento es que *la necesidad y la universalidad de la esencia* no pueden darse en una imagen particular y contingente. Así, conocer intelectualmente sería proyectar las Ideas esenciales a las cosas percibidas. Aquí estarían, por ejemplo, Platón, Descartes. Habría otro intelectualismo, que podríamos denominar moderado. Para él, conocer la esencia necesaria sería leer en lo profundo de las cosas. El concepto definido haría posible la comprensión esencial de la realidad, porque la esencia es lo que constituye *la razón de ser* de una cosa real, aquello que permite comprenderla. Esta esencia se aprehende en los seres individuales concretos. Este proceder intelectual es un adquisicionismo. Aquí situamos a Husserl y a Zubiri.

Husserl adquiere intelectivamente la esencia a través de una reducción fenomenológica, que constituye su intuición eidética de naturaleza intencional. En cambio, el intelectualismo de Zubiri pretendería superar lo intencional por lo físico. Lo que Zubiri busca, sería una definición esencial física, porque debe emerger de las cosas mismas, por eso prefiere llamarlo *inteleccionismo*. Se trataría de un intelectualismo que fundamentase un saber real físico del mundo. El propio orden real emergente aparecería como un principio metódico realista, que guiase la elaboración de conceptos esenciales definidos.

Ese proyecto zubiriano de una filosofía primera elaborado desde un

---

<sup>469</sup> IRE, 283-284.

intelectualismo físico, sigue una inspiración aristotélica. Esta inspiración no es una repetición de contenidos, sino adoptar una misma actitud: buscar un saber conceptual que esté firme en la verdad real de las cosas. Una definición que consista en una experiencia de lo real desplegada en un concepto esencial. Así, para Zubiri, el saber intelectual es un estar en la verdad real, no tendría estructura ideísta, sino tiene realista.

¿En qué consiste esa estructura realista del conocimiento intelectual de Zubiri? La filosofía, en cuanto forma de saber, sería intelección de los principios básicos de la necesidad de algo real. Estos principios son supuestos necesarios, que se dan en la cosa misma. Su intelección es una visión noética en las cosas sensibles mismas, no es puro sentir. Pero no es suficiente la intelección, tiene que ser mostrada. Zubiri sigue la inspiración aristotélica de la estructura de la filosofía como *episteme* con *nous*. El saber de la inteligencia se despliega en estructura racional común, porque esos principios básicos de la cosa real también son trascendentales, porque se refieren a cada cosa, pero según el todo. En definitiva, la filosofía realista de Zubiri sería una mostración de los principios trascendentales últimos y radicales de las cosas mismas.

Recordemos que, para Zubiri, la filosofía es conocimiento que se busca. Y conocer es determinar o definir esencialmente una cosa. Esa determinación para el intelectualismo se realiza a través del concepto. Aunque hay varias caracterizaciones del concepto, siempre tenemos dos polos que hay que comunicar: el concepto y la cosa real. O dicho de otro modo, el pensar y el ser. En definitiva, estamos ante la frase de Parménides fundacional para la filosofía, que exige la identidad entre el pensar y el ser, y que daría título a la primera parte de *Inteligencia sentiente*: inteligencia y

realidad. Según Zubiri, Parménides llamó a la visión directa del *siempre*, que hay en toda realidad, *intelección*<sup>470</sup>. Es un modo de decir que el filosofar termina en la comprensión intelectual de la realidad esencial. Así, el problema filosófico adquiere un matiz metódico, ya que el problema es el camino para llegar a esa unión entre el pensar y el ser, que se expresa en la visión intelectual de la esencia permanente de la cosa<sup>471</sup>. Zubiri, para buscar una definición real física, adopta el primado metódico del ser sobre el pensar, frente a la definición ideísta, que se basa en el primado metódico del pensar sobre el ser.

Ya, para el joven Zubiri, el resultado del ideísmo fue el psicologismo. Así, que el segundo Zubiri se va a apoyar en una inspiración metódica aristotélica para elaborar su concepción de una definición esencial real física. Estaríamos ante un principio metódico realista, que establece que, para definir una cosa, hay que ir a la cosa misma, y desde ella sacar el concepto esencial. Se recupera, así, la noción de substancia primera como fundamento metódico de la teoría del conocimiento intelectual. Para Zubiri, la noción de substancia, en sentido lato, se refiere a la estructura radical de la cosa real. Así, la definición como adquisición intelectual de la esencia, según Zubiri, debería basarse metódicamente en la substancia, entendida como estructura radical de lo real: “Para Aristóteles, la realidad es radicalmente substancia y la esencia es un momento de ésta. La esencia es, pues, siempre y sólo esencia de la substancia”<sup>472</sup>.

Esa afirmación de que la esencia es un momento de la sustancia, significa que es inseparable de la estructura radical de la cosa real. Y esto

---

<sup>470</sup> SPF, 44.

<sup>471</sup> Sobre los caminos del pensamiento, Conill, J., “Concepciones de la experiencia”, en *Diálogo filosófico*, 41, 1998, p.148-150.

<sup>472</sup> SE, 7

repercute en la búsqueda de su concepto definido. El ideísmo, desde Descartes, supone la ruptura de la esencia y la estructura radical del cosa. Así, el concepto de la esencia, según Zubiri, quedaría referido sólo al pensamiento, que se presenta como substancia especial: “La esencia sería entonces un acto formal de concepción de este pensamiento o cuanto menos su término meramente objetivo: es el idealismo de la esencia en sus diversas formas y matices”<sup>473</sup>. Definitivamente, sería Husserl, para Zubiri, el que expulsaría la substancia de la filosofía al considerar, que la conciencia, que conoce intelectualmente, no es substancia, sino esencia pura. Zubiri criticaría duramente este planteamiento: “El orbe entero de las esencias reposa sobre sí mismo. Las substancias no son sino sus inciertas y contingentes realizaciones. Es la deformación más cartesiana del cartesianismo”<sup>474</sup>. Según Zubiri, la fenomenología al abandonar las cosas reales no puede dar un definición intelectual esencial de esas cosas.

Así, la gravedad del planteamiento ideísta de la esencia se encuentra en su resultado, ya que al abandonar la noción de substancia como estructura radical de la cosa real, desemboca en el nihilismo: “La realidad ha quedado des-substanciada y la esencia realizada en forma situacional e histórica”<sup>475</sup>. Este nihilismo lleva al escepticismo, porque conocer algo sería simplemente expresar su estado temporal. Es el historicismo de la verdad, que Zubiri siempre rechazó.

Por tanto, para Zubiri, si queremos dar con una definición verdadera, hay que recuperar *la noción de estructura radical* de la cosa real para hallar su esencia. De lo contrario, no hay verdad conceptual. Estamos ante un

---

<sup>473</sup> SE, 8.

<sup>474</sup> SE, 9.

<sup>475</sup> SE, 9.

principio formal metódico realista. La definición esencial real física tiene que estar referida a la estructura radical de lo real, a su subsistencia<sup>476</sup>. Así, daría con un concepto que delimita o define, porque emerge de esa estructura física interna de la cosa. Física significa aquí principio estructural, que hace que la cosa sea *esto* concreto y no *aquello*. Además, Zubiri precisa que una definición física no es una definición predicativa, que reduce la esencia a un concepto intencional: “No es lo mismo... la estructura de una cosa en tanto que término de logos predicativo y la estructura *física* interna de la cosa tomada en y por sí misma. Toda realidad pueda ser hecha término de un logos predicativo, pero eso no significa que esté *físicamente compuesta* de un atributo y de un sujeto”<sup>477</sup>.

Por tanto, esta oposición entre lo físico y lo intencional lleva al Zubiri maduro a un intelectualismo entendido metódicamente como realismo radical, porque el conocimiento debe surgir de las raíces estructurales de las cosas reales concretas. Así, el concepto definido debe emerger de la estructura física, que se expresa en el término aristotélico de *ousía*.

### **b) La definición zubiriana intelectual de la estructura radical de la cosa real**

¿Cómo se llega metódicamente a una definición intelectual de esa estructura radical? Zubiri, en su análisis del concepto de persona, llegó a la conclusión de que el hombre por su inteligencia está implantado en las cosas reales. Se hace a sí mismo desde las cosas reales. Pero las cosas reales se encuentran en un devenir real. Necesitamos saber lo que son realmente para hacer nuestro ser: “Nos vemos forzados por la realidad

---

<sup>476</sup> Sobre la noción zubiriana de “estructura”, cfr. el estudio Ellacuría, I., “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, en *Realitas*, I, 1974, pp. 71-140.

<sup>477</sup> SE, 12-13.



misma de las cosas a inclinarnos modesta y problemáticamente sobre ellas”<sup>478</sup>. El siguiente paso, una vez forzados por la realidad, es preguntarnos por la marcha que hay que seguir para expresar su definición. Zubiri distingue en esa marcha tres momentos:

*Inicialmente*, la inteligencia del filósofo se encuentra en una experiencia básica de las cosas reales existentes. Son esto o aquello. Así, lo primero que la inteligencia tiene ante su mirada son las propiedades de *esto* o *aquello*, pero no captamos las propiedades por separado, sino formando una unidad previa, que estructura precisamente el *esto*. El primer momento en la experiencia de la cosa real, según Zubiri, es el momento indicativo: “Toda cosa nos está presente en su aprehensión primera... término de la función deíctica, esto es, de mera indicación nominal: es *esto*”<sup>479</sup>.

La indicación sólo lleva metódicamente la mirada intelectual a un punto de referencia de la realidad, pero no estamos aún ante el problema de su definición. La necesidad *real* de la definición surge, según Zubiri, cuando tenemos experiencia de una cosa real entre otras cosas reales. Ahora hay que distinguir, se trata del *segundo momento* de la búsqueda del conocimiento intelectual de algo real: la denominación<sup>480</sup>. Y es que, a pesar de la multiplicidad y variación de propiedades, el esto es *lo mismo*. Aquí ya se da un inicio de definición de la cosa real por su mismidad, *esto* es Pedro por su mismo núcleo de propiedades.

Una definición en sentido estricto tiene que proporcionar la esencia de una cosa real. Así, tendríamos el conocimiento intelectual de la cosa en su sentido estricto y riguroso. Así, *el tercer momento* en la búsqueda metódica

---

<sup>478</sup> SE, 62.

<sup>479</sup> SE, 20.

<sup>480</sup> SE, 20.

del concepto de una cosa real es la elaboración de su definición esencial real. La mismidad es vaga y flotante, y la cosa misma fuerza a la inteligencia a definir con precisión *qué es esto*. Ahora, es cuando para Zubiri, aparece la tarea de elaborar el concepto de la estricta esencia de la cosa real: “Precisamente porque sabemos ya lo que es la cosa (Pedro, perro, hombre, etc.); es por lo que nos vemos forzados por la cosa misma a buscar el concepto de su estricta esencia”<sup>481</sup>. ¿En qué consiste esa esencia definida? La indicación nos presenta una unidad de propiedades. La denominación es la mismidad de algunas propiedades de esa unidad. Ahora, según Zubiri, la mirada inteligente tiene que conceptuar con rigor la unidad primaria necesaria: “Tenemos necesidad de saber dónde empiezan y terminan aquellas notas características de la mismidad, es decir, cuáles son las notas que tomadas en y por sí mismas, no sólo caracterizan más o menos a una cosa para no confundirla con otras, sino que no pueden en manera alguna faltar a una cosa real sin que ésta deje en estricto rigor de ser lo que es”<sup>482</sup>.

En definitiva, es la propia experiencia de la cosa real concreta, la que nos lleva a la necesidad de comprenderla esencialmente, a través de una definición, que exprese la unión parmenídea entre la intelección y la cosa real.

Y es que lo que está haciendo Zubiri es presentar el principio formal metódico realista, que debe dirigir la elaboración de todo conocimiento intelectual. Zubiri se mueve en la experiencia de las cosas reales mismas. Y en esa experiencia practica un repliegue meta-físico hacia el principio radical y último que hace que *esto sea esto*. Ese principio radical real

---

<sup>481</sup> SE, 22.

<sup>482</sup> SE, 21.

funciona como principio formal metódico, que nos presenta una forma real de la intelección pensante de las cosas. Por eso, estamos ante un realismo radical. Esa forma real de la marcha pensante es intelección en acto, más que inteligencia abstracta, ya que consiste en partir de la totalidad de propiedades, discernir las que caracterizan la mismidad del esto, y por último, buscar el concepto de la unidad primaria necesaria y principal de la cosa real. El hilo conductor del principio realista de la marcha de Zubiri hacia la definición real es la idea de *unidad*. La determinación de esa unidad del esto pasa por fases: primero, es totalidad, segundo, unidad distintiva, y, por último, unidad principal. Si conceptuamos globalmente esa unidad tendremos la definición esencial real.

Zubiri va constituyendo el objeto de una filosofía primera, que explicita los principios de la verdad de lo real como real. Si en las primeras etapas hemos estado hablando del principio formal metódico latente, que iba guiando la marcha de Zubiri hacia su definición de filosofía, ahora tenemos el principio formal metódico patente. Pero no es una forma lógica intelectual, sino una forma real intelectual, la que dirige el curso del conocer, ya que, como afirma Zubiri, esta forma intelectual, no es más que el propio principio esencial en que se fundan las propiedades de la cosa real: “La esencia así entendida es, dentro de la cosa su verdad, la verdad de la realidad”<sup>483</sup>.

Por tanto, la verdad, que busca Zubiri, es la unidad principal necesaria, que surge de un repliegue hacia la cosa real, desde todas propiedades hacia las estrictamente necesarias. Esa realidad verdadera es la que se expresa en una definición real. Pero Zubiri tiene que desarrollar esta afirmación.

---

<sup>483</sup> SE, 102.

## 2. El giro metafísico de Zubiri

El giro metafísico de Zubiri supone una marcha desde el fundamento fenomenológico ideísta hacia el principio real de la cosas mismas. Zubiri termina englobando como filosofía de la modernidad tanto el idealismo moderno como la fenomenología: “La fenomenología es la gran substantivación de la conciencia, que ha corrido en la filosofía moderna desde Descartes”<sup>484</sup>.

El giro metafísico de Zubiri recupera la inspiración aristotélica como posibilidad para poder filosofar: “Desde el extremo idealismo... recaemos con Aristóteles en la realidad misma”<sup>485</sup>. Esta recuperación no es una mera repetición de la filosofía explícita de Aristóteles, sino una realización de su motivación interna más pura. Ese recaer de Zubiri no consiste en volver a lo escrito por Aristóteles, sino en dar el paso radical hacia lo metafísico, que Aristóteles, según Zubiri, no llegó a dar explícitamente por su dependencia de Platón: “Esta caída acontece de una manera muy especial... considerando a la realidad como *legomenon*... Palpadas las insuficiencias y vacilaciones de este contacto especial con la realidad... un paso más: ir directamente a la realidad”<sup>486</sup>. Vamos a recorrer la marcha del giro metafísico de Zubiri en su búsqueda de una definición de lo real, desde la modernidad, pasando por Husserl, hasta su *caída* en Aristóteles. En este recorrido, Zubiri, al ir descartando caminos filosóficos para hallar las condiciones de una definición de lo real, va precisando el suyo.

### a) La filosofía primera no es lógica

Para Zubiri, la definición intelectual debe dar el concepto verdadero

---

<sup>484</sup> DE, 49.

<sup>485</sup> SE, 98.

<sup>486</sup> SE, 98.

de la cosa. En el *esto* real hay propiedades que no son esenciales, y otras que sí lo son, y constituyen lo *verdaderamente real* de la cosa. La filosofía debe buscar la esencia como unidad necesaria de la cosa, entendida como la *verdadera* realidad de esta cosa. Esta sería la afirmación central de la filosofía moderna. Así, la filosofía primera se constituye como teoría de la verdad. ¿Cuál es el problema, según Zubiri, que tiene este planteamiento? Esa realidad verdadera sería expresada por el concepto para dar un definición esencial real. Pero la filosofía moderna se desliza hacia la primacía del concepto en esa elaboración intelectual de la definición de lo real. Y Zubiri se pregunta si el concepto mismo puede ser el principio de la verdad.

Esa pregunta de Zubiri supone una discrepancia metódica con la filosofía moderna, ya que esta ha seguido un principio formal metódico ideísta, que busca un conocimiento verdadero, así, la verdad tendría primariamente estructura lógica. En cambio, Zubiri sigue un principio formal metódico realista, que entiende la verdad como un carácter de lo real mismo. Sería una verdad real, y la realidad verdadera de la cosa se convertiría ella misma en principio metódico. Zubiri concentra en Hegel, como culminación del ideísmo, su crítica a esa estructura conceptiva de la filosofía moderna.

Hegel, según Zubiri, afirmó que el principio de la verdad es el concepto entendido como concepto formal, como concepción de la razón<sup>487</sup>. Así, ser es ser concebido, es decir, ser es pensar. Por tanto, la filosofía primera se convertía en lógica, en una exposición de la actividad de la razón, que genera la esencia de la cosa real<sup>488</sup>. Metódicamente, esto

---

<sup>487</sup> SE, 40.

<sup>488</sup> SE, 41.

supone, para Zubiri, la primacía de la razón sobre la realidad concreta del *esto*. Pero, ¿qué razón? Para Hegel, según Zubiri, sólo existe una razón: la divina. La razón humana sería el momento finito de la razón divina, porque no tiene el concepto pleno de toda cosa real. La razón divina es la razón absoluta. Así, concluye Zubiri: “La estructura de la realidad es idénticamente la estructura de *la* razón y se funda en esta”<sup>489</sup>.

Zubiri no acepta que la definición de la esencia del *esto* sea su concepción formal por la razón, ya que no existe *la* razón. Para el idealismo de Hegel, la única diferencia entre razones sería la finitud de la humana frente a la infinitud divina. Zubiri, en cambio, afirma que la inteligencia humana es sólo humana, y no tendría nada que ver con una razón divina porque “la diferencia de las inteligencias en cuanto intelectivas, depende del modo de realidad física de las inteligencias... y a su vez, la diferencia de las inteligencias en cuanto realidad, pende de la diferencia en la índole de las realidades poseedoras de dichas inteligencias”<sup>490</sup>.

En definitiva, la clave de la crítica de Zubiri al idealismo de Hegel se encuentra en que el sujeto que filosofa, es una *realidad* distinta de la realidad divina. Así, frente a Hegel, Zubiri afirmaría críticamente: “En el exordio mismo de la metafísica hay, pues, una radical primacía fundante de la realidad sobre el inteligir”<sup>491</sup>. Es cierto que la inteligencia humana tiene que elaborar conceptos, pero dependientes de las cosas mismas, y en esto, según Zubiri, consiste la finitud humana.

Zubiri sigue su propio camino: la estructura de la realidad no se identifica con la estructura de la razón, ya que el pensar humano consiste en

---

<sup>489</sup> SE, 41.

<sup>490</sup> SE, 51.

<sup>491</sup> SE, 51.

tener la cosa real a distancia, por eso es *estar hacia* la cosa. Zubiri expresa su realismo metódico: la cosa real misma es principio formal metódico. Así, la verdad de la razón no reposa sobre sí misma. Además, Zubiri subraya que el pensar humano tiene la doble posibilidad de estar en vía hacia la cosa o desviado, y “la verdad de la razón es conformidad fundada en un estar en vía”<sup>492</sup>. Todo lo contrario del idealismo hegeliano, que sigue un principio formal metódico, que sumerge la intelección en sí misma. Es un mirarse a sí misma la inteligencia.

¿Significa el rechazo del idealismo por Zubiri un rechazo del concepto en la definición de la verdad esencial? No, ya que Zubiri sigue un intelectualismo, que valora el concepto. El problema de la esencia se plantea cuando pensamos el *esto* buscando definirlo, pero “*en* el pensar es donde nos vemos forzados a concebirla; pero no estamos forzados *por* el pensar sino por la fuerza de las cosas, esto es, por la fuerza del ser previamente inteligido. Lo que el pensar *pone* no es la esencia en el ser, sino lo esencial del ser en la inteligencia... el pensar no engendra el ser, sino a lo sumo su actualización en su inteligencia”<sup>493</sup>. Zubiri, desde un principio formal metódico realista, lo que está afirmando es que “la forzosidad es la *ratio cognoscendi* de la esencia, no su *ratio essendi*... las cosas son de hecho como son y nada más”<sup>494</sup>. El problema de la definición esencial es un problema para la intelección de las cosas, y lo que hace es sumergirnos en las cosas mismas.

Por tanto, para Zubiri, la filosofía no es lógica, ya que el sujeto real que filosofa por su inteligencia está abierto a la realidad. Son las propias

---

<sup>492</sup> SE, 52.

<sup>493</sup> SE, 61.

<sup>494</sup> SE, 61.

cosas, las que presionan a la inteligencia, y la sitúan en el devenir real, en la novedad, en la historia.

Así, Zubiri presenta una filosofía primera sobre las cosas modesta y problemática, pero real: “Modestamente, esto es, con esfuerzo de sumisión a ellas, por irracionales que nos parezcan; no es posible aprehender la esencia de nada por pura dialéctica conceptual. Problemáticamente, porque nunca podremos estar seguros de poder aprehender, ni de hecho ni en principio, la esencia de algo, y menos aún, de aprehenderla íntegra y adecuadamente”<sup>495</sup>.

Aparece en la marcha filosófica de Zubiri, la tensión entre dos principios metódicos. Frente al principio formal metódico ideísta, que prima el conocimiento universal y absoluto, el principio metódico realista, que prima lo real individual, con el riesgo de no llegar a un conocimiento absoluto. Frente a una estructura lógica de la filosofía, una concepción de la filosofía como saber real.

### **b) La filosofía primera no es fenomenología**

Husserl, para Zubiri, era la culminación de la aplicación al filosofar del principio formal metódico ideísta, que buscaba la definición de la esencia como conocimiento estricto y riguroso<sup>496</sup>.

La definición esencial de una cosa debe dar con la unidad de la cosa. La experiencia nos pone ante *un* esto. Pero *un* esto vago y flotante, por eso nos planteamos conocer la verdad del *esto*. Ahora la noción de verdad incide en la unidad. Esa unidad necesaria es lo que buscaba definir Husserl. En ese punto de la necesidad de la definición, Zubiri se enfrenta

---

<sup>495</sup> SE, 62.

<sup>496</sup> El estudio más completo sobre si la filosofía de Zubiri es de carácter fenomenológico con una conclusión negativa se encuentra en Pintor-Ramos, A., *Realidad y verdad*, pp. 320-332.



radicalmente a Husserl.

La definición de Husserl de la verdad de lo real, según Zubiri, exige una necesidad absoluta<sup>497</sup>. El conocimiento es cuestión de leyes absolutas. Sin embargo, el *esto*, que nos da la experiencia, es una realidad individual. Un hecho que se halla en un lugar, y que acontece en un momento. El *esto* es así, pero puede ser de otro modo, por tanto, es contingente. Su conocimiento da lugar a leyes naturales, pero con una necesidad hipotética. Sería un saber empírico. Pero Husserl, según Zubiri, busca para la filosofía la estructura de una definición intelectual absoluta<sup>498</sup>. La filosofía sería un saber de la esencia entendida como ser absoluto, que no puede tener excepción, un ser independiente de realidad fáctica. Así, el *esto* fáctico dependerá de la esencia absoluta. Toda definición empírica dependerá de una definición absoluta.

En definitiva, la filosofía para Husserl es un saber absoluto. ¿Cómo llega metódicamente Husserl a ese saber absoluto, según Zubiri? Toda definición empírica del *esto* es un acto de aprehensión de una cosa real por parte de una conciencia real. Pero en este acto real, se puede realizar un cambio de actitud, que consiste en poner entre paréntesis el carácter de realidad del *esto*. Y lo que queda es un objeto aprehendido en cuanto aprehendido, y una conciencia como un simple darse cuenta<sup>499</sup>.

Zubiri destaca, que lo que tenemos con esos residuos, es una correspondencia indisoluble entre el objeto y la conciencia. Lo aprehendido sólo se da en la conciencia y la conciencia es sólo conciencia de lo aprehendido. Es la intencionalidad de la conciencia y lo aprehendido como

---

<sup>497</sup> SE, 27-28.

<sup>498</sup> SE, 28.

<sup>499</sup> SE, 29.

sentido de esta intención: “Este nuevo objeto, que es el *sentido* no es, pues, un objeto real, sino puro *eidos*... el saber en que lo aprehendido no es relativo a las condiciones empíricas, sino que es independiente de ellas, es saber absoluto. Su objeto es justamente la esencia”<sup>500</sup>.

Por lo que respecta a la propia intelección, la conciencia sería el soporte esencial de todas las esencias. La esencia del *esto* sería un objeto separado de la realidad del *esto*, una unidad eidética de sentido, fundante de esa realidad del *esto*, pero que se basta a sí misma. Así, Zubiri afirma, que la esencia “es el único ente tal que no necesita de ningún otro ser para ser lo que es: puro sentido. Su ser es, pues, absoluto”<sup>501</sup>.

Tras este nuevo recorrido por la filosofía de Husserl, el Zubiri maduro rompe definitivamente con el joven Zubiri. Se trata de la maduración de aquel lejano *llegar al ser real*: “Pese a toda la riqueza de los análisis fenomenológicos, esta concepción de la esencia es radicalmente insostenible”<sup>502</sup>.

Husserl buscaba la necesidad absoluta de las cosas. Hasta ahí, Zubiri podría seguirlo. Pero Zubiri subraya, que para esa tarea “lo obvio sería inclinarse sobre las cosas para ver de lograr penosamente el momento absoluto de ellas, sin estar jamás seguros de alcanzarlo. Nada más lejos del ánimo de Husserl. Husserl no va directamente a las cosas, porque lo que quiere en primera línea es evidencias apodícticas, absolutas... un saber absoluto en y por sí mismo, a diferencia de todo saber empírico”<sup>503</sup>.

Y es que resulta, que ambos utilizan principios formales metódicos diferentes. Zubiri sigue un principio formal metódico realista, que le obliga

---

<sup>500</sup> SE, 30.

<sup>501</sup> SE, 31.

<sup>502</sup> SE, 31.

<sup>503</sup> SE, 31.

a dirigirse a las cosas mismas. En cambio, Husserl ha seguido un principio formal metódico ideísta, que le exige un conocimiento absoluto. Por eso, para Zubiri, Husserl no busca la esencia real sino un pensar esencial, que proporcione una definición absoluta desde una conciencia absoluta: “La filosofía de Husserl, la fenomenología jamás nos dice qué es algo, sino el modo de conciencia en que es dado”<sup>504</sup>.

Zubiri sigue su crítica a la fenomenología refiriéndose al sujeto que filosofa. La conciencia no es intencionalidad, sino actualización de su objeto. El objeto del acto de aprehensión no excluye el ser realidad, sino que actualizar es justamente una remisión física “a lo que el objeto es independientemente de la conciencia y de su sentido”<sup>505</sup>.

Zubiri sigue profundizando en su ruptura con Husserl: “Pero, lo que es más grave, la idea misma que Husserl se forma de la esencia es radicalmente errónea en su contenido”<sup>506</sup>. La esencia no es un sentido para las cosas. Las cosas no remiten a la esencia como un a priori de su realidad, sino que la poseen intrínsecamente. Lo máximo que Zubiri concedería a Husserl, es que la esencia sería “el *eidos* estructural de la realidad”<sup>507</sup>. Así, si se contradice la esencia, no estamos ante un contrasentido, sino que destruimos simplemente lo real. En este momento, Zubiri está pensando en cosas reales, y no, como Husserl, en entes matemáticos.

Zubiri concede a Husserl, que la esencia es independiente del momento contingente accidental de la cosa, pero, sin embargo, esto no supone su independencia de la cosa real misma. La esencia no tiene un ser absoluto, es sólo un momento del ente único que es la cosa real concreta.

---

<sup>504</sup> SE, 34.

<sup>505</sup> SE, 33.

<sup>506</sup> SE, 34.

<sup>507</sup> SE, 34.

Por eso, concluye Zubiri, que la esencia es en sí misma fáctica, no inmutable o absoluta: “La esencialidad y facticidad no son dos regiones de entes... sino tan sólo dos momentos de toda realidad: la esencialidad concierne al momento estructural de lo real, y no al sentido objetivo de mi saber absoluto. Al separar esos dos momentos... y substantivarlos a beneficio de dos tipos de saber –saber absoluto y saber empírico– Husserl ha descoyuntado la realidad, y la realidad se le ha ido de las manos”<sup>508</sup>. En ese *perder intelectivamente* la realidad, consiste la razón del abandono de Zubiri de la fenomenología de Husserl para la constitución de su propia filosofía.

### **c) Un paso más allá de Aristóteles: la especulación física sobre la substancia.**

La búsqueda de Zubiri del objeto de la filosofía primera se va centrando en la recuperación de la noción de *ousía* como estructura radical de la cosa real, que sirva de base para su definición intelectual. Por eso, expresa Zubiri su búsqueda con la frase con que comienza Aristóteles el libro XII de su metafísica: “*Esta es una especulación sobre la substancia*”<sup>509</sup>. Zubiri subrayaría, que “al invocar esta frase no lo hago como título de un intento de repetir sus ideas, sino como recuerdo de la primariedad con que Aristóteles aborda este problema, y como invitación a replantearlo”<sup>510</sup>.

Zubiri defendió, que en todo pensamiento hay una dimensión declarativa y otra incoativa. Así, va a criticar como insuficiente la dimensión declarativa del pensamiento de Aristóteles, y al mismo tiempo

---

<sup>508</sup> SE, 36.

<sup>509</sup> Aristóteles, Met. A 1, 1069 a 18.

<sup>510</sup> SE, 10

va a poner de manifiesto las posibilidades para el filosofar actual de las ideas implícitas aristotélicas. Es lo que hemos llamado inspiración aristotélica. Según Zubiri, Aristóteles no fue fiel con todas sus consecuencias al principio formal metódico físico, que emerge de las cosas mismas como horizonte de intelección. Zubiri pretende recuperar este principio para situar la verdad en el orden real del mundo.

No debemos olvidar que fiel al origen aristotélico de la filosofía en la extrañeza, el segundo Zubiri diseñó una filosofía primera, como esfuerzo del filósofo por entrever el horizonte metódico de totalidad de la inteligencia de las cosas reales. La figura concreta de la filosofía vendría determinada por la situación concreta de extrañeza. Y volviendo al marco interpretativo del intelectualismo, tenemos que, para conseguir una definición intelectual, la realidad verdadera del individuo real (esa individualidad es la que provoca la situación de extrañeza de Zubiri) debe ser expresada en un concepto. Y, para elaborar la definición, la inteligencia necesita aquel horizonte de referencia. Ese horizonte intelectual, que se concreta en un principio metódico del conocimiento, puede ser la realidad o las condiciones lógicas del propio concepto. Zubiri ha rechazado la primacía del concepto sobre la realidad. Para Zubiri, el concepto dependería de las cosas reales. Esa afirmación le lleva a Aristóteles.

Aristóteles se acerca a buscar la esencia de la cosa real por el concepto definido siguiendo el principio metódico de la realidad misma. La verdad sería la correspondencia del concepto definido con lo real. Es lo que se ha llamado simplemente realismo. Para Zubiri, esa concepción de la verdad es insuficiente, porque es un acercamiento indirecto al individuo real, a través de una definición conceptual elaborada como representación

predicativa. Es decir, no es un realismo físico. Sin embargo, Aristóteles buscaba una filosofía primera de la *ousía*, de la realidad misma<sup>511</sup>. ¿Qué es lo que pasó para que no elaborara un realismo puro?

Según Zubiri, Aristóteles se movió siempre entre dos principios formales metódicos, el lógico y el físico, aunque acabó dando la primacía a la vía lógica o predicativa en la determinación de lo que es la esencia: “Si bien es verdad que quiere determinar lo que es la esencia de algo por la vía de la *physis*, sin embargo, en cuanto intenta aprehender positivamente lo que es la esencia de una cosa natural, lo que hace es, sencillamente, volcar sobre la cosa natural... aquellos caracteres que sólo le convienen... como término de predicación, como objeto de *logos*”<sup>512</sup>.

Zubiri pasa a exponer esa dinámica aristotélica hacia la vía lógica, que constituye su dimensión declarativa<sup>513</sup>. Así, lo primero que hace Aristóteles es dejar claro las condiciones para que haya una definición esencial predicativa. Sólo serán definiciones esenciales, aquellas en las que el predicado conviene al sujeto por sí mismo, sin que el sujeto entre en el predicado mismo. Eso, para Zubiri, es una vía lógica para llegar a la verdad de la cosa real. El siguiente paso es saber, quién cumple en la realidad estas condiciones para que haya una definición esencial. Aquí Aristóteles utiliza la vía física. Sólo son entes los entes naturales frente los artificiales. En los entes naturales hay entes que se predicán de otros. Son los accidentes. En cambio, la substancia es el sujeto último de toda predicación, porque existe en sí, no en otro. Por tanto, Aristóteles llega a la conclusión de que sólo de

---

<sup>511</sup> Zorroza afirma que la interpretación zubiriana de la noción aristotélica de substancia no recoge toda su riqueza. Zorroza, I. *La filosofía de lo real en X. Zubiri*, Cuadernos de pensamiento español, Pamplona, 2003, pp.102-108.

<sup>512</sup> SE; 87

<sup>513</sup> SE, 80-82.

la substancia puede haber definición predicativa esencial. Pero Zubiri destaca, que para Aristóteles, esencia y substancia no son lo mismo para que haya predicación esencial. Hay notas inesenciales, que afectan a la esencia como el momento individual<sup>514</sup>. Así, Aristóteles, para determinar lo propiamente esencial, recurre a la experiencia de la generación y ahí encuentra la mismidad específica de padres a hijos, que constituye propiamente la esencia física.

Por tanto, tendríamos dos conceptos de esencia en Aristóteles. Por un lado, la esencia como conjunto unitario de rasgos que constituyen el modo de ser de la realidad. Es la forma conformante de la materia prima indeterminada. Por otro lado, esa esencia puede ser definida predicativamente comparándola con otras esencias. Se descubre su tronco común en el género y la especie. Así, en Aristóteles, según Zubiri, acaban confluyendo la esencia física y la esencia lógica<sup>515</sup>. La esencia real es el momento físico de especificidad, que es el que se define con el género y la diferencia específica.

En definitiva, según Zubiri, Aristóteles acaba siguiendo el principio formal metódico lógico de Platón. Así, su filosofía primera es un “*logos del ón*”<sup>516</sup>, es decir, una ontología. Zubiri rechaza tajantemente ese planteamiento ontológico, porque la vía física es radicalmente distinta e independiente de la vía lógica del ser.

El problema de Aristóteles, según Zubiri, es que determina su horizonte intelectual desde la contraposición entre la naturaleza, determinada por el principio intrínseco de sus acciones, y el mundo técnico,

---

<sup>514</sup> SE, 82.

<sup>515</sup> SE, 84.

<sup>516</sup> SE, 86.

que posee un principio extrínseco de su ser<sup>517</sup>. Y Zubiri destaca que, en este horizonte natural, se encuentra implícito un aspecto que es mas decisivo, y que Aristóteles, por aquella contraposición, olvidó: el carácter de entidad que tienen las cosas, y que es mas importante que el origen de esta entidad<sup>518</sup>.

Además, Aristóteles dentro de su horizonte natural determina las cosas reales autenticas como substancias, y Zubiri subraya su criterio de identificación: “Lo propio de la sustancia... y su prerrogativa metafísica consistirían, para Aristóteles, en su irreductible subjetualidad”<sup>519</sup>. Zubiri considera, que definir la substancia por la subjetualidad no es correcto, ni siquiera siguiendo su vía lógica. La vía del logos lo único que puede afirmar es que toda realidad puede ser convertida en sujeto de predicación, pero eso no implica, que la cosa misma sea sujeto en cuanto realidad. Así, Zubiri afirma de esa vía lógica aristotélica, que “por este lado Aristóteles condujo a Leibniz y hasta Hegel”<sup>520</sup>. Por tanto, el ideísmo sería el desarrollo histórico pleno de esta primacía aristotélica del logos, que vuelca sobre la cosa misma su estructura formal y convierte a la filosofía primera en lógica.

Finalmente, Zubiri reprocha a Aristóteles, que si hubiera sido fiel a la vía física, no hubiera llegado nunca a una teoría de la realidad subjetual<sup>521</sup>. En el cambio físico de las cosas hay momentos estructurales permanentes, que separan a las cosas unas de otras. Momentos que dan a cada cosa su suficiencia. Pero eso no lleva a conceptuar esa permanencia real en un

---

<sup>517</sup> Sobre el rechazo zubiriano de esa distinción aristotélica: Cercós, J., *La esencia en la metafísica (X. Zubiri y Tomás de Aquino)*, PPU, Barcelona, 1994, p. 39.

<sup>518</sup> SE, 88.

<sup>519</sup> SE, 89.

<sup>520</sup> SE, 90

<sup>521</sup> SE, 91.



sujeto profundo permanente, que, justamente vaya a coincidir con la estructura predicativa del logos. Zubiri propone un nuevo término que exprese este carácter de autonomía entitativa, que ya estaba en la noción de substancia aristotélica: “La sustantividad expresa la plenitud de autonomía entitativa”<sup>522</sup>.

La esencia, como verdad real, para Aristóteles, sería la especificidad, que consiste en la dimensión universal, que puede ser definida predicativamente. Y todo eso bajo la primacía de la vía lógica. Así, la filosofía primera se convierte en onto-logía. Pero, Zubiri vuelve a subrayar que: “por importante que sea la estructura de la definición (problema lógico), es algo perfectamente secundario para la estructura de las cosas (problema metafísico)”<sup>523</sup>.

El análisis de Aristóteles habría topado con la individualidad de las cosas reales, y como lo individual no puede definirse predicativamente, se vio obligado a buscar el rodeo de la especificidad para que pudiera haber conocimiento. Zubiri se pregunta: ¿por qué lo individual no puede tener una esencia, aunque no sea definible en lo universal? Y es que “una cosa es la esencia *hombre*, otra los caracteres esenciales de un individuo determinado”<sup>524</sup>. Así, según Zubiri, Aristóteles, en lugar de ver intelectivamente dentro del individuo determinado las notas esenciales físicas como base para la definición, lo que hace es buscar cómo se articula este individuo dentro de la especie. Por eso la definición esencial aristotélica sería hallar el género y la diferencia específica.

Zubiri quiere renovar la vía física, que Aristóteles no se atrevió a

---

<sup>522</sup> SE, 91.

<sup>523</sup> SE, 93

<sup>524</sup> SE; 94

seguir hasta sus últimas consecuencias. Esta vía física se presenta como un principio formal metódico realista: atenerse modestamente a la unicidad de las cosas reales físicas individuales. Es la búsqueda de la verdad radical de la cosa real, como principio metódico para constituir una definición esencial real<sup>525</sup>.

### 3. El principio formal metódico que emerge de las cosas reales

#### a) La filosofía como saber sobre lo real individual

Zubiri busca la definición de filosofía como saber intelectual. Su proyecto de saber nos quiere proporcionar definiciones sobre la realidad, que nos den lo que son las cosas. Pero, de modo aristotélico, definiciones basadas en una demostración real. En definitiva, se busca la verdad de la realidad. Esa última frase constituye el resumen de la búsqueda de Zubiri. Pero Zubiri no busca simplemente una verdad sobre la realidad, busca la verdad filosófica. ¿En qué consiste la naturaleza filosófica de la verdad?

La respuesta de Zubiri es clara. Desde una inspiración aristotélica contesta: “una especulación sobre la substancia”<sup>526</sup>. Ese el resultado al que ha llegado en la gestación del giro metafísico de su filosofar. *La verdad filosófica es de carácter substancial*. Así, todo conocimiento filosófico es un definición de la *ousía*.

Hablar de substancia como característica de la verdad filosófica es provocar al que escucha un sentimiento de anacronismo. Pero *Sobre la esencia*, que reivindica la noción de substancia, no es un meteorito caído del cielo. Es el resultado de la compleja marcha de Zubiri hacia la constitución del objeto de la filosofía, desde la idea originaria del joven

---

<sup>525</sup> Cercós ha destacado el planteamiento zubiriano de búsqueda de la definición de la realidad, en *La esencia en la metafísica (X. Zubiri y Tomás de Aquino)*, pp. 39-50.

<sup>526</sup> SE, 5.

Zubiri de llegar al ser de lo real, pasando por la búsqueda del segundo Zubiri de una lógica de la realidad, que pretendía atenerse modestamente a la realidad de las cosas mismas.

Recordemos, que la recuperación zubiriana de la noción de *ousía* viene exigida por la experiencia de extrañeza ante la subsistencia de la unidad humana, que está implantada en la realidad, y se basta a sí misma como realidad propia. Eso plantea el problema de pensar la multiplicidad radical de lo real como cadaunidad, y su referencia a la totalidad universal. Zubiri no abandona el mundo fáctico de lo real concreto formado principalmente por hombres individuales reales. Si la filosofía es una sabiduría, que busca como filosofía primera una verdad última y radical de todo, su lugar es lo real concreto: el esto individual. Pero, para elaborar la filosofía como conocimiento, no basta con indicar el fin hacia el que se debe dirigir, sino que también hay que hallar la forma racional de ese saber radical y último de los individuos concretos.

El problema filosófico de Zubiri es cómo se puede llegar a una definición de lo que es un individuo real. Se trata de un problema de filosofía primera. Es un problema de los presupuestos trascendentales para una definición real física. El recorrido de Zubiri hacia la solución de este problema está lleno de complicaciones. La sensibilidad nos manifiesta sólo propiedades de taleidad, pero no de universalidad y necesidad. Parece que el momento de la universalidad pertenece al concepto. Si Zubiri quiere ser fiel a lo real concreto tiene que plantearse la dificultad del valor real del concepto<sup>527</sup>, porque Zubiri está siguiendo un principio metódico realista: la norma que determina lo que debe ser el concepto es lo real mismo. Aquí no

---

<sup>527</sup> Sobre este problema: De Vries, J., *Pensar y ser*. Razón y fe. Madrid. 1945. pp.209- 215.

hay ningún sujeto trascendental o conciencia en general, que determine un principio formal metódico ideísta como norma del conocer.

Pero si se sigue un principio realista, lo dado en la sensibilidad no puede ser un caos, una multiplicidad informe, en lo dado serían visibles intelectivamente formas que se puedan expresar en definiciones. Aún así, el problema más agudo, que tiene que resolver Zubiri es la posibilidad de un concepto de lo individual, que represente adecuadamente a una realidad peculiar como la persona. El objeto de la experiencia es siempre individual, pero esta individualidad se agudiza cuando tenemos experiencia de *este* hombre: ¿se puede dar una definición esencial de esa individualidad radical? Es el problema que se encontró Aristóteles, y que intentó resolver a través de la esencia específica, ya que parece que el pensamiento humano sólo puede determinar lo individual por medio de conceptos universales. El individuo como tal es inefable. Pero esto para Zubiri no es seguir un principio metódico radicalmente realista, sino que supone la primacía del logos predicativo sobre el logos realista físico.

Zubiri se encuentra en un laberinto: no se puede renunciar al concepto, porque sería renunciar a la unidad y quedar sumido en el caos de la variedad, y la pura variedad supondría la irracionalidad. El concepto nos debe dar la razón de ser necesaria de lo real y de sus relaciones, y expresar todo esto en una definición demostrada. Pero, para que no se pierda la individualidad característica de lo real, esa demostración, para Zubiri, debe ser la cosa misma real mostrándose en su interna necesidad estructural. Tendríamos un principio formal metódico, que emerge de las cosas mismas para llegar a una definición esencial de todo lo real individual. En definitiva, Zubiri va a pretender una filosofía primera, que proporcione un horizonte intelectual de la realidad expresado en el enunciado: *Porque la realidad es así, así la pensamos.*

En definitiva, vamos a acompañar a Zubiri en su lucha titánica por llegar a una articulación radicalmente realista del concepto y del mundo real. Si el mundo real se caracteriza radicalmente por la diferencia ontológica entendida como subsistencia de realidades propias, esa diferencia debe poder ser definida unitariamente de alguna manera para que haya un orden racional. La filosofía de Zubiri en su marcha se encuentra con el problema de la unidad y diversidad de la realidad, que Zubiri planteará finalmente como problema de la trascendentalidad, o dicho de otro modo, marcha hacia la elaboración de una filosofía estrictamente realista.

### **b) El laberinto de la diversidad de la realidad**

¿Cómo moverse en ese laberinto de la diversidad de la realidad para llegar a su unidad? Zubiri para dar con una respuesta, siguiendo a Aristóteles, empieza optando, de entre todo el vocabulario filosófico de la tradición, por el término *esencia*. Sin embargo, ha puesto como lema de su búsqueda el término de *substancia*. En la articulación de estos dos términos se encuentra el problema primario de la filosofía para Zubiri. Todos los demás elementos filosóficos como el conocimiento, el concepto o el sujeto que filosofa pasan a ser secundarios. Lo cual no quiere decir que no sean importantes. La jerarquía que un filósofo establece entre los conceptos filosóficos expresa la naturaleza de su filosofía. En el caso de Zubiri, esencia y substancia expresan su carácter realista. Su filosofía primera es metafísica, no gnoseología<sup>528</sup>. Y eso, porque busca la verdad radical de la realidad propia de lo real individual: su unidad esencial propia y su

---

<sup>528</sup> Sobre su dimensión gnoseológica: Torreveiano, M., “En torno al sentido epistemológico de la filosofía de Zubiri”, en Varios, *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, pp.129-165.

posición en un mundo de realidades.

Por tanto, la definición verdadera de lo real dependerá de la articulación de la esencia con la *ousía* entendida como sentido radical de la realidad misma. Eso supone, que esa realidad radical se debe convertir, para Zubiri, en principio formal metódico de su marcha filosófica.

Zubiri se dirige, pues, a explicitar ese principio real metódico. Pero ir hacia el objeto filosófico no es sólo señalarlo, sino ver claro el problema que supone, ya que su aclaración paulatina servirá como guía concreta de la marcha hacia su objetivo: “No se trata... de tomar dos conceptos ya hechos, el de substancia y el de esencia, y ver de acoplarlos en una u otra forma, sino de plantearse el problema que bajo esos dos vocablos late, el problema de la estructura radical de la realidad y de su momento esencial”<sup>529</sup>.

Esa formulación del problema filosófico como articulación de la estructura radical y de su esencia lleva a la primera decisión en el laberinto de la realidad: la primera condición del filosofar no son las exigencias de la cosa como término de un concepto unificante del logos predicativo, sino *las exigencias de la cosa real misma*.

Podríamos decir que Zubiri lanza un nuevo lema para su búsqueda: *¡a las cosas por sí mismas!*<sup>530</sup>. No se trata de ir a las cosas desde nuestro modo de afrontarlas intelectivamente. El *por* tiene carácter de método. Así, Zubiri insiste en no seguir el principio formal ideísta, y atenerse a la cosa misma real: “Independientemente de toda intelección no habría sino pura y simplemente la cosa”<sup>531</sup>.

Ese planteamiento zubiriano del problema de la esencia supone tomar

---

<sup>529</sup> SE, 10.s

<sup>530</sup> SE, 12.

<sup>531</sup> SE, 13

la cosa misma, y preguntarle si todo lo ella que es, le es esencial. Y para eso, Zubiri se sitúa *dentro* de ella ya que... “lo que queremos averiguar es, pues, en qué consiste la índole real de ese momento estructural físico de la cosa que llamamos *esencia*”<sup>532</sup>.

La definición intelectual buscada no se encuentra en la *idea* de esencia como *unidad* eidética, sino en su índole *real*. Zubiri no objetiva la cosa, sino se plantea su momento esencial en ella misma como realidad propia. Y *dentro* de ella significa, que no sirve para hallar su unidad un concepto abstracto, sino la noción de unidad como estructura. Es el realismo de Zubiri en marcha, que consiste en “ir directamente a la realidad, y tratar de averiguar en y por ella qué es eso de la esencia”<sup>533</sup>.

Como se va viendo, la filosofía, para Zubiri, se caracteriza por ser un saber contemplativo fundado en la intimidad de las cosas, no en la lejanía del concepto objetivo. En la base de ese filosofar se da un actitud de entrega confiada de la inteligencia a las cosas, frente a la actitud criticista de sospecha con respecto a la subjetividad de la experiencia de las cosas.

¿Qué busca inicialmente Zubiri dentro de la cosa misma? El principio que fundamente la definición esencial de lo real en el laberinto de la diversidad de lo real. En definitiva, una filosofía primera estrictamente realista. Así, antes de sumergirse en la cosa misma, Zubiri ha dejado claro qué idea metódica de filosofía guía su marcha. Ya no estamos ante una idea originaria latente, que se va abriendo camino. Ahora, Zubiri presenta su idea provisional sobre la naturaleza de filosofía: un realismo físico. Si Zubiri tiene o no razón es algo que se vería al final de la marcha cuando llegue a la constitución del objeto de la filosofía como metafísica. *Sobre la*

---

<sup>532</sup> SE, 14.

<sup>533</sup> SE, 98.

*esencia* es el testimonio de la marcha de Zubiri desde una idea provisional de filosofía como teoría real de la esencia hacia su madurez justificada por la marcha misma: “Comencemos por acotar de una manera provisional, el concepto de esencia... esto obliga a recurrir a ideas que sólo al final del trabajo adquirirán claridad y justificación adecuadas, por ser el resultado propio de aquel”<sup>534</sup>. La claridad está al final del trabajo, pero se parte de un idea previa, aunque insuficiente. Aparece una cierta circularidad: Zubiri sigue un principio formal metódico realista, que sólo al final aparecerá demostrativamente como realmente el principio, que había que seguir para hallar una definición.

Esa idea metódica provisional no es una ocurrencia de Zubiri, sino algo que emerge de la propia entrega de Zubiri a lo real. Zubiri sigue las indicaciones que lo real mismo le dicta. Zubiri parte del sí mismo del hombre que existe como cadaunidad. El hombre es afirmación real de su unidad frente al universo plural. El hombre es real, porque se basta a sí mismo para actuar. Es algo absoluto y separado. Esta realidad radical inspira la búsqueda de la verdad como verdad de la *ousía*. Es una definición de la *ousía*, cuyo centro es la experiencia de la unidad en un mundo de unidades.

### **c) La definición de la unidad de la cosa real en el mundo diverso**

#### ***i) El problema del ámbito metódico de la definición***

Zubiri destaca que, aunque el *esto* individual se nos presenta como una variedad de notas, no flota cada nota por su lado, sino que tenemos inmediatamente un aprehensión de la unidad interna del esto: esto es *un esto*<sup>535</sup>. Pronto aparecen otros *estos*, y entonces hay que delimitar unos con

---

<sup>534</sup> SE, 19.

<sup>535</sup> SE, 19.



respecto a otros, porque cada uno se presenta con la pretensión de la diferencia, de ser sí mismos. La primera delimitación se realiza en las propias notas de la cosa real. Sólo interesan para la definición esencial estructural aquellas notas, que distinguen a un *esto* de otro *esto*. Es la definición de la mismidad. Es una definición como simple denominación del *esto*: Pedro, perro... Zubiri se queda sólo con las notas distintivas, que hacen que haya *una* cosa entre otras.

Pero Zubiri subraya, que no basta no confundir intelectivamente una cosa con otra. El conocimiento debe ser algo más, una definición rigurosa del *esto*: “nos vemos forzados por la cosa misma a buscar el concepto de su estricta esencia”<sup>536</sup>. El concepto riguroso del *esto*, que se expresa en una definición real, sería el conjunto de notas, que no pueden faltar a ese *esto* sin que deje de ser el *esto* concreto. Esas *notas necesarias* serían las esenciales para una definición estricta. Además, esas notas esenciales formarían una unidad primaria y radical<sup>537</sup>. Primaria porque esas notas son momentos del despliegue de esa unidad, y radical porque esa unidad puede ser principio de otras notas inesenciales, aunque puedan ser también necesarias.

Así, para Zubiri, el problema de la estructura radical de la realidad y de su esencia se precisa como problema de la unidad necesaria y principal de la cosa real. La marcha de Zubiri por el laberinto de la cosa real sigue guiada por ella misma. Ignora la determinación de su unidad necesaria y principal para ser cosa real en el universo. Pero va precisando el problema de lo que buscamos como principio formal metódico para una definición. Es en la aprehensión simple del *esto*, donde Zubiri encuentra la exigencia de determinar intelectivamente su unidad estructural necesaria, que haría posi-

---

<sup>536</sup> SE, 22.

<sup>537</sup> SE, 19.

ble su definición clara y precisa. Esta unidad esencial sería la verdad necesaria de la cosa real. Pero, según Zubiri, el *de* es ambiguo, porque ¿quién da esa verdad necesaria?<sup>538</sup> ¿La propia experiencia? La experiencia como tal sólo podría dar imágenes sin carácter de estricta necesidad. Sería la intelección pensante la que lograría en la cosa real su concepto, que expresaría la esencia necesaria de la cosa real<sup>539</sup>. Pero entonces la cosa real no sería el principio formal metódico realista. Estaríamos, así, ante el problema de la abstracción o del origen del conocimiento intelectual de la esencia. La filosofía objetivista resolvió este problema con la reducción del momento real contingente para hallar la esencia necesaria, según el joven Zubiri.

En ese problema del origen del conocimiento intelectual de la esencia, consiste la búsqueda de Zubiri del ámbito intelectual, que haría posible una definición de la unidad necesaria de las cosas. Tarea que constituye a la filosofía como filosofía primera. Se trata del problema de las fuentes metódicas para hallar la unidad necesaria de las cosas. Así, Zubiri tiene claro, que en la experiencia de las cosas hay que superar su momento de hecho contingente, porque de lo contrario recaeríamos en el psicologismo relativista. Por tanto, Zubiri destaca que el conocimiento verdadero exige un momento de necesidad<sup>540</sup>. Esa necesidad es lo que expresa con el término esencia: lo que no puede faltar a la cosa para ser cosa real. ¿Cómo dar con ese momento necesario de la cosa real?

Zubiri no quiere seguir el camino de la abstracción, ni el de la reducción, entonces, cabe preguntarse: ¿cuál es el ámbito dónde mira intelectivamente Zubiri para adquirir la verdad necesaria? La primera

---

<sup>538</sup> SE, 104.

<sup>539</sup> SE, 21.

<sup>540</sup> SE, 102.

respuesta del realismo de Zubiri es simple: el ámbito de las cosas mismas. Pero hay que precisar qué significa *cosas mismas*. Y esto no es un problema menor, porque se trata de la determinación del ámbito de la filosofía primera realista<sup>541</sup>. ¿Dónde se puede filosofar realmente? Para Zubiri, esas cosas mismas son las cosas reales. Por tanto, se debe filosofar en el ámbito de las cosas reales<sup>542</sup>.

**ii) El ámbito intelectual de las cosas reales**

¿Qué es ser cosa real? Zubiri no quiere seguir el camino de la abstracción, y no parte de imágenes sobre las que actuaría la inteligencia para sacar la esencia. Parte del acontecer de las propias cosas y se pregunta por su condición de posibilidad. Se trata de una reflexión realista: un repliegue desde los actos de las cosas hacia su supuesto necesario en la cosa misma. En ese repliegue Zubiri encuentra que “es la realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente de las notas que posee”<sup>543</sup>. Así, la filosofía primera de Zubiri se mueve en el mundo fáctico, pero no se reduce a los hechos. Se repliega desde los actos al patrimonio esencial de la cosa, que es el origen de sus actos. Zubiri concluye que una cosa real se identifica por la *autoposición* de notas que causan su acontecer. Es lo que expresa el término *ousía*.

Zubiri al situar el ámbito de la filosofía primera en el ámbito de la realidad, la separa del ámbito de las leyes naturales propio de la ciencia. Y con esto abandona el giro kantiano, que definió lo real por un sistema de leyes naturales: “Las leyes, en efecto, son meras relaciones funcionales,

---

<sup>541</sup> Sobre el ámbito filosófico zubiriano: Pintor-Ramos, A., *Realidad y verdad*, pp.57-71.

<sup>542</sup> SE, 107.

<sup>543</sup> SE, 108.

mientras que lo que nuestro concepto importa, no son las relaciones, sino las cosas mismas”<sup>544</sup>.

También Zubiri se separa de Heidegger y de Ortega, porque las cosas sobre las que se filosofa primariamente no son las cosas sentido<sup>545</sup>. No son las cosas que funcionan como instrumentos de la vida humana. Aunque las cosas reales mismas puedan funcionar posteriormente como posibilidades de la vida.

Y es que su inspiración para la constitución del ámbito de la filosofía primera se encuentra en Aristóteles, ya que trata de recuperar la noción de cosa real como cosa que posee un patrimonio propio de recursos, que sirve de supuesto para la actuación. Esa noción es la idea de *ousía*, de substancia. La *ousía* es el problema de la filosofía primera. Por tanto, para Zubiri, la *ousía* es el lugar filosófico donde se debe buscar la definición de la esencia: “Sólo las cosas reales... pueden tener y tienen esencia”<sup>546</sup>.

En definitiva, la filosofía primera de Zubiri se constituye como búsqueda de los principios del saber demostrativo de una definición, pero esos principios deben ser supuestos de las cosas reales. Esos principios deben caracterizarse por su necesidad frente a todo relativismo psicologista, en el que Zubiri no quiere recaer, pero deber ser una necesidad real. Por tanto, la necesidad absoluta, que ordene el laberinto de la diversidad real, hay que encontrarla en el patrimonio propio de la cosa real, al que nos hemos replegado desde sus actos.

En ese patrimonio propio de la cosa real nos encontramos con una multitud de notas, pero para una definición necesaria sólo interesa el

---

<sup>544</sup> SE, 110.

<sup>545</sup> Sobre esa distinción zubiriana entre cosa real y cosa sentido: Aisa, I., *La unidad de la metafísica y la teoría de la intelección de Xavier Zubiri*. S.P.U.S., 1987, pp.35-44.

<sup>546</sup> SE, 110.

mínimo de notas, que determina la mismidad de la cosa de un modo absoluto. El resto de las notas accesorias o indiferentes para esta determinación se excluyen. Así, el repliegue se convierte en selección. *Sólo interesan las notas necesarias para que la cosa real sea realidad propia*. Por tanto, para Zubiri, lo primario es la realidad sin más por encima y al margen de toda circunstancia de la cosa real, frente a la tesis de Ortega de la importancia ontológica de la circunstancia<sup>547</sup>.

Zubiri concluye, que el principio metódico de una definición verdadera de la cosa real es su realidad sin más. Su *ousía* es la verdadera realidad de la cosa como base de la demostración de su necesidad absoluta. Así, esta *realidad sin más* es *verdad primera* de todo conocer<sup>548</sup>. Luego, según Zubiri, la filosofía primera debe preguntarse por el contenido de esta realidad sin más como verdad primera de toda demostración. La verdad primera no es un juicio primero, ni una esencia eidética, sino lo real verdadero. Al seguir Zubiri un método realista, lo importante no es la aprehensión objetiva de lo real, sino lo real verdadero desplegado en aprehensión. La pregunta por la verdad es la pregunta por lo verdadero

Pero, podemos preguntarnos: ¿puede la realidad sin más ser norma metódica para el conocimiento? ¿Puede la filosofía primera tener una naturaleza realista? Zubiri se enfrenta al criticismo. Según su tesis, el realismo no puede justificar su teoría de la verdad como correspondencia de la definición con las cosas reales definidas, porque el sujeto tendría que salir de sí mismo hacia una cosa independiente. Aquí se da el supuesto de que no se puede salir del conciencia, ya que todo ser es ser pensado, objeto

---

<sup>547</sup> Sobre la relación entre Zubiri y Ortega: Garrido, J., “Ortega y Gasset, maestro de Zubiri”, en *Anales valentinos*, 7, Valencia, 1981.

<sup>548</sup> “En la búsqueda de la realidad radical...la respuesta de la filosofía zubiriana...la realidad sin más”. Ortiz-Osés, A., “El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri”, *Pensamiento*, 129, 1977, p.80.

para un sujeto. Es la tesis de todo ideísmo criticista<sup>549</sup>. Pero Zubiri mantiene su planteamiento realista: la realidad sin más es verdad primera. Y esa verdad primera no es una determinación vacía, sino que tiene un contenido real<sup>550</sup>. Zubiri va mostrar que sin necesidad de crítica, ni de caer en un realismo crítico, que ya rechazó de joven, hay una unidad real primaria entre sujeto y objeto dada en la intelección humana.

Si Zubiri propone un realismo físico, la verdad primera tiene que emerger de la propia cosa real concreta. Es lo que hemos llamado la búsqueda de lo verdadero de la realidad. ¿Qué es esa verdad real?<sup>551</sup> Para responder Zubiri recurre a la experiencia inmediata. Ese acto inmediato de experiencia es un acto de simple intelección humana, que consiste en una simple actualización de la cosa real misma: “Tomo, pues, la actualización como un simple hecho bien constatable; lo único que la cosa adquiere por la intelección es su mera actualidad en la inteligencia”<sup>552</sup>.

En ese acto de intelección humana no hay ninguna explicación causal de la experiencia misma, sino una actualización, que se da en la inteligencia de todo sujeto real humano. Esta simple actualización evita el problema del puente entre el sujeto y el objeto, que plantea el criticismo. Zubiri subraya, que no es necesario ir a la substancia real, porque ya estamos por la intelección en ella: “Como la actualización intelectual, por ser *mera* actualización envuelve lo actualizado como cosa que *ya* era en sí misma como algo propio (en esto consiste justamente ser *mera* actualización), resulta que lo que verdadea en la intelección es la cosa misma en su índole

---

<sup>549</sup> IRE, 9-10.

<sup>550</sup> SE, 115.

<sup>551</sup> Sobre la verdad real en Zubiri, Gómez, G. *La realidad personal. Introducción a Zubiri*. Librería Ágora. Málaga, 1983. pp.50-65.

<sup>552</sup> SE, 117.

propia. Es ella la que al actualizarse funda la verdad en la intelección”<sup>553</sup>.

Así, Zubiri destaca que por la simple intelección no necesitamos ir a las cosas mismas, sino al revés, *de las cosas mismas a la filosofía*. La intelección nos actualiza la cosa real desde una formalidad o perspectiva. La perspectiva de la inteligencia real humana es aprehender algo como realidad propia, como *ousía*.

¿Qué supone metódicamente esa *actualización de la cosa como realidad propia*? Por un lado, la cosa real en su estructura radical puede superar toda posible definición, ya que como Zubiri afirma, la realidad se actualiza primariamente como substancia, como algo independiente de todo sujeto: “La realidad no se agota ni consiste en ser inteligida. En su actualización como realidad, pues, la cosa real funda la verdad, pero se actualiza a sí misma como algo que si es fundamento, lo es precisamente porque ya era realidad propia independiente de la intelección”<sup>554</sup>. Por otro lado, la actualización simple de la realidad independiente no sólo tiene el aspecto metódico negativo de ser más que la intelección, también proporciona la posibilidad de superar la pura subjetividad relativa y fundamentar la verdad de la definición. Así, Zubiri no necesita realizar ninguna crítica previa gnoseológica para justificar la posibilidad de una definición verdadera. Sólo tiene que dejarse guiar por la cosa real misma como principio metódico formal de su marcha filosófica. Zubiri concluye que la actualización intelectual nos proporciona una verdad real primaria: “La cosa real en cuanto inteligida tiene una *verdad real*”<sup>555</sup>.

Por tanto, se puede afirmar que la propia cosa real como verdad real

---

<sup>553</sup> SE, 118.

<sup>554</sup> SE, 120.

<sup>555</sup> SE, 121.

funciona como principio formal metódico de toda definición<sup>556</sup>. Esa función metódica la realiza por pasos. *Primero*, la cosa real tiene que justificarse a sí misma como principio metódico a seguir por el conocer. Para Zubiri, la verdad real nos introduce en la realidad propia, porque se da en ella una dualidad de condiciones. Al inteligir simplemente una cosa real, la condición de cosa como realidad actualizada nos sumerge en su condición de realidad propia: “La cosa real no sólo es real, sino que, en cierto modo, ella misma *remite* formalmente desde la actualidad intelectual a su propia realidad, esto es, se halla actualizada en y por sí misma como formal y reduplicativamente real”<sup>557</sup>. Esa reduplicación es un acto de la cosa misma, aunque se da en la inteligencia. La cosa real misma ratifica su realidad propia en la inteligencia como base de todo saber demostrativo. Así, la verdad real es supuesto de toda definición, ya que, según Zubiri, por la actualización, la cosa real es un principio metódico, no lógico, sino físico: “Es la cosa misma la que, por la forzosidad *física* de esta actualización remitente a la realidad, nos *retiene* en ella”<sup>558</sup>. Así, Zubiri destaca que la inteligencia no tiene que probar previamente, que se encuentra en la realidad para conocerla: “En la intelección, la inteligencia *está* en la cosa (precisamente porque ésta *está* en aquella), pero es un estar internamente cualificado: es un *estar quedando* en lo que la cosa es”<sup>559</sup>.

El *segundo paso* de la función metódica de la cosa real consiste en presentarnos su contenido como principio formal metódico. Esta principio es formal porque es la forma conforme a la cual marcha todo conocer:

---

<sup>556</sup> Sobre la noción zubiriana de verdad real: Pintor-Ramos, A., “La verdad real en Zubiri”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 13, 1986, pp.277-314.

<sup>557</sup> SE, 121.

<sup>558</sup> SE, 122.

<sup>559</sup> SE, 122.



“Podemos servirnos de la verdad real como de hilo conductor para entrar en la estructura de la realidad”<sup>560</sup>. Pero no es una forma vacía, porque estamos en un realismo, no en un idealismo formalista<sup>561</sup>. ¿Cuál es el contenido de la realidad misma como verdad primera? No puede ser primariamente un contenido conceptual, sino un contenido estructural, ya que estamos en un realismo físico. Lo real verdadero se convierte en principio formal metódico, porque va a ir llevando la marcha filosófica de Zubiri hacia una definición verdadera desde las cosas mismas, y por ellas mismas.

Se puede concluir que, siguiendo a la cosa real como método, no necesitamos ningún examen crítico sobre la posibilidad de conocer lo real. Como afirma Zubiri, estamos verdaderamente en lo real mismo: “Lo que es inmediato y en lo que no cabe error, sino primaria verdad real, es en la mera remisión a esta realidad simpliciter, a algo que como *cosa...* y sea ella lo que fuere, está actualizado en sus notas como momentos reales suyos”<sup>562</sup>. No se necesita ningún examen crítico, porque lo real se ratifica en su realidad propia a través de la variedad de sus notas en la mera intelección.

### ***iii) La definición estricta de lo real***

La realidad sin más, como principio metódico, hace posible una definición *estricta* de lo real. ¿Cómo? La ratificación de lo real en su realidad propia tiene modos, que Zubiri llama dimensiones, porque proyectan modalmente su *ousía* en sus diferentes notas<sup>563</sup>. Las dimensiones

---

<sup>560</sup> SE, 124.

<sup>561</sup> Juana Sánchez afirma: “La teoría de la verdad zubiriana nos descubre una verdad llena de contenido como llena de contenido es la realidad. Atrás han quedado vacías determinaciones lógicas”. En “El concepto de verdad en X. Zubiri”, *Estudios filosóficos*, 99, 1986, p.10.

<sup>562</sup> SE, 127.

<sup>563</sup> SE, 135.

nos presentan la complejidad de la *ousía*. Desde las notas de lo real, nos replegamos hacia la complejidad de su supuesto radical. Esa complejidad se despliega en la intelección: las notas nos descubren lo real como riqueza interna, también las notas al suscitar intelectivamente confianza nos actualizan lo real como sólido, y, por último, las notas al denunciar el carácter real de la cosa, nos actualizan lo real como lo que está efectivamente siendo. En definitiva, Zubiri pone de manifiesto, que “el análisis de la verdad... nos ha descubierto en la realidad verdadera la realidad simpliciter, no como una vacía determinación lógica o conceptual, sino en su intrínseca contextura dimensional, en toda la plenitud de lo que la cosa es: riqueza, solidez, estar siendo”<sup>564</sup>.

Por tanto, definir *estrictamente* lo real sería determinar sus dimensiones estructurales como realidad propia: su rico y sólido estar siendo a través de todas sus notas en la intelección. Sólo, así, la definición expresa la plenitud interna de lo que la cosa es en su realidad. Estamos ante un principio formal metódico, que va emergiendo de lo real mismo como condición de conocimiento, y que nos sitúa ante la unidad dimensional de la estructura real de la realidad propia. Todas las dimensiones colaboran para que lo real sea realidad sin más. ¿Qué es definir el rico y sólido estar siendo de algo real que se actualiza como unidad en la mera intelección? Delimitar el rico y sólido estar siendo de lo real como real supone buscar sólo las notas que constituyen de ese modo lo real como real. Zubiri denomina a esas notas con el término constitucionales<sup>565</sup>. Las notas constitucionales forman una unidad, porque lo que constituyen es una cadaunidad. Es una unidad que Zubiri denomina sistemática: “La unidad

---

<sup>564</sup> SE, 137.

<sup>565</sup> SE, 141.

constitucional es, pues, una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una unidad de sistema”<sup>566</sup>.

La cadaunidad real constituida es un sistema absoluto, como individualidad indivisa. Lo que debe buscar la definición de lo real es ese sistema. El sistema es lo que constituye lo real como realidad substantiva, como *ousía*. El sistema de notas, que se busca en una definición estricta, es lo que da suficiencia substantiva a una cadaunidad para ser precisamente una cadaunidad<sup>567</sup>. Así, lo real es substantividad individual, porque es una unidad sistemática determinada internamente. No hay que olvidar que Zubiri busca una definición de lo individual. Pero también advierte sobre el carácter plural de la definición de la substantividad de lo real: “Es menester consignar que en el mundo, más que una conexión de realidades substantivas estrictamente individuales lo que tenemos es una gradación... un movimiento progresivo y evolutivo desde la realidad meramente singular a la estricta realidad substantiva”<sup>568</sup>.

Así, el laberinto de la diversidad de lo real, no lleva al caos, sino a un movimiento intelectual de definiciones de la unidad de lo real. Iríamos, determinados por lo real mismo, desde una simple definición de la materia, a una definición de la materia estable como unicidad por agregación de singularidades, también a una definición de los seres vivos como unidades funcionales, y por último, tendríamos la definición del hombre como estricta substantividad individual.

Pero más allá de toda pluralidad, metafísicamente el principio formal

---

<sup>566</sup> SE, 150.

<sup>567</sup> Sobre la función individual de la esencia para Zubiri y su relación con Duns Escoto y Suarez. Ver Gómez, G., *La realidad personal. Introducción a Zubiri*. pp. 78-79.

<sup>568</sup> SE, 175.

metódico, que emerge de lo real como verdad primera del conocer, es la unidad del sistema constitucional de notas, una unidad que hace posible la *ousía*, porque, como afirma Zubiri, es una “unidad intrínseca y clausurada de notas constitucionales, hace de la cosa algo plenario y autónomo, esto es, suficiente, dentro de una línea sumamente precisa: en la línea de la constitución”<sup>569</sup>.

Así, la definición no se basa en un sujeto de notas como substancia, sino en un sistema de notas. Una definición estricta de lo real expresa la verdadera realidad de lo real, que se actualiza intelectivamente en la riqueza y solidez de su estar siendo, es decir, expresa un sistema constitucional de substantividad.

***iv) El supuesto último de lo real: el supuesto primero de toda definición***

En definitiva, Zubiri en la determinación de la definición estricta de lo real ha realizado un repliegue desde los actos a las notas reales, y, más allá, de las notas reales al sistema constitucional. Falta un paso radical hacia el supuesto necesario último en lo real mismo y que, a su vez, será supuesto primero de toda definición real. Se trata de la pregunta por la esencia de la constitución suficiente de la realidad substantiva como cadaunidad. Zubiri denomina a esa determinación la búsqueda de “la raíz de la realidad substantiva tomada en sí misma, donde se halla el secreto, la razón... de la cosa en su primigenia individualidad”<sup>570</sup>.

Esa razón de la cosa real individual sería la esencia física como fundamento del perfil de suficiencia substantiva de la realidad propia de una cosa frente a otras cosas, en el laberinto de la diversidad de lo real. No es una esencia conceptiva como fundamento de la figura como *eidos*, que

---

<sup>569</sup> SE, 157.

<sup>570</sup> SE, 181.

diferencia una cosa de otras agrupándola en una especie concreta. Frente a este principio metódico predicativo, el principio formal del realismo físico de Zubiri ordena al conocer: “No... buscar la esencia en el análisis metafísico de los predicados que se atribuyen a la cosa, sino por el contrario, en el análisis de las estructuras reales de ellas”<sup>571</sup>.

Así, podemos afirmar que el principio formal metódico del realismo físico de Zubiri para hacer posible una definición estricta, es un principio analítico estructural, porque la constitución de la cadaunidad es una estructuración. La marcha intelectual de Zubiri consiste en replegarse finalmente hacia la estructura fundamental de lo real. Esta se descubre a través de las notas esenciales de la suficiencia de la realidad substantiva. ¿Cómo descubre Zubiri esas notas esenciales? “Consideradas en sí mismas, las notas esenciales son el *momento último* de la substantividad; consideradas respecto del las demás notas constitucionales, las notas esenciales son el *momento fundante* de ellas”<sup>572</sup>.

Así, definir la verdadera realidad de lo real es hallar *la definición última y fundante de lo real*. Los dos rasgos para definir las notas esenciales son ultimidad y fundación. ¿Cómo identificar esas notas? El primer rasgo de las notas esenciales que vamos a examinar es la ultimidad. Las notas esenciales son últimas, porque son absolutas en el sentido de que son autosuficientes para hacer posible la suficiencia de la unidad del sistema de lo real. Zubiri llama a estas notas esenciales constitutivas y siente intelectivamente, que se encuentra en el núcleo de su filosofía primera: “Las esencias son en la línea de la constitución las piezas últimas

---

<sup>571</sup> SE, 181.

<sup>572</sup> SE, 198.

sobre las que está basado el mundo entero, sus principios físicos”<sup>573</sup>. Esa ultimidad es individual, ya que estructura a lo real como cadaunidad. Las notas constitutivas son propias en cada individuo. La esencia que buscamos definir es individual. Queda el problema de la especie, pero, para Zubiri, “toda esencia constitutiva es entitativa y formalmente individual. La especiación es siempre un momento derivado y no siempre existente”<sup>574</sup>.

Esas notas últimas pueden ser reconocidas por su inalterabilidad. Zubiri no está hablando de la intemporalidad de la esencia eidética. La inalterabilidad de la esencia física hace referencia a la necesidad física de seguir siendo realmente una cosa y no otra, y no al sentido necesario de la esencia de Husserl: “Ir contra la esencia no es un contrasentido, sino una *contra-realidad*; es la destrucción física de la realidad substantiva”<sup>575</sup>. Además, la importancia gnoseológica de la ultimidad de las notas esenciales, radica en que hace posible, que la búsqueda de una definición no se lleve hasta el infinito, porque se caería en el absurdo.

El segundo rasgo de las notas esenciales es su carácter de fundamento. ¿Qué entiende Zubiri por fundar? Las notas esenciales constituyen la unidad del sistema de la realidad substantiva al determinar la posición necesaria de todas las demás notas para que haya una *ousía*: “La esencia es sistema por sí misma; el resto de la substantividad es sistema *ab alio, ab essentia*”<sup>576</sup>.

El principio metódico estructural muestra el carácter absoluto de la esencia física al ser sistema por sí misma. Por eso su definición tiene también carácter absoluto. Pero también debe ser una definición

---

<sup>573</sup> SE, 213.

<sup>574</sup> SE, 251.

<sup>575</sup> SE, 253.

<sup>576</sup> SE, 271.

primariamente estructural, no predicativa, porque la esencia física de la cosa real individual es radicalmente una estructura física. Esa estructura se caracteriza por su unidad radical, porque posee una unidad intrínseca como respectividad interna de sus notas constitutivas, y una unidad primaria, porque no se trata de una síntesis posterior a las notas. Esta respectividad interna de las notas forma una estructura coherente. Zubiri subraya que la estructural radical física es una estructura coherente: “En sí misma como momento físico de lo real, la esencia no es consistencia, sino coherencia”<sup>577</sup>. Esa unidad coherencial es primaria con respecto a las notas, porque la unidad domina en cada nota como exigencia del todo. Sólo, así, tenemos la constitución de una cosa como cadaunidad.

Podemos concluir que, para Zubiri, desde lo real como método, la definición de lo real tiene que buscar la esencia física de la realidad substantiva individual. Una definición física de la esencia tiene que delimitar el sistema de notas necesarias y suficientes para que la realidad substantiva tenga todas sus notas. En definitiva, elaborar una definición estricta y verdadera de lo real, sería hallar la unidad estructural coherencial primaria de la *ousía*. Ahora, Zubiri tiene su mirada intelectual en el principio estructural metódico real, pero tiene que desplegarlo en conocimiento. La esencia constituyente debe mostrarse en esencia definida rigurosamente.

#### **4. Desde el principio formal metódico real hacia la filosofía**

##### **a) El problema de la conceptualización esencial de lo real**

La marcha filosófica de Zubiri hacia la determinación del objeto de la filosofía le ha instalado en la esencia constitutiva de lo real como verdad primera. Ha sido un repliegue desde los actos hacia su supuesto radical.

---

<sup>577</sup> SE, 302.

Así, conocer algo intelectualmente es definirlo desde su principio real. Ese principio determina metódicamente la estructura de la definición, consistiría en delimitar la unidad coherencial esencial de lo real como realidad propia.

Con la determinación de esa esencia constituyente como verdad primera, Zubiri se sitúa en la intimidad de lo real a través de su actualización en la intelección. Pero la esencia constituyente debe desarrollarse como esencia definida conceptualmente. Así, Zubiri tendría una definición que se muestra desde la intimidad real (el de-mostrar aristotélico del segundo Zubiri). Sólo, así, la idea sería patentización de *lo que ya era la ousía*, según la inspiración aristotélica radical. El saber intelectual mostraría el concepto definido emergiendo de la estructura fundamental física. Zubiri se encuentra ante el problema del logos como órganon del saber real<sup>578</sup>.

Lo real actualizado en la mera intelección se convierte en principio formal metódico del *logos* que, ahora, debe expresar conceptualmente la esencia. Recordemos que Zubiri constituye una filosofía primera como teoría de los principios reales del conocimiento intelectual.

¿Cómo debe ser este logos para adecuarse al principio formal metódico realista? Zubiri siente la insuficiencia de las ideas recibidas de la tradición filosófica al querer atenerse radicalmente a lo real mismo: “Nos hallamos desposeídos de los dos recursos clásicos: la idea de substancia y la idea de definición. Por tanto, nos hemos visto obligados a forjar un órganon conceptual adecuado para el caso”<sup>579</sup>. Creemos que esta es la tarea que ocupa al, podríamos llamarlo así, tercer Zubiri.

---

<sup>578</sup> SE, 349.

<sup>579</sup> SE, 349.



¿Por qué no le sirven los recursos de la tradición filosófica? Para Zubiri, toda la filosofía clásica se ha apoyado en el logos predicativo. Este logos se caracteriza metódicamente por una estructura compuesta de sujeto y unas determinaciones predicativas con el verbo ser. El logos, que expresaría la esencia de ese sujeto, sería la definición clásica. Esa definición expresa la esencia específica como género y diferencia, pero, para Zubiri, la definición esencial física no debe tener forma quidditativa, ya que debe expresar lo constitutivo. Lo primario es la esencia constitutiva, y la esencia específica es secundaria. Por eso, rechaza el nombre de definición para la expresión conceptual de la esencia constitutiva: “Como tradicionalmente a la que enuncia la quiddidad suele llamarse definición, reservo este nombre para este uso, y llamo, en cambio, proposición esencial a la que enuncia la esencia constitutiva”<sup>580</sup>.

En este trabajo no seguimos esta reserva de Zubiri, porque el término *proposición esencial* nos parece poco natural. Lo mejor es seguir utilizando el término definición, pero añadiéndole siempre su característica distintiva en cada uso concreto, por ejemplo, definición predicativa o definición real. Así, utilizaremos como sinónimo de proposición esencial el término definición física de lo real. Por otro lado, en la actualidad creemos que ya no existe una formación filosófica, que haga que al leer la palabra definición se identifique inmediatamente con el significado de delimitación del género y la diferencia. Por tanto, interpretamos que, cuando Zubiri afirma que rechaza la definición, lo que rechaza es la definición predicativa, pero no la necesidad de una definición intelectual.

Zubiri busca un saber real estructurado como saber de lo real individual. Como hemos visto, según el principio formal metódico que

---

<sup>580</sup> SE, 355.

emerge de lo real mismo, debería hallarse la unidad coherencial de las notas constitutivas individuales. Si esas notas constitutivas son individuales, Zubiri destaca que no sirve un saber predicativo de la especie universal: “Cabén proposiciones esenciales de una realidad individual: las que enuncian sus notas constitutivas cuando no son especiabiles. No es verdad que sea intelectualmente cognoscible sólo lo universal”<sup>581</sup>.

En definitiva, el problema del conocimiento intelectual del individuo no es un problema de definición predicativa, sino de definición física. ¿En qué consiste la definición física? Si la realidad como realidad es unidad de sistema, el logos debe utilizar conceptualizaciones con forma estructural. Es lo que Zubiri llama *estado constructo*, “he aquí el órganon conceptual que buscábamos para nuestro problema: el logos nominal constructo”<sup>582</sup>. Unos nombres contruidos sobre otros<sup>583</sup>. Y esta constructividad mental está determinada por la constructividad intrínseca de lo real. La definición física de lo real expresa la unidad coherencial primaria de lo real en forma de sistema de notas en estado constructo. Es lo que ha ordenado un principio formal metódico estructural que emerge de lo real mismo: la tensión entre la unidad y sus notas. Sólo así es posible conocer una cadaunidad.

Esta elaboración de definiciones físicas de lo real es descrita por Zubiri como un *esfuerzo intelectual*<sup>584</sup>. Primero, porque nunca estaremos seguros de haber conseguido todas las notas constitutivas del constructo de una cosa real. Segundo, porque “rarísima vez estamos seguros de haber dado con una nota que sea verdaderamente constitutiva, porque casi

---

<sup>581</sup> SE, 356.

<sup>582</sup> SE, 359.

<sup>583</sup> Sobre el problema del lenguaje en Zubiri: Pintor-Ramos, A., “El lenguaje en Zubiri”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XIV, 1987, pp. 93-133.

<sup>584</sup> SE, 356.

siempre podría no ser sino una nota constitucional”<sup>585</sup>. Así, para Zubiri, todo saber real es necesariamente problemático y abierto: un saber en marcha, y esa es su característica principal, hacia la realidad verdadera. El realismo no supone un saber dogmático. Pero, eso no evita que haya que precisar el órgano de ese saber real inseguro y aproximativo.

Zubiri subraya que en la estructura del sujeto gnoseológico, que realiza la definición física, lo primario no es el decir como lenguaje, sino la estructura mental: “Entre toda expresión, sea o no lingüística, y la mente misma hay una intrínseca unidad... esta mente así *conformada*, es lo que precisa y formalmente llamamos *mentalidad*”<sup>586</sup>. Zubiri debería ahora seguir explicitando esa estructura mental del sujeto como mentalidad realista, pero se da cuenta de que “todo logos deja siempre abierto el problema de su adecuación primaria para concebir lo real”<sup>587</sup>. Esa adecuación depende de lo real mismo como principio formal metódico, que debe conformar la mentalidad para que haya realidad verdadera en la definición física. ¿Es suficiente determinar lo real mismo como esencia constitutiva para que sea principio metódico, que conforme la mente, y, así, expresar la esencia definida? Ahora Zubiri, situado metódicamente ante la realidad sin más, inspirado aristotélicamente, aunque sin citar expresamente a Aristóteles, capta la complejidad intelectual de esa realidad: “Toda realidad es, desde antiguo, susceptible de una doble consideración. Por un lado, puede verse en la esencia de cada cosa real... aquello según lo cual es *tal* cosa... por otro, puede verse *la* esencia como aquello según lo cual la cosa es *real*. Lo primero, constituye el orden de la *talidad*; lo segundo, es el

---

<sup>585</sup> SE, 356.

<sup>586</sup> SE, 349.

<sup>587</sup> SE, 350.

orden *trascendental*”<sup>588</sup>.

Así, lo real mismo determina metódicamente dos perspectivas sobre la esencia constitutiva, lo real como talidad y lo real como trascendental. Esta distinción es fundamental para la constitución zubiriana de la filosofía como saber. Tiene una inspiración aristotélica, que ya guió la gestación del giro metafísico zubiriano en los *escritos ontológicos*, cuando afirmó que en esa distinción “convergen los dos esfuerzos de la búsqueda aristotélica: la filosofía propiamente dicha solamente será posible, si la realidad de lo real tiene una estructura captable por la razón, si tiene unos principios reales propios, principios no de las cosas tales como son (*hos estin*)... sino principios de la realidad en cuanto tal (*ón hei ón*)”<sup>589</sup>.

Por tanto, ante esa dualidad intelectual sobre la esencia, no debemos olvidar que la pretensión primaria de Zubiri en su marcha es la constitución de un saber filosófico como estricto conocimiento. Y ahora, tras la determinación del principio formal metódico real, se encuentra con que la naturaleza de la filosofía dependerá del enfoque sobre los principios, que desarrollemos para realizar una definición de lo real. La diferencia entre la talidad y la trascendentalidad de lo real va a delimitar con rigor el objeto de una filosofía física. Así, el giro metafísico zubiriano culminará en una constitución trascendental del objeto filosófico.

### **b) La determinación de la talidad como fundamentación filosófica de la ciencia positiva**

La filosofía física de Zubiri también va a proporcionar el principio formal metódico conforme al cual debe marchar el conocimiento científico. Zubiri ha llegado en su marcha a lo real como verdad primera, que aparece

---

<sup>588</sup> SE, 348.

<sup>589</sup> NHD, 106.

como esencia física entendida como unidad coherencial primaria de notas. Por tanto, si el conocimiento intelectual quiere dar razón de la cadaunidad, tiene que definir su esencia física. Pero, Zubiri descubre que la esencia física es susceptible de dos perspectivas. Una de ellas va a ser la perspectiva de la talidad, que funcionará como principio formal metódico para la ciencia.

La experiencia del mundo, que da lugar a la pregunta filosófica zubiriana, es la experiencia de cosas reales individuales. No hay una cadaunidad genérica, hay tal cadaunidad, es decir, la cosa real es esto o lo otro. En esta dimensión de ser *esto*, que tiene lo real, sitúa Zubiri la división entre la ciencia y la filosofía como saberes: “Averiguar *cuál* sea esta esencia, es decir, cuál sea este *tal*, es asunto del saber positivo”<sup>590</sup>. Pero la delimitación del ámbito del conocimiento de la ciencia es una función de la filosofía, “conciérne formalmente a la metafísica la conceptualización de la *talidad* misma”<sup>591</sup>.

Así, la fundamentación filosófica de la ciencia va a consistir en determinar la talidad como principio formal metódico, que debe dirigir el tipo de definición esencial propio de la ciencia. Sólo así la ciencia encontraría la realidad verdadera. Hemos visto, que la esencia física en general se actualiza intelectivamente como unidad coherencial primaria de notas de una realidad substantiva individual. Ahora hay que preguntarse: ¿qué definición concreta debe buscar la ciencia de la esencia física? No una definición predicativa. Las notas de esa unidad coherencial tienen un contenido concreto. Zubiri destaca, que como son notas necesariamente referidas a las demás, también el contenido de cada nota está referido a los

---

<sup>590</sup> SE, 361.

<sup>591</sup> SE, 361.

contenidos de la demás notas: “Talificar no es determinar un sujeto por una nota, sino que es conferir tal contenido a un sistema *por ser nota - de*”<sup>592</sup>. Así, la ciencia, al buscar definir la esencia, debe buscar la notas necesarias y suficientes para constituir una realidad que sea *tal* realidad. La definición científica debe dar con la autosuficiencia talificante.

Zubiri se pregunta “¿talificante de qué?”<sup>593</sup>. La talidad esencial es un carácter toda la esencia física, es decir, la esencia individual es estructural y lo que se talifica es la unidad misma de las notas, por eso, en definitiva, la ciencia debe buscar la talidad de la unidad. ¿Cuál es la característica de esa talidad de la unidad? La unidad es primaria, porque se halla en cada nota esencial como exigencia del todo. Así, el contenido de las notas determina la talidad, pero que ese contenido afecte a tal cosa, depende de la unidad primaria. Por tanto, es esa unidad la que, al actualizar las notas, las hace talificantes<sup>594</sup>.

Zubiri destaca la relación entre individualidad y talidad: “Cada cual tiene su propia e irreductible talidad esencial”<sup>595</sup>. Como esta unidad talificante es coherencial, la ciencia debe buscar una coherencia de las notas en forma de clausura, que significa que la talidad está completamente caracterizada, y en forma cíclica, que significa que ninguna nota es primera o última.

En definitiva, la definición científica busca la esencia como “unidad primaria clausurada y cíclica que hace que lo real sea justamente *un tal*”<sup>596</sup>.

---

<sup>592</sup> SE, 363.

<sup>593</sup> SE, 364.

<sup>594</sup> Sobre el análisis de la talidad en *Sobre la esencia* ver: Ferraz, A., *Zubiri: el realismo radical*. pp. 148-150.

<sup>595</sup> SE, 365.

<sup>596</sup> SE. 374.

### c) La trascendentalidad como problema filosófico último

La definición última de lo real no es su talidad, sino su realidad trascendental, que unifica las diferencias ontológicas de las talidades<sup>597</sup>. Si sólo estuviéramos en el ámbito de la talidad no habría comunidad, y la cadaunidad sería una pura mónada incomunicable<sup>598</sup>.

¿Cómo determina Zubiri metódicamente esa unidad radical respetando la diversidad que implica la talidad individual? Lo real mismo desde su esencia constitutiva estructural constituye lo real como realidad sin más: “De ahí que la esencia, junto a la función estructurante talificante, desempeñe una segunda función, una función trascendental. Es una función de otro orden, pero verdadera función, la función trascendental de la estructura constitutiva, aquella función según la cual lo esenciado es *eo ipso* una realidad sin más”<sup>599</sup>.

La filosofía de Zubiri en su marcha hacia su propia definición llega, desde la determinación metódica general de la esencia física, a su propio objeto: “En este sentido, la esencia no pertenece al orden de la talidad, sino a un orden superior: al orden de la realidad en cuanto realidad”<sup>600</sup>. La filosofía en cuanto tal se centraría en la definición de lo real en cuanto real, y, así, se convierte en un realismo metafísico trascendental<sup>601</sup>. El orden de la realidad en cuanto realidad es un orden superior, porque al ser el orden de lo común nos proporcionaría la condición última de todo conocer en un laberinto de diversidad real. Pero es un orden que emerge de lo real mismo en

---

<sup>597</sup> Sobre la esencia y trascendentalidad en Zubiri: Aisa, I., *La unidad de la metafísica y la teoría de la intelección*, pp. 111-134.

<sup>598</sup> En la actualidad un filósofo como Clément Rosset defiende, que en lo real al ser estrictamente individual, no existe orden de lo común, y, por tanto, lo real individual es *idiota*. En Rosset, C., *Lo real. Tratado de la idiotéz*. Pre-textos, Valencia, 2004.

<sup>599</sup> SE, 460

<sup>600</sup> SE, 376

<sup>601</sup> Gómez, G., *Zubiri: el realismo trascendental*. Librería Ágora, Málaga, 1991.

su talidad. La realidad en cuanto tal trasciende su talidad hacia su realidad sin más. Lo real queda intelectivamente determinado como simple realidad.

La realidad trascendental de lo real es un carácter formal que hace posible la unidad de la diferencia ontológica, y por tanto hace posible una definición común radical: “Un carácter en que conviene formalmente toda las cosas y toda las notas, y hasta todas las últimas diferencias de todas las cosas”<sup>602</sup>. Siguiendo una inspiración aristotélica, este carácter de lo común emerge de la *ousía* como principio real pero formal. No se puede separar talidad y formalidad, ya que, de lo contrario caeríamos en la abstracción. Así, Zubiri subraya que la talidad misma es el camino para llegar a un definición trascendental de lo real: “El orden de la talidad y el orden trascendental, en efecto, no son dos órdenes independientes, sino que el primero determina al segundo: es lo que he llamado función trascendental”<sup>603</sup>.

Lo real mismo determina metódicamente desde sí mismo las condiciones de su definición trascendental. Lo real desde su esencia física rebasa la talidad física hacia la formalidad física de lo común: lo real como real. La filosofía de Zubiri emerge como metafísica. ¿Qué significa que la esencia tal rebasa su talidad? Lo real se actualiza como siendo realidad sin más: como siendo *de suyo* tal cosa. Es la pura *ousía*. pero este rebasar se realiza desde una constructividad talitativa, y por tanto, el *de suyo* tendrá una carácter constructo. Zubiri subraya que la dualidad entre las notas y la unidad coherencial de la talidad desaparece en el *de suyo*: “Esta constructividad *entera* talitativa. Esto es, su carácter común de actualidad esencial, tiene una precisa función trascendental: instaura la talidad como

---

<sup>602</sup> SE, 376.

<sup>603</sup> SE, 459.



algo *de suyo*”<sup>604</sup>.

Lo que se constituye trascendentalmente es una cadaunidad, que se determina como real *de suyo*. Esta formalidad común de todo lo real es estructural, y por tanto se compone de elementos interdependientes, que condicionarán su definición metafísica. Es la talidad de lo real como algo constructo, quien determina trascendentalmente como constructo interno el *de suyo*<sup>605</sup>. Esa realidad trascendental, según Zubiri, se construye desde tres elementos: constitución, dimensionalidad y tipicidad<sup>606</sup>. Estamos en un *de suyo* estructural, que, a su vez, determina metódicamente la estructura de su definición radical.

Ahora, la esencia como sistema de notas también constituye una realidad substantiva, pero Zubiri afirma que eso, desde una perspectiva trascendental, significa que “la función trascendental de la esencia es instaurar lo real como algo que *de suyo* es *suyo*”<sup>607</sup>. Dicho de otro modo, lo real se unifica a sí mismo como realidad sin más. Además, Zubiri destaca que cadaunidad se pertenece a sí misma de un modo propio, es la individualidad misma de todo lo real: “La esencia, lo real, lo *de suyo*, tiene un momento estructural propio: es trascendentalmente constitución con carácter de individuo”<sup>608</sup>. Así, la definición trascendental de lo real debe rebasar la talidad, pero quedarse en lo individual.

Otro aspecto que pone de manifiesto Zubiri de la trascendentalidad es

---

<sup>604</sup> SE, 480.

<sup>605</sup> Sobre la constructividad trascendental de la esencia: Rovaletti, M.,L., *La función trascendental de la esencia en la filosofía de Xavier Zubiri*, López Libreros Editores, Córdoba (Argentina), 1979, pp.92-104.

<sup>606</sup> SE, 486.

<sup>607</sup> SE, 489.

<sup>608</sup> SE, 495.

su dimensionalidad<sup>609</sup>. Ese aspecto le viene dado también desde la talidad. La talidad es pluridimensional, porque lo real se proyecta en sus notas. Su unidad se actualiza en sus notas como unidad circular. Así, teníamos lo real actualizado como un rico y sólido estar siendo. Al rebasar lo real la talidad hacia su trascendentalidad, se actualizan también esas dimensiones como momentos del *de suyo*: la riqueza como perfección de pura realidad, la solidez como pura realidad estable, y el estar siendo como duración real<sup>610</sup>. Por tanto, una definición trascendental del *de suyo* de todo lo real debe analizar esa estructura dimensional de la realidad trascendental, porque como afirma Zubiri “todo lo real es *de suyo* más o menos perfecto, más o menos estable, más o menos duradero”<sup>611</sup>.

En definitiva, la realidad trascendental de cada unidad debe ser definida en su variedad dimensional<sup>612</sup>. Pero Zubiri destaca, que hay también diversidad en la realidad misma como unidad *suya*: “Lo real es *de su suyo* perteneciente a sí mismo en su propio modo, y es además real en distinta medida”<sup>613</sup>. Así, lo real como real no es una unidad genérica, porque posee tipicidad trascendental. Es lo que Zubiri denomina “una diferencia en el constructo metafísico *qua* metafísico”<sup>614</sup>. Hay una división metafísica en el orden de lo real. Se trata de la distinción entre esencia abierta y esencia cerrada. La realidad sin más de la esencia cerrada se agota en ser *de suyo en sí*. En cambio, la esencia abierta “es *suya formal y reduplicativamente... no*

---

<sup>609</sup> Sobre la estructura trascendental de la esencia como sistema dimensional: Gómez, G., *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, p.118.

<sup>610</sup> SE, 499.

<sup>611</sup> SE, 502.

<sup>612</sup> Esa variedad matizaría el carácter absoluto que Ortiz-Osés da al *de suyo* zubiriano. Ortiz-Osés, A., “El fundamentalismo de Zubiri”, *Diálogo filosófico*, 25, 1993, pp.87-88.

<sup>613</sup> SE, 502.

<sup>614</sup> SE, 503.

sólo se *pertenece* a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad... este modo de ser de suyo es justo lo que constituye la persona”<sup>615</sup>.

En definitiva, el principio formal metódico zubiriano trascendental, que emerge de la talidad lleva a dos tipos de definición metafísica: la definición de la realidad cerrada y la definición de la realidad personal. La persona aparece, así, en el corazón de la metafísica.

#### **d) La crítica zubiriana al giro copernicano del Idealismo trascendental**

Para Zubiri, la filosofía estudia lo real como real, es decir, el orden formal de lo común, que emerge de lo real mismo como principio metódico del conocer. Así, estaríamos ante la filosofía primera de Zubiri. Desde esa idea madura de filosofía realista trascendental, Zubiri se enfrenta a la filosofía moderna que nace con Descartes y culmina en Husserl: “La filosofía moderna, desde Kant hasta Husserl, ha sido en buena medida un *idealismo trascendental*... inaugura con Descartes... una meditación sobre la realidad apoyada en la única realidad inconcusa, la realidad del yo”<sup>616</sup>.

Así, para el idealismo trascendental, según Zubiri, la realidad es lo que yo pienso que es. El orden de lo común, que trasciende toda diferencia ontológica emergería de la verdad del yo. ¿Cómo puede emerger la verdad del yo? Porque no se trata de un yo empírico, sino de un yo puro. Y las cosas reales se convierten para ese yo en objetos, y Zubiri matiza que “es secundario, para nuestra cuestión, la manera como se conciba el yo puro: un yo cognoscente (Kant), un yo consciente (Husserl), etc.”<sup>617</sup>.

---

<sup>615</sup> SE, 508.

<sup>616</sup> SE, 377.

<sup>617</sup> SE, 378.

En el trascender del yo desde las cosas hacia los objetos se constituye la verdad. Zubiri afirma que esta constitución consiste en determinar *a priori* la objetualidad en cuanto tal: “Es lo que Kant llamó *revolución copernicana*. Idealismo trascendental significa un idealismo que afecta tan solo a la trascendentalidad, esto es, a la índole objetual de todo lo que haya de poder ser conocido por el entendimiento con verdad”<sup>618</sup>.

Así, lo real como objetualidad se convierte en principio metódico ideísta, que lleva al yo a conformar lo dado caótico con la forma de objeto. Y Zubiri vuelve a subrayar que es indiferente que ese caos de lo dado sean impresiones de los sentidos (Kant) o datos elementales de la conciencia (Husserl)<sup>619</sup>. Lo decisivo, para Zubiri, es que, para ese idealismo trascendental, el principio metódico del conocer emerge desde la idealidad del yo. Y esto es lo que se denomina revolución copernicana con respecto a la filosofía clásica aristotélica. Pero Zubiri se pregunta si realmente ha habido una revolución con respecto a la unidad común de lo trascendental<sup>620</sup>.

Todo el idealismo trascendental se basa en la distinción entre el yo puro y el yo empírico. Pero Zubiri afirma que el yo empírico no sería más que la talidad del yo, y el yo puro sería el yo como pura realidad. Así, el trascender del yo sería hacia la pura realidad como puro objeto o no yo: “Decir *yo* no es, sino la manera idealista de concebir la realidad del sujeto en cuanto pura realidad. Pero el concepto mismo de lo trascendental sale incólume de esta operación”<sup>621</sup>. Para Zubiri, queda claro, que seguiríamos en el concepto clásico aristotélico de ir desde la talidad hacia la pura realidad. Así, finalmente lo que constituye el yo trascendental es el orden

---

<sup>618</sup> SE, 379.

<sup>619</sup> SE, 380.

<sup>620</sup> SE, 381.

<sup>621</sup> SE, 382.

de lo común. ¿Por qué hablar, entonces, de revolución copernicana como principio metódico para todo filosofar posterior? Zubiri responde que “lo propio del idealismo trascendental y su revolución, no están, pues, en el concepto de lo trascendental, sino en su raíz... en estar puesto por el yo. En el carácter de su término: en ser objetualidad”<sup>622</sup>.

Así, en la marcha filosófica del idealismo trascendental nos encontramos ante un principio metódico ideísta, que hacer emerger la definición trascendental de la realidad en cuanto realidad desde la idealidad del yo. En cambio, la propuesta de giro metafísico de Zubiri consiste en que la trascendentalidad emerja de lo real mismo, desde la *ousía*. Zubiri propone una trascendentalidad física de inspiración aristotélica.

En esa discusión con el ideísmo de Kant y Husserl, Zubiri cae en la cuenta de que su giro metafísico no se da tanto con respecto a su revolución copernicana, como con respecto a la filosofía clásica. Su realismo en la búsqueda de la verdad siempre le ha colocado enfrente del ideísmo. Pero ahora, descubre que el ideísmo ha mantenido una idea de lo trascendental coincidente con la filosofía clásica, un ir desde la talidad hacia un *concepto* puro. Sólo que el realismo clásico partía de una abstracción desde las imágenes de lo real, y la filosofía moderna desde la idealidad del yo puro. Por tanto, el giro radical metafísico de Zubiri se da principalmente con respecto a la ontología aristotélica de la filosofía escolástica<sup>623</sup>.

Así, el giro metafísico de Zubiri va consistir en purificar su inspiración aristotélica, frente a la inspiración escolástica: el principio formal metódico físico de inspiración aristotélica, frente al principio formal

---

<sup>622</sup> SE, 383.

<sup>623</sup> Sobre la relación entre Zubiri y la filosofía clásica: Cercós, J., *La esencia en la metafísica (X. Zubiri y Tomás de Aquino)*. y Rivera de Ventosa, E., “El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica”, *Realitas*, III-IV. pp. 339-366.

conceptivo ontológico de inspiración aristotélica, pero ambos pretendiendo definir la *ousía*.

**e) El realismo de Zubiri: rechazo del principio metódico ontológico.**

Zubiri sigue un principio formal metódico realista, que parte de la actualización en lo real mismo del orden trascendental de lo común. Así, la filosofía primera de Zubiri se constituye como realismo trascendental, pero se separa del realismo clásico de la filosofía escolástica: “Nos vemos abocados a discutir con la filosofía clásica. ¿Cómo concibe la filosofía escolástica el orden trascendental?”<sup>624</sup>.

Hasta ahora parecía que la marcha filosófica de Zubiri consistía en oponer un principio realista a un principio ideísta. Pero el problema filosófico profundo de Zubiri es definir su realismo trascendental como realismo estrictamente metafísico, frente a un realismo ontológico. Zubiri va a situar el núcleo de la diferencia entre un realismo y otro en la diferencia entre la inteligencia concipiente y una inteligencia sentiente de la trascendentalidad. En este momento la marcha filosófica de Zubiri adopta radicalmente una estructura metódica.

El realismo en un primer momento consiste en tomar como verdad primera del conocer la realidad misma como independiente del sujeto, no como objeto. El problema siguiente es determinar intelectivamente esa independencia de lo real con respecto al sujeto que conoce. Así, Zubiri subraya la importancia del acceso metódico a la realidad como problema de la inteligencia de esa independencia: “qué se entienda por realidad... se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de

---

<sup>624</sup> SE, 387.

presentárenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas”<sup>625</sup>.

Según Zubiri, para la Escolástica, lo real se presenta metódicamente a través de una inteligencia concipiente: “Lo primero que *concibe* la inteligencia y aquello en que todos sus conceptos se resuelven es el ente”<sup>626</sup>. Así, toda definición última de lo real es una definición del ente. Realidad sería aquello que recibe su ser, no de la concepción, sino *extra animam*<sup>627</sup>. Lo extra anímico se opondría a lo intra anímico que sería irreal por inexistente, por tanto, la realidad es existencia. Según Zubiri, en esa concepción de realidad se mezclan ser y existencia. Pero, para Zubiri, la realidad no aparece metódicamente en el concebir de la inteligencia, como defiende la Escolástica. Esta primacía del concebir supone una desconfianza con respecto al sentir, a pesar de su afirmación de que el concepto tiene su origen en la sensibilidad.

Zubiri destaca que hay dos modos de aprehender las cosas. Uno es el puro sentir animal donde “lo sentido en cuanto tal tiene carácter formal de estímulo... estímulo es la formalidad propia y constitutiva del puro sentir”<sup>628</sup>. El otro modo es la aprehensión intelectual humana, cuya formalidad es en cuanto intelectual formalidad de realidad.

Así, aparece en *Sobre la esencia* la formulación zubiriana de la teoría de la inteligencia sentiente como base de un principio formal metódico realista físico: “El acto propio y formal de la inteligencia no es *concebir*, sino aprehender la cosa misma... en su formalidad *real*. Concebir es una función ulterior fundada en este primario modo de enfrentarse con las

---

<sup>625</sup> SE, 393.

<sup>626</sup> SE, 393.

<sup>627</sup> SE, 394.

<sup>628</sup> SE, 395.

cosas”<sup>629</sup>. En ese párrafo se encuentra diseñada la línea de investigación, que culminaría en la obra *Inteligencia sentiente*. Pero la idea central ya se formula ahora: la intelección sentiente es la unión estructural de sensibilidad y de inteligencia. En intelección sentiente se siente tanto el contenido talitativo como la formalidad de la realidad como realidad.

Así, la inspiración de la vía física aristotélica del realismo de Zubiri, se concreta en la afirmación de que la trascendentalidad está dada en impresión de realidad. Este orden de lo común sentido en intelección es el carácter último de las cosas reales como siendo *de suyo*. Es un carácter primario en las cosas mismas, y por ello desde las cosas mismas emerge sentientemente como principio formal metódico de todo conocer, que se despliegue como saber demostrativo.

¿Cómo nos guía, según Zubiri, la intelección sentiente hacia una definición última de la realidad? Lo primero, es descartar la definición de realidad como existencia. La realidad no es simplemente extra animidad, porque el animal en el estímulo también tiene la extraobjetividad<sup>630</sup>. En cambio, para Zubiri, lo peculiar del ser humano es que la cosa está primariamente aprehendida intelectivamente como algo *de suyo*: “La cosa se actualiza en la inteligencia. como siendo *de suyo antes* de estarnos presente”<sup>631</sup>. Así, la existencia presupone la anterioridad de la realidad como *de suyo*. Zubiri concluye que “existir *realmente* es el modo de existir que consiste en tener existencia *de suyo*”<sup>632</sup>. Así, Zubiri está siguiendo un principio formal metódico físico, que nos sitúa en “la línea del enfrentamiento inmediato con las cosas. Y ,en esta línea, la realidad es el *de*

---

<sup>629</sup> SE, 395-396.

<sup>630</sup> SE, 396.

<sup>631</sup> SE, 398- 399.

<sup>632</sup> SE, 400.



*suyo*”<sup>633</sup>.

Zubiri continúa su enfrentamiento con la Escolástica. Así, finalmente, distingue entre realidad y ser <sup>634</sup>. El ser se funda en la realidad con lo que la ontología siempre será secundaria con respecto a la metafísica<sup>635</sup>. La realidad trascendental dada en impresión es una formalidad primaria. El ser sería la actualidad de lo real en el mundo de las cosas ya reales. Así, el ser sería un acto ulterior de la realidad. Zubiri afirma que la realidad trascendental no es “*esse reale, sino realitas in essendo...* la realidad en cuanto ulteriormente *es*, es por esto *ulteriormente ente*”<sup>636</sup>.

Zubiri concluye: “Contra lo que Escolástica postclásica viene diciendo... la inteligencia no es *facultad del ser, sino facultad de realidad*”<sup>637</sup>.

Para culminar su filosofía primera, Zubiri distingue en la dimensión trascendental de lo real un orden estructural: es *la noción de mundo*<sup>638</sup>. Así, Zubiri vuelve a enfrentarse al problema de la unidad de la diversidad de lo real. Zubiri destaca que la realidad trascendental actualizada sentientemente nos presenta un doble momento para su definición<sup>639</sup>. Por un lado, el momento de la unidad de la *ousía* en y por sí misma. Se trataría de que la realidad sin más de lo real en su estructura esencial posee una respectividad

<sup>633</sup> SE, 399.

<sup>634</sup> SE, 407.

<sup>635</sup> “La madurez filosófica de Zubiri podría definirse por la convicción básica según la cual aquello que constituye radicalmente las cosas no es el *ser*, sino algo más fundamental que el filósofo denomina *realidad*”, Pintor-Ramos, A., “Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 9, 1982, pp.201-218. p.202.

<sup>636</sup> SE, 439.

<sup>637</sup> SE, 420.

<sup>638</sup> Sobre el orden trascendental zubiriano: Ferraz, A., *El realismo radical*, pp.151-153.

<sup>639</sup> SE, 430.

interna, que se determina como constitución, dimensionalidad y tipicidad. Por otro lado, la realidad trascendental determina la relación de cadaunidad con las demás. Así, el orden de lo común presente en lo real se convierte en totalidad. La filosofía primera de Zubiri se convierte en universal, entendida como definir cada cosa mirando al todo. Se trata de la definición trascendental de mundo.

La totalidad del mundo no es mera interdependencia de las operaciones de la cosas. Para Zubiri, se trataría de una totalidad intrínseca a lo real, que denomina respectividad<sup>640</sup>. Así, afirma: “Este momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según el cuál esta cosa es *función* de las demás, es lo que he solido llamar respectividad”<sup>641</sup>. La respectividad también es un carácter de la talidad, ya que cadaunidad real es tal cosa pero respectivamente a otras tales. Esa respectividad talitativa forma el cosmos. Es lo que busca la definición científica. Pero la respectividad talitativa también determina trascendentalmente el mundo como el orden de lo real en cuanto real<sup>642</sup>. Y hace posible la definición metafísica. Tenemos dos definiciones diferentes, ya que, como subraya Zubiri, mundo y cosmos no se identifican “porque cabrían en principio muchos cosmos que fueran cósmicamente independientes entre sí; pero todo ellos coincidirían en ser reales, y, por tanto, constituirían... un solo mundo”<sup>643</sup>.

Así, Zubiri llega a su definición madura de filosofía: “Lo que la

---

<sup>640</sup> Sobre la respectividad zubiriana: Montero, F., “Esencia y respectividad según Xavier Zubiri”, en *Realitas*, I, 1974. pp. 437-55.

<sup>641</sup> SE, 431.

<sup>642</sup> Sobre las nociones zubirianas de mundo y cosmos: Saez, J., “La distinción entre mundanidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XIX, 1992, pp. 313-363..

<sup>643</sup> SE, 431-432.

filosofía estudia no es ni la objetividad, ni el ser, sino la realidad en cuanto tal... no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica”<sup>644</sup>.

Ahora, hay que desarrollar intelectivamente esa filosofía de lo real en cuanto real. Zubiri ha alcanzado mediante la inteligencia sentiente su principio filosófico: el principio formal metódico físico. Éste presenta la realidad trascendental como una estructura para ser definida filosóficamente desde dos momentos últimos: “Esta estructura trascendental reposa, pues, sobre dos transcendentales primeros: realidad y mundo; trascendental simple aquel y trascendental complejo éste”<sup>645</sup>.

En definitiva, esa estructura trascendental de realidad y mundo tiene que constituirse en conocimiento real demostrativo. Se trata del principio formal metódico físico de Zubiri en marcha hacia su expresión conceptual o teórica.

### **C. INTELIGENCIA SENTIENTE: EL SABER REAL EN MARCHA.**

#### **1. La realidad es veritativa: la teoría de lo real.**

Nuestra interpretación considera que el resultado de *Sobre la esencia* es constituir a la filosofía primera como una teoría de la verdad real trascendental: la realidad como verdad primera o principio formal metódico<sup>646</sup>.

Zubiri distingue dos aspectos en la verdad real: un aspecto primario y un aspecto primero. El realismo trascendental destaca la formalidad común

---

<sup>644</sup> DE, 48-49.

<sup>645</sup> SE, 436.

<sup>646</sup> Discrepamos de Diego Gracia, que defiende que en la marcha de Zubiri hay una actitud fenomenológica, y distingue entre filosofía primera que sería el estudio zubiriano de la inteligencia sentiente, y el estudio la realidad, que correspondería a *Sobre la esencia* como pura metafísica. Gracia, D., *Voluntad de verdad*, pp. 111-116.

del *de suyo* determinada desde la talidad. Según Zubiri, esa formalidad dada en impresión de realidad es *primaria* en lo real mismo, ya que es “aquello según lo cual las cosas son cosas... las cosas empiezan y terminan donde empieza y termina el *de suyo*”<sup>647</sup>. Pero es *primera* para la intelección, porque es lo trascendental como lo verdadero, sin el cual no habría verdad intelectual.

Por eso, no puede haber un realismo crítico, que al rechazar el realismo ingenuo, busca fundar, antes de filosofar, la existencia del mundo real en una evidencia primera<sup>648</sup>. Para Zubiri, no hay anterioridad de la crítica del saber para el estudio de lo real. Eso sería seguir un principio formal metódico ideísta. Así, la aparición posterior de *Inteligencia sentiente* no supuso proporcionar un fundamento crítico a *Sobre la esencia*. Zubiri expresa tajantemente que la obra posterior de *Inteligencia sentiente* es “la demostración en acto de la deliberada repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo del estudio de lo real”<sup>649</sup>.

Y es que Zubiri afirma, que no hay una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad, ni viceversa, porque “el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres”<sup>650</sup>. ¿Significa esta afirmación que Zubiri se sitúa en el centro entre el realismo y el ideísmo?<sup>651</sup>. Nuestra respuesta es no<sup>652</sup>. Esa afirmación no es más que una

<sup>647</sup> SE, 417.

<sup>648</sup> Sobre la inconsistencia del realismo crítico de Noël y Mercier: Gilson, E., *El realismo metódico*, Madrid, Rialp, 1974, pp.81-125. Sobre la relación entre Zubiri Noël y Mercier, Marquínez, G., “Zubiri y la Escuela de Lovaina”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 12, 1985, pp.363-382.

<sup>649</sup> IRE, 11.

<sup>650</sup> IRE, 10.

<sup>651</sup> Es lo que afirma Conill en “La fenomenología en Zubiri”, *Pensamiento*, 53, 1997, p.180.

<sup>652</sup> Corominas afirma que la “congenereidad entre inteligencia y realidad” es el núcleo radical de la filosofía primera zubiriana. Corominas, *Ética primera*, pp.253-255.

nueva formulación de los dos aspectos citados de la verdad real, lo primario y lo primero. El ideísmo resbala sobre la realidad. Pero también hay un realismo clásico, que define la realidad como algo concebido por abstracción como ente. Este realismo concipiente es rechazado por Zubiri, porque el orden trascendental se da primero en inteligencia sentiente como realidad *primaria*. El *de suyo* es lo primario de las cosas, pero es lo *primero* en la intelección. Primariedad significa que aunque no hubiera intelección lo real sería *de suyo*. Así, estamos ante el realismo físico radical de Zubiri: “Al sentir intelectivamente cualquier cualidad estimulante, la inteligencia está abierta a las cosas-realidad y, por tanto, queda situada no sólo entre cosas específicamente determinadas, sino en la realidad... dimensión de la trascendentalidad, abierta... a cualquier cosa. Por esto, el primer inteligible... en primeridad de adecuación es lo real sentido... Sólo después la inteligencia forma conceptos... el concepto de realidad”<sup>653</sup>. Es decir, después viene la teoría de la realidad<sup>654</sup>.

Por tanto, en el realismo físico de Zubiri la primeridad de la intelección sentiente se funda en la primariedad de la realidad *de suyo*. El orden formal de lo común real se da siempre como primer inteligible en impresión. Y lo que va a generarse desde ese primer inteligible es un saber real. Así, desde ese primer inteligible se puede afirmar que lo real como real es veritativo. Aquí vuelve la inspiración aristotélica del filosofar de Zubiri: “Ente y no ente se dicen en un sentido... verdadero o falso... yerra

---

<sup>653</sup> SE, 420.

<sup>654</sup> Bañón defiende que esa primeridad del *De suyo* en *Sobre la esencia*, sería superada por la congeneridad de la intelección y realidad en *Inteligencia sentiente*. Pero justamente lo que afirma la aprehensión primordial sentiente, es que lo primero es la realidad *de suyo*. Bañón, J., *Metafísica y noología en Zubiri*, P.U.P.S., Salamanca, 1999, pp.81-85.

aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas”<sup>655</sup>.

¿Cuál es el objetivo de *Inteligencia sentiente*? Al seguir el principio formal metódico realista Zubiri se ha situado en la esencia física real. Ahí ha descubierto el objeto de la filosofía como estudio de lo real como real. Así, ahora hay que desarrollar la estructura del saber que emerja de ese estar firmes en la verdad de las cosas, y que, además, no puede estar en contradicción con ella.

En definitiva, según el realismo de Zubiri, antes de la verdad se da lo verdadero. *Sobre la esencia* ha sido la búsqueda de lo verdadero sin el cual no habría verdad, pero, también subraya que “sin inteligencia lo que *hace* este fundamento no *sería* verdad”<sup>656</sup>. El ser real es veritativo, y para eso necesita de la inteligencia. Aunque, Zubiri conforme a su realismo, tuvo que tratar antes lo primario, que es lo verdadero, y que será “fundamento de la verdad... aquello que hace que haya verdad en la inteligencia”<sup>657</sup>. Ahora, Zubiri ya tiene la firmeza del orden de lo común como formalidad trascendental de realidad. Ahora, tiene este principio que funciona realmente como principio metódico, como horizonte de conocimiento. Un horizonte no dado *a priori*, o conseguido por abstracción o por intuición, sino actualizado en intelección sentiente.

Zubiri se centra ahora en el aspecto primero de la verdad real después de haber desarrollado el primario. Hay que elaborar una teoría de la inteligencia. La predilección por el término *inteligencia* viene exigida por el planteamiento realista, se trata de leer dentro de lo real. Es el *nous* como *intellectus principiorum*. Desde un principio metódico físico, estaríamos en

---

<sup>655</sup> Aristóteles, Met. θ, 10, 1051 a34, 1051 b 6.

<sup>656</sup> SE, 116.

<sup>657</sup> SE, 116.

el acto de inteligir, que constituye la relación de la cosa real con el sujeto pensante. Zubiri realiza la definición del acto de inteligir desde una reflexión realista. Lo primero es la actualización en inteligencia sentiente de lo real trascendental de la esencia física, luego, nos convertimos al acto mental en cuanto emergencia de lo real verdadero, que da que pensar. Así, la teoría de la inteligencia zubiriana parte del análisis de lo real dado en un sujeto sentiente, no parte de un sujeto que constituye la posición del objeto<sup>658</sup>.

Su realismo explicaría la insistencia de Zubiri en que parte del hecho de la intelección. Ya en *Sobre la esencia* había afirmado: “Tomo, pues, la actualización como un simple hecho bien constatable; lo único que la cosa adquiere por la intelección es su mera actualidad en la inteligencia”<sup>659</sup>. Desde ese hecho llegó a la realidad trascendental de lo real como principio de una definición de lo real. Ahora, Zubiri realiza una reflexión realista sobre esa actualización como acto de la inteligencia. Como afirma en *Inteligencia sentiente*: “La intelección humana es formalmente mera actualización...de lo real en la inteligencia sentiente. He aquí la idea, la única idea que hay en todo este libro... Estas páginas no son sino la explicación de aquella única idea”<sup>660</sup>. Tiene que ser análisis de hechos, porque para una reflexión realista, la explicación de los actos de conocimiento dependen del conocimiento de lo real. Lo primero es la esencia física, lo segundo la esencia definida como acto que despliega aquella.

En definitiva, podemos afirmar que la teoría de *Inteligencia sentiente*

---

<sup>658</sup> Sergio Rábade critica esa concepción del sujeto: “La subjetualidad cognoscitiva en Zubiri se configura como un sujeto sentiente, en las antípodas de casi todas las concepciones del sujeto de la modernidad”. Rábade, S. “Luces y sombras en la gnoseología de Zubiri”, *Diálogo filosófico*, 25, 1993, p.79.

<sup>659</sup> SE, 117.

<sup>660</sup> IRE, 13-14.

es una teoría realista de la constitución del conocimiento intelectual<sup>661</sup>. Entender algo es hallar su verdadero concepto expresado en una definición. El concepto al aprehender la esencia permite comprender la razón suficiente de lo real. Ese realismo de Zubiri es un realismo físico, porque es la propia *ousía* individual la que se convierte en principio metódico, que debe estructurar su concepto. Desde la esencia física, lo real como real se convierte en condición del conocer. La idea originaria del filosofar del joven Zubiri de *llegar al ser real*, madura definitivamente: ahora el ser de lo real sería actualización de lo real individual en una definición física.

Y es que para Zubiri la filosofía primera sigue siendo un estudio de los principios metódicos de la definición de lo real individual, pero emergiendo desde las cosas mismas. Y, además, Zubiri afirma que esa emergencia es modal: “La intelección tiene distintos modos, esto es, hay distintos modos de actualización de lo real”<sup>662</sup>. Así, la definición de lo real individual se constituye modalmente desde la simple afirmación hasta su fundamentación racional.

En cualquier caso, Zubiri ya se encuentra en el giro metafísico asentado, culminando, así, la etapa madura de su filosofía: “Una etapa rigurosamente metafísica. En ella me he visto forzado a dar una idea distinta de lo que es la intelección, de lo que es la realidad y de lo que es la verdad. Son los capítulos centrales del libro *Inteligencia sentiente*”<sup>663</sup>.

---

<sup>661</sup> Zorroza enumera una serie de elementos del “nuevo realismo” de Zubiri entre los que destaca su punto de partida de “inmediación de lo real”. Zorroza, I., “Actualización y mediación intelectual en Xavier Zubiri”, *Actas II congreso de la Sociedad Académica de filosofía*, Santiago de Compostela, pp.1126-1135.

<sup>662</sup> IRE, 14.

<sup>663</sup> DE, 49-50.



## 2. Noología como análisis de la estructura real de la mente intelectual

### a) Acceso a *Inteligencia sentiente* desde *Sobre la esencia*

El problema que plantea la exégesis de Zubiri es la relación entre esas dos obras separadas por tantos años. Zubiri las consideró dentro de la etapa madura metafísica, y nunca consideró a una por encima de la otra, o que la última en el tiempo hubiese superado a la anterior.

Pensamos que no se deben considerar la obras publicadas de Zubiri como un desarrollo de una enciclopedia de disciplinas filosóficas. Se trataría de un punto de vista clasificatorio. Zubiri es un realista y sus reflexiones no surgen de las dudas como sujeto cognoscente, sino de los problemas que le imponen lo real. Pero son siempre reflexiones fragmentarias y llenas de repeticiones, y eso no nos debe extrañar, porque fue el propio Zubiri, quien nos advirtió que “la filosofía es perpetua inquisición”<sup>664</sup>.

*Inteligencia sentiente* procede de temas que Zubiri dejó conscientemente de tratar en profundidad en *Sobre la esencia*, y que, por tanto, dejó pendientes. Estos temas se podrían condensar en el título *Logos y realidad*. Este título, según Zubiri, se refería a la necesidad de “forjar un organon conceptual adecuado para el caso”<sup>665</sup>. Se trataría de determinar las estructuras conceptuales, que conforman la actividad mental para expresar lo real mismo. Toda definición dice algo, pero con alguna estructura conceptual. Zubiri en *Sobre la esencia* se muestra más interesado en determinar lo real como principio metódico al que tiene que adecuarse la estructura conceptual. Aunque también llega a determinar esa estructura como pura estructura expresada en un logos antepredicativo nominal,

---

<sup>664</sup> NHD, X

<sup>665</sup> SE, 349.

evitando así el verbo que supondría la estructura sujeto-predicado. Sólo aquella estructura nominal podría expresar la unidad constructiva de la esencia física.

La importancia de la estructura conceptual siempre ha estado presente en Zubiri, porque ha estado buscando el primer inteligible para definir lo real. Lo hemos visto en la discusión con la Escolástica. Según Zubiri, dicha filosofía defendía que el primer inteligible era el concepto ente, y desde ahí definía la realidad. Zubiri terminó rechazando ese realismo concipiente, y elaboraría un realismo físico desde la inteligencia sentiente. Así, establece como primer inteligible la impresión de realidad. Y esta formalidad de realidad intelectual constituiría la estructura adecuada del concepto para expresar lo real.

¿En qué consiste la naturaleza de esta estructura intelectual? ¿Es lenguaje, psicología, lógica o epistemología?<sup>666</sup> La respuesta de Zubiri se caracteriza por su novedad: “No se trata de psicología de la inteligencia, ni de una lógica, sino de la estructura formal del inteligir”<sup>667</sup>. Zubiri descubre que la estructura conceptual realista tiene una naturaleza propia, porque es el acto de un sujeto real que piensa la realidad actualizada sentientemente. Por eso su investigación filosófica no cuadra en ningún esquema actual, y propone hasta un nombre muy aristotélico para ella, sería: “una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el Nous, un estudio de *Noología*”<sup>668</sup>.

¿Cómo lleva Zubiri a la práctica esa Noología? La discusión en *Sobre la esencia* con la filosofía escolástica le ofrece el punto de partida para

---

<sup>666</sup> Pintor-Ramos rechaza que sea antropología metafísica: Pintor-Ramos, A., *Realidad y verdad*, p.84.

<sup>667</sup> IRE. 11.

<sup>668</sup> IRE, 11

*Inteligencia sentiente*. Los escolásticos definen la realidad apoyándose en que el acto propio de la inteligencia es concebir, y esto no es cierto para Zubiri: “El acto propio y formal de la inteligencia no es *concebir*, sino aprehender la cosa misma. pero no en su formalidad *estimúllica*, sino en su formalidad *real*”<sup>669</sup>.

Ahí está el programa que desarrollaría en *Inteligencia sentiente*. Su punto de partida: el acto de inteligir. El desarrollo de este punto de partida es la constitución de la estructura noológica del sujeto real. Esa investigación rebasó la obra *Sobre la esencia*, porque la filosofía, para Zubiri, es un saber real en marcha. ¿En qué sentido la rebasó? En que desde el principio formal metódico real descubierto supera definitivamente el ámbito de la conciencia intencional del punto de partida fenomenológico de su juventud.

Resuenan ahora con toda claridad unas palabras del comienzo del giro metafísico: “Es posible que... el filósofo comience con un concepto previo de la filosofía. Pero, ¿qué sentido y función desempeña semejante concepto dentro de la filosofía? Es... un concepto que él, el filósofo, se ha forjado, y que, por tanto, es posesión o propiedad de él. Pero, puesta en marcha, como la filosofía consiste en abrirse camino... obra de la filosofía es la conquista de su propia idea. En este punto, aquel momento inicial no tiene nada que hacer: la filosofía ha cobrado consistencia *propia*... Ya no es el filósofo quien lleva el concepto de filosofía... sino que la filosofía y su concepto son quienes llevan al filósofo”<sup>670</sup>.

La lectura de *Inteligencia sentiente* nos sobrecoge, porque es el testimonio de la conformación de la mente de Zubiri por la filosofía misma

---

<sup>669</sup> SE, 395-396.

<sup>670</sup> NHD, 121.

que emerge de lo real y no del propio sujeto: “El concepto no es ahora la mente la que capta y concibe la filosofía, sino la filosofía la que capta y concibe a la mente”<sup>671</sup>.

Así, la filosofía de Zubiri se convierte en metódica radicalmente, *desde la raíz*. La Noología es la descripción del acto de estructuración metódica de la mente de Zubiri por la realidad física<sup>672</sup>. El sueño de Zubiri de ir desde las cosas mismas a la filosofía parece que se hace realidad. La Noología es la expresión de la estructura conceptual, que emerge de lo real mismo como principio formal metódico. Una mentalidad realista determinada físicamente, nada de subjetividad<sup>673</sup>.

### **b) La estructura noológica del sujeto real**

La discusión con la Escolástica llevó a Zubiri a determinar el acto de inteligir como un acto de aprehensión de la cosa real misma. Zubiri define ese acto de aprehensión como un estar físico: “El *estar* en que consiste físicamente el acto intelectual es un *estar* en que yo estoy *con* la cosa y *en* la cosa (no *de* la cosa), y en que la cosa está *quedando* en la intelección. La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico *estar*”<sup>674</sup>. La aprehensión es la unidad del sujeto y la cosa en la unidad del estar, de lo contrario lo real no podría ser principio metódico del conocer.

¿Qué estructura noológica del sujeto constituye lo real en esa aprehensión? En primer lugar, es una aprehensión sensible, porque es un

---

<sup>671</sup> NHD, 121.

<sup>672</sup> Conill describe el análisis noológico como un método estructural. Conill J., “La noología de X. Zubiri”, *Revista de filosofía*, 2ª serie 8, 1985, 345-369.

<sup>673</sup> Zubiri en un curso de 1966 afirma sobre la configuración del sujeto como mentalidad: “La verdad se apodera del hombre... es lo que llamo la *configuración*. Naturalmente, la verdad configura al hombre por impresión”. *El hombre y la verdad*. Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1999. p.149.

<sup>674</sup> IRE, 23.

estar físico en la cosa, lo contrario sería una concepción. ¿Cómo está estructurada esa aprehensión sensible? La aprehensión de algo suscitante determina un proceso de sentir. Desde ese algo se estructura la aprehensión como impresión. Esa impresión está estructurada como afección, alteridad y fuerza de imposición. Todos son elementos que destacan la estructura realista de la aprehensión: en la impresión la cosa se impone al sujeto como algo *otro* en afección. (Es el momento de recordar la idea originaria del joven Zubiri, inspirada en Brentano, de buscar lo *otro*).

Para poner de manifiesto la constitución realista del sujeto que conoce, Zubiri se centra en el momento de alteridad de la impresión<sup>675</sup>. La alteridad consiste en que lo otro se queda en el sujeto en una precisa forma: “Alteridad no consiste en que la afección nos haga presente algo meramente *otro*... sino que nos hace presente esto *otro* en una precisa forma: lo otro, pero *en tanto que otro*”<sup>676</sup>. Lo decisivo para el realismo de Zubiri no es el contenido, sino la forma de quedar en la impresión como independiente del sujeto: “El contenido... *queda*, y en cuanto *queda* es independiente del sentiente en cuya impresión *queda*”<sup>677</sup>.

La alteridad de la impresión está estructurada como contenido y formalidad en el sujeto sentiente. La formalidad humana estructura la aprehensión como aprehensión sensible de realidad, frente a la formalidad animal que sería una formalidad de signitividad de actos. La formalidad de realidad estructura, según Zubiri, el contenido de la cosa en un modo de quedar *de suyo*: “Formalidad de reidad o realidad es formalidad del *de suyo*

---

<sup>675</sup> Sobre el análisis del momento de alteridad: Gracia D., *Voluntad de verdad*, pp169-175.

<sup>676</sup> IRE, 34.

<sup>677</sup> IRE, 35

como modo de quedar en la aprehensión”<sup>678</sup>.

¿Cómo constituye esa formalidad *de suyo* al sujeto real que conoce? La cosa queda en forma tal, que su contenido queda reposando sobre sí mismo como realidad, y fundamentando su aprehensión. Zubiri destaca que estamos ante lo real mismo como principio formal metódico, que emerge de la cosa misma: “Lo sentido en impresión me ha instalado en la realidad misma de lo aprehendido. Con lo cual queda abierto ante el hombre el camino de la realidad en y por sí misma”<sup>679</sup>.

Así, estamos físicamente en el principio real de toda definición intelectual de la cosa. Es lo que Zubiri denomina aprehensión primordial de realidad<sup>680</sup>. En ella la formalidad de realidad está aprehendida de modo directo (no por representación), inmediato (no por razonamientos) y unitario (el contenido a pesar de su variedad tiene unidad)<sup>681</sup>. Esa formalidad de realidad es verdad primera del conocer: “Por ser un aprehensión, en ella *estamos* en la realidad. Y esta aprehensión es primordial porque toda otra aprehensión de realidad se funda constitutivamente en esta aprehensión primordial y la envuelve... Es la impresión que primaria y constitutivamente nos instala en lo real... aprehendido en y por sí mismo, es siempre el primordio y el núcleo esencial de toda aprehensión de realidad”<sup>682</sup>.

La impresión de realidad como principio del conocer está estructurada

---

<sup>678</sup> IRE, 60.

<sup>679</sup> IRE, 62-63.

<sup>680</sup> Corominas plantea una duda sobre la filosofía noológica zubiriana, “¿La formalidad de realidad sólo se actualiza inmediatamente en los actos de aprehensión o en todos los actos humanos?”, *Ética primera*, p. 225.

<sup>681</sup> Aisa destaca que la relación sujeto-objeto sería secundaria para Zubiri, porque lo constitutivo de la aprehensión es el mero estar presente lo real. Aisa, I., *La unidad de la metafísica y la teoría de la intelección*, p.196.

<sup>682</sup> IRE, 65.

por dos momentos, el sentir y el momento intelectual de realidad. Esta estructura unifica al sujeto real que conoce como intelección sentiente: “La unidad en cuestión no es una *síntesis objetiva*, sino que es *unidad formal estructural*... es el sentir el que siente la realidad, y es el inteligir el que inteligir lo real impresivamente”<sup>683</sup>.

De nuevo en esta obra *Inteligencia sentiente*, Zubiri tiene como interlocutor a la filosofía aristotélica clásica escolástica<sup>684</sup>. Así, contrapone su realismo físico basado en la estructura del sujeto como inteligencia sentiente, al realismo de esta filosofía clásica basado en la estructura del sujeto como inteligencia concipiente. El objeto formal de la inteligencia sentiente es la realidad dada por los sentidos *en* la inteligencia. Y su acto formal es aprehender. Así, la definición intelectual sería un despliegue de la aprehensión. Para la filosofía realista clásica, el objeto formal de la inteligencia concipiente sería lo sensible dado por los sentidos *a* la inteligencia, cuyo acto sería concebir, y juzgar lo dado a ella. Zubiri denomina a esa inteligencia “*inteligencia sensible*”<sup>685</sup>. Y termina expresando el juicio sobre lo dado en una definición. Es el logos predicativo que supone una logificación de la inteligencia. En cambio, Zubiri explica cómo tiene que ser un logos radicalmente físico: “Abandonar la inteligencia concipiente no significa que no se conceptúe lo real... lo que significa es que la conceptualización... no es lo primario y radical del inteligir, porque la intelección es primaria y radicalmente aprehensión sentiente de lo real como real”<sup>686</sup>.

Por tanto, para Zubiri, el primer inteligible para el logos es la

---

<sup>683</sup> IRE, 81.

<sup>684</sup> IRE, 86.

<sup>685</sup> IRE, 86.

<sup>686</sup> IRE, 87.

impresión de realidad. Una definición conceptual para el realismo físico zubiriano sería un despliegue intelectual de la impresión de realidad. Los conceptos emergen de los modos de sentir intelectivamente lo real dado en la inteligencia.

Ese primer inteligible supone que el sujeto sentiente está físicamente en la formalidad de realidad. Esta formalidad posee una unidad que trasciende los contenidos y constituye el orden de la trascendentalidad<sup>687</sup>. Estamos ante la unidad del *de suyo*. Por tanto, el sujeto real que conoce se sitúa impresivamente en el orden del *de suyo* o de la *ousía* como realidad propia. ¿Cómo queda configurado, según Zubiri el sujeto en este orden trascendental del *ex se*? Como apertura respectiva<sup>688</sup>. El sujeto sentiente se extiende comunicativamente como expansión física desde cada cosa real aprehendida, no hacia otros sujetos, ni hacia sí mismo en una reflexión completa, sino hacia la cosa misma constituyéndola como *esta* cosa real. Es la reificación. La extensión continua hacia su contenido que queda caracterizado como suyo. La trascendentalidad suifica<sup>689</sup>. Y finalmente, la cosa comunica al sujeto su extensión a la realidad del mundo. Es la mundificación. Cada cosa real como real individual es mundanal. Pero, Zubiri advierte que esa extensión comunicativa del orden trascendental es sentiente: “Sentimos la apertura, sentimos la respectividad, sentimos la suidad, sentimos la mundanidad. Es el completo sentir la cosa en formalidad de realidad. El sentir mismo es trascendental”<sup>690</sup>.

Así, el sujeto real constituido por la trascendentalidad sentiente es una

---

<sup>687</sup> Sobre la estructura trascendental de la impresión de realidad: Garrido, J. J., *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, pp. 46-51.

<sup>688</sup> IRE, 120.

<sup>689</sup> IRE, 121.

<sup>690</sup> IRE, 123.



estructura de apertura respectiva a la suidad mundanal de la cadaunidad. Esta estructura supone un realismo físico como instalación en la realidad de cada cosa por la impresión de la realidad trascendental. Y pone en marcha la búsqueda de una definición intelectual, que estaría estructurada como delimitación de *esta* cosa en su momento de *su* realidad y de ser momento de la realidad sin más.

La formalidad trascendental de realidad emerge en lo real mismo concreto, y, por tanto, no es un género abstracto. Zubiri destaca que el contenido de la cosa real queda determinado por esta trascendentalidad como tal realidad y el contenido concreta el *de suyo* trascendental: “Realidad no es algo huero, sino una formalidad muy concretamente determinada. Hay no sólo muchas cosas reales, sino también formas de ser real. Cada cosa real es una forma de ser real... la trascendentalidad pende del contenido de las cosas”<sup>691</sup>.

En definitiva, el realismo trascendental de Zubiri no es conceptivo, sino que se mueve en el ámbito de lo individual. El doble momento de talidad y trascendentalidad de la cosa real hace posible la unidad en la diferencia de cada cosa real permitiendo una definición común de lo individual. Así, no sería necesario un sujeto común como intersubjetividad.

Esa definición real tiene que tener una estructura demostrativa, que debe originarse en el estar físico de la impresión de realidad. ¿En qué consistiría la estructura demostrativa originada en lo real? La estructura del sujeto que conoce es mera actualidad de lo real como real en intelección sentiente<sup>692</sup>. Esa actualidad es una actualidad común de lo inteligido y de la

---

<sup>691</sup> IRE, 124-125.

<sup>692</sup> Mazón defiende que la categoría de actualidad es el núcleo de la teoría de la inteligencia de Zubiri. Mazón, M. *Enfrentamiento y actualidad. La inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri*, pp.193-197.

intelección misma<sup>693</sup>. Para Zubiri, tiene carácter de conciencia como actualidad trascendental: “Lo real en cuanto determinante de la actualidad de la intelección sentiente determina a ésta como algo estructuralmente abierto. La actualidad común es así trascendental, y su trascendentalidad está determinada por la trascendentalidad de la realidad de lo real”<sup>694</sup>.

La apertura de la realidad en cuanto realidad determina la apertura de la intelección sentiente y hace posible una definición que emerge de lo real mismo. ¿Cómo hace posible Zubiri metódicamente esa definición real? “Por ser actualidad común, la intelección sentiente está trascendentalmente abierta a otros modos de actualización, y con ello a otras intelecciones. Esta apertura trascendental de la intelección sentiente es el fundamento intrínseco y radical de toda construcción intelectual, de todo logos”<sup>695</sup>. La actualidad común hace posible la unidad de realidad y logos. Se hace posible la demostración como lo real aprehendido en una definición. Tendríamos en la estructura del sujeto que conoce un momento principal metódico por el que está físicamente en la cosa, y un momento ulterior de apertura trascendental desde donde se despliega en conocimiento demostrativo con una nueva estructura noológica de logos y razón<sup>696</sup>.

El momento principal metódico es la aprehensión primordial de realidad, que es impresión del *de suyo* en lo real mismo. Es principal porque fundamenta la estructura real del conocimiento. El *de suyo* es el momento, según el cual, lo aprehendido es algo anterior respecto de su estar aprehendido. La formalidad trascendental de realidad nos instala en lo

---

<sup>693</sup> Corominas afirma que esa coactualidad es el eje central de la filosofía primera de Zubiri. Corominas, J., *Ética primera*, pp.237-240.

<sup>694</sup> IRE, 166.

<sup>695</sup> IRE,169.

<sup>696</sup> Sobre la actualidad común como origen gnoseológico del sujeto y del objeto: Garrido, J.J. *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*. pp. 68-69.

aprehendido como realidad en y por sí misma. Nos instala en la cosa concreta como algo *de suyo* independiente y uno. ¿Cuál es la estructura de esa independencia y unidad? Una estructura de suficiencia constitucional de las notas para ser *de suyo*. Lo real en aprehensión primordial de realidad se estructura como substantividad<sup>697</sup>. Lo que es *de suyo* es la unidad constructa de notas. Esta unidad interna se actualiza exteriormente como dimensión. Por tanto, lo real en formalidad de realidad aprehendida se define como substantividad estructural y dimensional, como *ousía*. Además, Zubiri matiza que lo real está presente: “La mera actualidad de lo real en el mundo es justo sus ser. Ser es actualidad mundanal”<sup>698</sup>. En definitiva, para Zubiri, lo real como *ousía* aprehendida en formalidad de realidad es “la substantividad *in essendo*, siendo”<sup>699</sup>.

Así, en la actualidad común de lo inteligido y de la intelección están físicamente presentes los elementos de realidad, real y ser. Elementos que estructuran metódicamente el desarrollo de un saber real. La aprehensión primordial puede originar metódicamente un saber real, porque, según Zubiri, es verdad primera real: “La índole esencial de la *verdad real*: lo real está *en* la intelección, y este *en* es ratificación”<sup>700</sup>. La verdad real de la aprehensión primordial de realidad hace posible un realismo físico, ya que en un principio ni se concibe, ni se afirma la realidad, sólo se actualiza lo real como ratificación del *de suyo*<sup>701</sup>. Esta verdad real pone en marcha el saber al desplegarse desde lo real mismo hacia su definición como logos

---

<sup>697</sup> IRE, 202.

<sup>698</sup> IRE, 219.

<sup>699</sup> IRE, 222.

<sup>700</sup> IRE, 234.

<sup>701</sup> Un estudio completo sobre la verdad real zubiriana: Nicolás, J. A. “La teoría zubiriana de la verdad”, en *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, especialmente pp.132-140, donde distingue una doble perspectiva genético-etimológica y estructural.

conceptual. Así, según Zubiri, el sujeto real se extiende desde una verdad simple a una verdad dual: “En primer lugar, la *verdad simple*, es decir, la verdad real en al que no salimos de lo real: es verdad como *ratificación*... En segundo lugar, hay la *verdad dual*. En ella hemos salido de la cosa real hacia su concepto o hacia un afirmación, o hacia su razón”<sup>702</sup>.

Desde lo real sale metódicamente el sujeto hacia un saber real. La verdad real como principio formal metódico realista es el primordio de la estructura noológica del sujeto. Pero, Zubiri advierte que es un estar impreso y esto supone que “no poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad. Esta posesión no es un mero estado mental... sino que es la estructura formal de nuestra intelección misma”<sup>703</sup>. Es la propia verdad real, como principio metódico, la que nos arrastra a buscar una definición estricta y rigurosa de lo real. Como afirma Zubiri: “Estamos poseídos por la verdad real y arrastrados por ella a ulteriores intelecciones. ¿Cómo? Es el problema de los modos ulteriores de intelección”<sup>704</sup>. Así, lo real, aprehendido en formalidad de realidad, origina un saber real en marcha.

### **c) El saber real en marcha desde la aprehensión primordial de realidad**

Decir que el saber real está en marcha significa, para Zubiri, que emerge en un sujeto que está aprehendiendo la cosa real con atención, y queda retenido por lo real actualizado: “En la aprehensión primordial de realidad quedamos, pues, atentivamente retenidos por lo real en su realidad propia”<sup>705</sup>. En esa retención se plantea el problema de la *ousía*: intelección

---

<sup>702</sup> IRE, 235.

<sup>703</sup> IRE, 242.

<sup>704</sup> IRE, 242.

<sup>705</sup> IRE, 262.

plena de algo real como real en y por sí mismo. Ese problema se despliega en un sujeto noológico real, que busca una definición intelectual justificada. La definición intelectual fundamentada es, según Zubiri, ulterior: “Ulterioridad consiste muy concretamente en inteligir qué es *en realidad* lo aprehendido *como real*”<sup>706</sup>.

¿Por qué plantea Zubiri la necesidad de definir?<sup>707</sup> La aprehensión de realidad se encuentra con la multiplicidad de las cadaunidades. Cada cosa es real en y por sí misma. Pero cada cosa es real respectivamente a otras cosas reales, que a su vez son respectivas. Zubiri plantea, así, desde lo real el problema intelectual de la unidad de la diversidad real. La realidad es trascendentalmente abierta, es lo que Zubiri denomina “apertura trascendental”<sup>708</sup>. Esta apertura respectiva tiene modos. La cosa real está actualizada respectivamente a otras cosas reales, y constituye un campo de realidad. Eso plantea el problema de definir la cosa en su realidad campal. Es la definición del logos. Se afirma distintivamente lo que es en realidad una cosa con respecto a otras cosas reales.

Pero las cosas reales no sólo constituyen un campo de realidades concretas, sino que todas se abren desde su realidad a la pura y simple realidad. Son simplemente reales y constituyen la unidad del mundo. Mundo es la unidad de lo real en cuanto real. No hay que olvidar, según Zubiri, que tanto el campo como el mundo son “dos dimensiones de la trascendentalidad”<sup>709</sup>. El campo es el que lleva al problema del mundo. Ahí, ya no se busca una definición de las cosas reales tales como son, sino de las cosas reales en cuanto reales, de la realidad en cuanto tal. Zubiri está

---

<sup>706</sup> IRE, 266.

<sup>707</sup> IRE, 268.

<sup>708</sup> IRE, 269.

<sup>709</sup> IRE, 272.

en marcha hacia la razón última del mundo. Pero es una marcha desde la realidad campal hacia la realidad mundanal. Así, Zubiri subraya que la razón se origina en la formalidad de realidad, sería una razón física o sentiente: “La razón no tiene que lograr la realidad, sino que nace y marcha ya en ella”<sup>710</sup>.

Ese nacer significa que la definición intelectual para el realismo físico de Zubiri es ulterior como reactualización de la impresión de realidad, porque si “toda intelección es actualización de lo real, resulta que lo real inteligido respectivamente a otra cosa real tiene dos momentos de actualidad. El primero, es el momento de realidad en y por sí misma... momento individual de realidad. Pero lo real en respectividad no tiene una nueva actualidad... sino una re-actualización de lo que es en y por sí mismo”<sup>711</sup>.

La noción zubiriana de re-actualización significa filosóficamente que la estructura del sujeto noológico no es una estructura de logoi predicativo, sino de logoi nominal constructo, es decir, la unidad de lo real se actualiza como una macroestructura con niveles estructurales de campo y mundo, que a su vez por la actualidad común de la aprehensión primordial, se actualiza en una unidad noológica estructurada en niveles de logoi y razón. Todo esto se expresa en una definición de lo real macroestructural.

### **3. Desde la complejidad real estructural hacia su definición macroestructural**

#### **a) La necesidad de una definición de lo real múltiple**

Zubiri ha ido realizando una transformación de la idea de filosofía primera de Aristóteles: desde un planteamiento predicativo a un

---

<sup>710</sup> IRE, 278.

<sup>711</sup> IRE, 278.

planteamiento físico<sup>712</sup>. El proyecto de saber filosófico de Zubiri tiene la estructura aristotélica de un saber intelectual de los principios necesarios internos de lo real<sup>713</sup>. Pero la intelección zubiriana no sería la intelección aristotélica videncial de la entidad, sino aprehensión primordial de realidad. La intelección primera de algo no es que *algo es*, sino su realidad *de suyo*. Por tanto, la filosofía primera de Zubiri tiene que hacerse cuestión de lo que sea la realidad *de suyo* dada en impresión, no del concepto de ente adquirido en una abstracción.

Pero esa realidad en y por sí misma dada en impresión de realidad es la expresión zubiriana del término aristotélico de *ousía*. La realidad como *ousía* es la cosa concreta en cuanto *de suyo* es independiente y una. Por eso, para Zubiri, lo real en formalidad se define como substantividad estructural y dimensional: “Substantividad dimensional: he aquí lo real desde una inteligencia sentiente”<sup>714</sup>.

Aristóteles para determinar el sentido hondo de ente partía de que *se dice de muchas maneras*. En cambio, Zubiri parte de la multiplicidad de notas y cosas reales. El problema filosófico de Aristóteles era articular en una definición el concepto de ente y la multiplicidad de predicaciones. El problema intelectual de Zubiri consiste en articular la unidad de lo real múltiple en una definición unitaria que respete la diferencia real. Y su principio formal metódico realista es la impresión de realidad: “No se trata de una elaboración conceptual, sino de un análisis atento de la aprehensión

---

<sup>712</sup> Discrepamos de la tesis de Conill de que la filosofía de Zubiri es una transformación de la fenomenología. Conill, J. “La fenomenología en Zubiri”, *Pensamiento*, p.181.

<sup>713</sup> Sobre la interpretación zubiriana de la idea de filosofía de Aristóteles: CLF, pp. 17-35.

<sup>714</sup> IRE, 206.

misma de lo real”<sup>715</sup>.

Aristóteles llega a la conclusión de que la noción de ente por sí mismo se realiza en la substancia. Zubiri que las notas aprehendidas por ser *de suyo* constituyen suficientemente a lo real como real: “Esta capacidad es lo que llamo suficiencia en orden a la independencia, al *de suyo*: es *suficiencia constitucional*. Pues, bien, lo real como constitucionalmente suficiente es lo que llamo realidad sustantiva”<sup>716</sup>.

En definitiva, para Zubiri, la filosofía es una especulación sobre la *ousía*. Una búsqueda de sus principios que la expliquen, que nos den la razón necesaria de la realidad *de suyo*. Así, tendríamos los principios para toda definición de lo real. Pero estamos en un realismo físico, y esa razón necesaria de la realidad tiene que emerger de la realidad misma dada en impresión de realidad. La realidad es constitución trascendental del conocimiento desde la aprehensión primordial de realidad. Al estar físicamente en la formalidad de la realidad, queda abierto el camino a la realidad en y por sí misma. Estamos ante la inspiración zubiriana expresada en el lema *desde las cosas hacia la filosofía*. La filosofía fue para Zubiri siempre un logos de la trascendentalidad de lo real.

La formalidad del *de suyo* actualizada en intelección sentiente constituye el orden de lo común, universal y necesario, que hará posible un saber no subjetivo de lo real individual expresado en una definición. Pero esa constitución trascendental del sujeto racional es una emergencia desde lo real. Emergencia que lleva a un despliegue, que Zubiri denomina modalización o reactualización de la actualización primaria de la aprehensión primordial de realidad, y que lleva a una definición

---

<sup>715</sup> IRE, 203.

<sup>716</sup> IRE, 202.



macroestructural.

La aprehensión primordial es inmediata, pero se despliega hacia la constitución de una definición racional por medio de la cual, podemos entender la razón necesaria de la realidad. La formalidad del *de suyo*, que constituye la cosa real individual como verdad real, funciona, según Zubiri, como principio metódico físico: “En la verdad real, es la realidad la que en sí y por sí misma está verdadeando en la inteligencia, es decir, es la realidad la que directamente, inmediatamente y unitariamente está dando su verdad a la intelección”<sup>717</sup>. Esa verdad real nos retiene atentamente en lo real en su realidad propia, y nos obliga a buscar una *definición profunda* de esa realidad propia: su esencia.

### **b) Hacia una definición de lo real en un campo de realidad**

Zubiri destaca que lo real como *ousía* se constituye como método en base a su respectividad o apertura trascendental a la suidad mundanal<sup>718</sup>. Así, tendríamos el orden de lo común, universal y necesario: “No es un concepto de máxima universalidad, sino una comunidad física de realidad, por tanto un momento de comunicación”<sup>719</sup>.

En esta comunidad física cada cosa es *de suyo* respecto a otras cosas reales y en función de ellas. Se constituye un campo de realidad. En la impresión de realidad sentimos la realidad de la cosa en su momento funcional. Es un modo de sentir la realidad campalmente y constituye, según Zubiri, al sujeto noológico como logos sentiente: “Esta cosa real está reactualizada en un movimiento que *le lleva* a otras, y en función de ellas;

---

<sup>717</sup> IRE, 239.

<sup>718</sup> Lacilla afirma que la noción de respectividad es clave en la interpretación de la metafísica de Zubiri: Lacilla, M. F., *La respectividad en Zubiri*, E. Universidad.Complutense.M., Madrid, 1990, p.194-197.

<sup>719</sup> IL, 14.

sólo así queda reactualizada la cosa real. Según este momento el logos es un movimiento impresivo: es el momento sentiente. En él es donde se reactualiza lo que la cosa es en realidad”<sup>720</sup>.

El logos es una estructura conceptual, que busca definir la unidad de la cosa entre otras cosas reales<sup>721</sup>. Pero es una definición que emerge desde lo real. Cada cosa real abre desde sí misma un campo de realidad que obliga a buscar una definición campal. El logos no consiste en una elaboración predicativa de la definición, que clasifique a la cosa real en un género o en una especie, sino que consiste en un movimiento intelectual, que emerge de la actualización remitente de una cosa real a otras cosas reales, y que busca declarar la mismidad característica de esa cosa real. Ese movimiento significa que el realismo de Zubiri no consiste en un reflejo de la cosa real sobre el sujeto, sino que el sujeto como logos ignora el concepto real de la cosa, y tiene que elaborarlo. La propia cosa real impele físicamente a lo campal distanciando al sujeto humano de la propia cosa, pero en esta distancia la cosa real nos retiene intencionalmente en ella<sup>722</sup>. Para Zubiri, la intencionalidad pertenece a la cosa: “Es un *movimiento* del *intentum* para inteligir desde el campo lo que la cosa es en realidad. Por tanto, es un referirnos desde el campo a la cosa es *intención intelectual*”<sup>723</sup>.

La constitución de una definición campal es compleja, y por tanteos. Primero, la intelección se configura como simple aprehensión de lo que *sería* esa cosa real. El sujeto se distancia de la cosa real e imagina lo que podría ser tal cosa real. Por eso, la simple aprehensión es irreal. Estamos en

---

<sup>720</sup> IL, 16.

<sup>721</sup> Sobre la relación entre campo y logos: Pintor-Ramos, A., *Realidad y verdad*, pp.127-145.

<sup>722</sup> Sobre la noción zubiriana de *intentum* y su relación con la noción husserliana de intencionalidad: Ferraz, A., *Zubiri: el realismo radical*, pp.60-61.

<sup>723</sup> IL, 80.

el momento de libertad creativa del sujeto noológico, pero Zubiri subraya, que eso no es arbitrariedad: “Por tratarse de una realización en *sería*, es una realización constitutivamente libre. Lo irreal no es una cosa mental tratada como si fuera real, pero tampoco es una cosa física: es *cosa libre*. No se trata de que yo considere libremente que este contenido es real, sino de que, justamente al revés, yo considere libremente que la física realidad campal *es así*. Esto es, tenga este contenido determinado”<sup>724</sup>. En segundo lugar, en la constitución de esa definición campal, el sujeto vuelve a la cosa real e intenta inteligirla como lo que *es* en realidad. Zubiri afirma, que ese intento es una definición afirmativa de lo que la cosa es en realidad con estructura de juicio<sup>725</sup>. Esa afirmación del juicio es un movimiento del sujeto real que va del *sería* al *es*. Se trata de realizar el concepto como real en la cosa aprehendida en impresión de realidad.

Todo el movimiento del sujeto como logos tiene su origen metódicamente en la formalidad del *de suyo*. Ese movimiento proporciona al realismo de Zubiri su característica de búsqueda, porque el logos “es movimiento en la realidad, pero movimiento en tanteo; un tanteo en la realidad y en lo que la cosa es en su realidad... es movimiento de mi intelección, es un dinamismo de ella, pero no es una acción cuya intencionalidad resulta de una acción mía, sino más bien de una intención dinámica en la que se halla mi inteligencia... no es tanto que yo afirmo cuanto que me encuentre en intención afirmativa”<sup>726</sup>.

Zubiri destaca, que esa libertad creativa en el tanteo del logos para la elaboración de la definición real, está limitada por el campo de realidad, ya

---

<sup>724</sup> IL, 94.

<sup>725</sup> IL, 109-110.

<sup>726</sup> IL, 122.

que el logos debe utilizarlo como medio de intelección. El logos discierne a través del medio campal entre los posibles *serías* aquel que *es*<sup>727</sup>. El logos emerge de la aprehensión primordial de realidad como autonomización. La cosa real en dicha aprehensión se da en un unidad compacta, y en la intelección del logos se autonomiza su momento campal. Se abre un hueco entre el momento individual y el momento campal. La cosa real individual en el trabajo del logos pasa al estado de *sería*, y ese hueco se eliminará cuando se logre la afirmación del juicio, donde el *sería* se convierte en *es*.

Pero, según Zubiri, el movimiento del logos que pasa del *sería* al *es* está exigido por la cosa real misma: “La oquedad no es un vacío: es ámbito exigencial, una oquedad henchida de exigencia de realización. Es la realidad de la cosa en cuanto actualizada lo que exige la intelección de lo que ella es *en realidad*. La oquedad es *actualidad exigencial*”<sup>728</sup>. Esa exigencia lleva al sujeto a imaginar múltiples simples aprehensiones para volver a la cosa misma, y definir su característica diferenciadora con respecto a las otras cosas individuales. Así, para Zubiri, la elaboración intelectual de una definición campal es resultado de un dinamismo real: “Esta intelección es la intención afirmativa. Estos dos momentos (simple aprehensión y afirmación) no son sino dos momentos de una única intelección: la intelección distensa y distanciada de lo que una cosa real es en realidad *entre otras*”<sup>729</sup>.

El logos no sólo elabora afirmaciones sobre lo que es en realidad una cosa real, sino también tiene un momento videncial que emerge metódicamente de lo real mismo. El campo de realidad funciona como

---

<sup>727</sup> IL, 210.

<sup>728</sup> IL, 217

<sup>729</sup> IL, 217-218.

principio metódico, que hace posible ver lo que la cosa real es en realidad. Esta visión de la realización de la definición afirmativa es la evidencia. Es una visión exigida desde la cosa real misma. En el medio campal, como principio formal metódico, vemos que la cosa real realiza el *sería* A y no el B. Así, afirma Zubiri, tenemos “la cualidad de una visión determinada por una ex-igencia es e-videncia”<sup>730</sup>.

Zubiri afirma que esa “evidencia... es exclusivamente un momento del juicio”<sup>731</sup>. Y, además, una línea exigencial de determinación, pero se elabora en un ámbito de libertad, ya que la determinación de una cosa desde otras no está previamente establecida. De ahí, según Zubiri, la posibilidad de juicios falsos. “El movimiento intelectual va hacia una cosa pero partiendo desde otra. Ahora bien, esta otra cosa está libremente elegida... Además es creación libre el campo de simples aprehensiones, cuya realización en la cosa se va a afirmar con evidencia”<sup>732</sup>. Cuando la definición afirmativa del logos ve intelectivamente que la cosa es en realidad tal y como la afirmamos, el sujeto noológico ha logrado la verdad del logos sentiente.

En definitiva, Zubiri siempre tiene a su base el supuesto de que toda definición verdadera es actualización de lo real trascendental en intelección sentiente. Pero la actualización se modaliza desde la verdad simple de la aprehensión primordial. La definición de la realidad en el logos es su actualización mediada por el campo como siendo tal o cual cosa. El sujeto se mueve en la elaboración de la definición distintiva de la cosa real con respecto a otras cosas. así, tenemos una reactualización dual, y, por tanto, la

---

<sup>730</sup> IL, 219.

<sup>731</sup> IL, 221.

<sup>732</sup> IL, 224.

verdad dual.

La intelección afirmativa o juicio es un movimiento del logos que va desde el campo a la cosa real. La aprehensión primordial se reactualiza como actualidad coincidencial, porque se puede producir una coincidencia entre la cosa real y tal o cual simple aprehensión<sup>733</sup>. Esta actualidad coincidencial y su verdad dual son dinámicas. Acontecen en un movimiento que se distancia de la cosa real para elaborar su *sería* y volver intencionalmente a lo que *es*. En esta vuelta se actualiza la cosa real como parecer, como afirma Zubiri: “La actualidad coincidencial como coincidencia del parecer fundado en el ser real, es la verdad dual. Por tanto, la verdad dual es algo que no *está* en un enunciado sino que *acontece* en un movimiento coincidencial afirmativo, porque es en él donde acontece la actualización coincidencial de lo real. De ahí, que la verdad dual acontece”<sup>734</sup>. Esa idea zubiriana del acontecer pone de manifiesto el carácter de búsqueda del movimiento intelectual hacia la realización de la definición campal.

Así, la realidad trascendental, como principio formal metódico, constituye en la verdad dual la definición campal de la cosa real individual. Para Zubiri, no es una definición predicativa, sino una determinación dinámica de la cosa real entre y desde otras cosas reales. La definición siempre acontece desde la actualización primordial de realidad trascendental.

Esa definición real como determinación dinámica tiene, según Zubiri, dos fases<sup>735</sup>. Siempre se parte de la aprehensión primordial que unifica las

---

<sup>733</sup> Sobre la actualización en el logos. Mazón, M. *Enfrentamiento y actualidad*, pp.223- 238.

<sup>734</sup> IL, 317.

<sup>735</sup> IL, 316.

notas de una cosa real como siendo *de suyo* notas de algo real. Es la verdad real de la *ousía* como sistema de notas substantivo. Pero se reactualiza esta cosa real y se pretende determinarla desde otras cosas reales. Esta determinación intelectual es el trabajo del logos que desemboca en el juicio. En la primera fase, el sistema de notas aprehendido primordialmente se refiere a la simple aprehensión de lo que se ha inteligido que *serían* esas notas, y si se da la conformidad tendremos una definición auténtica de la cosa real. En una segunda fase, se afirma la realización de las notas de la simple aprehensión en la cosa real misma. Se trata de una definición conforme con la cosa real: es veridictancia, Zubiri afirma que “es el dinamismo fásico de la conformidad: se va pasando de la autenticidad del predicado a su realización en el sujeto real. En este pasar es en lo que consiste el acontecer propio de la verdad dual como conformidad”<sup>736</sup>.

En definitiva, la definición campal en la formalidad del *de suyo* de la cosa real aprehendida sentientemente es determinación diferenciadora de su realidad. Esa definición es la expresión de un juicio, que afirma la realización de un sistema de notas de una simple aprehensión en una cosa individual. Se trata de una determinación de la realidad campal de la cosa real aprehendida. Esa determinación será verdadera, si se da la conformidad entre la simple aprehensión y lo que está físicamente aprehendido en intelección campal, pero, hay que destacar que, para Zubiri, siempre tenemos la realidad como principio formal metódico: “Lo real mismo es lo que... nos dicta lo que de él hemos de afirmar... la afirmación es un *verdicto*; es justo lo que expresa la palabra juicio”<sup>737</sup>. La verdad del juicio es veridictancia de la realidad misma.

---

<sup>736</sup> IL, 319.

<sup>737</sup> IL, 315.

### c) Hacia una definición racional de lo real

#### i) *La razón fundamental de lo real*

La formalidad de realidad trascendental es también apertura de la cosa real a su propio carácter de realidad como realidad. Así, que también desde la realidad trascendental se constituye el sujeto noológico como razón fundamental de lo real como simple realidad<sup>738</sup>. La formalidad de realidad no sólo lleva al sujeto a determinar cada cosa real en cuanto distinta de las demás, sino también a que cada cosa sea sabida según su posición en la totalidad de lo real, ya que todas las cosas coinciden en ser reales sin más. Es lo que Zubiri denomina la trascendentalidad de lo real aprehendida en impresión: “Aprehendemos en impresión no sólo que la cosa es *real*, y no sólo lo que esta cosa real es *en realidad*, sino que aprehendemos también que esta cosa es pura y simplemente real *en la realidad*... esta intelección es más que logos. Es razón”<sup>739</sup>.

Ahora, Zubiri va más allá de la fenomenología del juicio que desarrolló en su juventud. El juicio ya no es el lugar radical de la verdad, que hizo que aquella fenomenología se convirtiera en una fenomenología del conocimiento. Zubiri va más allá del juicio hacia la razón del mundo, y, por tanto, de una idea de filosofía como gnoseología a una idea de filosofía como metafísica.

El realismo físico de Zubiri busca una definición más radical que la definición campal, busca una definición de la realidad como realidad. Pero el principio formal metódico sigue siendo lo real mismo aprehendido en formalidad impresiva. La cosa real aprehendida en formalidad de realidad

---

<sup>738</sup> En Zubiri “lo que busca la razón es un *fundamento* de lo dado, que no es algo que esté *tras* la cosa real, sino que está en su profundidad fundándola”, Pintor-Ramos, A., *Xavier Zubiri*, pp.37-38.

<sup>739</sup> *Inteligencia y razón (IRA)*, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983. p.12



trascendental lleva desde el campo de realidad a una marcha para buscar qué es ser real. Lo real abre desde sí mismo *la pura realidad*. Pero Zubiri no abandona lo real, simplemente se da una autonomización del momento de realidad sin más: “Este aspecto según el cual cada cosa real abre el área de la realidad pura y simple es lo que constituye el *mundo*... las cosas reales inteligidas en aprehensión primordial y en intelección campal, no solamente son tales o cuales cosas reales... sino que al inteligir que son tales o cuales inteliijo también *a una* que son meras realidades”<sup>740</sup>.

Así, para Zubiri, la realidad como realidad “no es un *concepto* trascendental, no es que sea un concepto que trascendentalmente se realiza en cada una de las cosas reales, sino que es un *momento real y físico*”<sup>741</sup>. El orden de lo común, lo universal y necesario es la apertura de lo real en cuanto real. Esta unidad trascendental como unidad de respectividad es la unidad de mundo, que Zubiri matiza como unidad abierta, porque “el mundo es abierto no sólo porque no sabemos qué cosa hay o puede haber en él, sino ante todo porque ninguna cosa por muy precisa y detalladamente que esté constituida, jamás es *la* realidad en cuanto tal”<sup>742</sup>.

Al inteligir la cosa real según su momento de totalidad, Zubiri marcha hacia la caracterización de lo que puede ser en la realidad en cuanto tal. Se trata de la realidad como mensura de lo que esa cosa real es como simple realidad. Y es el campo mismo el que provisionalmente proporciona una intelección de lo que es ser real. Pero no sólo tendríamos una marcha provisional, sino también una marcha hacia lo desconocido, y Zubiri advierte: “Una *marcha* hacia lo desconocido e incluso hacia el vacío”<sup>743</sup>.

---

<sup>740</sup> IRA, 19.

<sup>741</sup> IRA, 19.

<sup>742</sup> IRA, 20.

<sup>743</sup> IRA, 21.

¿Cómo constituye Zubiri el sujeto noológico desde la apertura de lo real mismo? El sujeto noológico se constituye en búsqueda. Es lo que Zubiri denomina la actividad de pensar<sup>744</sup>. El pensar en cuanto intelección es la razón. Un pensar que está activado por el principio metódico de lo real dado en impresión: “Pensar es un inteligir que está abierto por lo real mismo, es decir, es búsqueda de algo allende lo que yo estoy inteligiendo ya”<sup>745</sup>.

Esa búsqueda, según Zubiri, determina al sujeto a “bucear... en la realidad misma de lo real”<sup>746</sup>, es decir, en *lo real allende*. Y ese allende tiene líneas de dirección. Así, hacia lo que está fuera del campo, hacia lo notificante en lo real, y, hacia lo que esto real es por dentro. Pero lo importante, para este realismo físico de Zubiri, es que pensar es “un *inteligir activado* por la realidad en cuanto abierta”<sup>747</sup>.

Lo real se da en la intelección como dato de realidad y *da* que pensar. La apertura de realidad no es primariamente dato para el pensar, sino dato de realidad. Esa actividad pensante constituye, como modo de intelección, al sujeto como razón. La razón es una intelección de lo real en profundidad<sup>748</sup>. Es intelección de algo allende el campo de realidad, algo a que nos lleva lo aquende mismo. Así, Zubiri subraya que ese allende es el fondo de las cosas reales: “*Allende* no es algo meramente *otro*, sino que es un *otro por ser el aquende* lo que es. No es una *deducción*, sino que es la impresión misma de realidad en *hacia* como momento de lo que está

---

<sup>744</sup> IRA, 25.

<sup>745</sup> IRA, 30.

<sup>746</sup> IRA, 31.

<sup>747</sup> IRA, 32.

<sup>748</sup> Sobre el concepto de razón zubiriana: Aisa, I., *La unidad de la metafísica y la teoría de la intelección de Xavier Zubiri*. pp.259-263.

aquende”<sup>749</sup>.

Lo que se constituye noológicamente en esa intelección en profundidad es una mensura de realidad en cuanto realidad. Cada cosa real es una forma de realidad, y su intensidad real se determina desde la formalidad de realidad trascendental en respectividad. La formalidad de realidad es unidad de medida de la propia realidad de la cosa concreta. Así, concluye Zubiri, la razón es “intelección mensurante de lo real en profundidad”<sup>750</sup>.

Zubiri afirma que para medir lo real como real, la razón busca actualizar la realidad por sí misma o *ousía* como realidad fundamento: “La razón es *intelección en mensura principal de la realidad en profundidad*”<sup>751</sup>. ¿En qué consiste que la realidad en profundidad sea principio que mide lo real como real? La realidad es mensurante, porque está fundamentando la necesidad de lo real como real. Esa realidad fundamento es el origen de la razón necesaria de lo real.

Pero el problema de definir qué sea lo real como real surge de la realidad campal. La intelección de la cosa real entre cosas reales formando un campo lleva a buscar la necesidad de entender que algo sea real frente a las demás cosas. Y la realidad campal como realidad fundamento es principio de la razón: “La realidad es así principio no sólo de la intelección de todo lo real en profundidad sino que es principio de la propia razón: es la realidad de lo campal pero no como campal sino como mensurante principal de lo real”<sup>752</sup>.

Esa definición de la realidad en cuanto real tiene que ser buscada,

---

<sup>749</sup> IRA, 42.

<sup>750</sup> IRA, 45.

<sup>751</sup> IRA, 45.

<sup>752</sup> IRA, 54.

porque se encuentra en profundidad allende el campo. Zubiri destaca que esa búsqueda no comienza con una representación del fundamento buscado, sino con una posible dirección de búsqueda: “Razón no es sistema quiescente de estratos articulados, sino sistema inquiriente; es razón direccional”<sup>753</sup>. La razón busca direcciones posibles, y por eso es constitutivamente provisional. ¿Qué significa eso para Zubiri? No sólo se puede rectificar el contenido de lo real como real, sino también la dirección de la búsqueda siguiente de la realidad absoluta. Y es que “provisional no significa que no sea verdad... aún siendo verdad, es una verdad que por su propia índole está llamada... a ser superada”<sup>754</sup>.

La realidad del campo lanza metódicamente al sujeto a una actualización problemática de lo real. Los problemas no se forjan sino que se descubren. Lo real se actualiza problemáticamente en cuanto simplemente real, y origina la intelección racional como constitutivamente búsqueda. Incluso, según Zubiri, puede haber problemas radicales que la razón no puede resolver, sino sólo tratar: “Lo formalmente esencial de la razón inquiriente es ser *tratamiento*”<sup>755</sup>.

Así, en el realismo físico de Zubiri la razón no es algo primario, sino originado, la marcha de la razón tiene metódicamente su origen en lo real mismo: “La razón es algo dado. Esto es esencial: la razón no es algo que se *tiene*, sino algo que nos es *dado*... las cosas nos dan la medida de su realidad; en esto consiste justamente la razón”<sup>756</sup>. La razón sería razón de realidad, y no hay que confundirla con la actualidad de lo real en el mundo, que sería la razón del ser. Tampoco, para Zubiri, la racionalidad es

---

<sup>753</sup> IRA, 62.

<sup>754</sup> IRA, 63.

<sup>755</sup> IRA, 65.

<sup>756</sup> IRA, 71.

sinónimo de conceptualidad como pensaba Hegel. Si lo real es racional significa, que todo lo real actualizado en la inteligencia, está actualizado ulterior, pero necesariamente en el mundo de la razón.

Por tanto, la definición racional significa que lo real es la realidad fundamentada en y por la realidad misma. Por eso Zubiri puede afirmar que lo real como real es racionalmente necesario: “Principio de razón suficiente. A mi modo de ver debe decirse: toda realidad inteligida en razón es realidad cuya actualidad es fundamentada en y por la realidad misma”<sup>757</sup>.

Con su idea de razón Zubiri intenta mostrar como el principio metódico ideísta carece de razón, porque la razón es algo originado en las cosas reales y no un principio substantivo sobre ellas: “La filosofía moderna ha conceptualizado siempre la razón como actividad que brota de sí misma, esto es, como espontaneidad. Pero esto es imposible. La razón, en efecto, es el momento intelectual de la actividad pensante... el pensar es ciertamente actividad, pero *actividad activada* por las cosas reales. Son éstas la que dan que pensar”<sup>758</sup>. La razón tiene su origen en las cosas ya previamente inteligidas como reales. Sólo porque la cosas reales son campalmente inteligidas como reales pueden dar que pensar.

Además, Zubiri rechaza la idea de una razón pura. Como despliegue de lo real aprehendido en intelección sentiente, la razón es razón sentiente originada no originante. Así, para Zubiri, la razón es un modo de la impresión de realidad, porque “toda impresión de realidad es en cuanto formalidad, impresión abierta no sólo en dinamismo de distancia sino también en dinamismo de búsqueda... Aprender algo sentientemente *de suyo* es un primer empuje hacia el mundo, un primer esbozo primordial de

---

<sup>757</sup> IRA, 78.

<sup>758</sup> IRA, 82.

búsqueda de lo real en la realidad. En cuanto tal, el sentir humano es ya un primordio de razón”<sup>759</sup>.

Por ese origen en la intelección sentiente, la razón, según Zubiri, no es algo primariamente lógico, sino que lo real mismo como principio formal metódico pone en marcha la razón: “La razón entiende la realidad con esa *fuerza coercitiva* propia de la realidad en la que está, esto es, con la fuerza de *sentir la realidad*”<sup>760</sup>. Lo real se impone al sujeto racional como voz que le exige mantenerse dentro de lo real mismo. El problema de la razón no consiste en saber llegar a la realidad, sino cómo mantenerse en la realidad de la que emerge.

**ii) El origen real de la definición racional**

Ese mantenerse en la realidad tiene una función concreta. La razón es marcha hacia una definición del contenido real de la voz de la realidad: “La marcha es un movimiento dentro de *la realidad* para descubrir lo que lo real es en la realidad mundanal precisamente por la fuerza coercitiva de la realidad”<sup>761</sup>.

La razón consiste en buscar la actualización intelectual de la voz de la realidad en profundidad. Se trata de la elaboración de la definición profunda. La realidad trascendental constituye metódicamente al sujeto noológico en la voz que resuena del fondo abismático de la realidad en cuanto tal. Concretamente, esta voz es el sonido mismo de la profundidad de lo real campal. El realismo físico de Zubiri afirma que las cosas reales individuales son resonadoras y, por tanto, son principio y canon de la marcha racional: “Principio y canon no son ni premisas ni reglas de

---

<sup>759</sup> IRA, 86.

<sup>760</sup> IRA, 87.

<sup>761</sup> IRA, 96.

razonamiento. Principio y canon son la realidad campal como resonadora de lo que es la realidad en profundidad”<sup>762</sup>.

Esa búsqueda racional, que propone Zubiri, no llega a una razón definitiva de lo real. La razón es búsqueda permanente de la definición de la realidad en profundidad, porque “por mucho que encontremos, la búsqueda jamás agota la apertura mundanal”<sup>763</sup>. La apertura trascendental de la respectividad de lo real en cuanto real es absoluta.

Esa apertura absoluta de la realidad trascendental repercute en el sujeto pensante. La realidad buscada en profundidad impone al sujeto un ámbito de realidad que definir, pero no la definición concreta fundamental de lo real mismo. Así, la propia razón se ve obligada a ser libre y crear la definición de la realidad en profundidad. Pero, Zubiri advierte que “creación racional no significa arbitraria intelección. Todo lo contrario. Es siempre una creación apoyada y dirigida en y por lo campalmente inteligido, en una marcha desde lo real campal hacia la realidad en profundidad”<sup>764</sup>. La libre creación racional del contenido tiene que tener una unidad para ser definición. La razón, primero, es una intelección posible del fundamento real y, segundo, una intelección de este fundamento realizado en la cosa real. Así, al ser realizada en la cosa real, la unidad de la definición fundamental adopta el carácter de estructura real profunda.

Esa unidad estructural profunda de lo real es la unidad del sistema constructo. Un sistema donde sus notas tienen realidad propia siendo *de* las demás. Con lo que Zubiri llega a la definición radical de la realidad como *ousía*: “El ser sistema constructo es la esencia misma de lo real en cuanto

---

<sup>762</sup> IRA, 101.

<sup>763</sup> IRA, 103.

<sup>764</sup> IRA, 109.

real”<sup>765</sup>. Esa unidad coherencial intelectual de lo real en profundidad constituye al sujeto noológico como unidad intelectual en un logos nominal constructo. Si ese logos recae sobre las notas últimas de la cosa real, tenemos la definición esencial de la realidad profunda. Ahora Zubiri vuelve a su libro *Sobre la esencia*: “Esencia es el principio estructural de la substantividad de lo real. Sobre estas ideas me he explicado detenidamente en mi libro *Sobre la esencia*. La esencia es lo que en este caso ha buscado la razón”<sup>766</sup>.

En definitiva, la razón en lo real mismo buscaría la definición de la realidad profunda física. Sería la realidad expresada como esencia. Esta búsqueda de la esencia sería una imposición de la realidad misma. ¿Cómo se origina la definición racional de la esencia desde la formalidad de lo real en cuanto real? En un primer momento, se transforma la cosa real campal en objeto real<sup>767</sup>. Se trata de un cambio de actitud intelectual que consiste en que lo real queda objetualmente proyectado sobre un fondo, y así queda actualizado como realidad mundanal, que posee una profunda realidad. La cosa real se transforma en objeto real. En un segundo momento, hay que buscar su fundamento.

¿Cómo se accede metódicamente en el objeto real a su fundamento mundanal? A través de un abrirse paso en la realidad misma hacia su más profunda realidad: “Como ámbito de respectividad, el mundo es abierto; por tanto como momento de respectividad de cada cosa real, la realidad es abierta en cada cosa. Y justamente esta apertura es aquello en que se inscribe el *cómo* de la búsqueda del fundamento... Método es una vía...

---

<sup>765</sup> IRA, 113

<sup>766</sup> IRA, 114.

<sup>767</sup> IRA, 198-200.



problema es la vía del objeto real a su fundamento”<sup>768</sup>. El método es un abrirse paso, porque no está unívocamente determinado. Este abrirse paso se realiza desde un sistema de referencia, que consiste en un principio canónico determinado por el campo. Y su función es direccional, una concreción del hacia mundanal. Se realiza un esbozo de posibilidades desde el sistema de referencia: “Esbozo es la conversión del campo en sistema referencia para la intelección de la posibilidad del fundamento”<sup>769</sup>.

El sistema de posibilidades no está unívocamente determinado, es una construcción libre. Al basarse en una intelección con un sistema de posibilidades construido libremente desde un sistema de referencia, toda definición racional es abierta por ser esbozo.

Zubiri afirma que cuando el acceso intelectual al fundamento tiene lugar, el abrirse paso metódico ha llegado a su término<sup>770</sup>. Ese acceso real es experiencia. Ahora la marcha filosófica de Zubiri culmina en una definición racional realmente física: sería probación física de realidad. En la profundización experiencial se actualiza la cosa como realidad mundanal. Con el sistema de posibilidades esbozado, la razón trata de someterlo a probación física de realidad en el campo para ver si lo real coincide con el esbozo o no. Lo experienciado es la funcionalidad de lo real: “Lo real campal es un *qué* sentido que nos lanza allende el campo, esto es, allende su propio *qué* campal, hacia un *qué* mundanal... el primer *qué* está campalmente sentido; pero el segundo *qué* no está por lo pronto sentido sino que es un *qué* creado en construcción libre... Estos dos *qués* tienen una unidad intrínseca: la unidad del *por*. El segundo *qué* es aquello

---

<sup>768</sup> IRA, 204.

<sup>769</sup> IRA, 219.

<sup>770</sup> IRA, 222.

por lo que el primero es lo que es, es decir, es su *por qué*<sup>771</sup>.

Así, la noción zubiriana de mundo se concreta como razón necesaria del campo. Lo que lo real es “en realidad” tiene su razón necesaria en “la realidad”. Zubiri da con una definición demostrada. Probamos la razón mundanal en el qué campal. La mismidad de la cosa real tiene que probar su necesidad real absoluta. Por tanto, se llegaría a una definición racional experiencial.

Mediante esta definición racional experiencial el sujeto noológico está en la verdad esencial. El sujeto encuentra que la realidad coincide con el sistema de posibilidades esbozado. Ahora, lo real verdadea como verificación. Para Zubiri, la verdad racional es verificación: “Cumplimiento es el modo como lo real verdadea en la intelección: cumpliendo lo esbozado. Y por esto es por lo que el cumplimiento tiene por esencia propia la *verificación*”<sup>772</sup>. La verificación de una definición racional es una estructura dinámica constituida por la necesidad de fundamentación, que lleva a marchar del campo al mundo, con la posibilidad de volver del mundo al campo y, ahí, por último, ir verificando como experiencia la definición esbozada.

Zubiri concluye que la verdad racional de la definición experiencial tiene un aspecto lógico y un aspecto histórico. Por un lado, la verdad racional envuelve afirmaciones del logos, por eso, se puede hablar de una macrodefinición: “La verdad racional es verdad lógica porque la verificación es un modo de verdadear dualmente que envuelve logos... no está actualizada formalmente como logos, pero envuelve logos”<sup>773</sup>. Por

---

<sup>771</sup> IRA, 234.

<sup>772</sup> IRA, 264.

<sup>773</sup> IRA, 297.

otro, también la verdad racional es histórica como realización de posibilidades en el cumplimiento de lo esbozado. Así, la verdad es suceso, acontecimiento de encuentro, experiencia siempre provisional del fundamento. La historicidad es un modo de actualidad cumplida de la realidad misma<sup>774</sup>. Es lo real encontrado confirmando su posibilidad profunda.

La unidad del aspecto lógico e histórico de la definición racional experiencial se expresa como actualidad de lo real como real en formalidad de problema: “La identidad de lo lógico y lo histórico consiste en la actualidad misma de la realidad como problema. Una intelección de lo real como problema es esencial y constitutivamente un esbozo inquiriente de la medida de lo real en el mundo de la realidad y es por tanto lógico-histórica”<sup>775</sup>.

En definitiva, la intelección de lo real en esbozo y en verificación constituye la definición que proporciona conocimiento<sup>776</sup>. El conocimiento es una modalización de la aprehensión primordial de realidad. Así, desde la intelección sentiente, emerge una definición macroestructural en marcha: desde la formalidad de realidad, a la estructura del logos, y desde el logos, a la estructura de la razón.

#### **d) Conclusión: La realidad trascendental como horizonte del saber real.**

La realidad trascendental como horizonte de conocimiento constituye un saber real, que se despliega desde lo real como principio metódico hacia

---

<sup>774</sup> Sobre la realidad histórica como objeto último de la filosofía por ser manifestación suprema de la realidad, ver el libro zubiriano de Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Editorial Trotta/Fundación Zubiri, Valladolid, 1990, pp.33-42.

<sup>775</sup> IRA, 309.

<sup>776</sup> IRA, 161.

una búsqueda de la razón necesaria del mundo. Es un realismo físico que constituye una subjetividad sentiente. No se trata de una constitución determinista de la subjetividad como si sólo fuera un reflejo de la realidad, sino de poner en marcha a una subjetividad para arrancar intelectivamente la esencia trascendental de esa realidad en la que está físicamente<sup>777</sup>. Un saber real en marcha hacia el mundo. Un saber que es histórico como realización de posibilidades, y que se expresa en definiciones estructurales racionales experienciales de lo real concreto.

En definitiva, no existe una subjetividad trascendental, que constituya un saber absoluto. Así, Zubiri destacó que, para Husserl, “la subjetividad es constituyente... es un hacer que las cosas se vayan manifestando, dándose a la conciencia tales como y como son en sí... [por tanto] para Husserl la filosofía no es sino la ciencia estricta y rigurosa del mundo y de mí mismo. Su problema radical es justamente la constitución de mi *ego* y del mundo en que este *ego* vive... la filosofía es para Husserl vida trascendental o esencial...la razón absoluta”<sup>778</sup>.

En cambio, para Zubiri, la filosofía es un saber real siempre en marcha hacia el mundo, un saber que constitutivamente está buscándose a sí mismo por su objeto y su método<sup>779</sup>. Así, se podría afirmar que la filosofía de Zubiri ha sido una exégesis de la fórmula aristotélica, que define a la filosofía como *conocimiento que se busca*. Búsqueda, porque emerge de lo real mismo en dónde estamos firmemente, se trata de la

---

<sup>777</sup> Zubiri, en un curso de 1969/197, define la trascendentalidad como diafanidad, volviendo a una noción de la etapa ontológica, y concluye. “Ir a lo diáfano es la marcha de la filosofía hacia lo trascendental”, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, Madrid, 1994. p.21.

<sup>778</sup> CLF, 253.

<sup>779</sup> Sobre la estructura de la metafísica zubiriana como saber real: Garrido, J.J., *Fundamentos noéticos de la metafísica*, pp.94-96.

verdad real. Zubiri concluye que esa verdad real es principio metódico de la puesta en marcha de la filosofía: “La verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sea sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad”<sup>780</sup>.

Esas pobres esquirlas se deben expresar en una definición real física constituida desde un principio formal metódico realista. La definición tiene una estructura intelectual compleja: es una culminación de logos y razón, que produce la comprensión de la necesidad de lo que es lo real: “Entendimiento es, pues, la inteligencia que entiende lo que algo ya aprehendido como real es realmente... lo que la cosa es en realidad (logos) y en la realidad (razón), la cosa real campalmente y mundanalmente considerada”<sup>781</sup>.

Así, Zubiri encuentra el conocimiento buscado: la definición de lo real individual lograda desde la intelección sentiente. Su principio formal físico metódico consiste en un estar comprensivamente en la realidad.

#### **D. EL TESTAMENTO FILOSÓFICO DE ZUBIRI, 1982.**

Uso el término testamento en el sentido de legado para el futuro. La filosofía de Zubiri no pretendió ser una filosofía de escuela que obligase a una repetición, sino una filosofía que proporcionase un camino abierto para la libertad de la razón, creando esbozos de posibilidades para definir la realidad.

Zubiri sólo proporciona el horizonte mínimo para el diálogo

---

<sup>780</sup> IRE, 15.

<sup>781</sup> IRA, 341.

filosófico: un principio formal metódico físico. Toda filosofía es un saber real en marcha hacia el mundo<sup>782</sup>. Un saber que emerge de lo real en el que estamos físicamente. Su lema siempre sería *Desde las cosas mismas hacia la filosofía*.

Este legado filosófico de un camino para filosofar lo presenta un anciano Zubiri en la entrega del premio Ramón y Cajal a la investigación. Se observa en ese discurso que lo importante no es lo que el propio Zubiri ha realizado filosofando, sino la filosofía misma. Y, así, su discurso de recepción del premio está más bien dirigido a los principiantes en filosofía, a los que, además, de intentar transmitirles la pasión por la filosofía como un esfuerzo de toda una vida por la verdad, les invita a un horizonte de investigación metafísica.

Resume todo su trabajo filosófico en el intento de llevar a la filosofía hacia un horizonte mundanal metafísico. Cabe la duda de si Zubiri entró en la tierra prometida, o sólo atisbó de lejos el horizonte metafísico señalado. Creemos que muchas de las acusaciones de que Zubiri se repite mucho en sus escritos, son un olvido de ese detalle. Zubiri es consciente de que no sirve de nada un cambio en filosofía, si no hay continuadores que marchen desde el nuevo principio metódico realista físico.

La inspiración aristotélica de su filosofar no quita nada de la originalidad de Zubiri, porque Zubiri no ha pretendido, ser aristotélico, sino situar la búsqueda de la verdad en el origen físico real. Físico, entendido como lo que emerge *de suyo* en lo real mismo. El último filósofo, según Zubiri, que atisbó una filosofía física fue Aristóteles.

En principio, la filosofía es una teoría de la verdad. Para Zubiri, desde

---

<sup>782</sup> Un completo estudio de la noción zubiriana de *mundo*: Saez, J., *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*, P.U.P.S., Salamanca, 1995, cap. 6 y 7, pp.133-175.

una base realista, la verdad no está en la idea, sino en la realidad misma: “Investigamos la verdad, pero no una verdad de nuestras afirmaciones, sino la verdad de la realidad misma. Es la verdad por la que llamamos a lo real, realidad verdadera”<sup>783</sup>.

El primer problema para filosofar, según Zubiri es el principio metódico, por eso, en su discurso comienza preguntándose: “Pero, ¿cómo se investiga esta realidad verdadera?”<sup>784</sup>. Si no hay un planteamiento metódico, no hay filosofía, lo cual no quiere decir que el punto de partida del filosofar sea el criticismo. Toda la filosofía de Zubiri es la mostración en acto del rechazo de todo criticismo, pero al mismo tiempo, una defensa de la base metódica para el filosofar, ya que la filosofía pretende saber la verdad. Pretende ser teoría de la realidad elaborada por un logos humano.

El filósofo es un sujeto real con una estructura noológica, que debe ser metódicamente confirmada por lo real mismo como verdad primera. Lo real es principio físico que fuerza al sujeto: “Esta fuerza consiste en configurar o conformar nuestra mente según la mostración de la realidad”<sup>785</sup>.

Zubiri confiesa que su vida intelectual se configuró desde esa inspiración realista: “Vivir intelectivamente, según esta configuración, es aquello en que consiste lo que se llama *profesión*”<sup>786</sup>. Zubiri fue profeso en filosofía, porque reservó su vida para la realidad verdadera y pretendió mostrar ese horizonte realista puro a los demás para que lo cultiven.

El realismo radical que Zubiri propone como planteamiento metódico para el filosofar, supone que lo decisivo para la filosofía no es ser una

---

<sup>783</sup> “Discurso de recepción del Premio Santiago Ramón y Cajal a la Investigación Científica”, (1982), en Varios, *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri*, Buenos Aires, EUDEBA, 1985, (pp.85-88), p. 85.

<sup>784</sup> SRC, 85.

<sup>785</sup> SRC, 85.

<sup>786</sup> SRC, 85-86.

ciencia absoluta de *verdades evidentes*, sino ser *realmente* una metafísica por tanteos, pero que emerge de lo real como principio metódico: “El que se dedica a la realidad verdadera... no posee verdades, sino que, por el contrario, esta poseído por ellas... vamos de la mano de la realidad verdadera, estamos arrastrados por ella”<sup>787</sup>.

El sujeto real que filosofa parte del estar físico en la realidad misma de la aprehensión primordial de realidad, y desde ella emerge el logos filosófico en la forma de modalización intelectual. Estamos como filósofos físicamente poseídos por la verdad real de la *ousía*.

Así, toda la filosofía realista de Zubiri es la presentación del horizonte de la realidad trascendental veritativa, que pone en marcha conformándolo al sujeto noológico.

¿Cómo esa realidad trascendental se convierte en un proyecto de filosofía? La realidad en cuanto tal exige ser investigada, porque es constitutivamente abierta y múltiple. Es la determinación de la trascendencia por parte de Zubiri como respectividad de las cosas reales en tanto que reales. Cada cosa real es desde sí misma abierta a otras, y eso intelectivamente supone, que debe ser entendida desde otras cosas reales, que a su vez son también respectivas. El conocimiento es, así, un movimiento de búsqueda inacabable: “Investigar lo que algo es en la realidad es faena inacabable, porque lo real mismo nunca está acabado. La realidad es abierta y múltiple”<sup>788</sup>.

Si se investigan las notas propias de las cosas reales, tenemos la ciencia. Pero hay una investigación más radical, que es el saber filosófico, que considera el horizonte global de todas las cosas reales, en vez de

---

<sup>787</sup> SRC, 86.

<sup>788</sup> SRC, 86.



entregarse al orden propio de cada cosa real y estudiar sus propiedades concretas. Es la reflexión metafísica, que se dirige a la pregunta por la realidad en cuanto realidad, y no a la pregunta por las cosas reales tales y como son.

La filosofía es una investigación abierta, porque lo real en cuanto real es múltiple. No es un concepto universal, sino un momento trascendental de las cosas reales: “Las cosas no son tan sólo el riquísimo elenco de sus propiedades y de sus leyes, sino que cada cosa real y cada propiedad suya es un modo de ser real, es un modo de realidad”<sup>789</sup>.

Zubiri en su intento de proponer la filosofía realista como proyecto de investigación futura, advierte de la gravedad del problema metafísico para la vida humana<sup>790</sup>. El ser humano es persona y eso significa que realiza su realidad desde la realidad de las cosas: “Sea cualquiera la variedad y riqueza de estas cosas, aquello *en* lo que estamos situados con ellas es en *la* realidad. Cada cosa con que estamos nos impone una manera de estar en al realidad”<sup>791</sup>. Recordemos que fue la conceptualización del ser persona, lo que llevó a Zubiri a un estudio sobre lo real como real

La filosofía es necesaria, porque el principio metódico realista nos impone saber estar en la realidad. Zubiri denomina a esa fuerza de imposición de la realidad el poder de lo real<sup>792</sup>. Así, finalmente, para Zubiri, la filosofía no puede ser ideísmo: “El poder de lo real constituye la unidad intrínseca de la realidad y de la inteligencia: es justo la marcha

---

<sup>789</sup> SRC, 87.

<sup>790</sup> “La realidad es lo principal en la estructura del universo y del mundo humano”, Gómez, G., “El problema de la realidad en Zubiri”, en González-Sandoval (ed.), *Ortega y la filosofía española*, p.217.

<sup>791</sup> SRC, 87.

<sup>792</sup> Sobre la relación zubiriana entre “fuerza de la realidad”, “poder de lo real”, y “religación”, ver Gracia, D., *Voluntad de verdad*, pp-212-218.

misma de la filosofía”<sup>793</sup>.

Estamos ante un Zubiri anciano que ha teorizado sobre el principio metódico de la realidad, y que anima a la marcha hacia esa realidad como realidad, porque él ahora ante el horizonte de verdad físico, sólo puede afirmar: “Quedé desfallecido escudriñando la realidad”<sup>794</sup>. Como Moisés, quizás, sólo pudo vislumbrar la Tierra prometida<sup>795</sup>.

---

<sup>793</sup> SRC, 87.

<sup>794</sup> SRC, 88.

<sup>795</sup> Sobre el desarrollo posterior de la filosofía de Zubiri: Conill, J., “Relevancia y aportación filosófica de Zubiri”, *Diálogo filosófico*, 25, 1993.

## CONCLUSIONES

¿Qué sabe la filosofía cuando sabe? Ése es el problema que preocupó a Zubiri durante toda su vida intelectual, y que también nos preocupa a muchos. Para dar con su respuesta hay que recorrer su proceso de constitución de la definición de filosofía. Proceso que culmina con una invitación a prolongarlo, y ponerse a filosofar uno mismo. Esa pregunta, para Zubiri, no es tanto expresión de una ignorancia, como la formulación de un proyecto: la filosofía es siempre *conocimiento que se busca*. En esa frase aristotélica, muy querida para Zubiri, se condensa su vida intelectual.

Nuestro trabajo ha intentado comprender su concepción madura de filosofía como metafísica, reconstruyendo los rasgos básicos de su proceso de constitución temporal. La perspectiva de nuestra lectura ha consistido en destacar el planteamiento metódico de la constitución zubiriana. Es lo que hemos llamado principio formal metódico que dirige la marcha filosófica. Ese planteamiento metódico nos ha puesto de manifiesto la tensión básica siempre presente en el fondo del proceso zubiriano de constitución filosófica entre el ideísmo y el realismo.

Ese proceso de constitución es temporal, por tanto, tiene un punto de partida y un punto de llegada. El punto de partida del filosofar de Zubiri es Husserl. Y eso, en un doble sentido. Por un lado, es el filósofo del

*comienzo* de su filosofar, pero, por otro lado, también y de modo escueto, podemos afirmar que es el filósofo contra el que filosofa para elaborar su *principio* filosófico. Husserl *siempre* está presente en su mente, como confirma hasta el título de su obra de madurez *Sobre la esencia*, que recuerda la búsqueda husserliana de la esencia por medio de la reducción fenomenológica.

¿Dónde se encuentra la discrepancia radical entre Zubiri y Husserl? Cuando se pregunta por la obra clave de Zubiri, solemos contestar que *Cinco lecciones de filosofía*. Pensamos que ésa es la respuesta zubiriana al texto fundacional de Husserl *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. En esas dos obras se escenifica la tensión entre una búsqueda realista y una búsqueda ideísta. Por un lado, Husserl propone una definición de *filosofía única*, intemporal y eidética. La fenomenología sería la *Idea absoluta* de la auténtica filosofía, determinada desde una conciencia pura. Por eso, no pudo admitir el desarrollo posterior de Heidegger. Frente a este planteamiento ideísta, Zubiri habla de *filosofías*. La filosofía sería un *saber real en marcha*. La filosofía tiene historicidad como nota esencial, por eso su definición es una marcha de cada sujeto real hacia ella misma. Por otro lado, la fenomenología parte metódicamente de la reducción de la realidad para llegar a una intuición de la esencia pura, en cambio, la metafísica zubiriana parte metódicamente de la inmersión sentiente en lo real mismo para desplegar conceptualmente su esencia física en una definición. Así, tenemos, dos principios metódicos que llevan a dos modos de definir la filosofía.

Pero, además, la concepción zubiriana es resultado de un proceso temporal de maduración de una idea originaria latente sobre lo que debía saber la filosofía. Esa idea, que ya latía en el joven Zubiri, fue tomando forma desde una plataforma fenomenológica, y *giró* radicalmente hacia la

metafísica, apoyándose en una inspiración física aristotélica.

En esa idea originaria, se encuentra también la necesidad de superar la filosofía moderna. Ya, desde el ámbito fenomenológico, Zubiri criticó la substantivación de la conciencia trascendental kantiana, pero acabó dándose cuenta de que la metodología de Husserl seguía en la órbita kantiana, por eso era necesaria una *revolución* más radical que *la vuelta a las cosas mismas*, para poder superar la revolución copernicana de la modernidad. La inteligencia no tenía que volver metódicamente a las cosas, sino que tenía que emerger de ellas mismas. El método sería *desde las cosas a la filosofía*. Esto suponía, para Zubiri, la constitución de una filosofía realista, cuyo lema metódico sería: *¡a las cosas por ellas mismas!*

¿Cuáles son los *momentos básicos metódicos*, que hemos encontrado, en las distintas etapas de ese proceso zubiriano de la constitución de la filosofía como metafísica realista desde un punto de partida fenomenológico?

**1. EL PRIMER ZUBIRI.** El comienzo del filosofar de Zubiri se puede caracterizar globalmente como un intento de constituir la objetividad del conocimiento desde un método fenomenológico.

**1.1. El problema de la objetividad** tenía su origen en la crisis de la filosofía moderna, y estaba vinculado a la fundamentación de la ciencia, entendida como conjunto de juicios. Según la interpretación fenomenológica del momento, que el joven Zubiri seguía, la filosofía moderna se constituyó desde la fundamentación de la ciencia física matematizada renacentista. Esa fundamentación de los juicios de la ciencia utilizaba un método ideísta subjetivista: su principio formal metódico sería una conciencia existente, que haría posible la objetividad de los juicios como ley universal. Este planteamiento llevó, según Zubiri, a que las cosas en tanto objetos de conocimiento pertenecieran a la conciencia, aunque fuese

transindividual o trascendental como la conciencia kantiana.

Ahora bien, se produjo una evolución en la ciencia de inicios de siglo, que traería nuevas necesidades de fundamentación filosófica. El cambio más importante de la evolución, destacado por Zubiri, consiste en una separación de los desarrollos teóricos tanto de la matemática como de la física. La matemática crea sus cálculos sin pensar en su aplicación por la física. Y la propia física está más preocupada de la contrastación empírica de sus generalizaciones, que de la formalización exacta de sus resultados. Así, las leyes físicas acaban siendo probabilidades, frente al carácter absoluto de las teorías puras matemáticas. Ahora el problema filosófico de fundamentación ya no consiste en cómo la matemática es principio metódico para el conocimiento de la realidad física, sino cómo es posible un tipo *ideal* de ser –las formas matemáticas–, cuya validez es trascendente a la conciencia, aunque se da en ella.

Así, la filosofía inicial de Zubiri se encontró con *nuevas* tareas. Debía cambiar de principio formal metódico de fundamentación: desde uno basado simplemente en la conciencia del sujeto a uno que se dirigiera hacia el puro objeto. Esto último exigía una transformación de la concepción de la conciencia, mediante la inclusión de la noción de esencia. Y aquí aparece la fenomenología de Husserl, que pretendía determinar esa esencia como la *idea específica absoluta* de los individuos existentes, desligándola de todo subjetivismo de la conciencia, pero al precio de prescindir también de su existencia individual siempre relativa. La esencia es el *a priori* que fundamenta el sentido de lo real. Según Zubiri, esa primacía de la *idea* sobre la existencia individual convirtió a la fenomenología en un ideísmo apriorista.

**1.2.** Hemos destacado **la importancia de Brentano** en el origen de la idea primigenia de filosofía de Zubiri. El primer Zubiri recorre

escrupulosamente ese camino de Husserl hacia el objetivismo desde una raíz común a ambos: Brentano. El filósofo austríaco enseña al joven Zubiri que la constitución metódica del objeto debe ser una *reflexión ontológica*, que consiste en que la inteligencia vuelve sobre su acto aprehensivo, pero en tanto se dirige a algo *otro* que se quiere conocer. También aprende la diferencia entre lo físico y lo psíquico, frente a la unicidad de la experiencia psíquica del psicologismo. Lo físico es lo *real*, pero se puede presentar en la conciencia siendo él mismo, aunque *virtualmente*, sin convertirse, por eso, en un simple contenido de conciencia. Así, lo que Brentano propone al joven Zubiri es la apertura de la conciencia a una pura esencia. Pero lo que Zubiri, en última instancia, busca desde ese planteamiento del ser intencional, es llegar metódicamente *al ser real*. Se trataría de un realismo germinal.

Esa idea de la esencia intencional de Brentano intentó realizarse de modo plenamente objetivista en la fenomenología. Y en ese ámbito intelectual, creado por Husserl, es donde comienza Zubiri a filosofar. Pero descubre que en la marcha del filosofar de Husserl, no sólo influye Brentano, sino sobre todo *su impronta personal matemática*. Eso supone que sigue un principio formal metódico, que exige no sólo llegar radicalmente al objeto, sino que su estructura como verdad esencial debe ser una *idea clara y distinta*, es decir, una especie universal eterna, e intemporal.

El proyecto husserliano de constitución de la objetividad, tal y como lo entiende Zubiri, presenta una dualidad, por un lado, se dirige hacia una esencia eidética que sea el fundamento a priori de los juicios sobre cosas reales (la teoría de la esencia), y por otro, pretende constituir una lógica pura que establezca la definición ideal de conocimiento, que sirva de fundamento evidente y necesario para todo pensar deductivo (la teoría de la

lógica). Como se ve, proyectos muy alejados de la sencilla pretensión inicial zubiriana de utilizar la noción de conciencia intencional de Brentano, como medio para llegar *al ser real independiente* de la conciencia.

Por tanto, podríamos afirmar que nos encontramos con dos ideas originarias diferentes de lo que la filosofía busca. Para Husserl lo importante es determinar con precisión el acto mismo aprehensivo como objetivo, para Zubiri, que el acto aprehensivo tome posesión de lo otro como otro. Así, en Husserl hay una tensión hacia el ideísmo. En Zubiri hacia el realismo.

**1.3.** Desde Brentano Zubiri puede asumir **la fenomenología de Husserl**. Recorre los dos aspectos fundamentales de esa filosofía: la teoría de la ciencia y la teoría de la esencia. El primer aspecto, llevaría a Zubiri a estudiar la lógica pura de Husserl. En ese estudio aparece la necesidad de que las leyes lógicas sean eternas e intemporales, frente al relativismo irracional de lo empírico. El segundo aspecto, se corresponde más con la idea del joven Zubiri de constituir ese *otro* al que se dirige el acto aprehensivo. Por eso, ya no es un simple estudio de la lógica pura de Husserl, sino *un ensayo propio de una teoría fenomenológica del juicio*. El filosofar de Zubiri busca la objetividad radical con respecto a la conciencia, no tanto el concepto de teoría pura.

Así, queremos destacar que la constitución de la filosofía en el primer Zubiri, aunque pueda tener una tensión latente hacia el realismo, se mueve en un planteamiento crítico: su problema es la búsqueda de un punto de partida absoluto del conocimiento. Zubiri busca elaborar una fenomenología del conocimiento. Y esta se concreta en una fenomenología del juicio, porque la relación de verdad se expresa en el juicio, no en el razonamiento. Así, el joven Zubiri trabaja en un ámbito lógico o discursivo,



que es el medio de la ciencia.

**1.4. ¿En qué consiste el método fenomenológico?** La fenomenología, según Zubiri, consiste en un análisis con tres elementos: una *intuición*, sobre la base de una *reducción*, e *ideación*. A través de ese análisis *neutralizo la realidad del objeto* y me encuentro con *la pura esencia*. ¿Qué conozco en la descripción? No la cosa real existente, sino el objeto mismo en cuanto presente a la conciencia, su esencia se presenta de modo infalible y absoluto. Pero, sorprendentemente, Zubiri no se queda en la mera descripción fenomenológica, sino que cree que también es necesaria la explicación, que consiste en *volver* a la existencia del objeto.

Ahora bien, la esencia objetiva se expresa en un juicio, por tanto, es un elemento fundamental del conocimiento. ¿Cómo constituye Zubiri la objetividad del juicio a través del método fenomenológico? El juicio se fundamenta en la posibilidad de la objetividad, y esta en la separación entre la conciencia y su objeto. El psicologismo niega esa separación apelando a la unicidad de la conciencia empírica del sujeto. Para hacer frente a esa unicidad, la fenomenología de Zubiri busca la posibilidad de una pura conciencia de algo a través de la descripción. Esa conciencia sería simple nóesis de un noema con una estructura de correlación sin dependencia lógica de un elemento de otro.

Pero, como hemos afirmado, para Zubiri, no es suficiente la mera descripción, sino que cree que es necesario explicar también cómo es posible esa intencionalidad de la conciencia, y, ¡apela al sujeto real psicológico! Las cosas reales producen en el sujeto real un contenido de conciencia, pero el sujeto refiere intencionalmente ese contenido a la objetividad. Ese acto de referencia es la conciencia pura. Y aquí aparece la originalidad del trabajo del joven Zubiri en el ámbito fenomenológico: *la realidad informando al sujeto de la conciencia pura*. Por tanto, estamos

ante una prueba de que el primer Zubiri desborda la fenomenología al subrayar la función de la realidad en la constitución del saber filosófico sobre la objetividad del juicio, en vez de insistir en su reducción.

Y esa necesidad de la explicación de la conciencia pura como acto de un sujeto real, se debe a una de sus motivaciones originarias, que no le abandonaría nunca: el rechazo del giro kantiano de la filosofía, porque este se basa en una *substantivación* de la conciencia en general, algo imposible, porque es *un acto* de un sujeto real. ¿Y la conciencia de Husserl? ¿No caería en la misma crítica? ¿O es que el joven Zubiri no se atreve aún a criticar la substantivación de la conciencia de Husserl, como haría más tarde? Por otro lado, va centrando el problema del conocimiento en su carácter de acto de un sujeto.

**1.5.** Además, la necesidad zubiriana de completar la fenomenología con una explicación pone de manifiesto la importancia de la **noción de mundo**. Pensamos que esa noción supone, que en la idea originaria zubiriana de filosofía se da un intento de apertura de la fenomenología a la metafísica. Los fenómenos de conciencia deben ser explicados, porque no se encuentra en ellos una razón suficiente de su existencia. Aparece, ya en el primer Zubiri, el problema de la necesidad de una *definición real*. La explicación conforma un orden que se expresa en la noción de mundo. Así, la explicación metafísica llevaría a un mundo formado por sustancias.

Un aspecto importante de cara al futuro es que Zubiri encuentra que, en la aprehensión perteneciente al sujeto real del conocimiento, no se puede separar la psicología y la fenomenología, porque siempre tiene que haber información de una cosa. Así, la reducción fenomenológica se realiza sólo en el juicio. Por tanto, la verdad en el ámbito inicial fenomenológico pertenece a una conciencia propositiva, que es el juicio, ya que tiene un carácter mixto psicológico y fenomenológico, aquí sí se puede separar el

sentido objetivo y abstracto de la realidad de su aspecto psicológico.

En definitiva, nos podemos preguntar: ¿sigue un método realista o ideísta esta constitución fenomenológica zubiriana de la objetividad del juicio? La idea metódica originaria de Zubiri tiene una dimensión realista como apertura de la conciencia hacia lo *otro*. Se mueve en un ámbito de lucha contra el relativismo. ¿Por qué seguir el camino de Husserl? Husserl propone una constitución *objetivista premetafísica* del problema de la trascendencia del conocimiento con respecto a la conciencia. Ese planteamiento podía atraer a un proyecto latente filosófico realista como el del joven Zubiri, ya que se presentaba con un principio metódico de fidelidad a lo dado. Pero la fenomenología es también un ideísmo apriorista, porque sigue el principio formal metódico de la primacía de la *Idea* sobre la *sustancia individual*. Es una filosofía que busca la esencia como *eidos*, como unidad específica objetiva dada en una conciencia evidente. Y eso siempre le pareció a Zubiri *oscuramente* insuficiente, como afirmaría más tarde, porque, en definitiva, el problema filosófico primero es ¿qué son las *propias* cosas sobre las que se filosofa? Se trata del problema de lo *otro*.

**2. LA GESTACIÓN DEL GIRO METAFÍSICO.** La etapa ontológica zubiriana se puede caracterizar como un conjunto de movimientos de su filosofar en torno al sujeto *real* humano, que se convierte en el *ámbito filosófico* de carácter ontológico.

**2.1. ¿Cómo descubre Zubiri el sujeto humano como lugar filosófico?** La filosofía de Zubiri, en su marcha hacia la determinación de su objeto como saber, se encontró con la diversidad de definiciones de filosofía en la evolución misma de la fenomenología. Pero Husserl siguiendo el modelo de una lógica universal como conocimiento había pretendido eliminar la diversidad filosófica constituyendo el saber filosófico como un

conocimiento único y absoluto. ¿Qué hacer ahora? Zubiri no sigue ya el planteamiento de Husserl y acepta esa diversidad de definiciones como un signo de la esencia de la filosofía: sería un saber con historicidad. Su pregunta es: ¿de dónde le viene la historicidad? La respuesta le lleva al sujeto humano que filosofa, que es un *sujeto real individual*.

En pleno auge de la psicología, Brentano en su discusión con el psicologismo enseñó al joven Zubiri el camino de búsqueda del ser real independiente de la conciencia, frente al subjetivismo psicologista que reducía la verdad a un estado de conciencia empírica. Ahora, la crisis de la psicología como ciencia lleva al segundo Zubiri a pensar de nuevo el psicologismo, pero centrándose en el problema de la posibilidad metódica del ser humano como objeto positivo de la ciencia psicológica. Y es que el problema reside en que el hombre no es sin más un ser natural, sino que se presenta como algo diferente: un ser real independiente respecto de todo. Wundt creyó resolver el problema de la peculiaridad del hombre, convirtiendo a la psicología en ciencia de la conciencia. Pero lo importante de esta discusión es que Zubiri se quedó pensando en esa característica humana que denominaba constituir una *cadaunidad*.

Así, descubre que el ser humano es diversidad radical. Ya no se trata sólo de llegar al ser real, sino del problema metódico de la elaboración conceptual de esa diversidad real humana. El problema de *cada* existencia humana consiste en *poseer* originalmente *su intimidad*, no sólo tener propiedades. Es una realidad que afirma *su propia* unidad frente a las demás unidades.

Y la idea que mejor sirve para *definir intelectivamente* esa unidad absoluta es la idea aristotélica de *ousía*. Esto supone, que el segundo Zubiri, no busca el objeto de la filosofía a través de un principio formal metódico ideísta, que redujese la diversidad a una *esencia eidos*, una esencia

definible como universalidad específica, sino que su filosofar se queda en la multiplicidad de lo real humano, e intenta recuperar la noción de universalidad como *lo común*, como una dimensión de lo real individual mismo, se trataría de la noción aristotélica de trascendentalidad realista del ser, frente al concepto de ser único del ideísmo. Estamos ante el trayecto zubiriano que lleva de Brentano a Aristóteles como inspiraciones. La marcha hacia la constitución de una filosofía de la *ousía* ha comenzado.

**2.2. ¿Qué relación establece Zubiri entre la diversidad en la fenomenología y la diversidad real humana?** La evolución de la fenomenología le lleva a la convicción de la historicidad del saber filosófico, la siguiente pregunta sería: ¿de dónde viene esa historicidad? La respuesta zubiriana: de la construcción en la verdad de *la intimidad* intelectual de los diferentes sujetos reales que filosofan. ¿Qué significa eso? El saber filosófico es un saber que parte de una situación donde se da una *experiencia humana básica* de la realidad de las cosas. Cuando esta experiencia humana se transforma en *un extrañeza absoluta* con respecto a la totalidad de lo real, emerge en la intimidad del sujeto real la pregunta filosófica: *qué es lo que es*. Una extrañeza radical que sitúa al hombre en una soledad. Una soledad que le obliga a un repliegue, no para encerrarse en sí mismo, sino para situarse ante el todo. Es una situación trans-física. Por tanto, para el segundo Zubiri, si la filosofía nace de una *experiencia íntima de soledad*, nace de la vida intelectual del hombre real que filosofa. *Es el ámbito humano del filosofar*.

Zubiri destaca que la historicidad de la filosofía significa que la filosofía nace en un *modo concreto de extrañeza*, que concreta la pregunta por el ser. Así, no existe la filosofía, hay filosofías. Se trataría de que cualquier forma de existencia invadida por la soledad arrastra a la filosofía.

La soledad del hombre real extrañado ante el todo real constituirá la

filosofía, si el hombre *permanece* en la entrevisión de esa totalidad como horizonte de su experiencia, e intenta expresarlo conceptualmente. Un horizonte real, que al emerger de la experiencia concreta que se tenga con las cosas reales concretas, se convierte en horizonte que funciona como principio formal metódico realista. En definitiva, el origen de la filosofía, para el segundo Zubiri, surge metódicamente de la actitud extraña del filósofo: se trata de mirar la cosa desde el todo para entenderla, no salirse de ella hacia la esencia a priori.

**2.3.** Desde ese planteamiento, Zubiri explicita su **diferencia radical con respecto a Husserl**. La extrañeza de Husserl proviene de su fracaso con la fundamentación psicologista de las matemáticas. Este fracaso le llevó a una soledad que le hizo preguntarse por la esencia de una teoría. Toda teoría es una pretensión de una validez absoluta para sus juicios, mientras que el psicologismo y el historicismo han consistido en fundamentar la validez absoluta en algo que no la tiene: los hechos, por eso hay que reducirlos. La pregunta filosófica para Husserl nace de una actitud inspirada por Descartes, la actitud de un ego que quiere fundamentar desde sí mismo toda posible verdad. Desde aquí la marcha de la fenomenología se dirige hacia un conocimiento absoluto.

En cambio, la marcha del segundo Zubiri nace de otra actitud. Aunque Zubiri ya sintió oscuramente en su juventud la *escisión entre saber y vida real*, es ahora, cuando el hombre aparece explícitamente como *una realidad histórica*. Así, el segundo Zubiri defiende abiertamente el insuperable origen fáctico de todo filosofar, el aspecto situacional de todo sujeto individual humano en su conocimiento de la realidad. Todo esto, según Zubiri, sería para Husserl historicismo. Y por tanto, un radical escepticismo, ya que toda ciencia estaría sometida a una condición histórica de hecho, pero jamás podrá salir de ella una verdad objetiva. Por eso,

Husserl transformaría la vida empírica del espíritu en una vida trascendental pura del espíritu. Una vida puramente teórica. Para Zubiri esto es imposible.

Pero tampoco Zubiri acepta la interpretación historicista de la verdad, que la reduciría a simples estados o acontecimientos del espíritu. Sería la concepción de la verdad como un valor temporal del sujeto individual concreto. Y es que la verdad universal es irrenunciable para Zubiri, sin ella no hay filosofía. La filosofía es un conocimiento que se busca. Pero ahora, su búsqueda está inspirada por una actitud aristotélica. El deseo de saber está en la *ousía* del hombre, que busca afirmarse como unidad en la verdad de las cosas mismas. Tenemos un *hombre real* que busca un *saber real* para su existencia. Y es que, según Zubiri, el hombre no sólo es *puro espíritu*, como pensaba la filosofía moderna, también es *cosa*, porque tiene *ousía*, una naturaleza en la que inscribe su acontecer histórico.

**2.4.** Así, para el segundo Zubiri, el problema de la constitución de la filosofía se concreta como el problema de **la constitución intelectual de la *ousía***. La marcha filosófica se origina en una situación metafísica por la extrañeza concreta ante un sí mismo, que se afirma como *unidad absoluta* en el *todo real diverso*. Pero no basta moverse en torno al lugar ontológico humano, hay que buscar metódicamente la formulación intelectual del problema de la *ousía* que plantea. Y Zubiri vuelve a apoyarse en Aristóteles: al estructurar intelectivamente la filosofía como de-mostración de la esencia de la cosa real individual. La esencia definida, si quiere ser realmente verdadera, debe emerger (mostrar-*de*) de la cosa real misma. Así, en la etapa ontológica de la constitución filosófica zubiriana, se precisa el problema filosófico como pregunta por el principio formal metódico que emerge de lo real individual, y que hará posible su tratamiento intelectual. Es lo que el segundo Zubiri denominaba búsqueda de una *lógica de la*

*realidad.*

Estamos ya ante la divergencia definitiva de las dos marchas filosóficas. Por un lado, la filosofía eidética de Husserl y del joven Zubiri centrada en la determinación de la *esencia como objetividad pura* mediante un principio formal metódico ideísta, que afirma la idea específica como *identidad universal*. Por otro, el nacimiento de la metafísica de Zubiri, que busca la *esencia como subsistencia individual* de *cada cosa real* mediante un principio formal metódico realista inspirado en Aristóteles. Pero ambas filosofías son proyectos de filosofía primera desde situaciones concretas de extrañeza del sujeto real, en definitiva, búsqueda de la verdad primera como principio formal metódico.

### 3. EL GIRO METAFÍSICO DEFINITIVO.

**3.1. Substantividad: consistencia y subsistencia.** La experiencia de extrañeza zubiriana ante lo real individual humano constituye su ámbito para filosofar. El Zubiri maduro busca la definición esencial de esa realidad que denomina persona. Y se encuentra con que lo característico del ser persona es ser *realidad propia*. Para expresar esa sorprendente característica, Zubiri, fiel a su inspiración aristotélica, emplea el término *ousía*, que traducirá como *substantividad*.

En el análisis de la substantividad descubre dos dimensiones, que a nuestro modo de ver, constituyen todo el cañamazo en torno al cual gira su trabajo filosófico: la consistencia y la subsistencia. La consistencia hace referencia al conjunto de propiedades esenciales del hombre, pero que *fundamentalmente* constituyen *un modo de realidad*, que, a su vez, determina la consistencia como subsistencia personal separada de todo. Así, la esencia de una cosa real posee una complejidad metafísica, que no se puede separar, si reducimos metódicamente la realidad a su consistencia, perdemos su función decisiva: hacer posible la subsistencia real. Y esto



último es lo decisivo para Zubiri, pero estamos en un saber, y por tanto el problema metódico sigue siendo: *¿cómo definir* conceptualmente un modo de realidad llamado subsistir personalmente en el mundo real, que es una dimensión distinta, aunque no separada, de la consistencia?

Desde la modalidad real humana, Zubiri *se abre al problema de la definición de realidad en cuanto tal*. Zubiri intentaría constituir una teoría de los principios del conocimiento intelectual. Pero como teoría de un saber real físico. *¿Cómo lograr un concepto esencial de lo real individual?* Culmina el giro metafísico zubiriano. Es un orden meta-físico, porque emerge de la consistencia misma de lo real físico. La realidad en cuanto tal constituiría una trascendentalidad de inspiración aristotélica, el ser no es un género conceptivo. Ese orden trascendental se convierte en verdad primera: en horizonte intelectual, que establezca el principio formal metódico, conforme al cual se construya una definición esencial de lo individual. Estamos ante la constitución zubiriana de una *filosofía primera* de naturaleza radicalmente *metódica*, que ya no sólo sigue un principio metódico, sino que, además lo expresa como su objeto propio.

Podemos distinguir en esa constitución zubiriana de la filosofía primera de carácter realista dos aspectos. Por un lado, hay que hacer emerger desde lo real mismo el principio formal metódico como verdad primera, que establezca el marco intelectual de una definición esencial individual. Por otro, su determinación de las estructuras conceptuales propias de una mentalidad realista, se trata de su despliegue en una expresión conceptual.

**3.2. El principio formal metódico real.** El principio formal metódico conforme al cual marcha el conocimiento deber ser de carácter *realista*, porque tanto la subsistencia como la consistencia, que pretenden ser definidas, son dimensiones *respectivas* de la estructura esencial física de lo

real individual.

Así, para Zubiri, una definición de la esencia tiene que ser expresión de la estructura que se encuentra en la raíz de la propia cosa. Recordemos que el lema del Zubiri maduro en su proceso de constitución filosófica es: *¡A las cosas por sí mismas!* Donde el *por* es método, la propia cosa real es principio metódico que nos guía hacia su conceptualización, es la propia cosa la que nos irá diciendo cómo es posible su definición.

Ese planteamiento realista de la filosofía primera, que busca la verdad primera, es posible, porque Zubiri, en el análisis de la persona, ha descubierto que la causa de la subsistencia humana es *la inteligencia*, que implanta realmente al hombre en lo real en cuanto tal. En ella se da *la verdad real*.

La verdad real, como verdad primera, consiste en la realidad misma como principio del conocer. Y aquí aparece el problema central de la constitución zubiriana de su filosofía: ¿puede la realidad sin más ser norma metódica para el conocimiento? ¿Puede la filosofía primera tener una naturaleza realista? Zubiri contesta con el desarrollo de su noción de verdad real, que consiste en la mera actualización en la intelección de la cosa real como real. Zubiri pretende con la verdad real superar la necesidad de una reflexión crítica previa al conocer mismo, porque en esa verdad *lo real mismo se ratifica en su realidad propia*. Lo real verdadero nos irá llevando metódicamente hacia la determinación de lo que significa una *definición de su realidad propia*.

¿Qué nos dice metódicamente en su actualización intelectual lo real sobre su carácter de *ousía*? Una cosa real se actualiza como realidad propia, si posee por sí misma una unidad sistémica de sus notas constitutivas, por tanto, su definición no estará formada por la atribución de unas propiedades a un sujeto, sino por un sistema de notas en estado constructo. Se trata de la

diferencia zubiriana entre una definición de la esencia específica de carácter predicativo, y una definición de la esencia constitutiva de carácter físico. Sin embargo, Zubiri subraya que encontrar esas notas constitutivas es algo siempre abierto y problemático; por tanto, el saber nunca es absoluto.

De acuerdo a su complejidad de consistencia y subsistencia, también la cosa real determina metódicamente dos perspectivas para la definición, se puede buscar determinar su talidad o su trascendentalidad, aunque ambas están interrelacionadas intrínsecamente. La esencia constitutiva de la cosa real es radicalmente individual, porque constituye una realidad propia. Así, cada cosa es *tal* realidad concreta, pero esa talidad también es *real sin más* en el mundo real. Esa dualidad posibilita dos definiciones. Por un lado, la talidad da lugar a la búsqueda de una definición sistémica de sus propiedades concretas, es la tarea de la ciencia. Pero las talidades plantean el problema de la diversidad de lo real: ¿todo lo real individual es alteridad? *Toda* cosa real se actualiza en inteligencia sentiente en formalidad trascendental de realidad, como siendo *de suyo* tal realidad, si no, no tendría realidad propia concreta. Estamos ante el orden de lo común, universal y necesario. Se constituye el orden trascendental de la realidad en cuanto tal: *el realismo meta-físico zubiriano*. Así, la definición *última* de lo real no es su talidad, sino su realidad trascendental, que unifica las diferencias ontológicas de las talidades. Constituye la noción de mundo. Se trata de la teoría zubiriana de la pura *ousía*.

**3.3. La determinación realista de las estructuras noológicas del sujeto.** El principio formal metódico de la verdad real funciona como motor de la intelección. Zubiri subraya que *estamos* poseídos por esa verdad real y arrastrados por ella a profundizar en la intelección de lo real múltiple. Estaríamos *retenidos* metódicamente por lo real en su realidad

propia, y nos obliga metódicamente a buscar su definición estricta y rigurosa de la esencia de su realidad propia. Pero ese despliegue intelectual no cristaliza en un sistema de categorías lógicas, ni en una intuición de conciencia, tanto de carácter psicológico como trascendental, sino en la constitución de un *sujeto noológico real*.

¿Cómo constituye el principio formal metódico de la verdad real a ese sujeto noológico? La verdad real se da en la intelección sentiente. Esa aprehensión sentiente primordial de la formalidad de realidad instala impresivamente al sujeto en la realidad en y por sí misma. *Estamos físicamente, por la inteligencia sentiente, en el principio estructural de la formalidad trascendental del de suyo*. Así, esa realidad trascendental al ser veritativa, pone en marcha un saber real. Y eso, porque está estructurada como apertura respectiva, es decir, cada cosa real es su propia realidad, pero siempre abierta respecto a otras cosas reales del mundo. Por tanto, la búsqueda de su definición esencial real supone un arduo trabajo del sujeto noológico en la multiplicidad mundanal de lo real para determinar su definición estricta.

La complejidad de la apertura respectiva de la realidad en cuanto tal, dada en la aprehensión primordial, conforma la marcha del sujeto noológico como búsqueda de una definición macroestructural. Por un lado, la realidad trascendental constituye estructuralmente al sujeto como logos sentiente, que busca definir lo que la cosa real *es en realidad* con respecto a un *campo* concreto de realidades. Pero, además, sobre esa estructura emerge *realmente* la necesidad de definir lo que esa cosa real *es fundamentalmente en la realidad en cuanto tal*, es decir, con respecto al mundo. Así, se estructura también el sujeto noológico como razón sentiente. Zubiri destaca que el trabajo intelectual tiene en ambas estructuras noológicas un momento de creación libre, donde el sujeto crea

un proyecto de definición, que, luego, tiene que probar su verdad en la realidad propia. No se trataría de la concepción de un realismo entendido como una constitución determinista de la mente como un reflejo de la realidad. En el caso de la definición del logos sentiente, la verdad buscada se justificaría por la conformidad real, y en el caso de la razón sentiente, por un encuentro experiencial en la realidad.

**3.4.** En definitiva, Zubiri constituye la filosofía como **teoría del saber real de lo individual**. Pero, cuando quiere expresar su aportación original, añade saber *sentiente*. ¿Qué significa ese añadido? El fin último de la elaboración de una definición esencial es lograr la *comprensión viva* de un sujeto real, de lo que realmente es lo real. Resuena la noción de vivencia de Husserl. Eso significa que el saber no es cuestión de generalidades, sino de dejar que la mente sea conformada por la verdad real.

Y esa tarea del saber es, por la respectividad de la realidad en cuanto tal, un problema siempre abierto. Así, *la filosofía primera zubiriana proporciona un horizonte intelectual para una vida intelectual*. De nuevo, aparece la diferencia entre un principio metódico ideísta, que buscaría el conocimiento universal necesario, y que, según Zubiri, ha estado presente prácticamente en toda la historia de la filosofía, y el principio metódico realista, que busca atenerse modestamente a la unidad física de las cosas reales; se trata de la recuperación de la vía física aristotélica.

Frente a la búsqueda ideísta de un saber absoluto desde una subjetividad trascendental, tenemos el saber real, siempre como conocimiento que se busca desde una subjetividad sentiente. Por eso, Zubiri nos legó un horizonte metódico, como gustaba recordar con frase agustiniana: “Busquemos como buscan los que aún no han encontrado, y encontremos como encuentran los que aún han de buscar”.



## BIBLIOGRAFÍA

La presente relación bibliográfica responde solamente a las obras citadas en la tesis. La bibliografía de y sobre la obra de Zubiri se encuentra en Lazcano, R., *Panorama Bibliográfico de Xavier Zubiri*, Editorial Revista Agustiniana, Madrid, 1993. A partir de esa fecha la Fundación Zubiri se ha encargado de ir publicando suplementos a esa obra. Toda esa información se encuentra en la página Web: <[www.zubiri.net](http://www.zubiri.net)>.

La primera vez que se cita una obra de cualquier autor se dan los datos completos, que además se aportan en esta bibliografía. Las siguientes veces, se menciona brevemente el apellido y unas palabras del título, suficientes para identificar inequívocamente la obra.

Para Zubiri, se sigue el mismo criterio: cito los datos completos la primera vez que menciono una obra. En las citas posteriores, omito el nombre de Zubiri y la palabra “página” o su abreviatura, y menciono la obra mediante siglas o abreviaturas. Para las abreviaturas utilizadas, véase a continuación el apartado “Fuentes”.

## 1. FUENTES: OBRAS DE ZUBIRI.

*Naturaleza, Historia, Dios (NHD)* (1944), Editora Nacional, Madrid, 6ª ed. 1974. Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 10ª ed. 1944.

*Sobre la esencia (SE)* (1962), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 4ª ed. 1972, Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 5ª ed. 1985.

*Cinco lecciones de filosofía (CLF)* (1963), Editorial Moneda y Crédito, Madrid, 2ª ed. 1970, Alianza Editorial, Madrid, 6ª ed. 1988.

*Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad (IRE)* (1980), Sociedad de Estudios y Publicaciones / Alianza Editorial, Madrid, Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 4ª ed. 1991. Esta obra, en realidad, se llama *Inteligencia y realidad*, primera parte de la trilogía *Inteligencia sentiente*. Lo que sucede es que su primera edición apareció bajo el único título *Inteligencia sentiente*.

*Inteligencia y logos (IL)*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1982.

“Discurso de recepción del Premio Santiago Ramón y Cajal a la Investigación Científica” (SRC) (1982), en Varios, *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri*, Buenos Aires, EUDEBA, 1985, pp.85-88.

*Inteligencia y razón (IRA)*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983.

“Dos etapas” (DE), *Revista de Occidente*, 4ª época, 32, 1984, pp.43-50.

*El hombre y Dios (HD)*, (1984), Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 5ª ed. 1994.

*Sobre el hombre (SH)*, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.

*Los problemas fundamentales de la metafísica occidental (PFMO)*, Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1994.

*El problema teológico del hombre: cristianismo (PTHC)*, Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1997.

*El hombre y la verdad (HV)*, Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1999.

*Primeros escritos (PE)*, Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 1999.

*Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944) (SPF)*, Alianza Editorial / Fundación X. Zubiri, Madrid, 2002.



## 2. ESTUDIOS CON ESPECIAL REFERENCIA A ZUBIRI

- Aísa, I., *La unidad de la metafísica y la teoría de la intelección de Xavier Zubiri*, S.P.U.S. , Sevilla, 1987.
- Bañón, J., *Metafísica y noología en Zubiri*, P.U.P.S., Salamanca, 1999.
- Castro, C., *Biografía de X. Zubiri*, Ediciones Edinford, Málaga, 1992.
- Cerezo, P., “El giro metafísico en Xavier Zubiri”, *Diálogo filosófico*, 25, 1993.
- Cercós, J., *La esencia en la metafísica (X. Zubiri y Tomás de Aquino)*, P.P.U., Barcelona, 1994.
- Conill, J., “La noología de X. Zubiri”, *Revista de Filosofía*, 2ª serie 8, 1985.
- Conill, J., “La fenomenología en Zubiri”, *Pensamiento*, 206, 1997.
- Conill, J., “Relevancia y aportación filosófica de Zubiri”, *Diálogo filosófico*, 25, 1993.
- Corominas, J., *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2000.
- Ellacuría, I., “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, *Realitas I*, 1974.
- Ferraz, A., *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1987.
- Inciarte, F., “Apéndice: *physis versus logos*”, en *El reto del positivismo lógico*, Rialp, 1974.
- Lacilla, M. F., *La respectividad en Zubiri*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1990.
- Garrido, J., J., “El *objetivismo fenomenológico* de los primeros escritos de Xavier Zubiri”, *Anales valentinos*, 10, 1984.
- Garrido, J.J., *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Pontificiae Universitatis, Valencia, 1984.
- Garrido, J. J., “Ortega y Gasset, maestro de Zubiri”, *Anales valentinos*, 7, 1981
- Gómez, G., *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Librería Ágora, Málaga, 1983.
- Gómez, G., *Zubiri: el realismo trascendental*, Librería Ágora, Málaga, 1991.
- Gómez G., “El problema de la realidad en Zubiri”, en González-Sandoval (ed.), *Ortega y la filosofía española*, S.F.R.M., Murcia, 2004.
- Gracia, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986.

- Gracia, D., “La historia como problema metafísico”, *Realitas III-IV*, 1979.
- Marquín Argote, G., “Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 12, 1985.
- Marquín Argote, G., “El problema de la historicidad del ser del hombre”, en Nicolás, J. J., Barroso, O., (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- Martínez, R., “La inspiración ontológica en la maduración de la filosofía de Zubiri”, en Varios, *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1996.
- Mazón, M., “Aristóteles en la metafísica de X. Zubiri”, en Nicolás, J. J., Barroso, O., (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- Mazón, M., *Enfrentamiento y actualidad. La inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri*, U.P.C., Madrid, 1999.
- Montero Moliner, F., “Esencia y respectividad según Xavier Zubiri”, *Realitas I*, 1974.
- Nicolás, J. A., “La teoría zubiriana de la verdad”, Nicolás, J. J., Barroso, O., (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- Ortiz-Osés, A., “El fundamentalismo de Zubiri”, *Diálogo filosófico*, 25, 1993.
- Ortiz-Osés, A., “El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri”, *Pensamiento*, 33, 1977.
- Peris, A., “Zubiri, discípulo de Ortega y Gasset”, en González-Sandoval (ed.), *Ortega y la filosofía española*, S.F.R.M., Murcia, 2004.
- Pintor-Ramos, A., “Zubiri y la fenomenología”, *Realitas III-IV*, 1979.
- Pintor-Ramos, A., *Genesis y formación de la filosofía de Zubiri*, U.P.S., Salamanca, 1983.
- Pintor-Ramos, A., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, P.U.P.S., Salamanca, 1994.
- Pintor-Ramos, A., “El lenguaje en Zubiri”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 13, 1986.
- Pintor-Ramos, A., “Vigencia de la filosofía de Zubiri”, *Diálogo filosófico*, 25, 1993.
- Pintor-Ramos, A., “Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 9, 1982.
- Pintor-Ramos, A., *Xavier Zubiri (1989-1983)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996.

- Rábade, S., "Luces y sombras en la gnoseología de Zubiri", *Diálogo filosófico*, 25, 1993.
- Rivera de Ventosa, E., "El método gnoseológico de Zubiri: atenerse a las cosas mismas", *Naturaleza y Gracia*, 22, 1975.
- Rivera de Ventosa, E., "El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica", *Realitas III-IV*, 1979.
- Rovaletti, M. L., *Esencia y realidad. La función trascendental de la esencia en la filosofía de Zubiri*, López Libreros, Córdoba(Argentina), 1979.
- Rovaletti, M. L., "Hombre y realidad", en Varios, *Hombre y realidad. Homenaje a Xavier Zubiri*, EUDEBA, Buenos Aires, 1985.
- Sáez, J., *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*, P.U.P.S., Salamanca, 1995.
- Sáez, J., "La distinción entre mundanidad, mundo y cosmos en Xavier Zubiri", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 19, 1992.
- Sánchez Álvarez-Castellanos, J.J., "La «inteligencia sentiente» y la «razón sensible», Zubiri, Kant y la interpretación heideggeriana de Kant", *Thémata. Revista de filosofía*, 18, 1997.
- Sánchez Venegas, J., "El concepto de verdad en Xavier Zubiri", *Estudios filosóficos*, 35, 1986.
- Tirado, V., "Zubiri y Husserl", en Nicolás, J. J., Barroso, O., (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Editorial Comares, Granada, 2004.
- Toro, I. E., *La libertad en Xavier Zubiri*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, 1988.
- Torrevejano, M., "En torno al sentido epistemológico de la filosofía de Zubiri", en Varios, *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1996.
- Wessell, L. P., *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992.
- Zorroza, I., "Actualización y mediación intelectual en Xavier Zubiri", *Actas II congreso de la Sociedad Académica de filosofía*, Santiago de Compostela, 2005.
- Zorroza, I., *La filosofía de lo real en X. Zubiri*, Cuadernos de pensamiento español, Pamplona, 2003.

### 3. OTROS ESTUDIOS

Aristóteles, *Metafísica*, Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1970 (1ª ed.), 1980 (2ª ed.).

Bochenski, I. M., *Los métodos actuales del pensamiento*, Rialp, 1979.

Conill, J., “Concepciones de la experiencia”, *Diálogo filosófico*, 41, 1998.

Conill, J., Montoya J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid, 1985.

De Vries, J., *Pensar y ser, Razón y Fe*, Madrid, 1945.

Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Editorial Trotta / Fundación Zubiri, Valladolid, 1990.

García Marqués, A., *¿Qué es eso de metafísica?* en A. García Marqués y J. García-Huidobro (ed.), *Razón y Praxis*, Edeval, Valparaíso (Chile) 1994, pp. 21-40.

García Marqués, A., *Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine*. Trabajo de investigación, *pro manuscrito*, Murcia, 2004.

Gilson, E., *El ser y la esencia*, Ediciones Desclée De Brouwer, Buenos Aires, 1951.

Gilson, E., *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1974.

Hessen, J., *Teoría del conocimiento*, Espasa Calpe, Madrid, 1976.

Husserl, *Investigaciones lógicas*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, F.C.E., Madrid, 1997.

Inciarte, F., *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974.

Lipps, T., *Elementos de lógica*, Daniel Jorro, Editor, Madrid, 1925.

Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

Rosset, C., *Lo real. Tratado de la idiotez*, Pre-textos, Valencia, 2004.