

UNIVERSIDAD DE MURCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

EL HOMBRE EN EL MUNDO REAL DE ZUBIRI

Una discusión bajo el prisma del humanismo contemporáneo

Tesis doctoral realizada por

Pedro Abellán Ballesta

Dirigida por Alfonso García Marqués

Murcia 2010

A María, mi mujer.

1. INTRODUCCIÓN	9
1.1. El interés sobre la definición del hombre.....	9
1.2. Ciencia, Religión y Filosofía tras la muerte de Dios	17
1.3. El contexto histórico-filosófico. La superación del idealismo y la vuelta a las cosas.....	23
1.4. La importancia de Zubiri en relación con la definición del hombre	25
1.5. Objeto general del trabajo	36
1.5.1. Metodología	36
1.5.2. Objetivos de la tesis	39
2. LA DEFINICIÓN DEL HOMBRE TRAS LA MUERTE DE DIOS	41
2. 1. Friedrich Nietzsche (1844-1900) y el nihilismo europeo.....	41
2.1.1. El signo del nihilismo occidental.....	42
2.1.2. El concepto de transvaloración	44
2.1.3. El nuevo orden de la voluntad humana de poder.....	46
2.2. Martin Heidegger (1889-1976) y la clausura del sujeto	48
2.2.1. La Ontología orientada hacia la hermenéutica fenomenológica de la facticidad	52
2.2.2. El final de la Filosofía en Tiempo y ser	59
2.2.3. La estancia esencial del hombre	62
2.2.4. Pensar el 'se da'.....	65
2.2.5. Lo perentorio del pensar esencial.....	68
2.2.6. Seguir el rastro del tiempo.....	73
2.2.7. El Ereignis.....	78
2.2.8. Lo esencial es la verdad del ser	84
2.3. Martin Buber (1878-1965) y la filosofía del encuentro comunicativo	85
2.3.1. Huir de la soledad heideggeriana	87
2.3.2. El hombre y el mundo	91
2.3.3. El pensamiento dialógico	95
2.3.4. El eclipse de Dios.....	96
2.3.5. La propuesta de Buber.....	98
2.3.6. Lo esencial del hombre es la relación.	100

3. LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI.....	103
3.1. El desarrollo de la Filosofía en Zubiri.....	103
3.1.1. La etapa fenomenológica.....	105
3.1.2. El concepto de horizonte filosófico.....	109
3.1.3. El horizonte de la movilidad.....	112
3.1.4. El horizonte de la nihilidad.....	117
3.1.5. El tercer horizonte. La imbricación entre hombre y mundo.....	119
3.1.6. El encuentro con Heidegger.....	124
3.2. La segunda etapa. El problema filosófico radical para Zubiri.....	130
3.2.1. La idea del nuevo horizonte.....	134
3.2.2. La realidad verdadera.....	136
3.2.3. La religación.....	139
3.3. La influencia aristotélico-heideggeriana.....	141
3.3.1. La influencia aristotélica en Heidegger.....	141
3.3.2. La influencia aristotélica en Zubiri.....	142
3.4. Tercera etapa: saber y realidad.....	147
3.4.1. La aprehensión humana.....	147
3.4.2. La aprehensión sensible y la aprehensión intelectual.....	153
3.4.3. La inteligencia sentiente.....	157
3.4.4. La impresión de realidad.....	161
3.4.5. Intelección y realidad.....	162
3.5. Mundo y sustantividad.....	165
3.5.1. El mundo para Zubiri.....	165
3.5.2. El mundo y la ciencia para Zubiri.....	167
3.5.3. Sustantividad.....	169
3.5.4. El subsistema esencial o esencia.....	171
3.6. Zubiri y la verdad.....	174
3.6.1. Hombre y verdad.....	174
3.6.2. Evolución de los conceptos de verdad a lo largo de la historia.....	177
3.6.3. La concepción pragmatista de la verdad.....	179
3.6.4. El concepto de verdad en Zubiri.....	182
3.6.5. El hombre y la verdad.....	184
3.7. La esencia para Zubiri.....	188
3.7.1. La esencia como sentido.....	189
3.7.2. La esencia como concepto.....	191
3.7.3. La cosa misma como correlato de su concepto.....	194
3.7.4. La esencia, momento de la cosa real.....	196

4. LA DISCUSIÓN EN TORNO AL HOMBRE	201
4.1. El hombre intelectual.....	201
4.1.1. Zubiri y la situación intelectual del hombre para el joven Zubiri	202
4.1.2. La situación intelectual en el Zubiri maduro.....	207
4.1.3. Friedrich Nietzsche	212
4.1.4. Martin Heidegger.....	214
4.1.5. Martin Buber	222
4.1.6. Julián Marías.....	226
4.1.7. El papel del hombre en el mundo	228
4.2. Sustantividad y relativismo zubiriano	231
4.2.1. Sustancialidad y sustantividad	231
4.2.2. Problemática del concepto zubiriano de 'sustantividad'.....	236
4.2.3. Sustantividad e individualidad	241
4.2.4. Sustantividad humana.....	243
4.2.5. Sustantividad individual.....	244
4.2.6. El carácter relativo de la sustantividad del hombre.....	246
4.3. El fundamento en Zubiri y Heidegger	255
4.3.1. El pensar esencial del hombre en Martin Heidegger	255
4.3.2. El Humanismo, base del pensamiento de Heidegger	258
4.3.3. La esencia del hombre para Heidegger.....	265
4.3.4. La realidad, fundamento para Zubiri.....	267
4.3.5. El fundamento para Heidegger y Zubiri	272
4.3.6. La esencia del hombre	276
4.4. Una propuesta individual-humanista para la esencia humana	278
4.4.1. La proyección del individuo hacia la especie	278
4.4.2. La problemática científico-colectivista	281
4.4.3. Lo humano individual sobre lo humano colectivo.....	284
5. CONCLUSIONES	287
6. BIBLIOGRAFÍA	301
6.1. Xavier Zubiri. Obras principales.....	301
6.2. Xavier Zubiri. Artículos y trabajos menores.....	302
6.3. Tesis doctorales sobre Zubiri	302
6.4. Martin Heidegger.....	303
6.5. Friedrich Nietzsche.....	304
6.6. Martin Buber.....	305
6.7. Fuentes secundarias.....	305

1. Introducción

1.1. El interés sobre la definición del hombre

El hombre se ha interesado siempre por tratar de dar una explicación a su presencia en el mundo, constituyendo esta preocupación una constante a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental. En los últimos años, y como consecuencia de la crisis abierta en la Modernidad Ilustrada, se han planteado varios caminos que proponen diversas soluciones a esta problemática, tratada siempre desde el punto de vista filosófico-social¹. El pasado siglo XX comenzó con la tarea de la evaluación y superación de la tradición racionalista-ilustrada, ya iniciada en el XIX con las filosofía de la sospecha. Aunque ciertamente la tarea crítica se inicia con Descartes y fue proseguida por Kant, la crítica a la misma modernidad, a su fruto más maduro, la Ilustración, encuentra entre sus más importantes representantes a Husserl y Heidegger.

¹ Zubiri, Xavier (1999): *El hombre y la verdad*, Madrid, Alianza Editorial, p. 1. A partir de ahora citada como VERDAD. La lista completa de obras de Zubiri –citadas en esta tesis– con sus datos editoriales pueden verse en la bibliografía final. Abrevio las citas de Zubiri poniendo una palabra en mayúscula –especificada en la bibliografía– con la que reconocer fácilmente la obra, a la que añado la página correspondiente de la edición que he manejado.

Zubiri, en paralelo con el proyecto hermenéutico, asume la crítica de estos dos últimos pensadores, dirigiendo su reflexión hacia la facticidad, la corporalidad, la sensibilidad y la mundanidad, la vuelta a las cosas mismas en definitiva. Pero Zubiri intenta ir más allá, buscando alternativas a la problemática que plantearía la posmodernidad², superando la fenomenología y el racionalismo e introduciendo, finalmente, su teoría de la inteligencia sentiente.

Si consideramos las propuestas de distintos pensadores, relativamente cercanos en el tiempo, observamos que se abordan diversos caminos que pretenden explicar las preguntas del hombre en relación con esa problemática. En concreto, Ortega propone una base o fundamento que sirva para tratar de explicar lo que acontece a las sociedades en relación con su evolución y desarrollo. Lo hace mediante la siguiente proposición:

“La definición del hombre, verdadero y único problema de la Ética, es el motor de las variaciones históricas”. “La historia política ha consistido en una serie de luchas y esfuerzos para definir al hombre”³.

Según esta propuesta básica, los intentos para llegar a conocer la esencia del hombre explicarían la compleja situación en la que se encuentra el hombre en la sociedad actual y la dramática encrucijada que representa el choque entre las distintas visiones y sensibilidades en relación con este eterno problema.

² Nicolás, J.A. (2004): “La teoría zubiriana de la verdad”, en *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada, Nicolás, J.A. y Barrosa, Editores, p 129.

³ Ortega y Gasset, J. (1908): “El Sobrehombre”, en *El Imparcial*, 13 julio.

De acuerdo con esta sentencia, sería preciso ocuparse de la definición o redefinición de lo que más interesa al hombre, y esta cuestión que interesa sobre todo es la esencia misma del hombre. Determinar, definir, comprender la esencia del hombre es fundamental para garantizar que sea él quien se constituya como el auténtico protagonista del cambio y sea capaz de construir el apropiado marco de referencia que permita abordar esta problemática. Por otra parte, definir la esencia del hombre ha sido una constante a lo largo de la historia del pensamiento y resulta obvio que esta definición debe ser revisada en función de las variaciones que continuamente tienen lugar en nuestra sociedad.

Según Gallegos Díaz, en su trabajo sobre los fundamentos éticos en la obra de Zubiri:

“La sociedad humana ha sufrido en las últimas décadas una transformación sin precedentes en la historia. La colaboración entre individuos se ha convertido en una estructura casi independiente de la voluntad de los mismos, como ya viera Marx. Mientras hubo suficientes individuos que se sintieron dueños de su libertad (fuera ese sentimiento correcto o no, ideológico o no), la ‘moral’ quedó dentro de unos cauces que la hacían creíble para algunos, e ideológica para otros. Pero cuando los individuos menos favorecidos socialmente adquirieron la conciencia suficiente para descubrir que su asunción de las normas era impuesta sin argumentación ética suficiente, (puesto que la ética permanecía en manos de las profesiones ‘liberales’), se produjo un rechazo global. Era cuestión de tiempo que la defundamentación metafísica diagnosticada por los grandes analistas del siglo XIX –Marx, Nietzsche, Freud–, cursara como lo está haciendo en la actualidad”⁴.

⁴ Gallegos Díaz, L. (1999): *Realidad y ética en Xavier Zubiri*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, p. 23.

Conill, J. es también de la opinión de que en la sociedad actual ha desaparecido el sujeto racional, suplantado por las condiciones ideales colectivas:

“Porque, de entrada, ha desaparecido el sujeto racional como instancia última; y, sin embargo, sólo por él, como expresión de su autonomía racional es como pueden hacerse intervenir las condiciones ideales de un discurso universal. Pues no hay modo alguno de supeditarse colectivamente a condiciones ideales. Cualquier intento implica suplantar la voluntad individual, como ocurre al sociologizar las condiciones ideales a través de los espacios públicos de formación de la opinión y de la voluntad”⁵.

En el trabajo de José Manuel Domínguez Prieto podemos observar esta preocupación:

“Pero asistimos en Occidente a una alarmante y culposa desatención de la transmisión de las formas morales de estar en la realidad en los ámbitos docentes y, en general, en todo el proceso de socialización de las personas. El pragmatismo ético y el relativismo postmodernista empecen gravemente esta transmisión, dejando a las personas desnudas ante cualquier manipulación, moda o dogmatismo fanatizante. Urge recuperar la transmisión de uno de los elementos esenciales de nuestra cultura occidental y, más aún, de nuestra propia hechura personal. Pero para hacer frente a los obstáculos antementados son necesarias dos condiciones: una fundamentación ética y un método que permita tanto poder concretar los contenidos morales como justificar su realización. Y esto tanto en el decurso biográfico de cada persona como en el de cada sociedad y cada momento histórico”⁶.

⁵ Conill, J. (1991): *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, pp. 119-120.

⁶ Domínguez, J.M. (1997): *La razón moral en Zubiri: de la protomoral a la moral normativa*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, p. 368.

Así pues, definir la esencia del hombre constituye un problema eterno, que ha sido continuamente planteado ya desde los antiguos presocráticos. Para conseguir nuestro propósito deberíamos establecer un punto de partida relativamente cercano, a fin de iniciar el estudio de la problemática que nos ocupa. Este punto de partida podría ser Nietzsche y, de hecho, es Nietzsche quien plantea el problema de la definición del nuevo hombre de una manera radical:

“Ha llegado el momento de que el hombre se proponga su meta. Ha llegado el momento de que el hombre siembre la semilla de sus más preciosas esperanzas. Todavía es su suelo lo bastante rico. Más llegará un día en que tal suelo será demasiado estéril y miserable, y ningún árbol elevado podrá ya crecer en él”⁷.

Desde Nietzsche hemos asistido a un continuado esfuerzo por tratar de encontrar una vía de superación de las dos propuestas, sistemática y alternativamente planteadas, para la realización del hombre en la Tierra, a saber: individualismo y colectivismo. Parece evidente que en estos últimos años estamos asistiendo a la consolidación del producto político de la noción de ‘humanidad’ que establece el ‘comunitarismo’⁸. Se trata de una noción extensiva, cuantitativa de lo referente a lo humano, según la cual la sociedad es lo real y el individuo sólo una pieza de esa sociedad y considerado como tal, de forma aislada, carece de realidad y de relevancia. Según esta noción, lo que debe servir de norma es lo comunal y no lo individual y los valores se han de establecer, por tanto, en relación a la

⁷ Nietzsche, Fr. (1972): *Así habló Zarathustra*. Madrid, Alianza Editorial, p. 32.

⁸ En realidad, Ortega se refiere a esta situación como ‘socialismo’, aunque creemos que el término ‘comunitarismo’ responde mejor al hecho de que no se encuentra limitado a una cierta ideología política, sino que se trata más bien de un hecho extendido en gran parte del espectro social.

muchedumbre y nunca tomando como referencia al individuo. De modo paralelo, la moral tradicional greco-cristiana, dirigida a todos los hombres, queda reducida a una 'moral de rebaño', una especie de moral que se declara, según Nietzsche, de un nivel inferior a otras morales que interesan al ser humano⁹.

En esta situación resulta tentador, para el hombre inmerso en la actual cultura socializada, achacar toda la problemática de nuestro tiempo a las convicciones relacionadas con algunos de los valores tradicionales de nuestra civilización. Y una vez establecido que los valores tradicionales constituyen el origen de los problemas que actualmente atañen a nuestra sociedad, la forma de resolver estos problemas sería proponer una decidida 'oposición' a estos valores tradicionales.

La moral platónico-cristiana es sistemáticamente cuestionada y atacada y, a cambio, se pretende ofrecer y sustentar atractivas y gratuitas propuestas de salvación, basadas en la socialización del humanismo o en los extraordinarios logros de la cibernética, considerada ésta como exponente máximo del desarrollo científico-tecnológico. Igual ocurre con otros valores tradicionales que han constituido la espina dorsal del esqueleto de nuestra civilización occidental. El respeto a los honorables, el reconocimiento al esfuerzo y al trabajo de los notables, la dignificación de lo bueno, de lo bello, de lo bien hecho, están siendo hoy sistemáticamente desvirtuados por una avalancha de presumibles derechos, nunca conquistados pero sí gratuitamente conseguidos, destinados a una muchedumbre insaciable e

⁹ Magee, Bryan (1990): "Nietzsche. Diálogo con J. P. Stern", en *Los grandes filósofos*, Madrid, Cátedra, p. 256.

incapaz de agradecer generosamente el disfrute del logro como resultado del esfuerzo, simplemente por no haberlo realizado jamás.

La realidad acontecida nos ha enseñado siempre algo bien distinto. De acuerdo con Ortega, y refiriéndose al neokantiano alemán Jorge Simmel,

“A través de la historia se ha ido creando un capital de perfecciones espirituales, y así como el socialismo (Nietzsche suele decir ‘nihilismo’) al socializar el capital imposibilitará la existencia de riqueza intensiva, así también impedirá el henchimiento progresivo de la cultura, que ha sido y será siempre obra de unos pocos, de los mejores”¹⁰.

Se refiere a los hombres que han permitido el desarrollo de nuestra sociedad, hombres privilegiados que han aportado un grado más de intensidad a lo humano a lo largo de la historia. En contra de esto, la socialización del humanismo ha pretendido siempre extender cuantitativamente ese capital, impidiendo el enriquecimiento intensivo, individual y, en consecuencia, el desarrollo de la cultura.

En paralelo, con la socialización del humanismo, asistimos a una auténtica desvalorización de nuestra sociedad, a una destrucción sistemática de los pilares sobre los que se ha construido, se sustenta y se garantiza la continuidad de nuestra civilización occidental. Y, sin embargo, es cierto que, desde Nietzsche, el acabamiento y la superación de la metafísica nunca han sido planteados como procesos de sustitución o eliminación, o simplemente oposición, de los valores tradicionales. Se ha propuesto, más bien, una ‘transvaloración’ de los valores actualmente válidos, que implica una liberación sobre la necesidad de los valores

¹⁰ Ortega y Gasset, J. (1908): “El Sobrehombre”, en *El Imparcial*, 13 julio.

anteriores, y una verdadera 'translocación' para establecer otro lugar de referencia donde se ubiquen los nuevos valores. Los valores tradicionales residen en lo suprasensible, pero, tras la inversión de la metafísica platónica realizada por Nietzsche, resumida con la frase

"¡Los dioses han muerto, y ahora queremos que viva el Superhombre!"¹¹,

los nuevos valores no pueden ubicarse en otro lugar que no sea *lo sensible*, es decir, en lo *ente en su totalidad*. Esto quiere decir que es el hombre, quien por primera vez en la historia ostenta el dominio sobre toda la Tierra, el que ha de realizar el esfuerzo para la profunda transformación que permita la elaboración de la nueva tabla de valores y su jerarquía. Es al hombre, en consecuencia, a quien compete la redefinición de su propia esencia mediante el establecimiento de una nueva serie de valores, a partir de una auténtica transvaloración, y la determinación de su jerarquía. Y esto lo ha de llevar a cabo el hombre en el lugar donde habita, en la región de lo sensible, una vez que el propio hombre ha eliminado la región de lo ultrasensible, eliminando a Dios, lo divino y las ideas.

En esta situación es preciso preguntarse si esta operación puede ser realizada por el hombre actual, condicionado y determinado por los fundamentos de la metafísica occidental y que asiste impotente y desconcertado a su acabamiento y superación o, por el contrario, ha de realizarse por el hombre evolucionado y sublime, capaz de llevar a cabo tamaña obra de universal propósito. ¿Será preciso esperar al nuevo redentor de la humanidad, al nuevo hombre capaz de transvalorar y

¹¹ Nietzsche, Fr. (1972): *Así habló Zaratustra*. Primera parte, De la Virtud Dadivosa, III, conclusión.

jerarquizar los nuevos valores? Y, si ya no existe Dios, ni lo divino, ¿de dónde vendrá el nuevo hombre? ¿Aparecerá tal vez por generación espontánea? ¿No será este hombre el viejo 'superhombre' de Nietzsche? ¿Estará acaso ya entre nosotros, habida cuenta que Zaratustra, su profeta, lo anunció hace siglos?¹².

Se hace preciso plantear y abordar la definición del hombre tras el acabamiento de la metafísica occidental, pero sin olvidar lo acontecido en estos últimos veinticinco siglos. El desarrollo enriquecedor del hombre, considerado en su aspecto cualitativo, debería distar mucho de tratar de buscar una solución a los problemas que atañen al individuo, y a la sociedad en su conjunto, en relación con 'el mas allá' o 'el mas acá' de unos y de otros, ateniéndose a una determinada ideología o credo. Pero, si hemos de abandonar las ideologías y los credos, ¿en qué se ha de basar el hombre actual para proponer una nueva definición de la esencia humana? Si Dios, el Dios cristiano, ha muerto y también las referencias, ubicadas en lo suprasensible, que han definido la esencia del hombre hasta ahora, ¿dispone el hombre de algo a lo que aferrarse aquí, en lo sensible, en lo ente en su totalidad, para llevar a cabo la tarea?

1.2. Ciencia, Religión y Filosofía tras la muerte de Dios

La definición del sentido del hombre en este mundo se ha planteado tradicionalmente desde dos concepciones profundamente divergentes. Una primera considera al hombre creado y arrojado sobre la tierra por el ser

¹² Nietzsche, Fr. (1972): *Así habló Zaratustra*. Primera Parte, Prólogo de Zarathustra, III.

supremo¹³. Este hombre se realiza en la medida en que cumple escrupulosamente con las leyes establecidas en y desde la región de lo suprasensible, leyes que han sido reveladas al hombre para su estricto cumplimiento y que suponen la garantía para su eterna salvación. El fin último de este proceso es el cumplimiento estricto de lo revelado y, de esta forma, poder ser el hombre merecedor de perpetuar una suprema y eterna existencia. Este planteamiento es decididamente individualista e incluye un resultado, un premio, que afecta al hombre y a su eterna salvación. Podríamos plantear que el hombre religioso, actuando de acuerdo con lo revelado, pretende realmente el bien de la comunidad. Pero esto no puede ser así; en todo caso, sería Dios, y no una decisión altruista del hombre, quien habría establecido el modo de proceder del hombre para asegurar el bien de toda la humanidad al actuar según lo revelado. De esta forma, el hombre esperaría su propia salvación considerando que su actuación salva también a los demás humanos.

Una segunda concepción considera que el hombre, como ser supremo sobre la Tierra, se realiza en la medida en que es capaz de establecer sus propias leyes, que finalmente explican de forma fácilmente entendible todo lo que acontece a su alrededor¹⁴. La garantía para la salvación es alcanzar el conocimiento completo de las leyes que rigen el universo, siendo éste el fin último en este proceso de evolución. En este caso, a diferencia del anterior, no se espera nada más después de conseguir el fin último. Por otra parte, parece obvio que el hombre, de seguir este proceso evolutivo,

¹³ Zubiri, Xavier (1933): "Sobre el problema de la filosofía", *Revista de Occidente*. Abril, nº CXVIII, p. 97.

¹⁴ Zubiri, Xavier (1933): "Sobre el problema de la filosofía", CXVIII, p. 91.

alcanzaría una situación que podemos considerar finalmente en equilibrio, que consistiría en la mera observación de lo alcanzado mediante la aplicación de su inteligencia o razón. En esta situación final el hombre sería 'dios'. Es éste, sin duda, un planteamiento definitivamente colectivista, altruista si se quiere, y pensado para ofrecer el excelente resultado de 'conocimiento absoluto', una vez alcanzado, a las generaciones venideras.

Entre estas dos concepciones tradicionales han existido siempre hombres que se han interesado por la búsqueda de un saber sin esperar nada a cambio. Y esta es precisamente la postura de los pensadores relevantes que hemos considerado en este trabajo. Podríamos considerar que se trata de auténticos filósofos, auténticos intelectuales que han utilizado la inteligencia y la razón de una manera netamente alejada de la explicación científica a la vez que distante con respecto a las profundas convicciones religiosas. Si añadimos a las dos anteriores la postura que corresponde al auténtico filósofo nos encontramos, finalmente, ante tres posiciones perfectamente definidas por

"tres grupos netamente diferenciados, aunque en algún caso particular puedan coincidir entre sí: los filósofos propiamente dichos, los hombres de ciencia y los cristianos intelectualmente exigentes"¹⁵.

El religioso y el científico buscan a Dios o al conocimiento divino, dios en definitiva, y se diferencian básicamente en el modo de entrega a la consecución de este encuentro. En ambos casos se pretende encontrar una solución final, una salvación, y es el camino hacia esta salvación el que diferencia estos dos modos de actuar¹⁶. En un caso, Dios es la guía y el fin

¹⁵ Laín Entralgo, Pedro (2005): "Xavier Zubiri", *The Xavier Zubiri Review*, Vo. 7, p. 109.

¹⁶ Zubiri, Xavier (1933): "Sobre el problema de la filosofía", CXVIII, p. 97.

último; entregado a su omnisciencia, el religioso, se dirige con paso seguro hacia el más allá. Es un camino de fe, de entrega ciega al ser supremo, que todo lo ha definido y preparado para alcanzar la gloria eterna del creyente.

La posición y el papel del filósofo se diferencian del religioso y del científico en base a un sencillo principio de economía vital. El religioso se plantea la verdad como el pilar y el fundamento para su salvación particular; sin Dios se encuentra perdido y con Él espera un resultado que le garantizará su salvación en la otra vida. La esencia del hombre religioso consiste en servir a Dios. El científico, sin embargo, busca la verdad como forma de dominio de lo objetivo y, ¿por qué no?, de lo subjetivo también. Busca, en definitiva, alcanzar la omnisciencia divina. Las abstractas ecuaciones matemáticas le conducen a un incremento sistemático, y en cierto modo a un resultado mágico, en el nivel de comprensión y dominio del mundo que le rodea. Y esto le hace sentirse cada vez más seguro, cada vez más confortable, en la medida en que el medio le es progresivamente menos hostil. La esencia del hombre de ciencia es alcanzar el conocimiento pleno de la creación, mediante la utilización de las matemáticas y de la cibernética, como ciencia suprema capaz de explicar toda la verdad¹⁷.

Para el filósofo, el interés en su economía vital se sitúa en un punto de indiferencia. A diferencia de los anteriores, el filósofo busca la verdad sin esperar nada a cambio, que no sea la propia satisfacción que encuentra en la realización del proceso de búsqueda. El interés del filósofo queda reflejado de forma contundente en el siguiente escrito de Husserl:

“Tengo que llegar a una íntima firmeza –había escrito Husserl en 1906–. Sé

¹⁷ Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, p. 79.

que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa. Yo no quiero compararme a ellos pero no puedo vivir sin claridad. No busco con ello honores y fama, no quiero ser admirado, no pienso en los otros ni en mi carrera exterior. Sólo una cosa me llena: yo debo alcanzar claridad, de otro modo no podría vivir"¹⁸.

Las respuestas a las preguntas que se plantea son, seguramente, inalcanzables o inaccesibles. Y aún así, el hombre se ve obligado a veces a preguntar por cosas que le interesan en su vida y de forma diferente a como se pregunta para tratar de comprender su relación con el mundo o con Dios. De alguna forma, el filósofo se rebela contra su impotencia para comprender el fundamento, la verdad o simplemente la explicación de su esencia, la comprensión del conjunto de rasgos fundamentales que atañen al hombre y que le caracterizan como tal. En consecuencia,

"la verdad para el filósofo no es algo elegible, sino que en su dimensión más radical es tan ineludible que 'constituye' al ser humano en lo que tiene de más propio y específico"¹⁹.

Podríamos decir que tanto el religioso como el científico no se ocupan de la esencia del hombre, sino del fin último de su estar en el mundo. Ambos buscan, con diferentes propuestas, una salvación, escatológica en el caso del religioso, material en el del científico. Para el filósofo, la verdad es un constitutivo antropológico de la realidad humana, un ingrediente esencial de la propia realidad humana²⁰.

¹⁸ Biemel, W. (1956): "E. Husserl. Philosophy and phenomenology", *Research*, 16, p. 297. Es lo que escribía Husserl en su agenda el 25 de septiembre de 1906.

¹⁹ Nicolás, J.A. (2004): "La teoría zubiriana de la verdad", en *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, p 131.

²⁰ VERDAD, p. 139.

El interés de la filosofía en relación con la definición de la esencia del hombre se encuentra en medio de las dos concepciones anteriores.

“Solo ahora, sin mundo y sin Dios, el hombre se ve forzado a rehacer el camino de la filosofía, apoyado en la única realidad sustantiva de su propia razón: es el orto del mundo moderno. Alejada de Dios y de las cosas, en posesión, tan sólo, de sí misma, la razón tiene que hallar en su seno los móviles y los órganos que le permitan llegar al mundo y a Dios. No lo logra. Y, en su lugar, a fuerza de intentar descubrir estas vertientes mundanales y divinas de la razón, acaba por convertirlas en la realidad misma del mundo y de Dios. Es el idealismo y el panteísmo del siglo XIX”²¹.

El filósofo no pretende encontrar una propuesta de salvación como fin último y fundamental ni, por otra parte, pretende alcanzar la inteligencia divina, el dominio sobre todo ente, a través del desarrollo de las ciencias y la tecnología. En esto reside la verdadera dificultad de la tarea y el auténtico interés del filósofo; por una parte no puede, ni pretende, caer en el campo de la religión y abandonarse en la existencia de un mundo suprasensible, inaccesible al hombre, donde se encuentran las ideas y principios que han sido revelados al hombre y que han de ser seguidos como garantía de salvación. Pero, por otra parte, el filósofo también se ve obligado a abandonar la senda de la metafísica occidental que, finalmente, nos ha llevado al extraordinario desarrollo de las ciencias y a la creencia de que es posible explicar todo, alcanzar la verdad última, mediante la exclusiva utilización de la razón humana, simplemente realizando procesos de deducción y cálculo.

Tras la ‘muerte de Dios’ encuentra el científico el campo libre para desarrollar su proyecto de dominio sobre la Tierra. Apoyándose en el poder

²¹ Zubiri, Xavier (1944): *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Gráficas Uguina. 1ª edición en 1944, p. 49. Citaré como NATURALEZA.

de la razón se considera capaz de entender la naturaleza de las cosas que le rodean y ponerlas a su entera disposición. Es cuestión de tiempo pero considera que, al final, la verdad será accesible al entendimiento humano.

1.3. El contexto histórico-filosófico. La superación del idealismo y la vuelta a las cosas.

Se considera que la contemporaneidad filosófica comienza con Hegel²², ya que con él se cierra la época iniciada con San Agustín, en la que el horizonte filosófico es propiamente un 'horizonte de creación'. Hegel introduce una estructura dialéctica en la reversión del alma del hombre hacia Dios. Este pensador había llevado el idealismo positivo a su máximo exponente pero, después de su muerte, la atención sobre la realidad material cobra fuerza sobre el predominio absoluto de la idea y se inicia un movimiento de 'vuelta a las cosas', que es el aspecto más característico de la posmodernidad²³. Se inicia así un decidido proceso de volver al sentir material, frente a la situación anterior de total predominio de la idea. A partir de aquí, el conocimiento humano es básica y constitutivamente sensible y el fundamento de la intelección de la verdad de realidad radica en la sensibilidad. Surge así el movimiento conocido como 'materialismo' que en el siglo XIX elaboró una interpretación de la realidad situada en la materia y no en la idea ni en el espíritu²⁴.

²² NATURALEZA, p. 299.

²³ Gracia, Diego (1986): *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Editorial Labor, Barcelona, p. 23.

²⁴ Gracia, Diego (1986): *Voluntad de verdad*, p. 26.

Una alternativa al materialismo la ofreció el 'positivismo', en el que la filosofía queda reducida a una mera reflexión sobre la ciencia. Zubiri lo describe de la siguiente forma:

"El hombre ha encontrado en la 'mens' un modo de tentar y tantear impresiones y, por tanto, de captar cosas, no sólo ideas. Mientras el saber especulativo lleva a la verdadera idea, sin llegar a la cosa real, ahora nos movemos cada vez más entre cosas, con un gradual oscurecimiento de la idea. Al hombre de la segunda mitad del siglo XIX le interesa conquistar cosas. Pero en esta conquista, a fuerza de retrotraer las ideas a las cosas, persigue cosas sin idea; por tanto, no lo que naturalmente son siempre los seres, sino sus invariables conexiones, las leyes. Y tal es también el aspecto, cada vez más subrayado, que va adquiriendo la ciencia física actual. Si en la antigüedad predominaba la idea sobre la cosa, la vista sobre el tacto, ahora predomina de tal suerte la cosa sobre la idea, que nuestro saber del mundo se va convirtiendo en un palpar realidades sin verlas, sin 'tener idea' de lo que son. Facultad ciega llamaba ya Kant a la síntesis mental. La vuelta a las cosas llevó a una situación diametralmente opuesta; frente el ideísmo sin realidad, se desencadena un reísmo sin idea. El positivismo supuso la culminación de este modo de saber: cosas son hechos, naturaleza es ley, y ciencia es experimento"²⁵.

Posteriormente, una variante del positivismo tomó forma también en la configuración de la filosofía contemporánea.

"El pragmatismo propugnó que el saber positivo sólo es tal si resulta útil, es decir, si sirve para prever: savoir pour prévoir"²⁶.

Las cosas no son primariamente 'conceptos' sino 'útiles'.

La vuelta a las cosas pasa por el materialismo, por el positivismo y por

²⁵ NATURALEZA, pp. 80-81.

²⁶ Gracia, Diego (1986): *Voluntad de verdad*, p. 29.

el pragmatismo, pero estas concepciones son en realidad el camino hacia un movimiento nuevo mucho más radical, la fenomenología. Según escribe Zubiri en su tesis doctoral, ésta supone el intento más maduro y fecundo de establecer las bases para la vuelta a las cosas mismas²⁷.

1.4. La importancia de Zubiri en relación con la definición del hombre

Zubiri nace en un entorno familiar en el que la defensa a ultranza y la predicación expansiva de la religión forma parte de sus características definitorias. Condicionado por su ambiente familiar, Zubiri apuesta por ser sacerdote y por un cristianismo libre de todo integrismo. Esto, a la larga, le ocasiona una serie de dificultades en su vida, que determinan en gran medida la evolución de su pensamiento en etapas posteriores²⁸. Estudió filosofía en la Universidad Católica de Lovaina y obtuvo, en 1920, su doctorado en teología en Roma. Después tiene lugar un enriquecedor encuentro con relevantes pensadores, tanto españoles como europeos. Durante estos años tiene lugar un distanciamiento con respecto a su compromiso religioso, que culmina con su secularización y su matrimonio en 1936. A partir de ahí se opera en Zubiri una recuperación de la fe y una dedicación a fondo a la teología, especialmente en su etapa de retiro en Madrid, siendo llamativo el hecho de que esta recuperación tiene lugar cuando ya se había liberado previamente del compromiso religioso.

²⁷ Zubiri, Xavier (1923): *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Madrid, Ediciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. Tesis Doctoral 1921, p. 36. Citaré como JUICIO.

²⁸ San Martín, Javier (2007): *Zubiri, hombre, filósofo y "fenomenólogo"*. Reflexiones al filo de la lectura de su biografía, en *Investigaciones fenomenológicas* 5, UNED, Madrid, pp. 225-253.

Zubiri es un filósofo cercano, no sólo en cuanto a su reciente actualidad sino también en lo que supone su contribución en la evolución de la corriente filosófica iniciada en Ortega y seguida por García Morente, Laín Entralgo y López Aranguren. En este sentido, podríamos referirnos a estos autores como pertenecientes a una genuina corriente filosófica española, seguida por Marías, entre otros. Zubiri se contempla como un pensador comprometido con los problemas actuales, en estrecho contacto con las ciencias positivas, circunstancia considerada necesaria en cualquier planteamiento filosófico actual²⁹.

A la vez, Zubiri es un pensador que ha participado, como excepcional protagonista, en el desarrollo de la hermenéutica fenomenológica y, posteriormente, en su superación mediante la definición de un nuevo horizonte para la imbricación del ser humano en el mundo. Ya en el año 1942, aborda nuestro autor el problema del hombre actual de una manera bien estructurada, proponiendo a la vez un camino concreto para la superación de lo que el denomina 'la situación intelectual', que es la base de la problemática que plantea. Por tanto, es un autor clave para centrar el estudio que nos proponemos y para servir de punto de referencia y comparación con otros pensadores relevantes que le antecedieron y le siguieron.

Ortega había nacido en 1883, Zubiri en 1898 y Julián Marías en 1914, es decir, tres pensadores perteneciente a tres generaciones sucesivas. El propio Ortega considera a Marías encuadrado en esta corriente filosófica,

²⁹ Hernáez, R. (1999): "Filosofía, actualidad e inteligencia en Xavier Zubiri", *The Xavier Zubiri Review*, Volume 2, p. 57.

como lo demuestra lo que escribió el propio Marías sobre Zubiri en 1998:

“En un libro de los que creo que no se deben publicar, compuestos de los papeles privados de autores muertos, encuentro una anotación de Ortega, escrita en Lisboa hace cincuenta y cinco años, que me conmueve profundamente. Dice así: «Mi hijo José que desde hace unos años dirige las ediciones de la *Revista de Occidente* –de quien sólo queda en el aire el nombre– quería publicar la segunda edición de la *Historia de la filosofía* compuesta por Julián Marías, discípulo de Javier Zubiri y mío. Marías rogó a mi hijo que me pidiese unas páginas de epílogo. Como el libro lleva ya un prólogo de Zubiri nos reuníamos en él tres generaciones de hombres que con continuidad desusada y en estrecha relación personal se han ocupado en el desnudo e implacable mediodía de Madrid, bajo los cierzos de la vecina serranía, de intentar hacer filosofía. Íbamos, pues, a aparecer juntos y confundidos en un solo libro, simbólicamente entreverados y mixtos, –porque, en efecto, el único lío que nos hemos hecho los tres es no saber ya si somos cada cuál de los otros dos discípulos o maestros».

“A lo largo de los años he tenido discrepancias filosóficas con Zubiri y algunas decepciones personales, pero mi recuerdo vuelve siempre a aquellos años de juventud, de los que tengo viva nostalgia. Zubiri era un hombre de extraordinario talento, de conocimientos que me atrevo a calificar de excesivos, porque de nada se debe abusar. Era un extraordinario historiador de la filosofía, y mostraba con increíble penetración y hondura el pensamiento cristiano, del que suelen hablar con desprecio los ignorantes deseosos de «hacer méritos»³⁰.

La importancia de Zubiri en el pensamiento español y europeo queda reflejada en las siguientes palabras de Giovanni Reale. Para este autor, Zubiri es un

“pensador independiente, (que) sintetiza de modo singular las dos

³⁰ Marías, J. (1998): “El joven Zubiri”. Publicado en el diario ABC de Madrid, el 3 de diciembre de 1998. (c) 1998 Prensa Española S. A.

tendencias generalmente enfrentadas en España, saber antiguo y pensamiento moderno. Zubiri aporta a la filosofía una preparación personal excepcionalmente rica; por un lado, un conocimiento profundo de las ciencias naturales en su progreso actual, y por otro, un sentido tradicional emanado de su primera formación. Sobre estas bases, su asimilación del pensamiento moderno es al mismo tiempo segura y abierta y de arrestos creadores³¹.

En opinión de Fowler, T. B., Zubiri realiza una auténtica reformulación del problema filosófico, basándose en tres argumentos. El primero es tratar de determinar el error, considerado de manera general, que se han cometido en todas las filosofías pretéritas. Segundo, desarrollar una nueva forma de hacer filosofía sin estar sujeta a las vicisitudes de la historia y a los cambios en el panorama científico. Y tercero, demostrar que hay una forma genuina de hacer filosofía creando una nueva síntesis que absorba las señas claves de anteriores propuestas y las corrija de una forma dinámica. Esta síntesis debe ser igualmente capaz de absorber los continuos desarrollos en la ciencia y en las matemáticas³².

En palabras de José Luis Caballero Bono y en relación con la importancia de la ciencia para Zubiri podemos leer en su Tesis Doctoral:

“Por lo que hace a la ciencia, la tesis deja fiel testimonio del amplio abanico de intereses científicos de Zubiri y de su puesta al día en las ciencias físicas, biológicas e históricas relacionadas con la evolución, por encima de lo que es corriente encontrar en otros filósofos y hombres de letras³³.”

³¹ Reale, G. y Antiseri, D. (1995): *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Editorial Herder, p. 946.

³² Fowler, T. B. (1999): “Introduction to the Philosophy of Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 1, p. 6.

³³ Caballero, J.L. (1999): *Zubiri y la evolución: un emergentismo pluralista*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, p. 490.

Para Julián Marías, los estudios teológicos de Zubiri le dieron una profunda familiaridad con la escolástica, cuya huella es bien visible en su pensamiento. Por otra parte, Ortega fue el maestro decisivo para su maduración y orientación intelectual. Además, Zubiri poseía amplísimos y profundos conocimientos científicos, desde las matemáticas hasta la neurología y su conocimiento de las lenguas clásicas y orientales le permitió abordar con autoridad la historia de las religiones³⁴.

Zubiri apela a la ciencia mediante un análisis epistemológico que lleva a la consideración filosófica o metafísica de los temas científicos. Además, Zubiri utiliza la investigación psicológica de corte fenomenológico para el estudio de la intelección. Para Zubiri sigue teniendo interés una filosofía de la naturaleza como saber científico y distinto de la cosmología científica³⁵. Ante las nociones de espacio, tiempo, materia, la ciencia no pretende su definición o determinación rigurosa; son utilizados como si su significado estuviese previamente aclarado de forma definitiva. Pero la filosofía busca el fundamento y no retrocede ante la dificultad que plantea la definición de estos conceptos. Esto enmarca el planteamiento filosófico de Zubiri, que podría resumirse con la frase 'con la ciencia, pero más allá de la ciencia'³⁶.

La filosofía de la naturaleza de Zubiri incluye una postura concreta sobre la diferencia entre filosofía y ciencia. Según Zubiri, el carácter

³⁴ Marías, J. (1980): *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, p. 151.

³⁵ Zubiri, X. (2001): *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. presentación, p. II.

³⁶ Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, Madrid, Editorial Cincel, S.A., p. 169

reflexivo característico de la filosofía no se da en el conocimiento científico. El hombre de ciencia utiliza la capacidad cognitiva propia del animal humano pero no la hace objeto de conocimiento³⁷; dirige su mirada a las cosas, pero no la vuelve sobre sí misma. La epistemología, como tarea de estudio del conocimiento científico, no es sino filosofía de la ciencia. En cambio, la filosofía ha consistido siempre, de una u otra forma, en gnoseología.

La preocupación de Zubiri a lo largo de su vida intelectual podemos considerarla inmersa en un proceso temporal y dinámico, proceso filosófico que podemos resumir como que "la filosofía es siempre *conocimiento que se busca*"³⁸. Zubiri parte de una idea fundamentada en la fenomenología para girar posteriormente a una posición metafísica, superando las bases de la filosofía moderna. Comienza con un planteamiento fenomenológico crítico para buscar un punto de partida absoluto del conocimiento, con una idea realista basada en la apertura de la conciencia hacia lo 'otro'. Más adelante tiene lugar un radical giro metafísico en el que considera que la filosofía nace de la vida intelectual del hombre real, en un ámbito humano del filosofar. Finalmente, Zubiri se centra en la definición de la realidad humana que denomina 'persona' y en su fundamental concepto de 'sustantividad'. Su filosofía proporciona un horizonte intelectual para una vida intelectual, constituyendo su filosofía una teoría del saber real de lo intelectual³⁹.

³⁷ Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri. El realismo radical*, p. 167.

³⁸ Peris Sánchez, A. (2005): *De Husserl a Aristóteles en la constitución de la filosofía de Zubiri*, Tesis Doctoral, Universidad de Murcia, p. 331.

³⁹ Peris Sánchez, A. (2005): *De Husserl a Aristóteles en la constitución de la filosofía de Zubiri*, p. 349.

Zubiri evoluciona en su filosofía a lo largo de una serie de etapas. Es interesante, para el correcto encuadre terminológico, dejar claro lo que Zubiri entiende por 'lapso' a diferencia de lo que entiende por 'etapa'. Ambos conceptos forman parte de la unidad conceptual que Zubiri entiende como 'tiempo'. Las fechas son momentos de esta unidad, identificables con un número en el continuo transcurrir de la unidad. Atendiendo a la unidad estructural del tiempo, éste es un momento de las cosas, cosas que se caracterizan por ser temporales. Precisamente por esto, no podemos decir que las cosas se encuentran en el tiempo, sino que cualifican su tiempo en virtud de su temporalidad. En esta cualidad del tiempo reside su unidad estructural, estructura que tiene su origen en la propia índole de las cosas.

Las cosas temporales físicas confieren al tiempo una cualidad propia, que es el número y la medida. Además, estas cosas físicas tienen una característica propia que es que actúan de manera sucesiva lo que, a su vez, confiere al tiempo una cualidad propia que es la 'mensura'. El tiempo como mensura es cronometría. Si consideramos a los seres vivos como cosas temporales físicas, el tiempo queda biológicamente cualificado por lo que entendemos como 'edad'. La edad es una cualidad temporal propia y no simplemente un número que sería, más bien, sólo el momento numerante de la edad. Para las cosas temporales de índole psicofísica el tiempo es la 'duración' de la corriente que constituye la vida psíquica. Esta duración no es adecuadamente aprehensible en números siendo anterior a la propia numerabilidad. El hombre, como cosa temporal, dispone de una cualidad especial; la vida del hombre dispone de un momento esencial constitutivo: es proyecto. En este proyecto, el tiempo se cualifica como 'acontecer'⁴⁰.

⁴⁰ NATURALEZA, p. 119.

Estas cuatro unidades estructurales del tiempo son las cualidades del tiempo según Zubiri. Queda por definir lo que es el tiempo mismo, según el concepto modal que Zubiri llama 'temporeidad'. La diferencia entre etapa y lapso de tiempo es que la etapa es una cualidad de un lapso de acontecimientos, basados en una inspiración común. Si la inspiración común cambia tiene lugar el inicio de una nueva etapa. Una vez definido el concepto de etapa dividiremos la obra de Zubiri en tres diferentes etapas bien caracterizadas.

La primera etapa (1921-1928) se encuadra en el nuevo horizonte filosófico. Los escritos son de corte eminentemente fenomenológico. El propio Zubiri, en *Naturaleza, Historia y Dios* califica esta etapa como fenomenológica. En ella tiene lugar un cambio desde la tradición de la teoría del conocimiento, a través del materialismo, positivismo, historicismo y pragmatismo, hacia una vuelta a las cosas mismas. De esta forma, abre la fenomenología un campo propio en el filosofar, basado en el regreso desde lo psíquico hasta las cosas mismas.

La segunda etapa zubiriana es ontológico-metafísica. El propio Zubiri se refiere al periodo 1932-1944 como una etapa de su vida intelectual, en sentido riguroso y estricto. Esta etapa está marcada por la fenomenología⁴¹, movimiento que permitió aprehender el contenido de las cosas al tiempo que abrió el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Pero, además, Zubiri realiza un importante paso sobre la posición común de este movimiento. Al preguntarse sobre las cosas sobre las que se filosofa contesta que las cosas no son meras objetividades, no

⁴¹ Gracia, Diego (1986): *Voluntad de verdad*, p. 33 y 80.

son el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Las cosas se encuentran dotadas de una propia estructura entitativa y la investigación sobre ellas constituía la ontología o metafísica. Esta etapa zubiriana es, por tanto, de inspiración ontológica o metafísica, quedando la fenomenología relegada a ser una inspiración pretérita. Se trata de una etapa en la que Zubiri supera la fenomenología y se interesa por una lógica de la realidad, que se encuentra recogida en los trabajos que componen la obra *Naturaleza, Historia, Dios*.

En su tercera etapa (1945-1983) se dedica a la estructura de la filosofía. Considera Zubiri que no es lo mismo metafísica que ontología, que no es lo mismo realidad que ser⁴². Heidegger fundó la metafísica en la ontología, al diferenciar entre las cosas y su ser⁴³. Para Zubiri, el ser se funda en la realidad y la ontología se funda en la metafísica. La filosofía estudia, no la objetividad ni el ser sino la realidad en cuanto a tal. El espacio, el tiempo, la conciencia o el ser no son receptáculos para las cosas, sino caracteres de éstas que son reales con anterioridad. Las cosas reales

⁴² Gracia, Diego (1986): *Voluntad de verdad*, p. 80.

⁴³ Es el Heidegger de *Ser y tiempo*. El Heidegger maduro no considera la ontología como fundamento. No parece tan claro que M. Heidegger continúe su pensamiento considerando la ontología como fundamento, al contrario que Zubiri. La concepción de Heidegger queda patente en escritos anteriores a *Naturaleza, Historia, Dios*, concretamente en: *¿Qué es metafísica?* (1929), *Epílogo a ¿Qué es metafísica?* (1943). Por supuesto, también en sus obras posteriores: *Introducción a ¿Qué es metafísica?*, *Carta sobre el Humanismo* (1976) y, sobre todo, *Tiempo y Ser* (1962). Para Heidegger, la metafísica representa a lo ente en la medida en que ya ha sido mostrado como ente, pero no considera aquello que, en la medida que se desocultó, también está ya oculto. El interés que pudiera despertar la reflexión sobre el ente es el motivo de que en *Ser y tiempo* (1927) se retomara la pregunta sobre el ente. En este sentido, el procedimiento seguido allí fue denominado "ontología fundamental", título que se reveló inmediatamente no válido, ya que el pensar sobre la verdad del ser abandona desde un principio el ámbito de toda ontología (en *Introducción a ¿Qué es metafísica?*) (1949).

no se encuentran en el espacio y el tiempo sino que son espaciales y temporales. Por otra parte, la intelección no es un acto de conciencia. No hay conciencia sino tan sólo actos conscientes. Heidegger llevó a cabo la sustantivación del ser, considerando las cosas en y por el ser. Las cosas son entes y la realidad es un tipo de ser. Pero, para Zubiri, el ser real no existe, sólo existe lo real siendo. El ser es tan sólo un momento de la realidad.

En el libro *Sobre la esencia* (1962), Zubiri plantea que la filosofía no es filosofía de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real y es, por tanto, metafísica⁴⁴. A su vez, la intelección no es conciencia, sino que es mera actualización de lo real, tratado en el libro *Inteligencia sentiente* (1980), donde explica lo que es la intelección, la realidad y la verdad para él.

La propuesta metafísica, antropológica y noológica de Zubiri lleva implícitos elementos básicos para la fundamentación de una ética y ofrece unas herramientas conceptuales extremadamente útiles para el desarrollo de una filosofía moral⁴⁵. El ser humano se define como 'animal de realidades', tanto desde la perspectiva metafísica como desde la noológica y también desde la biológico-evolutiva. La persona se encuentra implantada en ser para realizarse; la realidad humana es una realidad que transcendentamente ha de realizarse⁴⁶. El hombre es persona y se hace persona en sus acciones:

⁴⁴ Gracia, Diego (1986): *Voluntad de verdad*, p. 102.

⁴⁵ Zaffaroni, G. (2005): *El problema de la fundamentación de una Ética en Xavier Zubiri*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, p. 407.

⁴⁶ Zubiri, Xavier (1986): *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1ª edición en 1986, p. 95. Citaré como HOMBRE.

“Contra toda ética que pretende afirmar una primacía del deber, Zubiri sostiene que el hombre es una realidad físicamente moral. Moral y acción tienen la misma raíz, es decir, la realidad humana misma, con sus estructuras psico-orgánicas, con su sustantividad inteligente-sentiente, con sus tendencias originarias, que implican inexorablemente la apropiación de una posibilidad en la cual se inscriben todas las demás posibilidades: la posibilidad de perfección o felicidad”⁴⁷.

El concepto de ‘religación’ es básico en la filosofía zubiriana. Con él remite a los dos problemas fundamentales de la vida humana, el religioso y el moral. Estos problemas, aunque diferentes, buscan una realización total del hombre frente a la realidad. Para Zubiri, el bien absoluto o fin último del actuar humano es ‘la realización plena de la realidad humana’ y este fin no se plantea desde una posición absoluta del hombre; todo lo contrario, el hombre no es dueño absoluto de la realidad sino que es hombre en la realidad. Y del concepto de religación podemos colegir que el hombre es necesariamente libre. El hombre es constitutiva e irremediamente libre, como resultado de estar religado a la realidad, se encuentra en poder de la realidad⁴⁸.

La consideración y profundización en la figura de Zubiri supone un excelente campo de estudio a la hora de plantear las preguntas fundamentales, ya que dispone, además, de las experiencias relacionadas con las dos posiciones tradicionales que ha mantenido nuestra tradición en relación con la esencia del hombre: individualismo y colectivismo. Especial importancia tiene la noción zubiriana de ‘sustantividad’ y sobre todo la característica del ser humano: la sustantividad individual. Trataremos de

⁴⁷ Zaffaroni, G. (2005): *El problema de la fundamentación de una Ética en Xavier Zubiri*, p. 411.

⁴⁸ Tarín, V. (2005): *Religación y libertad en Xavier Zubiri*, Tesis Doctoral, Universidad de Valencia, p. 345.

discutir la filosofía de Zubiri, en relación con nuestro tema de interés, aportando también la percepción propia sobre esta problemática y las posibilidades reales de avanzar en la comprensión de la esencia del hombre en el mundo real.

1.5. Objeto general del trabajo

1.5.1. Metodología

Una vez realizada una introducción general sobre el problema de la definición de la esencia del hombre, nos proponemos considerar las siguientes áreas de trabajo:

- Abordar los distintos planteamientos ofrecidos por algunos pensadores relevantes en relación con el tema que nos ocupa. Vamos a considerar a Nietzsche como un introductor a la problemática de la esencia del hombre, fijándonos en los principios básicos de su filosofía. Nietzsche es la pieza clave para cualquier planteamiento en relación con la superación de la metafísica, hasta el punto de que él es considerado por algunos autores el origen de lo que se ha denominado el 'giro hermenéutico'⁴⁹. La hermenéutica junto con el giro práctico aplicado contemporáneo son las líneas de reflexión para intentar construir una nueva metafísica. Zubiri, el pensador que analizamos en detalle en esta tesis, realiza sus innovadoras propuestas precisamente a partir de esta reflexión, concretamente con su idea de posmodernidad metafísica, pero siempre en consonancia con el desarrollo científico.

⁴⁹ Conill, J. (2005): "Ciencia, técnica y filosofía en nuestra situación intelectual desde la perspectiva de Ortega, Zubiri y Aranguren", *The Xavier Zubiri Review*, vol. 7, p. 70.

- Seguidamente, vamos a estudiar la filosofía sobre la esencia humana elaborada por Martin Heidegger, propuesta que considera el 'se' del 'se da', el ser como fundamento y nos centraremos, sobre todo, en el último Heidegger, el de *Tiempo y ser*. En esta discusión aparecerá Heidegger como un verdadero contrapunto a la propuesta de Zubiri y podremos subrayar las principales diferencias entre los dos planteamientos, apuntadas en la propia obra de Zubiri y en los estudios de otros autores.

- Consideraremos también la propuesta de Martin Buber⁵⁰, quien responde a las situaciones históricas de individualismo y colectivismo con una propuesta bastante llamativa y novedosa: la esencia del hombre es la 'relación yo-tu', que es una relación auténtica y una característica ontológica fundamental del ser humano. La propuesta de Buber sobre la esencia del hombre cobra especial relevancia si consideramos que la alteridad es base fundamental, a la vez que limitación, en su planteamiento filosófico. El estudio sobre Buber podría, en principio, parecer improcedente en un trabajo dirigido básicamente a Zubiri, ya que nuestro pensador no dedica a Buber la menor atención, aún siendo contemporáneo suyo y también de Heidegger. En cualquier caso, utilizaremos las propuestas de Buber y analizaremos las diferencias con los conceptos fundamentales de Zubiri en relación con la esencia del hombre real en el mundo real.

- Nuestro principal interés se centrará en Xavier Zubiri, que es el objeto primero de este trabajo y el ejemplo de filósofo contemporáneo,

⁵⁰ Sánchez Meca, D. (1997): *Buber*, Madrid, Ediciones del Orto. En la página 39 nos dice que Buber piensa, como Heidegger, que el hombre es ser-en-el-mundo, pero considera al hombre existiendo como ser que puede llegar a ser reconocido como algo independiente y otro.

suficientemente conocedor, a la vez que convenientemente alejado, de la religión y de la ciencia en su tarea de explicar la esencia del hombre. Zubiri es continuador de la idea de Heidegger sobre la historia metafísica de Occidente. Esta historia había sido ya descrita por Nietzsche como nihilismo y la superación de esta situación es el propósito de toda filosofía posterior. Zubiri trata de retomar la problemática filosófica y centrarla en lo que él considera su función primigenia y elaborar una metafísica que sea condición de posibilidad de otro saber⁵¹. Zubiri, por lo descrito hasta ahora, es un punto de referencia extraordinariamente valioso ya que, además, por una parte, comienza y desarrolla gran parte de su proyecto como religioso y, por otra, se trata de un científico de una excelente talla intelectual.

- Incluiremos unas breves reseñas sobre un pensador posterior a Zubiri, Julián Marías, con el fin de analizar una propuesta sobre nuestro tema de interés que pudiera aportar alguna novedad o corroboración sobre las ideas de Zubiri. Como hemos visto en la introducción, Zubiri no sólo es un pensador actual sino que también ha contribuido en la construcción y evolución de una auténtica corriente filosófica, iniciada en Ortega y seguida por García Morente, Laín Entralgo y López Aranguren. En este sentido, podríamos referirnos a estos autores como pertenecientes a una genuina corriente filosófica española, considerando a Marías un relevante componente de ésta.

⁵¹ Sánchez Rey, M.C. (1992): "El horizonte posthegeliano de la filosofía: Zubiri". *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 9, p. 357.

1.5.2. Objetivos de la tesis

A partir de la discusión sobre los aspectos que consideremos más relevantes para nuestro propósito trataremos de obtener algunas conclusiones sobre la esencia del hombre y su papel en el mundo.

- Analizaremos la posición de cada uno de los autores considerados en la presente tesis, en relación con la problemática del hombre de su época correspondiente, y determinaremos si existe una postura común o no en el diagnóstico de la situación.

- Analizaremos y determinaremos los posibles conceptos clave e innovadores que nos permitan sistematizar el estudio sobre la esencia humana y construir posibles propuestas para avanzar en este proceso.

- Trataremos de distinguir entre la esencia del hombre en colectividad y la correspondiente a cada individuo, y la relación entre las dos situaciones. Nos interesa, en especial, estudiar las posibilidades de evolución de la colectividad hasta niveles superiores de excelencia social. Nos preguntamos si este desarrollo puede ocurrir como resultado del esfuerzo de la colectividad humana o es una consecuencia del desarrollo individual que se traslada posteriormente a la sociedad.

- Estudiaremos la relación del hombre individual con su entorno real para definir los diversos tipos de relaciones y la manera en que el hombre jerarquiza y ordena estas relaciones con las otras realidades. Nos interesa saber en qué medida este ordenamiento de las relaciones determina una diferente posición entre individuos y es la base de la individuación y unicidad del hombre.

- Estudiaremos en qué medida las relaciones con otros hombres individuos determinan la posición del hombre frente al problema de su papel en el mundo.

2. La definición del hombre tras la muerte de Dios

2. 1. Friedrich Nietzsche (1844-1900) y el nihilismo europeo

Para este pensador, lo que pueda ser la esencia del hombre y su papel en este mundo, no depende de una serie de normas o leyes previamente establecidas para proteger a los individuos como colectividad. Considera que las distintas morales tradicionales no son aceptables y confía en la grandeza del hombre como individuo, capaz de establecer sus propias normas y su propio estatuto para la moral. Es en la Tierra donde ha de establecer el hombre, cada hombre, los valores que soporten su moral; es en la Tierra, en lo sensible, una vez que ha sido eliminado el ámbito de lo ultrasensible, Dios y las ideas, donde ha de realizar el hombre esta obra.

La importancia de Nietzsche, en relación con el problema de la definición del hombre, radica en el hecho de que con él tiene lugar una inversión de la metafísica, desde el momento en que considera que lo suprasensible se convierte en un mero producto de lo sensible, carente de

toda consistencia. De esta forma, a la metafísica sólo le queda ya pervertirse y desnaturalizarse al haberse alcanzado una situación epigonal⁵². La eliminación de lo suprasensible lleva a la desaparición de la diferencia esencial con lo sensible, de forma que también se elimina lo sensible, alcanzándose así una situación de sin-sentido.

Nietzsche es un filósofo que se aleja ideológicamente de todo lo que tenga que ver con lo común, lo general, considerados en sentido peyorativo⁵³. Lo esencial del hombre es su grandeza individual, la vida vivida por la persona de manera plena, hasta el punto de llegar a establecer sus propias leyes personales. No acepta, criticándolas violentamente, la moral cristiana ni la moral de rebaño de la gran masa no intelectual. Para Nietzsche son posibles diversas morales para personas diferentes, planteamiento muy alejado de las tesis de otros pensadores que consideran la moral como algo único y válido para todos los humanos. La importancia de Nietzsche debe ser entendida como una aportación decidida a tratar de saber qué puede hacer el hombre, a partir de sus capacidades y verdaderas posibilidades como individuo.

2.1.1. El signo del nihilismo occidental

El pensamiento metafísico de Nietzsche está siempre condicionado bajo el signo del nihilismo, definido y representado con la frase 'Dios ha muerto'.

⁵² Heidegger, M. (2001): "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en *Tiempo y ser*, p. 79.

⁵³ Magee, B. (1990): *Los grandes filósofos*, Cátedra, Madrid, p. 256.

“¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que, con una linterna encendida, en la claridad del mediodía, iba corriendo por la plaza y gritaba: “busco a Dios”? Y ¿que precisamente arrancó una gran carcajada de los que allí estaban reunidos y no creían en Dios? ¿Es que se ha perdido?, decía uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro, o ¿es que se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Ha emigrado?, así gritaban riendo unos con otros. El hombre loco saltó en medio de ellos y los taladró con sus miradas. ¿Adónde se ha ido? –exclamó–, voy a decíroslo. Lo hemos matado nosotros. Vosotros y yo”⁵⁴.

Esta expresión puede ser entendida desde diversos puntos de vista, aunque siempre bajo la premisa de que representa el destino determinante de la evolución de dos milenios de historia occidental. Nietzsche reconoció por primera vez un movimiento histórico, caracterizado como ‘nihilismo’, que ha sido una constante a lo largo de la evolución histórica de la metafísica, y este movimiento determina la posición del hombre en los tiempos actuales⁵⁵. Se trata del hecho de que Dios, el Dios cristiano, ha perdido su poder sobre lo ente y sobre el destino del hombre. Los ideales, los principios y los valores y, en general todo lo suprasensible, han perdido su vigencia, su sentido, en ese cambio en el proceso histórico que conocemos como ‘nihilismo europeo’.

La verdad sobre el ente en su totalidad, es decir la *metafísica*, ha servido de sustento al desarrollo de nuestra civilización occidental y el final de la metafísica supone el derrumbe del dominio de lo suprasensible y de sus diferentes interpretaciones. Lo que entendemos como ‘nihilismo clásico’ es definido por Nietzsche como un proceso de liberación *de* los valores

⁵⁴ Nietzsche, F. (2000): *El gay saber o gaya ciencia*, Editorial Espasa Calpe, S. A. Libro tercero, 125, pp. 184-185.

⁵⁵ Heidegger, M. (2003): *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, p. 157.

clásicos *hacia* una 'transvaloración' de estos valores y nada tiene que ver con el concepto nihilista de aniquilamiento y destrucción de los valores existentes y situar a lo ente ante la nada y al hombre ante una historia carente de perspectivas.

2.1.2. El concepto de transvaloración

El concepto de 'transvaloración' (transmutación de todos los valores⁵⁶) significa para Nietzsche que, por una parte caducan los valores actuales y, por otra, que el propio lugar de estos valores desaparece⁵⁷. Ello implica una transformación en el modo y dirección de los valores así como la determinación de su esencia. Los valores actuales se declaran inservibles ante la nueva situación y también se erradica la necesidad de valores de este tipo, de forma que no se trata de una sustitución de unos valores por otros. Incluso el lugar donde se ubican estos valores, en lo suprasensible, no es ya el lugar donde se han de instalar los nuevos valores. El proceso de transvaloración ha de disponer de un principio que fundamente la nueva forma de entender el ente en su totalidad. Si este fundamento no puede residir en lo suprasensible tiene que hacerlo, forzosamente, en el ente mismo y, en consecuencia, el ente en su totalidad ha de ser reinterpretado de forma que pueda servir como principio para establecer la nueva tabla de valores y su correspondiente orden jerárquico.

Le esencia de este nuevo ente en su totalidad la define Nietzsche como

⁵⁶ Nietzsche, F. (1929): *Contribución a la genealogía de la moral*, Rafael Caro Raggio, Editor, Madrid, p. 325. y en Hirschberger, J. (1970): *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Herder, p. 328.

⁵⁷ Heidegger, M. (2000): *Nietzsche II*, Destino, p. 36.

'voluntad de poder', que define lo que el ente es en esencia, a la vez que contiene la interpretación de la esencia del poder. Voluntad de poder es, al mismo tiempo, lo que define el carácter fundamental del ente y de la esencia de poder.

No se trata únicamente de que, después de la transvaloración, el poder es el valor supremo que ocupa el lugar de los valores tradicionales sino que, además, el poder mismo es el que establece los valores, los mantiene vigentes y justifica su jerarquía. Sólo tiene valor aquello que cumple con la esencia del poder que, en definitiva, es poder dinámico, poder en continuo crecimiento. Esta situación conlleva a un constante devenir, que nunca puede salir fuera del ámbito y del fin de la esencia de poder, volviendo a retornar a esa misma esencia de forma continuada. En consecuencia, el carácter fundamental del ente se determina como un 'eterno retorno de lo mismo'. En el pensamiento de Nietzsche

"La voluntad de poder' es la expresión para el ser del ente en cuanto tal, la esencia del ente'⁵⁸. 'Eterno retorno de lo mismo' dice cómo es el ente en su totalidad"⁵⁹.

Aunque Nietzsche esboza muy directamente la pregunta que nos interesa, lo cierto es que no plantea una respuesta clara al problema de la esencia del hombre. La explicación a esta limitación la expone Heidegger de la siguiente forma:

"Nietzsche oyó aquel mandato de meditar sobre la esencia de un dominio planetario. Siguió la llamada en camino del pensar metafísico a él confiado y sucumbió en el camino. Así aparece al menos a la consideración histórica.

⁵⁸ Heidegger, M. (2000): *Nietzsche II*, p. 211.

⁵⁹ Heidegger, M. (2000): *Nietzsche II*, p. 232.

Pero tal vez no sucumbió sino que llegó tan lejos como pudo su pensar”.

“El que dejara atrás cosas graves y difíciles debería recordarnos de modo más riguroso y más diferente aún que antes de qué remoto origen provino la pregunta despertada en él sobre la esencia del nihilismo. La pregunta no se ha vuelto más fácil para nosotros. Por eso tiene que limitarse a algo más previo: a reflexionar sobre las viejas y venerables palabras cuyo decir nos indica el ámbito esencial del nihilismo y de su torsión. ¿Hay una salvación más esforzada de lo destinado a nosotros y transmitido en el destino como tal rememoración? No sabría ninguna. Pero aparece como revolucionario para quienes lo tradicional no tiene origen. Toman ya como absolutamente válido lo que simplemente aparece. Exigen que aparezca en los sistemas hechos a lo grande. Allí donde, por el contrario, la reflexión se dedica únicamente a llamar la atención sobre el uso lingüístico del pensar, no reporta ninguna utilidad. Pero a veces sirve a lo que necesita lo por-pensar⁶⁰”.

2.1.3. El nuevo orden de la voluntad humana de poder.

El ser es, en esencia, devenir y Nietzsche propone así por vez primera el ser como valor, estableciendo una nueva metafísica de los valores. El concepto devenir no pretende definir un proceso continuo e infinito hacia no se sabe donde, sino más bien un continuo sobre-potenciamiento del poder como esencia de poder, que lleva implícito volver sobre sí y retornar constantemente en su modo. De esta forma, Nietzsche realiza una inversión de la metafísica platónica válida hasta ese momento: si lo suprasensible, el más allá, Dios, han sido aniquilados, entonces sólo queda la Tierra. El nuevo orden se basará en el dominio incondicionado del poder humano sobre el

⁶⁰ Heidegger, M. (1994): “Hacia la pregunta del ser”. Traducción de José Luis Molinuevo, en Heidegger, M. y Jünger, E., *Acerca del nihilismo*, Barcelona-Buenos Aires-México, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.

globo entero. Los nuevos valores no residirán en lo suprasensible sino que habrán de instalarse en lo ente en su totalidad y esta tarea ha de realizarla el nuevo hombre, quien ostenta la voluntad de poder.

En palabras de Heidegger, Nietzsche no sucumbió en la tarea del pensar esencial sino que, más bien, su pensar le llevó tan lejos como fue posible. De hecho, Nietzsche propone que el hombre ha de encontrar una nueva grandeza, superando cualquier tipo de moral. Esto no quiere decir que Nietzsche estuviese en contra de la moral; solamente proponía aplicarla a un nivel superior humano. Nuestro pensador habla del nuevo hombre pero considera que han existido siempre estos hombres 'necesarios del porvenir' que se han hallado siempre en contradicción con su época. Estos hombres siempre actuaron en contra del tipo moral de sus coetáneos:

“Nosotros debemos ir a las regiones a las que estáis menos acostumbrados’. Frente al mundo de las ‘ideas modernas’, que querría confinar a cada cual en un ‘rincón especial’, un filósofo, si hoy existieran filósofos, veríase obligado a contraponer la grandeza del hombre, el concepto de la ‘grandeza’ en toda su extensión, en su multiplicidad, en su integridad, en su pluralidad, y determinaría el valor y el rango según la capacidad de cada uno para soportar cosas diversas, según la tensión de su responsabilidad”⁶¹.

Estos hombres que han estado siempre ahí representan la idea del nuevo hombre, capaz de transmutar todos los valores. El hombre encargado de esta tarea es para Nietzsche el auténtico filósofo, quien debe ser capaz de acceder a una ‘grandeza nueva’ y encontrar un ‘camino nuevo’. Sobre estos filósofos, creadores y descubridores de caminos y de grandeza dice

⁶¹ Nietzsche, F. (1885): *Más allá del bien y del mal*. Capítulo VI, Ap. 212. Valencia, F. Sempere y Compañía, Editores, p. 131.

Nietzsche lo siguiente, a diferencia de los filósofos trabajadores y a los científicos:

“Más los verdaderos filósofos son dominadores y legisladores: dicen ‘así debe ser’, y fijan de antemano la dirección y la meta del hombre; y al hacer esto usufructúan el trabajo preparatorio de todos los auxiliares de la filosofía, de todos los príncipes del pasado. Alargan al porvenir su mano creadora, y todo lo que es, y todo lo que fue, resulta para ellos un medio, un instrumento, un martillo. Su conocer equivale a crear, su crear equivale a legislar su querer, la verdad equivale a querer el dominio. ¿Existen hoy semejantes filósofos? ¿Existieron? ¿No es necesario que existan?⁶².”

2.2. Martin Heidegger (1889-1976) y la clausura del sujeto

La tarea fundamental a realizar por el hombre es perseverar en el intento de redefinir la esencia del hombre, ese hombre que llevaría a cabo el proceso de transvaloración. En relación con esta tarea resulta interesante considerar y pensar la propuesta de Martin Heidegger acerca del intento de definir al hombre y su relación con el ser. De forma resumida plantea que lo preocupante de nuestro tiempo se muestra en que todavía no pensamos.

“Todavía no, a pesar de que el estado del mundo da que pensar cada vez más⁶³.”

Pero este pensar no se refiere a lo que hemos entendido hasta ahora por pensar. Se trata de un pensar sobre lo que aún no ha sido pensado, a pesar de que reclame siempre la atención del hombre que es el ser que es capaz de pensar. Heidegger trata de encontrar una estancia, una región, un

⁶² Nietzsche, F. (1885): *Más allá del bien y del mal*. Capítulo VI, Ap. 211, p. 130.

⁶³ Heidegger, M. (1994): “¿Qué quiere decir pensar?”, en M. Heidegger: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, p. 96.

elemento en el que poder llevar a cabo esta tarea por parte del hombre y a demanda de lo que todavía no ha sido pensado.

En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger nos dice que el pensar que hemos utilizado hasta ahora tiene que ver con el actuar, en el sentido de la producción de un efecto, en función de una determinada utilidad⁶⁴. Sin embargo, el auténtico pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre, ofreciendo al ser la posibilidad de acceder al lenguaje. En este sentido el lenguaje es la casa del ser. El hombre sólo es capaz de pensar, sólo puede ejercer esta posibilidad, si aprende a pensar, atendiendo a aquello que da que pensar. El hombre es el ser capaz de pensar, pero eso no le garantiza que pueda realizarlo cada vez que se lo proponga. El hombre sólo es capaz de aquello que le gusta, o le asombra, y sólo le gusta aquello que interpela la esencia del hombre, aquello que hace que el hombre salga a su esencia y se mantenga en ella, no dejándolo escapar, cobijándolo en su memoria.

Lo preocupante, lo que exhorta al hombre a pensar, se muestra desde siempre y desde siempre nos da la espalda. Aquello que hay que pensar, que hay que considerar, es precisamente aquello que nos preocupa, es decir, lo preocupante. Y lo preocupante, en nuestro tiempo, se muestra en que todavía no pensamos, que todavía el hombre no ha accedido a la región natural de aquello que, antes que nada, quisiera ser considerado. Esta afirmación no dice otra cosa que lo siguiente: lo preocupante se está mostrando y nos exhorta a que lo consideremos. Pero, al mismo tiempo, lo

⁶⁴ Heidegger, M. (2000): *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, p. 11.

preocupante nos da la espalda, se retira de nosotros y lo ha hecho así desde siempre, por mucho que tratemos de tender un puente que permita captarlo⁶⁵. Pero bien es cierto que, antes de poder dar la espalda, es preciso que previamente se haya dirigido al hombre, al tiempo que se ha retirado lo que está por pensar. Esto, lo que está por pensar y en qué medida se retira, es lo que hasta ahora no ha sido debidamente considerado.

El pensar según el esquema científico hasta ahora utilizado no sirve para lo que tiene que ser pensado, para lo que sólo da noticia de sí mismo a través de su 'autodesocultamiento'. Esto quiere decir que no es posible explicarlo mediante procesos de deducción y cálculo. Lo que tiene que ser pensado sólo puede ser señalado por el hombre y sólo queda dejar que aparezca lo que se muestra en su propio estado de desocultamiento. En consecuencia, sólo nos queda esperar a que lo que está por pensar nos dirija su exhortación. No es posible forzar el advenimiento de lo que está por pensar, no disponemos de un espacio propio para nuestro pensar. Sólo podemos esperar, estar al acecho de lo no pensado que todavía se oculta en lo ya pensado, como forma de llegar a lo por pensar. Este es el camino que propone Heidegger, un camino orientado sólo a responder a aquello que hay que tomar en consideración, manteniéndose al acecho de lo que acontece.

Hasta ahora, y ya desde Parménides, el pensar se ha basado en la percepción del ente en su ser y ha recibido su esencia como un percibir a partir del ser del ente, de la presencia de lo presente. El pensar lleva ante nosotros lo presente, es decir, nos representa lo presente. El rasgo

⁶⁵ Heidegger, M. (2000): *¿Qué significa pensar?*, en *Conferencias y artículos*, Madrid, Tecnos, p. 12.

fundamental de este pensar ha sido el representar, que se cumplimenta en el logos, en el enunciado, en el juicio. La historia acontecida de Occidente comenzó con un pensar que descansa en el representar y éste, a su vez, en la representación. Estar presente es el rasgo fundamental del ser y a este estar presente le pertenece el estado de desocultamiento y también el presente, como carácter del tiempo. Lo que ha ocurrido es que el estado de desocultamiento ha quedado como no pensado, al igual que la esencia de presente y tiempo. Estado de desocultamiento y presente, como esencia del tiempo, se pertenecen mutuamente. Desde el inicio estamos pensando, pero sólo en la medida en que percibimos el ente en su ser. Sin embargo, no estamos pensando todavía de un modo propio mientras quede sin pensar donde descansa el ser del ente cuando aparece como presencia, su provenir esencial.

Heidegger se pregunta acerca de si el hombre es sólo un sujeto y como tal su esencia se agota en ser un sujeto⁶⁶. Ante el hombre como sujeto sólo puede darse lo ente como lo objetivo. Al interesarnos sobre el ser hacemos de él un ente y así lo deseamos. Por una parte, nos exhorta y se dirige hacia nosotros; por otra, lo deseamos al tratar de aprehenderlo y lo convertimos en ente. De esta forma, nos encontramos en una región, en una estancia carente de salida alguna. Esta estancia, según Heidegger, es aquella que incumbe a la esencia humana.

⁶⁶ Heidegger, M. (1999): *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza Editorial, p. 118.

2.2.1. La Ontología orientada hacia la hermenéutica fenomenológica de la facticidad

Heidegger propone de manera novedosa su proyecto de construir una 'ontología fenomenológica', una vez que considera que la historia de la ontología ha quedado obsoleta. Este concepto constituirá el núcleo temático de su primer y extenso trabajo *Ser y tiempo*⁶⁷. Básicamente trata de determinar el sentido del ser mediante el estudio previo de las estructuras constitutivas del *Dasein*⁶⁸. El joven Heidegger se esfuerza en encontrar en la vida y la filosofía un significado

“que traspase los blindados muros del mundo académico” y “sacudirse el yugo de la visión cristiana del hombre”⁶⁹.

Redactó este trabajo ontológico-fenomenológico en 1922, con la pretensión de tratar de descubrir la auténtica y genuina faz del fenómeno de la vida. Propone en él una 'ciencia originaria' que se construya a partir de la 'experiencia fáctica de la vida'; para desarrollar este proyecto era preciso emprender una destrucción de los estereotipos establecidos hasta ese momento e iniciar un desmontaje del sistema, basado en parámetros científicos de evidencia absoluta y sistemática.

Considera Heidegger que la hermenéutica fenomenológica constituye la auténtica posibilidad para la investigación ontológica, investigación que

⁶⁷ Heidegger, M. (1993): *Ser y tiempo*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini.

⁶⁸ Escudero, J.A. (2003): “Aclaraciones terminológicas en torno al *Informe Natorp* de Heidegger”, en *Signos filosóficos*, núm. 10, p. 103.

⁶⁹ “Prólogo” de Escudero, J. A., p. 9, a Heidegger, Martin (2002): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*, Madrid, Traducción y Edición de Jesús Adrián Escudero. Título original en 1989, basado en el curso de 1922. Citaré como INFORME NATORP.

puede permitir la aprehensión de la situación en la que se encuentra el *Dasein* en cuanto a ser-en-el-mundo⁷⁰. La tarea de la hermenéutica consiste en hacer accesible el primer nivel de existencia preteórica y arreflexiva del *Dasein* humano, una suerte de existencia fundamental. Según el joven Heidegger,

“el objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico”⁷¹.

Para Heidegger, el *Dasein* siempre está en la corriente de la vida, en un incesante proceso de realización. El hombre es el ente al que en su ser le va su mismo ser.

Para realizar esta pretendida investigación es preciso utilizar los conceptos fundamentales o existenciales de los que se sirve la hermenéutica filosófica, los denominados ‘indicadores formales’⁷². Se trata de realizar un proceso por el *Dasein*, tratando de tematizar los rasgos ontológicos fundamentales, proponiendo una ontología fundamental que permita, finalmente, la clarificación del sentido del ser. Este proceso no es otra cosa que la ‘hermenéutica de la facticidad’, que pretende la propia

⁷⁰ Gracia, D. (2008): “El problema del fundamento”, en *Zubiri ante Heidegger*, de Nicolás, J. A. y Espinoza, R. (editores), Barcelona, Herder, p. 46.

⁷¹ INFORME NATORP, p. 31.

⁷² Escudero, Jesús Adrián (2004): “Heidegger y la indicación formal: ‘hacia una articulación categorial de la vida humana’”, en *Diánoia*, XLIX, num. 52, p. 36: “El sentido de una indicación formal no está referido a una entidad objetiva dada cuyo *eidos* haya de ser captada, sino que significa literalmente seguir una indicación, tomar una dirección”. Los indicadores formales (‘cuidado’, ‘conciencia’, ‘uno’...) constituyen la herramienta metodológica que permite la aprehensión de los procesos de realización de la vida en curso, de la vida que siempre está en camino. Los indicadores, a diferencia de las categorías, suponen un medio para sintonizar con la movilidad constitutiva del *Dasein*.

transformación del proceso para llegar a mostrar el ser mismo⁷³. El *Dasein* se constituye en punto de partida e hilo conductor de la investigación, considerando el primer Heidegger que la pregunta por el ser del *Dasein* humano posibilita la pregunta por el sentido del ser en general. La vida humana, el *Dasein*, es el 'ser' en y a través de la vida; es el modo de ser propio de la vida humana.

A continuación establece Heidegger el entorno necesario para realizar la investigación ontológica que pretende. Considera que toda interpretación se despliega, en función de su ámbito de realidad y de su pretensión cognoscitiva, en un marco de tres coordenadas: El **punto de mira**, una **dirección de la mirada**, 'como-algo' y 'hacia-donde' debe ser interpretado el objeto y un **horizonte de la mirada**, donde se mueve la correspondiente pretensión de la objetividad de toda interpretación. La interpretación constituye la situación de un presente viviente que pretende la apropiación comprensiva del pasado.

En las siguientes páginas de este informe explica Heidegger la posibilidad de entender y comprender la historia en función del grado de originalidad con que se determina y elabora la situación hermenéutica. No actúa en el sentido del conocimiento histórico sino en el sentido de dar expresión al pasado en general. El principio básico es que

"la investigación filosófica, conforme a su carácter ontológico, no puede tomar prestada elementos de otra época"⁷⁴.

De igual forma, no pretende arrebatarse a épocas venideras el peso y la

⁷³ INFORME NATORP, p. 22.

⁷⁴ INFORME NATORP, p. 31.

inquietud de una interrogación radical. La crítica sobre la historia no puede ser otra cosa que crítica del presente. La originalidad en las preguntas es lo que permite la actualidad y el interés de las investigaciones filosóficas a lo largo del tiempo.

“El objeto de la investigación filosófica es el Dasein humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico. Esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se impone desde fuera ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica”⁷⁵.

El objeto de la investigación filosófica es determinar la específica objetividad de la vida fáctica. De hecho, la propia investigación constituye una modalidad de la vida fáctica. Esta vida conlleva un estar-ocupado-en-algo y a este estar llamamos ‘cuidado’, *curare*. El mundo se encuentra ahí como algo que, en nuestra vida, merece y responde a nuestro cuidado.

La vida fáctica, de forma natural, tiende a renunciar al cuidado estrictamente ejecutivo transformando la circunspección en un simple observar. De esta forma, el mundo se nos presenta de forma más cómoda y no como un asunto del trato ejecutivo. Esta forma de observar se despliega como una determinación de corte abstracto que se articula en forma de ciencia, constituyendo un modo de contemplación teórica de la realidad mundana. Se trata de un modo de ser de la vida fáctica y contribuye a formar la existencia del hombre. El mundo, como una modalidad de existencia, se encuentra presente en y para la vida y supone el punto de partida para abordar la problemática epistemológica y ontológica⁷⁶.

⁷⁵ INFORME NATORP, p. 31-32.

⁷⁶ INFORME NATORP, p. 38.

La actitud de cuidado de la vida conlleva un movimiento de caída en el mundo que supone un desmoronamiento de la vida misma. Esta tendencia plantea una situación de apacible seguridad y provoca un equilibrio entre una actitud tentadora, de olvido de si misma, y otra tranquilizadora, alienante. La vida fáctica se mueve entre el cuidado, el trato, la circunspección y la aprehensión del mundo.

La vida fáctica no puede ser vivida como tal debido a esta inclinación a la caída. Es vivida por el 'se', el 'uno' es decir, por 'nadie', de forma que no nos referimos al individuo en concreto. Esta situación nos lleva a un desencuentro con la vida misma que se manifiesta en el modo en el que la vida fáctica hace frente a la muerte. Para la vida fáctica, la muerte es algo inminente, algo ineludible. La vida tiene siempre presente el hecho de su muerte, teniéndola siempre a la vista. La muerte es el fenómeno que explica el hecho de la temporalidad del *Dasein* humano, determinando el sentido fundamental de lo histórico. Los caracteres constitutivos de la facticidad son: el cuidado, la tendencia a la caída y el modo de tener la muerte⁷⁷. Facticidad y existencia no son lo mismo, ni el carácter fáctico y ontológico de la vida se encuentra determinado por la existencia. Esta es sólo una posibilidad que se despliega en el ser de la vida que se ha definido como fáctico.

La filosofía es la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser. La filosofía llevaría a cabo una elección acertada para obtener para sí como objeto a la vida fáctica con respecto a

⁷⁷ INFORME NATORP, pp. 35-41.

su facticidad. La filosofía es ontología fundamental⁷⁸ y ofrece el fundamento y sentido para otras ontologías; trata el problema del ser de la vida fáctica y, en tanto que ontología de la facticidad, es al mismo tiempo interpretación categorial del nombrar y del interpretar; es 'Lógica'. Ontología y Lógica han de ser orientadas a la investigación fundamental, a la hermenéutica fenomenológica de la facticidad.

El ámbito objetivo de la hermenéutica fenomenológica es como un fenómeno y se caracteriza, por la intencionalidad plena de Husserl, como el estar-referido-a y constituye el primer carácter fenoménico de la actividad fundamental de la vida. La idea de hermenéutica fenomenológica de la facticidad incluye todas las tareas que proporcionan el punto de partida fundamental de la problemática filosófica. Pero sólo la facticidad auténtica, la facticidad propia de una época y de una generación, puede ser el objeto genuino de la investigación. Por tanto, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad arranca de una situación fáctica, de lo que se da por supuesto en un determinado estado de interpretación, que ejerce una influencia decisiva a la hora de plantear problemas y dirigir la investigación.

En este proyecto de investigación es preciso realizar una destrucción fenomenológica. Pero en este contexto no se trata sólo de mostrar las distintas corrientes y filiaciones; hay que poner al descubierto las estructuras lógicas y ontológicas básicas mediante un regreso a las fuentes originarias. La pregunta que marca el rumbo de esta interpretación es la siguiente:

¿Según qué tipo de objetividad y en función de qué carácter ontológico se

⁷⁸ Heidegger, M. (1954): *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 192.

experimenta y se interpreta el ser humano, el 'ser en vida'? ¿Cuál es el sentido del Dasein según el cual la interpretación de la vida determina a priori el objeto hombre?⁷⁹.

El horizonte al que tiende la experiencia originaria del ser remite al mundo que comparece con el trato de la producción, ejecución y uso de los objetos. Lo que está disponible para su uso, lo que está a mano es lo que propiamente es. Ser significa ser-producido y estar-disponible. La aprehensión contemplativa del objeto se concreta en el nombrar y el enunciar discursivos. El ámbito ontológico de los objetos resultantes del trato definen el horizonte del que se obtienen las estructuras ontológicas del objeto 'vida humana' y la forma de nombrarla y determinarla.

Para Heidegger, Aristóteles no contempla la verdad como fundamento de la teoría del conocimiento denominada 'teoría de la copia', consistente en una adecuación entre el pensamiento y el objeto. Para él, Aristóteles no es el valedor del 'realismo crítico', que desde el punto de vista epistemológico defiende un realismo radical frente al idealismo. Su concepción de la verdad tiene que ver con el concepto de *Aletheia*. Con ésta se refiere a que la realidad requiere tener en custodia al ente en cada caso mentado, tenerlo en calidad de desvelado. Nada tiene que ver con el juicio, ni se origina ni está referido a él.

"Heidegger se ha apropiado de Aristóteles en orden a repetir fenomenológicamente su experiencia originaria, incluyendo lo olvidado de esa experiencia, y así realizar su propia tarea filosófica. Pues bien, esta lectura de Aristóteles es precisamente la que influye de un modo decisivo sobre Zubiri"⁸⁰.

⁷⁹ INFORME NATORP, p. 57.

⁸⁰ González, Antonio (2008): "El eslabón aristotélico", en *Cuadernos salmantinos de filosofía XXXV*, p. 10.

2.2.2. El final de la Filosofía en Tiempo y ser

Nos interesa sobre todo la filosofía del Heidegger maduro, el Heidegger que en 1962 pronunció la conferencia *Tiempo y ser*. Como dice Manuel Garrido en la introducción de la citada obra "si por hipótesis un estudiante del Heidegger de los días de *Ser y tiempo* hubiese despertado de una hibernación de treinta y cinco años en la sala de conferencia de la Universidad de Friburgo a finales de enero de 1962, justo cuando el maestro pronunció la conferencia *Tiempo y ser*, no le resultaría fácil dar crédito a sus oídos"⁸¹.

En la conferencia *Tiempo y ser* plantea Heidegger que es preciso considerar un pensar distinto al experimentado hasta ahora, pensar éste que ha pretendido siempre el objetivo de procurar una útil sabiduría de la vida, una teoría de la salvación. Este nuevo pensar es distinto al que ha sido utilizado tradicionalmente en la filosofía y el pensamiento occidental. Se trataría de un pensar sobre aquello de lo que reciben su determinación todas las demás cosas. Para poder llevar a cabo tal pensar propone una base metodológica en la que se incluyen las siguientes condiciones básicas:

- Hay que abandonar toda pretensión de tratar de entender todo de inmediato.
- Es imprescindible que nos aprestemos a escuchar.
- Este pensar ha de adelantarse a lo que se resiste a ser explorado.

Heidegger considera necesario decir algo sobre esta nueva forma de pensar. De esta forma, trata de completar las consideraciones realizadas anteriormente, verdaderas normas indispensables para poder aplicar la metodología por él propuesta, con varios apuntes sobre esta nueva forma de pensar⁸²:

⁸¹ Garrido, M. (2001): "Introducción", en Heidegger, M., *Tiempo y Ser*, p. 10.

⁸² Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 20.

- Hay que intentar pensar el ser sin considerar una fundamentación del ser a partir de lo que es, o sea, de lo ente.
- Si no es así, no es posible traer con propiedad a la atención el ser de aquello que hoy es y no podemos conocer la relación del hombre con lo que llamamos ser.
- Hay que no escuchar las proposiciones enunciativas y, en cambio, seguir la marcha de lo que se va indicando.

Ser es lo mismo que estar presente o asistir y, como modo verbal presente constituye, con el pasado y el futuro, la característica del tiempo. La vinculación entre ser y estar presente se estableció ya en el inicio de la desocultación del ser como algo nombrable, pensable. Además, nos percatamos del ser como estar presente simplemente reflexionando sobre el estar delante y el estar a mano, modos del estar presente, y sobre el estar ausente, determinado también por el estar presente. El ser, como presencia, es determinado por el tiempo. De esta forma nombramos tiempo y ser, siendo la presencia la característica prioritaria del ser.

Pensar la relación interna de tiempo y ser con las actuales representaciones de tiempo y ser es un tema complicado, cuyas referencias apenas han sido pensadas a fondo, hasta ahora. Al tiempo lo nombramos a partir de las cosas, de los entes, lo que es en cada caso, de una forma indirecta. Pero ¿está el ser en el tiempo, como el resto de los entes? Ser no es una cosa real o concreta, no es o está en el tiempo. Sin embargo, el ser, como estar presente, como presencia actual, sí está determinado por lo temporal.

Lo temporal quiere decir lo pasajero, lo que perece con el paso del tiempo, lo que pasa con el tiempo. Incluso el mismo tiempo pasa, pero permanece como tiempo mientras pasa constantemente. No desaparece,

está presente, por tanto el tiempo está presente, resulta determinado por un ser. El ser habla desde la constancia del pasar del tiempo y, por tanto, el ser está determinado por el tiempo. A partir de estas consideraciones nos encontramos con que el ser, nada ente, nada temporal, se encuentra determinado como presencia por el tiempo. Por otra parte, el tiempo, nada ente, permanece constante en su pasar, queda determinado por el ser aunque no es algo temporal, no es ente en el tiempo. De esta forma, nos encontramos con la paradoja de que ser y tiempo se determinan recíprocamente, pero el ser no se deja apelar como algo temporal y el tiempo no se deja apelar como algo ente. ¿Cómo tratar de resolverla? Si pudiéramos conciliar los enunciados sobre tiempo y ser en una unidad más amplia, que los sobre abarcase, entonces podríamos desviar nuestra atención sobre los entes ser y tiempo, a la vez que desviarnos de la índole o condición natural de ellos. No nos comprometeríamos ni con el ser y el tiempo como tales, ni con la relación interna que guardan entre sí. También podríamos olvidarnos de la pregunta sobre⁸³:

- si la relación entre ser y tiempo es una mera referencia externa, que se deja más tarde producir por la yuxtaposición de ambos,
- o si la conjunción 'ser y tiempo' nombra una condición natural de la cosa o asunto del pensar, que solamente a partir de ella resultan tanto el ser como el tiempo.

¿Cómo podemos comprometernos con esta condición natural pero haciendo justicia a esta cosa del pensar? Heidegger propone seguir con el pensamiento cuidadosamente el rastro de las cosas aquí nombradas, pero sin lanzarnos precipitadamente sobre las cosas utilizando representaciones

⁸³ Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 23.

no contrastadas. Al tiempo y al ser los tratamos ahora como cosas⁸⁴, pero no como entes; cosa quiere decir ahora aquello de lo que se trata en un sentido decisivo, un asunto o cuestión en cuyo interior se esconde algo insoslayable. En este contexto podemos definir ser y tiempo de la forma siguiente:

- Ser: la cosa⁸⁵, el asunto, la cosa del pensar.
- Tiempo: la cosa, el asunto del pensar.
- 'Tiempo y ser', o viceversa, nombra la relación interna de ambas cosas, la índole o condición natural de la cosa, que pone a ambas, y las mantiene, en interna relación.

Meditar sobre esta índole es tarea del pensar.

2.2.3. La estancia esencial del hombre

El hombre se encuentra en una estancia desplegada por el ser mismo, una estancia de la que sólo podemos decir que no nos permite salida alguna. En esta estancia lo humano se manifiesta como una experiencia en la que accedemos a la propia manifestación de la estancia, a la exhortación del ser y a la propia destrucción del ser, desde el momento en que lo nombramos como ente. Al experimentar la estancia asistimos a una exhortación que surge de la apelación del ser mismo, condición que determina la existencia del hombre. Esta exhortación a captar la estancia esencial del hombre históricamente acontecido nos provoca una situación de asombro, condición que nos mantiene interesados en que, finalmente,

⁸⁴ Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 23.

⁸⁵ Martínez Marzoa, F. (1999): *Heidegger y su tiempo*, Madrid, Ediciones Akal, S.A., p. 7.

“esa historia acontecida nos haga recordar e interiorizar y nos de señas para la meditación. Una tal meditación nos garantiza el recuerdo interiorizante del primer inicio del pensamiento occidental”⁸⁶.

Precisamente este inicio primero en el pensar occidental es meditación sobre el ser. Se trata ahora de interiorizar el ser, no de la actualización de los entes pasados, sean cosas o pensamientos de pensadores, que fueron una vez pero que ya no son. Este recordar interiorizante relativo al inicio se dirige a concebir el fundamento, entendiendo ‘fundamento’ como el dar acogida en sí a aquello en donde todo ente es. Fundamento nombra al ser mismo, que es el inicio y el que ofrece garantía de continuación en el porvenir. Una proposición sobre el fundamento sería la *primus inter pares* de todas las proposiciones fundamentales; las demás proposiciones resultarían ser relativas a ésta. El fundamento no es causa, como proponía Aristóteles, ni es razón, como consideraba Leibniz. El fundamento se nos revela sólo como fundamento. Esta proposición apela a la esencia del ser, pero nosotros nos estamos interesando por la esencia del hombre, como animal racional. La esencia y la existencia del hombre se encuentran determinadas por la apelación del ser. La proposición del fundamento atañe al ser y se escapa de toda intención de ser captada por el hombre⁸⁷.

El hombre ha encontrado la estancia esencial donde tiene lugar la exhortación y el rechazo, o la retirada, del ser, pero se encuentra con que no hay salida posible para tratar de establecer la relación con el ser. Teniendo en cuenta esta situación que nos imposibilita para llegar a

⁸⁶ Heidegger, M. (1999): *Conceptos fundamentales*, pp. 125 y 126.

⁸⁷ Heidegger, M. (1991): *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal, p. 33

encontrarnos con el ser, propone Heidegger que nos traslademos a otra situación que nos resulta cotidiana y más fácil de abordar: la relación del hombre con el ente. De esta forma tenemos la posibilidad de avanzar, encontramos una salida, ya que podemos asegurar que la esencia del hombre se encuentra decidida ya: el hombre es un ser viviente que puede hacer cosas, inventar, construir, calcular, pensar. El hombre puede referir el cálculo a su razón y convertirse, por tanto, en un ser racional. Pero el hombre no puede elevar la razón a fundamento⁸⁸ ni, por el contrario, tampoco puede considerar que todo lo que es lo es en función de que haya sido vivenciado. En el término medio podemos proponer que

“la esencia del hombre se encuentra firmemente delimitada: el hombre es el animal esenciante”⁸⁹.

El hombre pregunta acerca de todo lo que le rodea, sobre la realidad efectiva de los entes, sobre sus posibilidades y necesidades. Busca el fundamento en cada situación, en cada comportamiento. Se preocupa, primero, de las cosas más próximas, tratando de conocer su fundamento, su esencia en definitiva. Después se preocupa por fundamentos mas alejados, hasta llegar al fundamento primero. Este interés ha estado presente a lo largo de toda la historia occidental y fue expresado, en un momento determinado y después de transcurridos veintidós siglos de esta historia, por Leibniz como ‘la proposición del fundamento’: *Nihil est sine ratione*. Para Leibniz esta proposición representaba la fundamental suprema, la que fundamenta todo lo demás. El hombre utiliza, de manera

⁸⁸ Heidegger, M. (1958): *Sobre la cuestión del ser*, Madrid, Revista de Occidente, p. 16.

⁸⁹ Heidegger, M. (1999): *Conceptos fundamentales*, p. 132.

ilimitada, esta proposición con el fin de conseguir el dominio sobre los objetos y obtener la mayor perfección técnica posible⁹⁰. Sin embargo, ya hemos visto que, para Heidegger, no es posible hablar del fundamento más que como fundamento. Convertirlo en objeto es una perversión⁹¹.

2.2.4. Pensar el 'se da'

Ser es para Heidegger una cosa, un asunto, pero nada ente. Igual ocurre con el tiempo, una cosa, un asunto, pero nada temporal. Del ente decimos es pero de la cosa ser y de la cosa tiempo somos prudentes y no nos precipitamos. No decimos el ser es, el tiempo es, sino 'se da el ser y se da el tiempo'. De esta forma realizamos un giro lingüístico⁹², giro que pretende evitar la precipitación sobre las cosas o asuntos ser y tiempo, manteniéndonos 'ojo avizor', siguiendo el rastro mostrado por ellos; en vez de 'es' decimos 'se da'. Este 'se da' tiene un significado en castellano en el sentido de algo que tiene lugar, que acontece. Pensar, en definitiva, no es un proceso cualquiera sino un suceso relevante que tiene que ver con el acontecer⁹³.

Tenemos que demostrar como se deja mirar y experimentar este 'se da'. De esta forma, podremos retrotraernos a la cosa, más allá de la expresión verbal. Hay que dilucidar qué es lo que es dado en este 'se da', el don o dádiva que es otorgado por el Se. Qué es lo que se da, mentado por el ser y por el tiempo. Intentamos divisar, proyectando hacia delante, el

⁹⁰ Heidegger, M. (1991): *La proposición del fundamento*, p. 26.

⁹¹ Gracia, D. (2008): "El problema del fundamento", p. 50.

⁹² Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 24.

⁹³ Heidegger, M. (2003): *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Editorial Gedisa, S.A., p. 15.

Ello, el Se, que da ser y que da tiempo. Intentamos, muy cuidadosamente, traer ante nuestra mirada al se y a su dar, al Se con mayúscula.

Ahora, siguiendo el rastro, pensamos el ser y pensamos el tiempo en lo que tienen de propios. De esta forma debe mostrarse el modo como se da el ser y como se da el tiempo. Ser, aquello por lo que es señalado cualquier ente como tal, quiere decir estar presente. Refiriéndonos a aquello que está presente, dicho estar presente se muestra como un dejar que se esté presente. Conviene pensar este dejar-estar-presente en el sentido de que él permite el estar presente, mostrándose así este dejar en lo que tiene de propio, que es sacar de lo oculto. Dejar-estar-presente quiere decir desocultar, traer a lo abierto. En el desocultar se implica un dar que, en el dejar-estar-presente, da el estar presente, es decir el ser⁹⁴. Pensar propiamente la cosa ser, la cuestión o el asunto ser, exige seguir el rastro de lo que se va mostrando en el dejar-estar-presente. Este rastro nos muestra el desocultar y desde éste habla un dar, un 'se da'.

Pensar propiamente el ser exige olvidarse del ser, en lo que tiene de propio, tal como lo plantea la metafísica, es decir, desde lo ente. A cambio seguimos la ruta del ser en el dar que entra en juego en el desocultar es decir, en el 'se da'. En tanto que don, donación de este 'se da', el ser

⁹⁴ Heidegger profundiza en el significado conceptual del término "ser" en sus dos acepciones, a saber:

- ser como aquello por lo que es señalado cualquier ente como tal y que, históricamente, ha sido conceptualizado como "estar presente".
- ser como la cosa, el asunto del pensar, que permanece oculto, que se retira, en la operación de dejar-estar-presente, a la vez que otorga (da) un don al ser ente. Esta operación queda nombrada en el 'se da' el ser.

La estrategia de Heidegger es alcanzar pensar el ser, como asunto, siguiendo el rastro que se muestra en el dejar-estar-presente a partir de considerar el ser como don, como ente.

pertenece al dar; el ser no queda al margen del dar; el ser, como estar presente, 'se transfigura'. Como dejar-estar-presente el ser pertenece al desocultar, queda retenido en el dar como don. El ser no es. El ser se da, como el desocultar del estar presente. Ahora sigamos las trazas de ese dar para mostrar mejor el 'se da'. Dirijamos la mirada a la gran variedad de transformaciones de lo que, de manera indeterminada, denominamos ser.

El ser no podrá ser conocido mientras se le considere como un concepto vacío, el más vacío de los conceptos. La dialéctica especulativa de Hegel⁹⁵ conduce a la consideración de la representación del ser en lo puramente concreto de la realidad del espíritu absoluto. De esta forma seguimos considerando el ser como lo puramente abstracto y esto no permite que el ser sea conocido en modo alguno.

⁹⁵ En García Morente, M. (1994): *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Editorial Porrúa, S.A., p. 243: Kant transformó el problema de la metafísica. La metafísica buscaba lo que es y existe en sí. Para el pensamiento científico nada es ni existe en sí, todo es objeto de conocimiento, objeto pensado para un sujeto pensante. Pero Kant llega a una idea regulativa para el conocimiento discursivo del hombre y esta idea regulativa la constituyen las ciencias que representan lo contrario que los objetos del conocimiento concreto. Contrastando los objetos concretos, correlativos al sujeto, y esa otra idea regulativa llega a que ésta representa lo absoluto, lo completo, lo total, lo que no necesita condición.

En Kant lo absoluto deja de ser actual para convertirse en potencial y el absoluto aparece como la condición de la posibilidad de la conciencia moral. Los sucesores de Kant no toman como punto de partida el conocimiento y la moral, sino lo absoluto. Estos filósofos (Fichte, Schelling, Hegel) presentan en común lo siguiente:

- Parten de la existencia de lo absoluto.
- El absoluto es de índole espiritual, nunca material.
- El absoluto, que es atemporal, que está fuera del espacio, se tiende en el tiempo y en el espacio.
- Utilizan el método de la intuición intelectual, encaminada a aprehender directamente la esencia de ese absoluto. Estos filósofos son sistemáticos y discursivos.

Fichte: para él, el absoluto es el yo empírico y frente a este yo coloca el "no yo", el resto de realidades. Schelling: el absoluto es el equilibrio entre los contrarios, la armonía, la estética. Hegel: el absoluto es la razón, el espíritu.

2.2.5. Lo perentorio del pensar esencial

En la conferencia *Tiempo y Ser* nos encontramos, en primer lugar, con una pregunta que se hace Heidegger: ¿Ha llegado a ser perentorio un pensar sobre aquello de donde recibe su determinación todo lo demás?⁹⁶ Heidegger piensa que sí, que se torna necesario el intento de pensar el ser sin lo ente, sin tomar en consideración una fundamentación del ser a partir de lo que es, de lo ente. Argumenta que lo contrario no permite la posibilidad de traer con propiedad a la mirada el ser de aquello que hoy es, ni de determinar suficientemente la relación del hombre con aquello que hasta ahora llamamos 'ser'.

Pero, ¿por qué considera Heidegger que ese momento ha llegado? La explicación la resume en el artículo *El final de la filosofía y la tarea del pensar*,⁹⁷ artículo que trata de configurar de una forma más originaria el planteamiento de *Ser y tiempo*. La pregunta ahora sería: ¿En qué sentido ha llegado la filosofía a su final en la época presente? La Filosofía, es decir la Metafísica, piensa a la comunidad del ente en el ser. Desde el comienzo de la filosofía, el ser del ente se ha mostrado como fundamento, como principio. El fundamento es aquello por lo cual el ente es lo que es y cómo lo es. El fundamento se muestra como presencia, el ser trae al ente a su estar presente.

Heidegger entiende el final de la filosofía como el acabamiento de la metafísica y no como la detención de un proceso o como la decadencia e incapacidad de éste. Este acabamiento no significa, en ningún caso,

⁹⁶ Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 19.

⁹⁷ En Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 77.

perfección ya que no podemos hablar con propiedad de la superación de un pensamiento por otro. El significado aquí de acabamiento es el de lugar, que genera un espacio en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. Acabamiento, en alemán Ende, se refiere a esa reunión. Nietzsche caracteriza su filosofía como platonismo al revés y Karl Marx, con la inversión de la metafísica, alcanza la posibilidad límite de la filosofía, de forma que cualquier intento de pensamiento filosófico no será otra cosa que un renacimiento epigonal⁹⁸. El final, como acabamiento, es la reunión de las posibilidades límite. Un rasgo determinante de la filosofía, el que supuso la formación de las distintas ciencias, pertenece al propio acabamiento de la filosofía. De esta forma, la filosofía se transforma en ciencia empírica del hombre, que permite la obtención de objetos experimentables de su técnica. Pero este desarrollo no significa la desintegración de la filosofía sino que supone su acabamiento. La filosofía finaliza en la época actual, encontrando su lugar en la cientificidad de la humanidad, cuyo rasgo fundamental es su carácter cibernético, técnico. La verdad científica se equiparará a eficacia de los efectos producidos en su aplicación. Las ciencias hablan cada vez más del ser del ente, al suponer necesariamente su campo categorial, aunque no se diga así.

Pero, ¿hay para el pensamiento una primera posibilidad de la que salió el pensar como filosofía? Esta tarea no sería, no ha sido, accesible a la filosofía en cuanto metafísica, y mucho menos a las ciencias. Esta tarea tendría un carácter preparatorio, no fundante. Despertaría una disposición humana a una posibilidad, cuyo planteamiento sería oscuro y su llegada

⁹⁸ "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 79.

incierto. Debería tratar de conocer lo que le queda reservado y entregarse a ello, sin tratar de predecir futuro alguno. Se trataría de indicarle algo al presente que fue dicho ya en el comienzo de la filosofía y que ésta nunca lo pensó propiamente. Preguntar por la tarea del pensar significa determinar aquello que concierne al pensar, lo que es cuestionable para él, aquello con lo que tiene que habérselas el pensar en el caso presente. Sin embargo, la metafísica ha tratado la cosa de la filosofía como el ser del ente, su presencia bajo la forma de substancialidad y subjetividad.

La primera transformación que nos indica el camino a seguir resulta del pensar el ser en el sentido del estar presente⁹⁹. Pero es preciso pensar el ser, no parlotear sobre él, como si lo hubiésemos entendido. Heidegger dice que hemos caracterizado el ser así ya desde siempre, sin nuestra intervención, sin nuestro mérito. Estamos atados a esta caracterización ya desde el inicio de la desocultación del ser como algo decible, pensable. Desde el inicio del pensar occidental todo el decir del ser y del es está guardando memoria de una determinación, de una vinculación del ser con el estar presente. Esta misma determinación vale también para el pensar que gestiona la técnica y la industria, aunque sólo en cierto sentido. El ser como estar presente, en el sentido de lo que cuenta como stock de mercancías, como depósito calculable de utilidades disponibles se ha universalizado, aunque algunos no sepan siquiera de dónde viene semejante determinación.

Pero no percibimos al ser como estar presente en la primera exhibición del desocultamiento, que llevaron a cabo los griegos. Nos percatamos del

⁹⁹ Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 25.

estar presente simplemente en toda sencilla reflexión, libre de prejuicios, sobre el estar delante y el estar a mano de lo ente. Estar a mano y estar presente son modos del estar presente y éste nos muestra, de manera inquietante y apremiante, que hemos de reflexionar sobre el hecho de que el estar presente determina un estar ausente.

El despliegue de la plenitud de transformaciones del ser se asemeja a una historia del ser en la que lo histórico de la historia del ser se determina por la manera como se da el ser. La sentencia de Parménides "Es preciso decir y pensar que el ser es"¹⁰⁰ nos muestra que es ciertamente pensado el ser, mas no el 'se da'. La traducción del griego de esta sentencia sería mas apropiada cambiando el 'es' por 'puede', entendiendo poder ser como dispensar y dar ser. El 'se da', sin embargo, se retira a favor del don, que se da, y será este don el que posteriormente será pensado y conceptualizado como ser referido a lo ente.

Heidegger propone un término para este dar que se limita sólo a dar su don y que se retira y se reserva a sí mismo. A un tal dar lo denomina 'destinar' (*schicken*). El ser que se da es lo destinado y lo histórico de la historia del ser se determina desde lo destinable de este destinar y no desde un acontecer al que se considera indeterminado. El destinar y el Se o Ello que destina se abstienen o contienen en su manifestación. Abstenerse o contenerse se dice en griego *epoché*, aunque época no tiene en este contexto un significado temporal sino que se trata de un rasgo característico del destinar, el guardarse a sí mismo a favor de la perceptibilidad del don.

¹⁰⁰ Martínez Marzoa, F. (2000): *Historia de la Filosofía I*, Ediciones Istmo, S.A., p. 34.

Estos encubrimientos del ser a lo largo de las distintas épocas del ser permiten al pensar mirar precursoramente a lo que después se desvela como el destino del ser, representado como historia y ésta como acontecer. El camino para interpretar este acontecer es pensar anticipadamente los ulteriores pensamientos sobre el destino del ser, en definitiva, la destrucción de la doctrina ontológica del ser de lo ente, expuesto con anterioridad en el trabajo *Ser y Tiempo*. La tradición de la metafísica no es la del ser sino, al contrario, la de la nada y desde ahí no es posible hacer la pregunta sobre el ser. El lenguaje metafísico, su sintaxis y su semántica no permiten siquiera preguntar acerca del ser. La metafísica tradicional conduce al nihilismo, término que para Heidegger significa que la concepción metafísica del ser, que ha eliminado cualquier otra concepción posible, ha alcanzado un punto con la tecnología en el que ya no se permiten líneas de acción posteriores. Desde Platón, los filósofos han intentado alcanzar la verdad, aquello que permite explicar todo y este planteamiento nos ha llevado, finalmente, a una concepción actual del ser mediante la cual todo se mide en términos de eficacia, donde todo ha de ser lo más apropiado posible para resultar eficaz. Según esto, una entidad racional debe perseguir utilizar al máximo sus posibilidades para encajar perfectamente en el sistema de la tecnología y la cibernética moderna. Heidegger dice, definitivamente, que es preciso superar esta concepción metafísica del ser proponiendo no ya una superación sino un abandono de la metafísica a sí misma.

Las sucesivas representaciones del ser a lo largo de la historia no son sino palabras del ser que responden a su apelación en el destinar que se oculta a sí mismo, en el 'se da'. El ser queda desocultado al pensar en cada

uno de los casos, retenido en la destinación que se retira. Considerando la conjunción 'tiempo y ser', el ser como presencia determina un rasgo temporal que da pie para conjeturar que el Se o Ello que da ser pudiera hallarse en lo que denominamos tiempo en el título 'Tiempo y ser'.

2.2.6. Seguir el rastro del tiempo

Intentamos seguir el rastro al tiempo, en lo que tiene de peculiar, con el pensamiento y recordamos que lo peculiar del ser, aquello a donde pertenece y queda retenido, se muestra en el 'se da' y en el dar como destinar¹⁰¹. El tiempo, al igual que el ser, no se deja determinar considerándolo tal como lo representamos comúnmente. Sin embargo, la conjunción tiempo y ser si invita a dilucidar lo peculiar del tiempo si mantenemos la mirada puesta en el ser. A partir del significado de ser como estar presente, dejar estar presente y presencia podemos distinguir entre dos significados distintos del presente. No es lo mismo el presente entendido desde el ahora que el presente en el sentido de presencia. Tradicionalmente hemos caracterizado el tiempo desde el presente como el ahora que es distinto del ahora ya no del pasado y el ahora todavía no del futuro. Pero no encontramos el tiempo en el ahora aunque lo tengamos en mente. El tiempo no es o está sino que se da. Podemos mirar cuidadosamente a lo que se nos muestra como el tiempo y dirigir anticipadoramente la mirada al ser en el sentido de presencia, del presente. Vemos que el presente en el sentido de presencia no se deja determinar por el presente como ahora sino más bien al contrario. En este caso, el presente como presencia debería llamarse el tiempo auténtico aunque no podamos

¹⁰¹ Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 28.

identificar nada de tiempo que habitualmente representamos como la sucesión de los ahora.

El presente en el sentido de presencia determina el ser como estar presente y dejar estar presente, es decir, como desocultamiento. El asistir o estar presente quiere decir permanecer que, a su vez, implica un aguardar y seguir aguardando y no un durar, entendido como un intervalo temporal en los sucesivos ahora. En este punto, Heidegger considera que al ser humano le atañe el estar presente y plantea que lo que caracteriza al hombre puede determinarse precisamente en lo que tenemos que pensar aquí. Al hombre le atañe la presencia y desde tal atingencia asiste, está presente, a todo lo que está presente y ausente. El hombre mismo recibe el don del estar presente a la vez que percibe lo que aparece en el dejar estar presente y si no recibiese ese don de forma constante el ser permanecería oculto y el hombre no sería hombre, al quedar excluido del alcance de la regalía del 'se da'.

Al introducir al hombre en este camino del pensar el tiempo podría parecer que nos estamos alejando de la cuestión principal que nos ocupa. Sin embargo, Heidegger nos tranquiliza al decirnos que, precisamente, estamos mas cerca de lo que creemos de ese asunto que se llama tiempo y que debe mostrarse propiamente desde el presente como presencia. El hombre queda relacionado con la presencia en el sentido de que esta significa un constante seguir aguardando que atañe al hombre. Al hombre le interesa siempre un estar presente de algo, un don, que está en cada caso presente aunque no repare en el estar presente mismo, el 'dar se', pero siempre le interesa también el estar ausente, aunque solo sea por las cosas que no están ya presentes en el sentido del presente. De esta forma, nos

encontramos que este pasado, este ya no presente, está automáticamente presente en su estar ausente, en el pasado se extiende el estar presente. Y, de igual forma, el todavía no presente del advenirnos es un estar ausente en el que se extiende también el estar presente¹⁰².

Pero hemos de considerar cuidadosamente que el estar ausente, bien sea del pasado, bien sea del futuro, supone una forma de estar presente que no coincide con el estar presente en el sentido del presente inmediato. Hemos diferenciado anteriormente entre el estar presente temporal y el estar presente como presencia. El estar presente, entendido como atañer o importar, que es el que nos interesa, lo encontramos también en el tiempo presente. En consecuencia, en el tiempo presente también se extiende el estar presente. La regalía del estar presente descansa en que nos alcanza, llega a nosotros, porque es en sí un extender y no al contrario, se extiende porque nos alcanza. El todavía no presente extiende y aporta lo ya no presente y viceversa, realizándose ambas de manera simultánea. Al decir 'simultáneamente' adjudicamos al extenderse de pasado, presente y futuro, a su unidad, un carácter temporal¹⁰³. No debe entenderse, sin embargo que el tiempo, pasado, presente y futuro están simultáneamente ante nosotros. Es el recíproco ofrendarse el que les pertenece en común, determinándose su unidad en lo que les es propio, que se ofrendan mutuamente, que no es otra cosa que a sí mismos, que su estar presente.

Heidegger esclarece aquí lo que llamamos el espacio-tiempo, no como la distancia entre dos ahora del tiempo calculado sino como lo abierto que

¹⁰² Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 32.

¹⁰³ Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 33.

se esclarece en el recíproco ofrendarse de pasado, presente y futuro. El esclarecedor ofrendarse de esta unión es él mismo pre-espacial y sólo por esto es capaz de espaciar, de dar espacio. El espacio de tiempo que conocemos usualmente es el resultado del cálculo del tiempo a partir de la distancia medida entre dos puntos temporales, representado como línea y parámetro unidimensional y que resulta sustraído a la representación tridimensional del espacio. La dimensión o mensuración es propia del tiempo auténtico, reposando en el caracterizado ofrendar esclarecedor, en tanto que aparece la mutua relación de cambio de futuro y pasado que aporta el esclarecimiento de lo abierto. El tiempo es, así, tridimensional, desde este triple ofrendar. La dimensión, característica del tiempo, se entiende no sólo como medición sino como el extenderse de un extremo a otro, como el ofrendar esclarecedor, que es el que permite establecer un ámbito de medida.

Aparece ahora una especie de atingencia y aportación que interesa tanto al todavía no presente como al ya no presente y también al presente. Esta atingencia es el estar presente que no puede ser adjudicada solamente a una de las tres dimensiones del tiempo, concretamente al presente que es la más cercana para nosotros. La unidad de las tres dimensiones descansa en el juego entre ellas, juego que se muestra en el auténtico ofrendar de lo propio del tiempo y que constituye una cuarta dimensión del tiempo¹⁰⁴. Esta cuarta dimensión, la regalía que todo lo determina, es más bien la primera dimensión que aporta en el porvenir, en el pasado y en el presente el estar presente que le es propio a cada uno, los mantiene esclarecedoramente separados y los mantiene también juntos en la cercanía.

¹⁰⁴ Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 35.

Denominamos, entonces, al iniciante extender, en el que reposa la unidad del tiempo auténtico, la cercanía acercante. Ésta acerca mutuamente porvenir, pasado y presente en tanto que los aleja, mantiene abierto lo sido a la vez que le recusa su porvenir como presente. Pero también mantiene el advenir desde el futuro, en tanto que precontiene el presente en el venir. Esta cercanía acercante tiene el carácter de la recusación y de la retención, manteniendo juntos de antemano, en su unidad, los modos del extender de las tres dimensiones. Denominamos al dar que se da el tiempo auténtico la regalía esclarecedora-ocultadora, ocultándose el dar de un dar en el tiempo, ya que la regalía es en sí un dar. La relación del hombre con el tiempo no permite una determinación de uno por el otro. El hombre no produce el tiempo ni viceversa aunque, el hombre sólo puede ser hombre en la medida en que se encuentre en la triple regalía y ante la recusante-retinente cercanía que lo determina.

Al ser lo contemplamos como presencia y al tiempo como región de la regalía del esclarecimiento de un múltiple estar presente. El dar en el darse del ser se muestra como destinar y como destino de presencia en sus transformaciones epocales. El dar en el darse del tiempo se muestra como regalía esclarecedora de la región tetradimensional. Si anunciamos algo así como el tiempo en el ser como presencia nos encontramos que el tiempo auténtico, la cuádruple regalía de lo abierto, se deja hallar como el Se o el Ello que da el ser, es decir, el estar presente. Esto queda reforzado si consideramos que también el estar ausente se anuncia siempre como una manera de estar presente.

En lo ya sido, que deja estar presente lo ya no presente por recusación del presente, y en el advenirnos, que deja o hace estar presente lo aún no

presente por retención del presente, se muestra la regalía esclarecedora que da a lo abierto todo estar presente. Según esto, el destino en el que se da el ser reposa en la regalía del tiempo, ya que es el tiempo auténtico el Se o el Ello que nombramos al decir: se da el ser. Pero el tiempo sigue siendo un don de un Se da, cuyo dar preserva la región en la que es tendida la presencia. Nos encontramos con un Se que no ha sido aclarado históricamente a pesar de los esfuerzos de la ciencia y la filosofía. Este Se que enunciamos en el 'se da el ser y se da el tiempo' se refiere a algo privilegiado que es preciso no tratar de abordar aquí. Podríamos plantear un enunciado como 'el ser da el ser', simplemente cambiando el Se por un sujeto 'el ser' pero el ser no es de la misma forma que el tiempo no es. Es más sencillo, para el propósito que nos ocupa, pensar el 'se' desde el modo del dar que le pertenece al dar como destino, el dar como regalía esclarecedora. Ambos, destino y regalía esclarecedora, se pertenecen mutuamente.

2.2.7. *El Ereignis*

Se muestra un apropiarse, tanto en el destinar del destino del ser como en la regalía del tiempo. Llamamos el acontecer, *das Ereignis*, a lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca co-pertenencia¹⁰⁵. Lo que deja que ambas cosas se pertenezcan recíprocamente, lo que trae a ambas cosas, tiempo y ser, a lo que tienen de propio y las mantiene en esa recíproca pertenencia, es el acontecer que es, a su vez, la índole de la cosa, la condición natural de ambas cosas. No es que esta condición se añada al ser y al tiempo sino que

¹⁰⁵ Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 38.

se apropia primero a ellos desde la interna relación que guardan entre sí en lo que tienen de propio, mediante el apropiarse que se oculta en el destino y en la regalía esclarecedora. El Ser, el Ello que se da en tiempo y en ser se acredita como el acontecer. Así queda mostrado el don que se da pero no la índole de la cosa, ya que lo que resulta pensado es la presencia como tal.

Nos encontramos con que no es posible contestar a la pregunta sobre el acontecer, no es posible decir qué corresponde a la índole de la cosa a pensar. Esta índole de la cosa no se deja enunciar y, por tanto, sería preciso renunciar a la proposición enunciativa que supondría la respuesta a la pregunta. Esto, en la práctica, supone renunciar a la respuesta y también a la pregunta, por muy justificada e ilustradora que sea. Preguntar sobre el ser del acontecer, demandar un informe nos retrotrae a aquello que reclama su determinación de presencia, a saber, el ser desde el tiempo. Esta determinación se mostró en el dar, en el destinar y en el extender. El destinar del ser reposa en la esclarecedora-ocultante¹⁰⁶ regalía del múltiple estar presente en la región abierta del espacio-tiempo. Pero la extensión de la regalía reposa, de igual forma que el destinar, en el acontecer como apropiarse. Lo peculiar del acontecer determina también el sentido de lo que aquí es llamado reposar. El acontecer debe ser entendido aquí desde el apropiarse como el esclarecedor y salvaguardante extender y destinar y no como evento o suceso. En el contexto de una dilucidación del ser, acontecer

¹⁰⁶ "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 85. Lo que aparece sólo puede mostrarse a través de la claridad y ésta se basa en lo abierto y libre. La claridad juega en lo abierto y lucha allí con lo oscuro y constituye el lugar donde se encuentran el espacio y el tiempo estático y lo presente y ausente en ellos. El camino del pensar necesita de la claridad susceptible de ser atravesada, donde reside la posibilidad del "aparecer", del estar presente de la presencia.

tiene un carácter supremo, el más importante de todos, ya que sin el ser no puede ser ningún ente, evento o suceso como tal.

Ser como acontecer, a diferencia de como anteriormente fue pensado desde lo ente, podría entenderse en el sentido de una continuación de la metafísica si el 'como' significara en este caso una 'especie' del ser, algo subordinado al ser. Pero pensado en el sentido de estar presente y dejar estar presente, que se da en el destino, el cual reposa por su parte en la esclarecedora-ocultadora regalía del tiempo auténtico, entonces el ser pertenece al apropiar, desde donde reciben su determinación el dar y su don y, de esta forma, el ser sería una especie de acontecer y no al revés.

El acontecer apropiador no constituye el concepto abarcante superior, bajo el que se dejan ordenar ser y tiempo sino ser, como estar presente, y tiempo, como tiempo auténtico en su cuarta dimensionalidad. El ser se demuestra como el don que, como donación del estar presente, es propiedad del apropiar. Sin embargo, el ser desaparece, se retira, en el acontecer apropiador, dejando a ser, como dejar estar presente, y tiempo, apropiados en el acontecer apropiador. De la misma forma que al dar como destinar le pertenece el contenerse, en el ofrendarse del pasado y porvenir entran en juego la recusación y la retención del presente. Los términos aquí nombrados, contenerse, recusación, retención, muestran algo como un retirarse y esta retirada pertenece a lo peculiar del acontecer apropiador. En este punto, Heidegger dice que tratar de dilucidar este asunto no es ya objetivo de esta conferencia.

Tiempo y ser, en su condición de dones del apropiar, sólo pueden ser pensados desde éste y también ha de ser meditada así la relación del

espacio con el acontecer apropiador, y para ello es preciso haber divisado de dónde procede el espacio de lo peculiar del lugar. En *Conferencias y artículos*¹⁰⁷, Heidegger nos plantea que el construir es para el hombre un medio para conseguir el fin que supone el habitar. Pero ambas actividades han de ser consideradas simultáneamente ya que el construir supone para el hombre también un habitar. La esencia del construir y del habitar nos viene del lenguaje y éste constituye, de todas las exhortaciones que los humanos podamos considerar, la suprema, la primera. El lenguaje es el señor del hombre y no el hombre el forjador del lenguaje. El significado de la palabra antigua construir (*bauen*) incluía el habitar, de la misma forma que el 'yo soy' (*ich bin*) significaba yo habito. El habitar es el modo como los hombres somos en la tierra. La antigua palabra '*bauen*' significa que el hombre es en la medida en que habita. Ser hombre significa habitar, estar en la tierra como mortal. El construir albergaba los significados de cuidar o abrigar y de habitar. Lo que ocurrió después, a lo largo del tiempo, es que el sentido propio del construir, el habitar, cayó en el olvido, se ocultó y, en consecuencia, el habitar dejó de ser experimentado como el ser del hombre, como rasgo fundamental del ser del hombre. El lenguaje le retira al hombre lo que aquel tiene de simple y grande. El hombre deja de prestar atención a este ocultar pero el lenguaje sigue manteniendo su inicial exhortación, aunque guarda silencio en ese ocultamiento, en esa retirada.

El lenguaje, a pesar del olvido del hombre, exhorta en la palabra construir lo siguiente¹⁰⁸:

¹⁰⁷ Heidegger, M. (2000): *Conferencias y artículos*. Madrid. Tecnos.

¹⁰⁸ Heidegger, M. (2000): "Construir, habitar, pensar", en *Conferencias y artículos*, p. 143.

- Construir es propiamente habitar.
- El habitar es la manera como los mortales son en la tierra.
- El construir como habitar se despliega en el construir que cuida, es decir, que cuida el crecimiento.... y en el construir que levanta edificios.

En relación con el construir como levantar edificios consideremos que es preciso pensarlo como un aspecto de nuestro habitar. No habitamos porque construimos sino lo contrario. La esencia del habitar consiste en permanecer, en residir en paz, en tranquilidad. El rasgo fundamental del habitar es el cuidar, el mirar por y descansa en el ser del hombre que reside como mortal en la tierra.

Las cosas que nos atañen aparecen una vez que hemos determinado un lugar, que es el que abre el espacio para ser ocupado. Al mismo tiempo ocurre que antes de que una cosa ocupe su sitio hay muchas alternativas, muchos otros sitios que pueden ser ocupados por esa misma cosa pero, de entre todos ellos uno sólo se constituye como lugar y esto ocurre por la cosa que queremos construir. Las cosas que constituyen lugares de esta forma otorgan los espacios que se van generando, una vez que se les ha otorgado espacio, se les ha definido dentro de unas fronteras. Lo espaciado es otorgado y ensamblado por medio de un lugar, por una cosa que construimos que genera un lugar. A estas cosas que, siendo lugares, otorgan plaza las llamamos construcciones. Heidegger define el espacio como algo aviado, algo espaciado, algo que ha recibido su esencia desde un lugar y no desde el espacio¹⁰⁹. La frontera, dentro de la que hemos dejado entrar el espacio no es sólo aquello en lo que termina algo, sino, al modo

¹⁰⁹ Heidegger, M. (2000): "Construir, habitar, pensar", en *Conferencias y artículos*, p. 150.

como lo entendían los antiguos griegos, aquello a partir de donde algo comienza a ser lo que es.

A partir de una construcción, un lugar, se otorga un espacio donde el hombre es en la medida que habita. El espacio otorgado contiene distintos emplazamientos que advertimos cercanos o lejanos en relación al lugar. Estos emplazamientos se dejan determinar mediante la medición de las distancias hasta el lugar. Una distancia es algo a lo que se ha hecho espacio mediante un emplazamiento. Este espacio es de un determinado tipo, un *stadion*, en latín, un espacio intermedio. Desde este espacio se pueden determinar las simples extensiones según altura, anchura y profundidad, una abstracción que representamos como las tres dimensiones de este espacio. Pero esta representación no permite ya considerar las distancias, no es ningún *spatium*, sino que se ha convertido en *extensio*, extensión. Este espacio como *extensio* permite otra abstracción a relaciones analítico-algebraicas que avían, a su vez, la posibilidad de la construcción en todas las dimensiones imaginables. *Spatium* y *extensio* dan la posibilidad de espaciar cosas y de medirlas según distancias, direcciones, y calcular estas medidas pero no son el fundamento de la esencia de los espacios y lugares. Los espacios que nosotros atravesamos cotidianamente están aviados por los lugares y la esencia de éstos tiene su fundamento en las cosas que construimos.

Cuando pensamos en el hombre, como el que habita, estamos nombrando ya la residencia de éste en la Cuaternidad, considerando todas las cosas. No es posible hablar de hombre y espacio como separados uno de otro. La relación del hombre con los lugares y, a través de los lugares, con los espacios aviados descansa en el habitar. El hombre se las ve con el

espacio por medio del habitar pensado de un modo esencial. Ahora se ve con precisión la esencia de los lugares que nosotros llamamos construcciones si reflexionamos sobre la relación entre lugar y espacio y sobre el modo de habérselas de hombre y espacio. El construir, en la medida que instala lugares, es un instituir y ensamblar espacios. En esta producción de lugares, con la inserción de espacios, aparece necesariamente el espacio como *spatium* y como *extensio*, aunque no son configurados por el construir.

La esencia del construir es el dejar habitar y la cumplimentación de esa esencia es el erigir lugares por medio del ensamblamiento de sus espacios. De esta forma, sólo podemos construir si somos capaces de habitar. Construir y pensar son siempre ineludibles para el habitar y serán suficientes para el habitar en la medida que se escuchen el uno al otro, permaneciendo en sus propios límites y sabiendo que tanto uno como otro vienen del taller de una larga experiencia y de un incesante ejercicio¹¹⁰.

2.2.8. Lo esencial es la verdad del ser

Como hemos visto anteriormente, Heidegger considera que tiempo y ser no son, sino que se *dan*, determinándose recíprocamente en la conjunción. Se da el ser, pero en ese 'se da' intervienen dos acciones: el se y el da. Darse el ser supone también un retirarse a favor del don. Lo que haya de definir al ser ha de ser pensado, pero no de una forma cualquiera, sino de una forma distinta al modo de pensar científico y técnico. El hombre no es sino parte de lo ente en su totalidad y cuando éste ente se retira por

¹¹⁰ Heidegger, M. (2000): "Construir, habitar, pensar", en *Conferencias y artículos*, p. 119.

completo el hombre descubre la nada, el vacío, y sólo tiene de referencia al ser¹¹¹.

Según Heidegger, ser-hombre significa ya filosofar; la existencia humana, el *Dasein* humano, está ya esencialmente en la filosofía¹¹². El hombre es arrojado al mundo y es el pensar, es el lenguaje, el que le permite morar en la vecindad del ser. Una vez superada la metafísica, propone nuestro autor pensar en lo esencial y experimentar cuidadosamente, de forma que sea posible acercarnos a la verdad del ser. No es el hombre, por sí solo y utilizando la tierra como un almacén de recursos ilimitados y a su antojo, el que ha de establecer la nueva tabla de valores y su lugar de referencia. No es el hombre prepotente, el hombre que ha puesto la tierra bajo sus pies al final de un periodo de abundancia gratuita, el que se encuentra capacitado para pensar y definir la esencia del hombre. Sería más bien otro hombre, el hombre generoso y esforzado en seguir, ojo avizor, aquello que se nos desoculta, el hombre que aprende a pensar y que mora en la tierra, el que estaría en disposición de reconocer y corregir el error que ha supuesto el camino del olvido del ser.

2.3. Martin Buber (1878-1965) y la filosofía del encuentro comunicativo

Martin Buber aborda abiertamente el problema de la definición de la esencia del hombre considerando que se trata de una labor todavía por desarrollar; proclama, además, que investigar el ser y el sentido auténticos del hombre constituye la tarea más digna que puede ser acometida por

¹¹¹ Heidegger, M. (2003): *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza Editorial, p. 27.

¹¹² Heidegger, M. (1999): *Introducción a la filosofía*, Madrid, Ediciones Cátedra, S.A., p.19.

éste. Es cierto que esta labor ha sido una constante a lo largo de nuestra historia,

“pero parece como si (el hombre) no se atreviera a tratar este objeto como un todo, a investigar su ser y sentido auténticos”¹¹³.

En consecuencia, Buber propone realizar un intento por tratar de acercarse a la esencia del ser del hombre y para ello empieza por analizar lo aportado por diversos pensadores relevantes que le precedieron; seguidamente propone, de forma decidida, una serie de condiciones que han de ser consideradas para llevar a cabo la tarea de definir la esencia del hombre y su relación con el ser.

Buber considera que es problemático saber si la antropología filosófica kantiana es capaz de suministrar un fundamento a la filosofía. Pero, de ser esto posible, una antropología filosófica legítima, que pretendiera responder a la pregunta: ¿qué es el hombre?, debería empezar por considerar lo siguiente:

Es preciso *distinguir*, dentro del género humano, todas las distintas facetas de que se presentan en su diversidad y no abarcar al hombre de una manera absoluta.

- Debería ser, además, una disciplina que *instale* seriamente al hombre en la naturaleza,
- Tendría que *comparar* al hombre con las demás cosas y con los demás seres vivos.
- Finalmente, debería ser capaz de *asignar* al hombre, con seguridad, el lugar que le corresponde.

¹¹³ Buber, M. (1990): *¿Qué es el hombre?*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, p. 11.

Con estas consideraciones Buber intenta establecer un marco previo para tratar de abordar la tarea y, de esta forma, no hace sino un esbozo de las referencias que deberían ser tenidas en cuenta para proceder a establecer los nuevos valores. Las consideraciones van dirigidas al hombre pero, necesariamente, han de ser llevadas a cabo por el propio hombre. Es importante resaltar que Buber considera que esta disciplina ha de ser elaborada por el hombre; por otra parte, no apela a un lugar en lo ultrasensible donde residirían los principios básicos que definen estas condiciones sino que es el mundo, en el que habita el hombre, donde han de ser fijados estos puntos de apoyo que permitan al hombre la tarea de la definición de su propia esencia.

Buber considera que es la *antropología filosófica* kantiana la que puede permitir conocer al hombre como un objeto de estudio diferente de los demás. El hombre estudia para conocerse a sí mismo como objeto y esto requiere una reflexión sobre sí mismo, aunque esto es sólo posible si el hombre piensa y reflexiona sobre sí mismo como persona. Es preciso poner en juego el 'yo mismo' (*selbst*, en alemán) y no sólo eso sino que, además, no puede dejar fuera su subjetividad, manteniéndose como espectador pasivo¹¹⁴.

2.3.1. Huir de la soledad heideggeriana

Martin Buber propone que la nueva tarea a realizar por el hombre en relación con su vida, es la tarea de abandonar su histórica soledad y su problemática para poder llegar a conocerse a sí mismo. Esta proposición

¹¹⁴ Buber, M. (1990): *¿Qué es el hombre?*, p. 21.

radica en que, según él, el hombre ha llegado a una situación, que jamás se presentó con anterioridad, caracterizada por una sensación de desprotección frente a la naturaleza y por un aislamiento en relación con el mundo que le rodea. Ante esta situación, el hombre actual ha reaccionado de dos formas completamente distintas, o bien con una postura individualista o, por el contrario, con un planteamiento colectivista. Ambas reacciones adolecen de no comprometerse con considerar la integridad del hombre, desfigurando el rostro humano en el primer caso y ocultándolo en el segundo. El hombre, con su postura individualista, acoge la realidad tal como es, aceptando su exposición a la naturaleza en razón de su individualidad.

Es característico del individuo moderno su fundamento imaginario a la vez que constituye su punto débil, habida cuenta que mediante la imaginación no es posible dominar las situaciones que se dan en la realidad. La postura colectivista tiene lugar como consecuencia del fracaso de la primera. El hombre se sumerge en un grupo compacto con el fin de protegerse de la intemperie social y cósmica, acomodándose a la voluntad general que hace que desaparezca la angustia vital ante su complicada existencia y traspasándola a la colectividad que asume la seguridad completa, incluida la problemática del universo. El colectivismo ya no es imaginario como el individualismo sino que pretende ser real aunque, en definitiva, resulta inmerso en la ilusión.

Buber considera que estas dos posturas del hombre moderno se han presentado en dos etapas diferentes de forma que, una vez acabado el tiempo del individualismo, nos encontramos en el momento álgido del colectivismo. Sin embargo, Buber percibe también que asoma un

descontento creciente de la persona frente a esta situación y piensa que es el momento de que se produzca la rebelión por la causa de la libertad de la relación, como solución al anhelo de la persona por su auténtica realización. En esta vicisitud se encuentran ambos, vida y pensamiento que necesitan superar sus falsas respectivas alternativas entre individualismo y colectivismo, antropología y sociología colectivista. Tanto unas como otras no dejan de ser puras abstracciones planteando Buber, en cambio, la relación del hombre con el hombre como hecho fundamental de la existencia humana¹¹⁵. Un hombre busca a otro hombre para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. A esta esfera la denomina Buber el *entre* (*zwischen*, en alemán), considerándola una protocategoría de la realidad humana que podría constituir la respuesta genuina a la incompleta alternativa entre individualismo y colectivismo¹¹⁶.

El punto de partida de Buber, a la hora de explicar el fundamento del ser en base a una relación esencial, radica en el hecho de que a lo largo de la historia del espíritu humano el hombre vuelve, una y otra vez, a precipitarse hacia la soledad, encontrándose solo ante un mundo que le es extraño e inquietante y frente al que nada puede hacer para darle sentido a su existencia. Ante esta situación el hombre demanda una figura divina del ser con la que conectar desde su soledad. Estas distintas épocas de soledad han aparecido a lo largo del tiempo, estableciendo una trayectoria en el sentido de que la soledad es cada vez más rigurosa y difícil de superar.

¹¹⁵ Buber, M. (1990): *¿Qué es el hombre?*, p. 146.

¹¹⁶ Sánchez Meca, D. (2000): *Martin Buber*, Barcelona, Herder, p. 147.

Buber utiliza como referencia la propuesta de Heidegger sobre la esencia del hombre. El hombre de Heidegger, como último eslabón de esta cadena de situaciones, no puede ya tender sus manos para alcanzar esa figura divina; ya no es posible esta salida, no quedándole otro remedio que buscar el trato consigo mismo para intentar encontrar el sentido del ser. Heidegger establece como fundamento de la metafísica una 'ontología fundamental', una verdadera teoría de la existencia que, considerándola como ente, entabla relación con su propio ser tratando de comprenderlo.

En esta situación, el hombre de Heidegger se aleja no sólo del incondicionado divino sino también de la relación con ese otro que no es él, determinando la condición monológica de la existencia, ya que no es posible el diálogo con el Tú divino ni con el tú del otro conocido, viéndose precipitado a ser 'él mismo', cerrado en sí. A este hombre le aguarda indefectiblemente la soledad, alejado de toda realidad de la vida misma. Este hombre, incluso en el nivel mas alto de ser 'él mismo' no pasa de ser 'solicito' con los demás, pero esta solicitud no constituye lo primordial de la existencia humana sino que ésta radica en la 'relación esencial' en la que el hombre abre al otro su 'mismidad', esperando del otro una respuesta recíproca. La existencia heideggeriana culmina en el 'ser uno mismo' pero este hombre, al no conocer relación alguna con Dios ni considerar alguna otra relación esencial, se resuelve para ser 'él mismo', constituyendo esta resolución un auténtico sistema cerrado¹¹⁷.

En definitiva, el hombre de Heidegger se halla ante sí mismo, con su preocupación y su angustia y, como no es posible mantenerse sólo ante sí,

¹¹⁷ Sánchez Meca, D. (1997): *Buber*, p. 38.

se encuentra delante de la nada, en un mundo en el que no se habla al otro de 'tú' por tratarse de una relación de mera solicitud, que se dirige en una sola vía y sin esperar respuesta a cambio.

2.3.2. El hombre y el mundo

Lo que mueve a Buber en su pensamiento es cómo enfrentarse a la realidad y encontrarle algún sentido, después de la situación alcanzada en los primeros años del siglo veinte, que le permita al hombre simplemente realizarse, simplemente ser. Otros coetáneos suyos lo intentaron también, como hemos visto anteriormente con Martin Heidegger quien, en opinión de Buber, trata de explicar lo que es el hombre a partir de los "fatídicos movimientos del ser"¹¹⁸, alejado cada vez más de una vida esencialmente humana.

Para el hombre, el mundo es doble, en conformidad con su propia doble actitud ante él.

"Para el ser humano el mundo es doble, según su propia doble actitud ante él. La actitud del ser humano es doble según la duplicidad de las palabras básicas que él puede pronunciar. Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras. Una palabra básica es el par Yo-Tú. La otra palabra básica es el par Yo-Ello, donde, sin cambiar la palabra básica, en lugar de Ello pueden entrar también las palabras Él o Ella. Por eso también el Yo del ser humano es doble. Pues el Yo de la palabra básica Yo-Tú es distinto del de la palabra básica Yo-Ello"¹¹⁹.

La relación yo-tú origina un nuevo ámbito ontológico que es el 'entre

¹¹⁸ Sánchez Meca, D. (2000): *Martin Buber*, p. 105.

¹¹⁹ Buber, M. (2005): *Yo y Tú*, Traducción de Carlos Díaz. Madrid, Caparrós Editores, p. 11.

dos' (*zwischen*, en alemán), teniendo lugar el diálogo en el ámbito del 'entre' y no en los respectivos dominios de subjetividad del yo y del tú. Lo esencial no tiene lugar ya en el hombre sino entre el hombre y otro hombre o entre el hombre y las cosas que encuentra. El hombre, en su estar en el mundo, utiliza una de las dos palabras fundamentales de manera que o bien se dirige al otro con todo su ser con el término tú o habla en tercera persona sobre lo otro que se encuentra. Lo que determina que el hombre adopte una de estas dos actitudes es el ser en toda su integridad, de forma que sólo la relación yo-tú permite al hombre implicarse en un compromiso total y pronunciarse con el ser íntegro.

En nuestro mundo, e independientemente del grado de compromiso original adquirido con el tú, éste se transforma indefectiblemente en ello como consecuencia de la pérdida de la relación o de la mediatización de ésta, convirtiéndose el tú en un objeto entre objetos. Cada individuo ha de preocuparse de que su vida se balancee entre estas dos posibilidades: el paso de cada tú hacia lo ello y la recuperación del ello hacia el elemento del cual ha salido, para poder ser visto y vivido por el hombre.

Para Buber, la relación yo-tú y la relación yo-ello constituyen palabras fundamentales básicas para el desarrollo del lenguaje de las personas. Al establecer la relación con el tú el hombre habla, dice tú y al decirlo se encuentra ya en esa palabra. En realidad, el lenguaje no se halla en el hombre, sino el hombre en el lenguaje. El lenguaje es aquello que puede y debe conducirnos, de acuerdo con Buber, hasta la 'profundidad del *zwischen*'. Cuando el lenguaje, como *médium* de relación, dice la palabra fundamental yo-tú no hace sino 'dirigir la palabra' (*ansprechen*, en alemán) a otro o a sí mismo. Por otra parte, cuando el lenguaje dice yo-ello pone en

marcha un 'hablar sobre' (*besprechen*, en alemán), un 'decir'. Estas dos expresiones, 'dirigir la palabra' y 'hablar sobre', constituyen las dos dimensiones fundamentales del lenguaje que determinan dos modos distintos de existencia¹²⁰.

La actitud del hombre es doble en función de las palabras fundamentales que pronuncia. Estas palabras son dichas con el ser y traen a la presencia el ser mismo, pudiendo ser consideradas, en consecuencia, existenciales. En relación con esas dos dimensiones del lenguaje aparece aquello que es estructura presencial del ser, el tú como otro distinto de mí, dotado de consciencia, y aquello que vive en la presencia del ser, el ello que constituye una alteridad desprovista de consciencia, al que Buber denomina 'objeto', algo fijo, estable, definible, y que constituye la base para el discurso científico.

Las palabras fundamentales ofrecen dos horizontes distintos, a saber, la relación de experiencia y la relación de invocación¹²¹. La palabra yo-tú se dice con el ser íntegro dando lugar a un encuentro directo con el otro. La palabra yo-ello establece una relación de experiencia y uso, nunca se dice con el ser entero. El ello puede incluso ser otro hombre, o Dios, pero pensados, objetivados, mediatizados. La relación yo-tú es inmediata y está caracterizada por la presencia, entendida como aquello que está frente a nosotros y permanece o dura. En la relación yo-ello no hay lugar para el presente ya que los objetos son percibidos y subsisten en el tiempo que transcurre.

¹²⁰ Sánchez Meca, D. (2000): *Martin Buber*, p. 118.

¹²¹ Sánchez Meca, D. (2000): *Martin Buber*, p. 123.

Para entender el mundo en su totalidad y unidad es preciso fijarse en el otro estando en principio a distancia, para entrar después en relación con él, a una 'distancia fundamental' originalmente establecida. El hombre, a diferencia de los animales, entiende lo que le es dado y pretende conocerlo, orientando sus pensamientos hacia un mundo que por una parte contiene su entorno y por otra lo trasciende. La distancia fundamental, situación establecida a priori para el hombre, representa la situación humana, mientras que la relación significa el llegar a ser del hombre. La distancia fundamental precede a las relaciones fundamentales yo-tú y yo-ello, que sólo son posibles en la medida en que se recorre y se salva esta distancia. La relación yo-ello es el resultado del acrecentamiento de la distancia fundamental y ocurre posteriormente a la relación yo-tú, que ostenta la primacía de la relación. Para Buber, en definitiva, la relación es la categoría fundamental del ser y el yo-tú es lo abierto donde se muestra el ser.

Buber distingue entre el mundo objetivo del ello y el personal del tú, los cuales se relacionan con el yo en dos esferas distintas que constituyen la base de su pensamiento: la relación *yo-tú* y la relación *yo-ello*. El yo en sí no existe, como tampoco existe el tú en sí, sino el yo y el tú de la relación yo-tú. Entre estas dos relaciones advierte Buber una diferencia fundamental, significando esta diferencia su posición ante los problemas que le preocupan. Al afrontar el problema de la relación yo-tú no es posible separar a ambos, como si fuesen entidades diferentes e independientes. El sujeto cognoscente no puede ni limitar a otro sujeto ni hacerse limitar por él. Al percibir al otro, en un ámbito espacial, una parte de ese espacio le separa de él, siendo sólo posible la aparición del otro ante mi conciencia como un objeto. En esto reside el problema de la filosofía trascendental.

2.3.3. El pensamiento dialógico

La filosofía del encuentro¹²² (*Begegnungs-philosophie*, en alemán) aparece como una crítica a la filosofía trascendental, afirmando que no es posible englobar en una teoría del encuentro con el otro la relación yo-tú, si se entiende ésta como simple experiencia y percepción espacial, como una deducción del otro a partir del yo como conciencia constituyente. En cambio, el pensamiento dialógico toma como referencia la relación interpersonal misma, rechazando el paradigma de la intencionalidad. Para el filósofo trascendental el encuentro se reduce a la relación de un yo con otros 'yos', no dejando lugar a cualquier tipo de planteamiento racional.

Para el filósofo dialógico, el encuentro es un hecho anterior a cualquier razonamiento y el otro es un misterio que es preciso reconocer. La relación interpersonal del yo con el otro ha de ser, forzosamente, dialógica, en diálogo. Mediante el lenguaje se lleva a cabo una relación en la que los términos no determinan ningún límite, una relación en la que el otro, aún estando en relación con el yo, sigue trascendiendo al yo. En esta relación es preciso poder decir yo, mirar cara a cara al otro realizando un recorrido en la distancia que separa al yo, que inicia la relación, del otro que lo trasciende. El ser del otro es distinto del yo y teniendo presente esta alteridad de ese otro al que se dirige el yo, la confirma y quiere que sea otro que yo. Esta alteridad aparece a partir del yo, cuando se enfrenta con el tú en la presencia sin la cual el yo no tiene presente sino sólo pasado.

La relación interpersonal yo-tú se fundamenta en la invocación de un Tú eterno que constituye la conclusión final del pensamiento buberiano.

¹²² Sánchez Meca, D. (2000): *Martin Buber*, pp. 80-81.

“La conexión horizontal entre individuo e individuo supone un movimiento vertical y descansa sobre el hecho de la vinculación de la conexión yo-tú con el Tú absoluto”¹²³.

Buber es un pensador en sentido estricto, un pensador sobre el fundamento del ser y, como tal, trata de buscar la relación entre la existencia y la razón que la sostiene. La relación yo-tu o yo-Tú representa una relación absoluta, no encontrándose tras ella un principio fundamentante distinto a la misma relación. El diálogo funciona como un verdadero despliegue de la relación entre los dos, que es la única que puede ser considerada con auténtico carácter espiritual. Sin embargo, Buber define el ‘*zwischen*’ como ‘categoría del ser’, caracteriza la relación en términos de ser, apareciendo este ser como referencia última del sentido. El tú de la relación dialógica es el Tú absoluto, constituyendo la relación yo-Tú un compromiso con lo invisible, con lo no dado a nuestra experiencia, sino con aquello sobre lo que no se puede decir nada. Solo resta dirigirle la palabra, a través de la relación humana, para alcanzar la relación con el Tú, siendo esta última relación fundamento de la primera.

2.3.4. El eclipse de Dios

A la expresión nietzscheana de la ‘muerte de Dios’ Buber opone como alternativa la noción de ‘eclipse de Dios’, proponiendo que cuando acabe la época que obstruye la luz de Dios será posible el contacto de nuevo con el absoluto divino que ha estado siempre ante nosotros, aunque

“nuestra ceguera espiritual debida a nuestro subjetivismo radical nos ha

¹²³ Sánchez Meca, D. (2000): *Martin Buber*, p. 144.

impedido asistir a la presencia viva de Dios"¹²⁴.

En resumen, la propuesta de Buber para tratar de definir la esencia del hombre se basa en las siguientes consideraciones:

- Contrapone a la antropología individualista, que sólo se ocupa de la relación de la persona humana consigo misma, una nueva *referencia a la vida*, que permita al hombre sobreponerse a la tensión de la soledad para poder conocerse realmente a sí mismo.

- El hombre, para poder encontrarse consigo mismo, ha de superar las concepciones individualista y colectivista, reconociendo al otro en toda su *alteridad* como se reconoce a sí mismo y marchando decididamente a un encuentro riguroso y transformador.

- Para que esto ocurra es necesario que tenga lugar un auténtico *sacudimiento* del hombre como hombre, que permita el encuentro auténtico entre personas auténticas.

- En esta situación no queda mas remedio que la *rebelión* de la persona por la causa de la *libertad de la relación*.

- La rebelión de la persona no la plantea simplemente como una acción teórica, sino como un conjunto de *acciones vivas* que se han de llevar a cabo mediante el conocimiento vivo.

- Se ha de establecer una *alternativa genuina* que abra el camino a superar definitivamente las alternativas tradicionales: colectivismo frente

¹²⁴ Buber, M. (1993): *Eclipse de Dios*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, p. 19.

individualismo, sociología colectivista frente a antropología individualista.

- El hecho fundamental de la existencia humana es el *entre* que constituye una protocategoría de la realidad humana y que es la base para elaborar una alternativa genuina.

2.3.5. La propuesta de Buber

Una vez analizada la propuesta de Martin Buber podemos concluir que su definición de la esencia del hombre supone un salto cualitativo importante respecto a propuestas anteriores. La relación yo-tú la sitúa en un plano radicalmente distinto a las posturas tradicionales, individualista y colectivista. El hombre individualista se establece en el centro de la situación y escruta los caminos del ser mediante una opción personal e independiente, el pensamiento, convencido de sacar provecho de la cualidad única del hombre como ser capaz de pensar. De esta forma se encuentra el hombre ante el dilema de, o bien considerar un ser supremo como fundamento del ser, o bien considerar al hombre como individuo con capacidad suficiente para encontrar la respuesta a la problemática de la definición de su esencia. Por el contrario, el hombre colectivista se sumerge en la relación con los otros individuos para defenderse ante la hostilidad del mundo que le rodea; huye de la soledad y confía en que su realización personal se encuentra comprometida con la realización del resto de los humanos.

Es interesante señalar que Edith Stein, filósofa nacida en Breslau en 1891 y contemporánea de Buber, ya se preguntaba sobre la problemática de conocer a otras personas y a sí misma. Establece una diferencia entre la

relación auténtica del hombre con otro hombre en contraposición a la relación del hombre con otros hombres pero considerados como cosas. En este sentido proponía una diferencia entre los conceptos 'sociedad' y 'comunidad', valorando más el segundo que el primero:

"Allí donde una persona es en relación a otra como el sujeto al objeto, es decir, allí donde una persona estudia a la otra, y en función del conocimiento adquirido hace que la otra actúa como ella quiere, allí viven juntos en una sociedad. En cambio, allí donde un sujeto toma al otro también como sujeto y no está frente a él, sino que vive con él, allí construyen juntos una comunidad"¹²⁵.

Desde el punto de vista de política y moral, Buber considera que el hombre, cada uno de los individuos, roba a otro su espacio vital, lo que sería insoportable para alguien que tenga la capacidad de observar como es debido. En el artículo publicado en abril de 1945 en *Be'ayot* nos dice:

"Comenzamos a ser humanos cuando a partir de determinadas dimensiones, imaginamos las consecuencias de nuestros actos, y desde esta toma de conciencia sólo robamos a las otras criaturas aquello a lo que estamos estrictamente obligados"¹²⁶.

El hombre no tiene en sus manos evitar completamente hacer el mal, esta es la gracia que nos ha sido concedida como humanos. Pero si nos referimos a la vida social, más allá de lo que nos interesa como individuos, toda injusticia cuya naturaleza es evidente en la vida personal, encuentra una posición de justicia. Tan sólo con decir 'nosotros' en lugar de 'yo'

¹²⁵ Gleichauf, Ingeborg (2010): *Mujeres filósofas en la historia, Desde la Antigüedad hasta el siglo XXI*. Barcelona, Editorial La Desclosa, S.L., p. 127.

¹²⁶ Buber, Martin (2009): *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U., p. 176.

tranquiliza nuestras conciencias. Esto quiere decir que vivimos una vida humana en tanto que somos individuos pero, como miembros de un pueblo, nuestra vida no es humana y esto determina nuestro valor como sociedad a la vez que nuestro destino como pueblo.

En mi opinión, el pensamiento de Buber aporta una visión esencial de la existencia auténtica bastante innovadora, si tenemos en cuenta el momento histórico en que se produce. Una vez que la metafísica ha sido superada y dejada a sí misma y asumido el abandono (la muerte, el eclipse) de Dios por el hombre y a la vista del planteamiento existencialista y fenomenológico de Heidegger, a Buber no le queda otro remedio que echar mano de la relación entre los pronombres personales para tratar de explicar con sentido el ser del hombre en el mundo, el ser del hombre. Heidegger, según Buber, se había entregado a una explicación de la existencia del hombre en base al pronombre impersonal 'se', precipitándose de esta forma en un camino que conduce a la nada, lejos de toda realidad humana. La forma de que el hombre vuelva la mirada sobre sí mismo es entablar relación con el otro hombre que no es él, que le trasciende, pero que no es un objeto, en la medida en que esa relación no se encuentre mediatizada o determinada de alguna forma, mientras que la relación tenga lugar utilizando el auténtico ser del hombre.

2.3.6. Lo esencial del hombre es la relación

A la pregunta ¿qué es el hombre?, Buber contesta: el hombre es relación. Para Buber la relación auténtica supone la posibilidad real de llegar a ser hombre. La distancia fundamental significa y define la condición humana; en consecuencia, es preciso recorrer esa distancia para llegar a

realizarse como hombre, en la relación con el tú, que es otro que yo pero indispensable para ser yo hombre. Esto se ha de realizar de forma dinámica y continuada, *mediante acciones vivas*, estableciendo con los otros que rodean al yo una verdadera red de relaciones auténticas que supongan una auténtica rebelión por la *libertad de la relación*.

Sin embargo, la propuesta adolece en mi opinión de no ser completa. Recorrer la distancia fundamental es un proceso en una dirección, *yo hacia tú*, pero ha de ser, necesariamente, en doble sentido, *tú hacia yo*. Además, la relación no tiene porqué darse siempre de manera espontánea; será necesario, en muchos casos, que dos individuos se comprometan y compartan un interés común. Poner de acuerdo a los individuos, a todos, para llevar a cabo tal acercamiento supone establecer un ámbito previo donde tenga lugar el encuentro. Una segunda condición será conducir las voluntades a realizar esa relación auténtica. Demasiados condicionantes como para garantizar que ésta sea la solución a la definición del hombre

La relación auténtica refiere, por otra parte, a valores tradicionales, ya establecidos, revelados desde el principio de la tradición cristiana. Las relaciones: hombre-mujer como matrimonio, padre-hijo, hermano-hermano, amigo-amigo, estarían, sin duda, encuadradas en el modo de relación yo-tú buberiana. Por otra parte, la relación con Dios coincidiría con la relación yo-Tú de Buber. En este sentido, la relación con el *Tú* es fundamento de la relación con el *tú*, constituyendo la relación yo-Tú un compromiso con lo invisible, con lo no dado a nuestra experiencia, con aquello sobre lo que no se puede decir nada. Para Buber, la cuestión más importante es precisamente ésta:

“¿Cómo puede –así se pregunta- el Tú eterno ser a la vez exclusivo e inclusivo en la relación?, ¿cómo puede la relación-Tú del ser humano para con Dios, que condiciona la incondicionada y no difractada por nada orientación hacia Él, a pesar de ello abarcar todas las otras relaciones Yo-Tú de este ser humano, y, por así decirlo, llevarlas a Dios?”¹²⁷.

Para Buber, la relación con el Tú es el fundamento del ser quedando la relación yo-tú como su novedosa propuesta para definir la esencia del ser, destinado a contactar de nuevo con el absoluto divino, que ha estado siempre ante nosotros, cuando acabe la época que obstruye la luz de Dios, cuando acabe el eclipse de Dios. En resumen, el fundamento para Buber es, por tanto, la relación con el Tú y la esencia humana consiste en la relación yo-tú.

Podemos resumir que la filosofía de Buber se basa en la consideración del yo no como una sustancia sino como una relación. Pero Buber se interesa, además, por el tú, al que le ‘dirige la palabra’ y entabla un diálogo con el otro, rebasando el objeto y el acto de la intencionalidad, para llegar al ser y la alteridad del otro.

“Lo que Buber buscaba era un fundamento para establecer la esencia de la existencia humana, y en esta búsqueda dio preferencia a una expresión en términos epistemológicos como ‘tú innato’ o ‘a priori de la relación’ con lo que se esforzó en sostener que la relación de mutualidad entre seres humanos, la relación yo-tú, constituye un hecho irreductible a la esfera de la subjetividad”¹²⁸.

¹²⁷ Buber, M. (2005): *Yo y Tú*, pp. 114-115.

¹²⁸ Sánchez Meca, D. (2000): *Martin Buber*, pp. 210-211.

3. La filosofía de Zubiri

3.1. El desarrollo de la Filosofía en Zubiri

Zubiri es el pensador contemporáneo que consideramos más apropiado para centrar el trabajo de esta tesis. La gran importancia de la obra de este filósofo queda patente en los siguientes comentarios de Diego Gracia y Antonio Ferraz:

“La filosofía de Zubiri parece y es tan ‘clásica’ porque quiere rehacer todo el recorrido filosófico desde sus orígenes. Zubiri es, quizá, el español que con mayor bagaje intelectual y con mayor radicalidad se ha lanzado a la tarea de reconstruir o retractar el orbe entero de los problemas filosóficos. En este sentido se halla a mil leguas de cualquier tipo de ‘pensamiento débil’. Si algo impresiona en Zubiri es esa tremenda fortaleza mental que le ha llevado a emprender una auténtica gigantomaquia intelectual”¹²⁹.

“Xavier Zubiri ha producido una filosofía, ha configurado todas estas ideas (mundo, Dios, esencia, historia, moralidad, religión..) con originalidad, al filo de un colosal diálogo con la tradición filosófica. Hay, por tanto, una filosofía zubiriana. Los ejes coordinados son sus ideas de inteligencia, de realidad y de hombre”¹³⁰.

¹²⁹ Gracia, D. (1993): “Prólogo” a *Realidad y Sentido*, de Antonio Pintor Ramos. Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 17-18.

¹³⁰ Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, p. 9.

Para Zubiri la realidad es el fundamento de toda filosofía y el hombre es el ser dotado de la inteligencia sentiente, capaz de aprehender primordialmente la realidad a la vez que entender la realidad en lo que tiene de propio, en lo que tiene de suyo, independiente de nuestra aprehensión. El hombre es un eslabón en el camino evolutivo de lo que entiende nuestro autor por 'sustantividad', disponiendo de una condición única que es la 'individualidad'. Este será el concepto básico que nos permitirá escudriñar en el concepto de esencia humana y en el papel que el hombre representa en el Cosmos.

Con el fin de abordar la evolución del pensamiento de Zubiri (1898 – 1983), trataremos de contextualizar su obra, atendiendo a una serie de periodos generalmente considerados como claves. Consideramos en la siguiente tabla la andadura filosófica zubiriana dividida en tres etapas bien caracterizadas¹³¹:

Primera etapa	1921 a 1928	El nuevo horizonte filosófico
Segunda etapa	1931 a 1944	El problema filosófico radical
Tercera etapa	1945 a 1983	La estructura de la filosofía

Tabla 1: Las etapas en la filosofía de Zubiri

¹³¹ Gracia, Diego (1986): *Voluntad de verdad*, p. 30.

3.1.1. La etapa fenomenológica

En 1921 comienza su etapa fenomenológica, especialmente durante su estancia en la Universidad de Lovaina para ampliar sus estudios filosóficos. La postura básica de Zubiri en esta época la describe Antonio Pintor-Ramos como 'objetivismo'¹³², ofreciendo una actitud explícita frente a la historia filosófica reciente. Zubiri considera inmediatamente la inviabilidad del llamado 'realismo crítico' y la necesidad de sentar las bases para un nuevo objetivismo. Esto le lleva, finalmente a proponer

"el hecho indiscutible de que estamos en relación con algo que no es parte de la misma conciencia. Entonces el problema crítico toma un sesgo muy distinto. En lugar de partir de una definición precisa del objeto y del sujeto, para después ensayar ponerlos en relación por medio de un puente, es preciso partir del hecho del conocimiento, único dato inmediato de la conciencia, para dar, en consecuencia con él, una definición satisfactoria del sujeto y del objeto. El problema crítico significa entonces, ante todo, un análisis de los conceptos de conocimiento, verdad, evidencia, etc. Este análisis, germinalmente contenido en la psicología de Brentano, tiene hoy una espléndida floración en Alemania, en la Fenomenología de Husserl, Pfänder, Lipps, etc."¹³³.

Esta primera etapa de Zubiri es, como hemos dicho, fundamentalmente fenomenológica. De acuerdo con Diego Gracia:

"La Fenomenología abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal, es decir, estableció las bases del nuevo horizonte filosófico, el de veras contemporáneo. En él va a instalarse desde su primera juventud Xavier Zubiri, y en su interior recibirá la influencia simultánea o sucesiva de sus

¹³² Pintor-Ramos, Antonio (1983): *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia, Salamanca, p. 20.

¹³³ Zubiri, X. (1925): "La crisis de la conciencia moderna". *La Ciudad de Dios* 141, pp. 212-213.

tres máximos maestros: Edmund Husserl, José Ortega y Gasset y Martín Heidegger¹³⁴.

Zubiri se propone elaborar una 'filosofía de la objetividad', basada en los planteamientos de Brentano y Husserl, rechazando así los principios del subjetivismo y del idealismo filosófico del siglo XIX. Esta corriente afirma que el hombre sólo puede basarse en la realidad que le proporciona su conciencia, convirtiéndose las cosas en datos de conciencia. Con esta posición se pretende superar la creencia del hombre antiguo y medieval, en el sentido de que las cosas son en realidad tal como se las entiende. Zubiri define el postulado básico de esta corriente científico-filosófica de finales del siglo XIX, conocida como 'psicologismo', de la siguiente forma:

"los objetos son contenidos de conciencia y el sujeto es la conciencia de esos contenidos"¹³⁵.

Ante esta situación Zubiri se plantea un propósito muy ambicioso, adoptando una decidida postura frente a la totalidad del pasado filosófico y sobre todo frente a la corriente filosófica del siglo XIX. Antes que él, Brentano y Husserl ya habían advertido que el presupuesto fundamental del realismo clásico y el subjetivismo moderno era el mismo: 'lo que existe es el ser'. Para el realismo el ser es lo existente en la naturaleza mientras que para el subjetivismo el ser es lo existente en la conciencia y su fundamento es el siguiente:

"La conciencia es un fenómeno existencial, es la existencia misma, de tal suerte que es ella la que informa y da el ser a sus objetos"¹³⁶.

¹³⁴ Gracia, Diego (1986): *Voluntad de verdad*, p. 33.

¹³⁵ JUICIO, p. 62.

¹³⁶ JUICIO, p. 20.

Para estas dos corrientes, realismo y psicologismo, la esencia de las cosas es inseparable de la existencia, de forma que conocer es lo mismo que explicar la causación real de las cosas. La filosofía de la objetividad propone que la conciencia es algo distinto que la causación real y aparece un tercer camino, frente a la Cosmología y la Psicología. Este camino es la 'Fenomenología':

"Entre lo cosmológico y lo psicológico hay un tercer medio: lo objetivo. El edificio levantado en el siglo XIX se ha derrumbado... Si la Filosofía ha sido en todas las épocas una fundamentación teórica de la ciencia, la Filosofía, no ya moderna, sino contemporánea, debe cambiar de norte respecto de los clásicos del siglo XIX, y fundamentar críticamente ese mundo de la objetividad, base de todos los demás... Este movimiento objetivista es, bajo diversas denominaciones, el fenómeno característico del pensamiento contemporáneo"¹³⁷.

Para Zubiri, los hitos fundamentales de este movimiento son Bolzano, Brentano y Husserl que permiten abrir un nuevo horizonte filosófico, un ámbito del 'puro' filosofar.

"Explicar un objeto es... descubrir las condiciones que hacen posible su aparición en el mundo de las existencias. Así, explicar el color blanco de los objetos del mundo físico es encontrar las condiciones a que está sometida la realización del color blanco en el mundo, tales como las ondas electromagnéticas de Maxwell. Toda explicación recurre, pues, a otro objeto que no está inmediatamente dado en el objeto en cuestión. Por tanto toda explicación es mediata y está sometida a errores. Pero antes de explicar el color blanco hay que saber lo que se quiere explicar; para explicar el color hay que ponerse previamente de acuerdo sobre lo que es el color. Este ponerse de acuerdo es la Fenomenología. La Fenomenología representa, pues, un terreno neutral, anterior e independiente de todas las luchas que existen en el mundo de las explicaciones"¹³⁸.

¹³⁷ JUICIO, p. 36.

¹³⁸ JUICIO, pp. 47-48.

El planteamiento filosófico 'puro' se basa ahora en describir y no en tratar de explicar; se interesa por la esencia y no se pregunta por la existencia; frente a la cosa prevalece el objeto, y se centra en el fenómeno y no en la causa. Secularmente se ha diferenciado entre el 'darse cuenta de algo' (*noesis*), como elemento propio de la conciencia, y el 'algo' (*noema*), como término objetivo. La relación entre estos dos conceptos es de dependencia, de causalidad. El realismo antiguo establecía que el 'noema' era causa de la 'noesis' mientras que el mundo moderno considera que el 'noema' es un contenido de la 'noesis', un contenido de la conciencia. En definitiva, la relación sujeto-objeto se plantea de forma explicativa y no descriptiva y en esto se basa la respuesta de Husserl, tratando de fundar una filosofía pura a un nivel más radical, mediante la descripción rigurosa del hecho de conocer.

"el fenómeno es, en este sentido, lo más inmediato e íntimo de la conciencia, y al propio tiempo lo más indiscutible de ella. Los problemas nacen precisamente cuando se trata de interpretar estos fenómenos, esto es, cuando se trata de averiguar qué género de ser tienen y a qué sujeto real pertenecen. Pero es a todas luces evidente que antes de interpretarlos es preciso analizarlos, desarticularlos. Este análisis es la fenomenología"¹³⁹.

La fenomenología pura establece una distinción clara entre la realidad o existencia, que la coloca entre paréntesis, y el contenido que se presenta como la esencia del fenómeno. La filosofía tradicional, al preguntarse por realidades utilizando el conocimiento científico, nos sitúa ante una 'Teoría del conocimiento'. Cuando la filosofía se pregunta por los fenómenos, por los datos de conciencia pura, nos encontramos ante la 'Fenomenología'¹⁴⁰.

¹³⁹ JUICIO, p. 45.

¹⁴⁰ JUICIO, p. 45.

3.1.2. El concepto de horizonte filosófico

El hombre se enfrenta a la vida en una actitud interrogativa y trata de abordar las preguntas como refiriéndose a un objeto problemático, como algo integrado por momentos diversos cuya compatibilidad presenta una dificultad. Esta actitud es el estado de ánimo de lo que entendemos como filosofía. La compatibilidad de estas notas internas aparece como contradictoria y en esta contradicción consiste precisamente el carácter formal del problema que representa. Esta problemática, que es la que interesa al hombre, contiene un objeto y una contradicción; además, tiene la peculiaridad de que ha de ser necesariamente descubierta por el hombre, en el momento de presentarse en la mente como tal problema.

El hombre se siente extraño a las cosas que le rodean y necesita descubrirlas, traerlas a su cercanía. De esta forma vemos que, para Zubiri, lo problemático es, mas que una incompatibilidad de notas internas de las cosas, una extrañeza del hombre respecto a las cosas. Descubrir las cosas significa que se hacen patentes las cosas que estaban ya encubiertas, de forma que se llegan a tener las cosas que previamente ya teníamos, las cosas que estaban encubiertas¹⁴¹.

Las cosas que nos extrañan, que nos son lejanas, se encuentran encubiertas por otras cosas a las que nuestra mente se dirige de forma inmediata, sin reparar en las primeras. Estas nuevas cosas se presentan como extrañas porque tienen un momento de novedad, en tanto que las anteriores nos eran ya conocidas. Y cuando encontramos una nueva cosa

¹⁴¹ Zubiri, Xavier, (1933): "Sobre el problema de la filosofía", en *Revista de Occidente*. Madrid., nº CXV, p. 60.

tratamos de referirla a las ya familiares para nosotros, tratando de entenderla, tratando de darle sentido. Una vez que conocemos la nueva cosa deja de ser extraña y entra en el ámbito de nuestra familiaridad.

La visión de las cosas cercanas y familiares determina y define el campo visual de la persona y es el trato con las cosas el que genera un 'horizonte', que las delimita y también delimita nuestra visión sobre ellas¹⁴². Y es en este horizonte dónde las cosas aparecen y quedan allí retenidas y dónde se hace posible mi visión de las cosas. Las cosas cobran su sentido en este horizonte, a la vez que el hombre también tiene su sentido. La delimitación que procura el horizonte hace posible descubrir, llegar a la verdad de las cosas, y esto es lo que constituye la *Aletheia*¹⁴³. El objeto nuevo se presenta de momento como no compatible con los demás, como contradictorio, y esta contradicción es lo que hace que algo sea un problema posible para una época determinada. Observamos la coincidencia en la visión de Zubiri con Heidegger precisamente en la forma de alcanzar la verdad de las cosas, mediante el descubrimiento o el auto-desocultamiento. Pero les diferencia el hecho de que, para Zubiri, este descubrir ocurre como el resultado de una posibilidad de llegar a las cosas por el sentido que cobran y que tienen para el propio hombre. Heidegger

¹⁴² Zubiri, Xavier, (1933): "Sobre el problema de la filosofía", CXV, p. 63.

¹⁴³ González, A. (2008): "Las cosas", en *Zubiri ante Heidegger*, Nicolás, J. A. y Espinosa, R. (Eds), Barcelona, Herder, p.119. La llegada a la presencia (*Aletheia*) del mundo tiene lugar en las cosas. La cosa se sitúa mucho más allá de toda presencia y de lo presente. Por eso son cosas y nos conciernen. Lo que se descubre se hace presente y se une en la cosa. De esta forma tiene lugar un 'acontecer', un venir a la presencia de todo el mundo. Lo característico y radical de la cosa es la capacidad de unir y convocar a la presencia. Pero esta presencia sólo tiene lugar de un modo derivado, en la medida en que la cosa se ha convertido en puro ente, en pura presencia.

habla más bien de un auto-desocultamiento como forma espontánea de descubrir las cosas, permaneciendo el hombre, atento, ojo avizor a lo que se deja ver.

En resumen, vemos que el término 'horizonte' es desarrollado sistemáticamente dentro de la corriente fenomenológica, y es usado en este contexto por Zubiri. Se trata de un término que entraña una gran complejidad y puede reducirse a lo siguiente: el horizonte es a la intelección lo que el 'campo visual' es al sentir, al sentido de la vista por ejemplo. Se trata, por tanto, de un campo de 'sentido'. La diferencia entre ambos campos es que el visual es una delimitación externa de las cosas, mientras que el horizonte de sentido delimita siempre internamente. El horizonte, según Zubiri, es lo que hace ver las cosas, o mejor, una parte de las cosas, o las cosas de un determinado modo; es lo que permite ver lo que son las cosas en una cierta experiencia. El problema surge porque no hay una experiencia, visión o contacto unívoco con las cosas. De hecho, el nacimiento de la filosofía¹⁴⁴ ha tenido lugar tan solo tras una cierta experiencia. Esa experiencia, como es bien conocido, es la experiencia de la *phýsis*, o la llamada también experiencia de la movilidad, experiencia del cambio. Por eso Zubiri habla del horizonte de la movilidad cuando se refiere al horizonte de la filosofía griega¹⁴⁵.

Dentro de ese horizonte se inscriben distintas perspectivas, 'situaciones' las llama Zubiri, que son todas aquellas que han ido trazando los pensadores que se han insertado en ese mismo horizonte. Perspectivas

¹⁴⁴ Zubiri, Xavier, (1933): "Sobre el problema de la filosofía", CXV, p. 77.

¹⁴⁵ NATURALEZA, p. 202.

muy distintas a las de los filósofos griegos las encontramos, por ejemplo, en los sabios más orientales, lo cual nos indica que se sitúan en un horizonte distinto. En todo caso, nuestro actual horizonte, en la medida en que ya no es el horizonte de la *phýsis*, no nos desvela el sentido que tenían las cosas para los primeros filósofos griegos. Por eso Zubiri hace un esfuerzo por poner ante nuestros ojos las coordenadas de lo que ha sido el horizonte griego, es decir, las lentes por las que la primera fase de la filosofía ha mirado las cosas. Esto equivale a reproducir su experiencia, la experiencia de los primeros filósofos griegos.

Para tratar de redefinir el horizonte de la filosofía europea, Zubiri propone que los horizontes filosóficos europeos han sido dos: el griego u horizonte de la movilidad y el cristiano u horizonte de la creación o de la nihilidad.

3.1.3. El horizonte de la movilidad

Una vez que ha definido lo que es la filosofía para el hombre se propone Zubiri explicar cómo ha sido posible que la filosofía haya llegado a formar parte de la cultura occidental, con el cristianismo. Para ello realiza un análisis de las características del mundo griego y del mundo hebreo. Explica lo que significa la llegada del cristianismo y la causa por la que éste se desarrolla de forma tan importante e incluye la filosofía griega en su concepto de verdad.

La filosofía nace cuando los griegos intentan alcanzar una visión de la totalidad, buscando lo que 'siempre es' en las cosas. La concepción griega del mundo considera al hombre inmerso en un proceso de continuo

movimiento de las cosas, movimiento que es la causa de la mutabilidad de lo real. Pero el hombre no juega el mismo papel que las cosas; el hombre se diferencia de las cosas en que es capaz de expresarse acerca de ellas, de hablar sobre ellas; el hombre es capaz de construir el horizonte desde el que poder observar al mundo.

En la filosofía griega se plantean dos cuestiones en relación con, por una parte, lo que las cosas son y, por otra, lo que significa el todo. Estas dos cuestiones representan la unidad del *noein*. En el todo hay siempre una visión directa interior de que hay algo que siempre es, constituyendo esto precisamente el *noein*. El *nous* es algo que posee el conocedor de las cosas, en la medida en que se manifiestan, mientras que el *logos* dice lo que ya se sabe en el *noein*¹⁴⁶.

El hombre, al mirar a las cosas en lo que siempre son, descubre lo que verdaderamente son, en el horizonte de todo lo que siempre es. En este horizonte de totalidad las cosas son momentos del todo que, con su movimiento, produce y retiene en sí lo que las cosas son desde siempre. A este todo-cosa se denomina *phýsis*, naturaleza. El filósofo vive en la visión explícita de las cosas, hace de la teoría su vida, se esfuerza por mantenerse en el *noein*, en la visión del todo que siempre es.

¹⁴⁶ Zubiri, Xavier, (1933): "Sobre el problema de la filosofía", CXVIII, p. 85.

<i>Griego</i>	<i>Cristiano</i>
El hombre es extraño al mundo por su variabilidad	El hombre es extraño al mundo por su nihilidad
El mundo es algo que varía	El mundo es nada que pretende ser
Considera el ser de las cosas por lo que son	Considera el ser de las cosas por la dificultad de llegar a ser
Ser es estar ahí	Ser es no ser una nada
El mundo está ahí pero, ¿qué es?	Sea lo que fuere el mundo, pudo no haber sido, ni ser lo que es, ni como es
Filosofa desde el ser	Filosofa desde la nada
Considera la totalidad que es	Considera la totalidad que no es
Se basa en el pensamiento	Se basa en la creencia

Tabla 2: Concepciones filosóficas griega y cristiana

En este choque de concepciones es preciso preguntarse acerca de la razón por la que la filosofía se acopla a la religión cristiana. Para ello, previamente es preciso considerar el hecho de que el cristianismo irrumpe en el imperio romano y para extenderse necesita helenizarse previamente. En este momento aparece la disciplina de la Teología, teniendo lugar un

sincretismo¹⁴⁷ que realiza la unión entre estos dos hechos que entran en clara colisión. Es preciso conjugar los misterios orientales heredados de la tradición y los ensayos judeo-clásicos. A partir de este choque aparece una resultante, que permite la extensión del cristianismo. Este se presenta como un estado maduro en relación con el judaísmo. El hebreo ha vivido para su prójimo, es hombre de tribu, que representa su mundo; representa el teatro de la existencia de su pueblo y el mundo lo ve a través de los modos de su existencia personal mientras que, para el griego, su *polis*, es un momento de la naturaleza.

En el mundo hebreo interesa el prójimo que es quien ofrece fidelidad, cumplimiento de una promesa, veracidad. La verdad se concibe no como un atributo del presente sino una promesa de futuro, pudiendo ser atribuible al hombre o a las cosas. La verdad es algo que acontece, no algo que se dice, y este acontecer pertenece al porvenir. El órgano de la verdad no es el *logos* sino la confianza, la fe en que ocurrirá tal como se ofrece. Las cosas transcurren como una historia que el futuro ratificará algún día. Al final tendrá lugar un juicio y se juzgará la verdad de la historia. La verdad no está oculta tras el movimiento sino tras la historia. Las cosas no son *eidos* sino destino. El tiempo de la historia no es pura duración cósmica sino el tiempo de cada cosa, de cada acontecimiento. Lo que las cosas son lo sabremos en la consumación de los siglos.

Para el griego el movimiento indica la *phýsis*, como *arché* del universo, mientras que para el hebreo el tiempo corresponde a un *Adonai*, que dio

¹⁴⁷ Zubiri, Xavier, (1933): "Sobre el problema de la filosofía", CXV, p. 92.

una vez su palabra¹⁴⁸. El griego dice ante la visión del mundo 'es'; el hebreo dice 'así sea'. Ante la visión griega del todo como teoría, la hebrea es escatología. Dios hizo al hombre a su imagen, y lo colocó a la cabeza del universo. El ser del hombre es ser cantor de la gloria de Dios. Sin el hombre, la gloria de Dios estaría perdida en el mundo.

El hombre que penetra en los designios de Dios penetra en los de la historia. No es un *sophos* sino un profeta que anuncia lo que el mundo será. Cuando el pueblo judío sufre la conquista romana se considera que, con la llegada de Cristo, se han cumplido las escrituras. El cristianismo se extiende por Europa porque, con la llegada de Cristo, se pudo dar sentido a la palabra 'verdad' y esto permitió acoger en su seno la *aletheia* de los griegos.

Desde el punto de vista filosófico, lo que se entiende por verdad es la base y razón de la extensión del cristianismo. Cristo es la verdad, la nueva ley, el nuevo pacto entre Dios y los hombres. Viviendo en la verdad llega a ser el hombre dueño de sí, llega el hombre a ser libre. La consecuencia de la verdad es la libertad, la liberación de todo aquello que no procede de la nueva ley, de todo aquello mundano, contrario a Dios. Cristo garantiza la victoria de Dios sobre el mundo, la libertad de todos los que viven su palabra. La fe en esta palabra es lo que caracteriza la vida del cristiano.

San Pablo interpretó la verdad clásica desde la verdad cristiana. La *sophia* se ve desde la fe como una ignorancia, en el fondo necesaria, no como una falsedad, no como un defecto negativo. La verdad clásica es considerada como

¹⁴⁸ Zubiri, Xavier, (1933): "Sobre el problema de la filosofía", CXV, p. 97.

“el principio positivo que hace posible la verdad de los griegos en cuanto tal verdad”¹⁴⁹.

3.1.4. El horizonte de la nihilidad.

Es San Agustín, en el siglo IV, quien interpreta que es característico en el mundo griego ignorar al hombre, ya que se ve al hombre como existente entre las cosas y su saber es un saber desde las cosas, desde la naturaleza. El límite de este planteamiento llega con el escepticismo, con la conclusión del hombre que no puede llegar a ser ‘no hombre’. San Agustín arranca su pensamiento cristiano a partir de la consideración de que el escéptico lo es porque busca la verdad y no la encuentra. Este es el fracaso necesario del hombre para poder despertar a sí mismo. Para San Agustín, vivir, ser hombre, significa buscar la verdad¹⁵⁰, interesarse por el conocimiento, y atraídos por él, sobre la existencia última y radical. La verdad es una realidad, fundamento de mi existencia y de mi liberación de la naturaleza y de mí mismo. Una vez alcanzada, la verdad nos hará libres. Lo que el hombre es está en la verdad, es a ‘imagen y semejanza’ de ella, consistiendo la verdad en el auténtico ‘argumento’ de la existencia humana misma.

El escéptico griego no sabe lo que busca, aunque lo tenga delante de sí mismo. La verdad no era para él una realidad capaz de liberarle. Por el contrario, San Agustín contempla la verdad como la idea central de cristianismo y encuentra en el *logos* de San Juan la realidad de la verdad en la realidad divina. De esta forma, el mundo griego se aloja definitivamente

¹⁴⁹ Zubiri, Xabier (1933): “Sobre el problema de la filosofía”, CXVIII, p. 117.

¹⁵⁰ Zubiri, Xabier, (1933): “Sobre el problema de la filosofía”, CXV, p. 104.

en el pensamiento cristiano y la filosofía renace sobre un nuevo planteamiento: vivir en la verdad significa vivir en Dios y vivir en la razón.

La filosofía cristiana plantea a todas las cosas dentro de un horizonte de totalidad, que consiste en la verdad eterna, en Dios. Todas las cosas constituyen un todo en la medida en que han sido hechas por Dios. Y cada cosa tiene su fundamento en Dios; saber sobre las cosas significa saberlas desde Dios, de una forma contemplativa. A la *theoría* griega contraponen el cristiano la *contemplatio*, convirtiendo la filosofía en un modo de vida contemplativa. Las cosas no son nada en sí mismas sino en la medida en que se contemplan desde Dios. De aquí aparece que el ser no es otra cosa que ser-creado, creación desde la nada. El ser cristiano es creado mientras que el ser griego es producido, es *póiesis*. La creación consiste en una emergencia de las cosas desde Dios al tiempo que representan una manifestación de la razón universal.

En resumen, para el cristiano, las cosas han sido creadas por Dios. El hombre, además de cosa creada por Dios, es 'imagen y semejanza' suya y por esto posee esencialmente razón y acción. El hombre dispone de la posibilidad de trascender desde su interior, trascender desde el mundo hacia Dios¹⁵¹.

Las dos dimensiones originarias de la creación, la emergencia de Dios y la racionalidad, van a asistir a una progresiva separación como consecuencia de una rigurosa dialéctica del problema de la creación. Comenzó el cristiano a filosofar vuelto hacia Dios y ha acabado sólo frente a sí mismo, alejado de Dios. La ciencia física de Galileo, la reforma y la

¹⁵¹ Zubiri, Xabier (1933): "Sobre el problema de la filosofía", CXVIII, p. 113.

filosofía cartesiana son los momentos claves de esta evolución.

“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”¹⁵².

En resumen, para la metafísica occidental, el mundo, sea lo que fuere, pudo no haber sido o pudo haber sido distinto a lo que es. El ser, en consecuencia, no es ser siempre, como lo era para los griegos, sino que ser no-nada, ser en definitiva creado. Este es el horizonte en el que se instala la metafísica occidental desde el inicio del Cristianismo.

3.1.5. El tercer horizonte. La imbricación entre hombre y mundo.

Ortega y Zubiri han determinado un nuevo horizonte para la filosofía, al considerar de forma armonizada el papel de la ciencia, la técnica y la filosofía. Según Jesús Conill, este horizonte se establece en el estudio de los estratos más profundos de la razón y desvela una nueva forma de entender la realidad y de estar inteligentemente en ella¹⁵³. En este horizonte sería posible una combinación de las aportaciones del creciente conocimiento científico, y del arriesgado poder de las tecnologías, con el alumbramiento de una nueva metafísica que supere la experiencia nihilista de los tiempos postmodernos, ofreciendo una salida a la crisis intelectual contemporánea.

El primer horizonte de la historia de la filosofía situaba al ser humano como una cosa más entre las cosas naturales. El segundo horizonte

¹⁵² Zubiri, Xavier (1933): “*Sobre el problema de la filosofía*”, CXVIII, p. 117.

¹⁵³ Conill, J. (2005): “Ciencia, técnica y filosofía en nuestra situación intelectual desde la perspectiva de Ortega, Zubiri y Aranguren”, p. 68.

convertía al ser humano en centro del universo, e incluso en 'continente' del mismo, en la medida en que el universo es conocido por el hombre como sujeto. El tercer horizonte se caracteriza por la imbricación entre el ser humano y el mundo.

En Aristóteles, en Husserl, en Heidegger y, en general, en la física contemporánea hay maneras concretas de entender cuál puede ser la imbricación entre el ser humano y el mundo. Vamos a ver cómo Zubiri recibe esas formas de imbricación entre el ser humano y el mundo y cómo elabora su planteamiento.

Zubiri, como tantos otros coetáneos suyos, quedó subyugado por el método fenomenológico, ya que éste era la base para fundar un nuevo objetivismo. Pero nuestro autor tenía muy claro que objetivismo no era lo mismo que realismo. Por eso propone una serie de correcciones en la fenomenología para llegar a ser noología. De hecho y ya desde un principio, la fenomenología quedó dividida entre sus seguidores en dos grupos, de un lado, los que cabe llamar 'idealistas', aquellos que, siguiendo al propio Husserl, creían que la propia fidelidad al dato de conciencia exige poner entre paréntesis el momento de realidad de los noemas; por otro lado, los que creían que esa descripción de lo dado en la conciencia pura no es correcta, porque la fidelidad al propio dato no exige suspender la realidad de la conciencia natural, a fin de quedarme con el momento puramente intencional. En este segundo grupo, en el lado 'empirista' o 'realista', es en el que se situó Zubiri, por asumir a comienzos de los años veinte la crítica de Ortega a la descripción husserliana¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Gracia, Diego (1986): *Voluntad de verdad*, p. 59.

Este encuadramiento ha permitido a Zubiri ir definiendo su filosofía de un modo muy distinto al usual: mientras los demás fenomenólogos se centraban en el análisis del 'sentido' de las cosas, para lo cual echaban mano casi exclusivamente de los datos aportados por las ciencias humanas –filología, historia, etc.–, Zubiri, más preocupado por la 'realidad' de los fenómenos, iba concediendo una gran relevancia a los datos de las ciencias naturales –física, química, biología, etc.–. De ahí su alto dominio de las mismas y, sobre todo, del sentido de ese estudio minucioso. Estaba convencido de que las descripciones fenomenológicas no sólo tienen supuestos sino que, además, muchos de ellos son inconscientes y tienen que ver con la propia personalidad psicológica de quien hace la descripción y de las tradiciones culturales, o la lengua en que uno se ha educado, y que considera como propias. Por tanto, hay que enriquecer las descripciones con todo aquello que nos brinde algo de realidad y las ciencias permiten esto precisamente.

En la Grecia antigua se consideraba al hombre formando parte de la naturaleza y bajo el dominio de los dioses. Se pretendía entender al hombre como un ser natural, es decir, se trataba de naturalizar al hombre a la vez que al logos. La naturaleza quedaba como un sistema de cosas que llegan a ser, cosas en movimiento. Este intento de naturalizar al hombre fracasa y con la llegada del cristianismo el mundo pasa a ser considerado como espiritual y personal, más allá de la naturaleza. Al final, también la filosofía acaba alejándose de la idea de 'Creador' y se recluye en sí misma, convirtiéndose en una determinación matemática de fenómenos que varían. A continuación, ya sin mundo y sin Dios, el hombre se apoya en la razón precipitándose en el idealismo y el panteísmo y, finalmente, acaba encontrándose sólo, sin Dios, sin mundo y sin 'sí mismo'.

En la física clásica se pretende entender el curso causal de los acontecimientos independientemente del observador. Pero la realidad se encuentra en un esquema espacio-temporal fundado en las observaciones que realiza un observador, presentándose una clara oposición entre estas dos situaciones. Con la aparición de la mecánica cuántica se alcanza una complementariedad entre estos dos problemas, introduciendo con audacia el concepto de probabilidad y subordinando la teoría a la experiencia. Los principios, en concreto el principio de incertidumbre, son afirmaciones sobre las cosas observables, no teniendo nada que ver con la subjetividad o con la objetividad del conocimiento humano.

La mecánica cuántica considera la Naturaleza como mensurabilidad real pero como efectivamente observable además. La medida ha de ser visible y esto considera la propia presencia de la luz, actuando sobre las cosas y no dependiendo de un sujeto, pero también a la luz como algo que permite ver las cosas, como claridad. La segunda consideración es propia del hombre, a diferencia de la primera. El 'principio de incertidumbre', propuesto por Heisenberg en 1927, es una afirmación sobre cosas observables, aunque tampoco es un principio de ontología general, como si pretendiera negar la existencia de la causalidad¹⁵⁵, sino más bien un principio de ontología regional, que pretende definir el sentido del verbo existir dentro de la física.

Para Zubiri, la indeterminación en la medida no es causada ni por el sujeto ni por la objetividad o subjetividad del conocimiento humano. Simplemente se trata de una relación real en la que las cosas se encuentran

¹⁵⁵ NATURALEZA, p. 360.

en la presencia de la luz. Esta realidad designa las cosas que se encuentran presentes en nuestras observaciones. La filosofía estudia los mismos contenidos que las ciencias pero teniendo en cuenta las formas y modos de realidad que determinan, considerándolas y explicándolas desde el punto de vista de su realidad. El tercer horizonte sería el de la observación y la descripción en contraposición a la explicación.

El tercer horizonte de la filosofía de Zubiri, podemos expresarlo con una fórmula que él mismo utilizó: 'voluntad de verdad'¹⁵⁶.

"La realidad nos está presente en la aprehensión primordial y en todo el proceso intelectual de muchas maneras, y una de ellas es 'en hacia'. Entonces la realidad misma en su verdad real nos lanza a 'idear', englobando en este vocablo 'idear' todos los múltiples tipos de proceso intelectual que el hombre tiene que ejecutar (concebir, juzgar, razonar, proyectar, etc.), 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; en el límite, se acaba por hacer de las ideas la verdadera realidad. Otra, es la posibilidad inversa, la de dirigirse a la realidad misma, y tomar las ideas como órganos que dificultan o facilitan hacer cada vez más presente la realidad en la inteligencia. Guiada por las cosas y su verdad real, la inteligencia entra más y más en lo real, logra un incremento de la verdad real. 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".

La fenomenología abrió dos caminos: el primero llevó a describir el sentido de las cosas, fundando su realidad en las ideas; el segundo condujo a la aprehensión primordial de realidad, fundando toda

¹⁵⁶ Zubiri, Xavier (1984): *El hombre y Dios*. Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, p. 248.

descripción en ella. Pero, en definitiva, ambos caminos se abordan tras haber elegido una de estas dos opciones, voluntad de ideas o voluntad de verdad real. La opción por la que se decidió Zubiri le permitió resolver la duda de cuál es la relación entre el ser humano y la realidad. Esta relación, situada en el tercer horizonte que hemos descrito, puede expresarse ahora del modo que Zubiri hace al final del Prólogo a *Inteligencia y realidad*¹⁵⁷:

“Hoy estamos innegablemente envueltos en todo el mundo por una gran oleada de sofística. Como en tiempos de Platón y de Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero 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 sean sino algunas pobres esquirlas de su intrínseca inteligibilidad”.

3.1.6. El encuentro con Heidegger

Zubiri llega a Friburgo en octubre de 1928 con la intención de seguir los cursos de Husserl y Heidegger. Se trata del último curso de Husserl y del primero de Heidegger en la Universidad de Friburgo y aunque Zubiri fue en busca de Heidegger es con Husserl con quien conecta en primer lugar. Husserl pretendió llevar la fenomenología más lejos de un simple restablecimiento de la filosofía como ciencia estricta, pretendiendo una auténtica reforma de la vida bajo el signo de la honradez intelectual. La propuesta más importante de Husserl en relación con el problema filosófico queda expresada en el siguiente párrafo:

¹⁵⁷ REALIDAD, p. 15.

“Tengo que llegar a una íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa. Yo no quiero compararme a ellos pero no puedo vivir sin claridad. No busco con ello honores y fama, no quiero ser admirado, no pienso en los otros ni en mi carrera exterior. Sólo una cosa me llena: yo debo alcanzar claridad, de otro modo no podría vivir”¹⁵⁸.

En sus últimos años concentra Husserl sus esfuerzos en superar la falta de disciplina en el pensar y el sentir, aunque su camino en la fenomenología no es compartido por muchos de sus discípulos. La fenomenología, después de Husserl, continúa por direcciones muy diversas y hasta incompatibles. Había partido como un ideal de hacer filosofía libre de presupuestos y que fuera aceptado generalmente. En realidad, la fenomenología no es una filosofía sino algo previo, una idea de filosofía, que permite el desarrollo en su seno de diferentes sistemas filosóficos¹⁵⁹. Husserl, concretamente, propone una ‘reducción fenomenológica’, una conciencia abierta al ser de las cosas, que no acepta la propuesta de Heidegger en *Ser y Tiempo*, al considerarla básicamente antropológica y definitivamente superada por la filosofía auténtica. Heidegger, por su parte, considera que Husserl se mueve en la metafísica de la subjetividad, considerando las cosas como conciencia misma. De esta forma termina el posible intercambio intelectual entre estos dos pensadores.

En noviembre de 1928 imparte Heidegger su primera clase y Zubiri escucha fascinado el planteamiento sobre la verdad de Heidegger que, utilizando la fenomenología, describe el aparecer de las cosas de un modo

¹⁵⁸ Biemel, W. (1956): “E. Husserl. Philosophy and phenomenology”, p. 297.

¹⁵⁹ Pintor-Ramos, Antonio (1983): *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, p. 86.

más radical que lo hiciera Husserl. Lo dado no es ya un objeto puesto ante la conciencia sino que ahora el dato primario es el ser que se hace patente.

La superación de la subjetividad moderna que propone Heidegger es recibida por Zubiri con especial interés. Los caminos de ambos han sido, en cierto modo, paralelos. Ambos fueron estudiantes de teología y seminaristas y ambos abandonaron la teología ante el abismo infranqueable que separa al hombre de Dios, dedicándose ambos a una filosofía libre que es definitivamente opuesta a toda fe religiosa.

“La religión es una posibilidad fundamental de la existencia humana, aunque ella difiera completamente de la filosofía. La filosofía tiene también su propia fe que es la libertad del *Dasein* mismo”. “La fe, en su núcleo más íntimo, como una posibilidad específica de existencia, queda como el enemigo mortal frente a la forma de existencia que corresponde a la filosofía”¹⁶⁰.

En el camino que lleva a la profundidad del *Dasein*, Heidegger aparta todo aquello que pueda suponer un freno, sea el catolicismo o el protestantismo. Heidegger antepone el ser al problema de Dios y considera que es en la experiencia del ser donde tiene lugar lo Sagrado, la Deidad, aunque esto no incluye la cuestión de Dios. Este planteamiento heideggeriano tendrá una importancia crucial en el pensamiento de Zubiri y en su idea de religión.

Zubiri ha encontrado en la fenomenología radical de Heidegger una nueva forma de verdad que le ha ofrecido la posibilidad de conciliar fenomenología y metafísica, tender un puente entre la experiencia inmediata y la realidad. Para Heidegger, el pensar de los primeros griegos

¹⁶⁰ Carta de M. Heidegger a E. Blachmann, 8-VIII-1928.

tenía que ver con el ser como lo que surge y va desvelándose y no con lo que está presente y perdura. Esta es la aportación fundamental de Heidegger al pensamiento zubiriano. Heidegger y Zubiri recorren, en cierto modo, caminos paralelos ya que ambos sitúan su pensamiento más allá del ser. Zubiri llama *actualización* a lo que Heidegger llama *Ereignis* y ambos proponen que nos encontramos ante algo que está antes de toda presencia y de todo estar presente, antes de toda actualidad¹⁶¹.

Queda clara la influencia de Heidegger en Zubiri aunque también se deja entrever la posibilidad de que el propio Heidegger recibiera alguna influencia de Zubiri durante su estancia en Friburgo y, especialmente, en su encuentro al final de esta etapa. La crítica de Zubiri al intento de pensar el ser desde la nada pudo ser expuesta ya en el referido encuentro con Heidegger y es en esta época cuando tiene lugar el 'giro' heideggeriano, que supondrá el paso a la etapa madura del pensador alemán.

La etapa correspondiente al encuentro con Heidegger constituye la maduración de la obra zubiriana. Según A. Pintor Ramos, la discusión con Heidegger lleva a Zubiri a abrir el nivel en que debe desarrollarse su filosofía:

"La realidad como algo originario cuya estructura debe analizarse y que exige, en consecuencia, unos instrumentos de análisis que garanticen la verdad real; la doctrina de la realidad y la doctrina de la inteligencia responden a las dos caras de este programa. El paso a la madurez plena vendrá marcado por el momento en que este programa se convierte en un tema desarrollado" ¹⁶².

¹⁶¹ González, A. (2004): "Ereignis y actualidad", en Diego Gracia (ed.), *Desde Zubiri*, Granada, Comares, pp. 103-192.

¹⁶² Pintor-Ramos, Antonio (1983): *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, p. 100.

Este encuentro supone también el abandono de la fenomenología por parte de Zubiri quien considera que, después de 1931, la fenomenología ha quedado relegada a una inspiración pretérita, tal como propone Diego Gracia:

“Como Heidegger, piensa frente a Husserl que las cosas no son meras objetividades sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa”¹⁶³.

En 1928, siendo ya catedrático de Historia de la Filosofía, emprende un proyecto de ampliación de sus estudios, especialmente en Alemania, donde conoce a Husserl y a M. Heidegger. En estas fechas se inicia una fase de maduración que culminará en 1962, con la publicación de *Sobre la esencia*. Heidegger se convierte en una figura decisiva para Zubiri pero también supone el inicio de un proceso de maduración personal que acabará distanciándole del pensador alemán.

En 1942 decide Zubiri abandonar su cátedra universitaria y dos años después publica *Naturaleza, Historia, Dios*, texto que recoge alguno de sus escritos anteriores, convirtiéndose en el texto de referencia para sus lectores. Alejado definitivamente de la Universidad, emprende en 1945 un extenso programa de cursos privados que no hacen sino aumentar su reputación y ejercer una función catalizadora en la filosofía española. 1962 supone el año de plena madurez filosófica de nuestro pensador con la publicación de *Sobre la esencia*.

En enero de 1983 presentó Zubiri los dos últimos volúmenes de su tríptico sobre la intelección humana, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y*

¹⁶³ Gracia Guillén, Diego (1984): “Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad”, en *Zubiri (1898-1983)*, Ed. J. Ignacio Tellechea, Vitoria, p. 97.

razón, dando fin a su obra capital iniciada con la publicación en 1980 de *Inteligencia sentiente*. Inmediatamente después comenzó a trabajar en la obra *El hombre y Dios*, que vio la luz en diciembre de 1984. Zubiri murió el 21 de septiembre de 1983.

“Como acontece casi siempre, estos últimos frutos de la pluma de Zubiri son también los mas maduros. Por tal razón constituyen el canon hermenéutico de todos sus otros escritos, tanto de los aparecidos antes de 1980 como de los póstumos que ya han comenzado a ver la luz”¹⁶⁴.

La idea de filosofía se encuentra perfectamente definida en el prólogo a la tercera edición de *Cinco lecciones de filosofía*:

“Trátase, pues, de cinco lecciones de filosofía no en el sentido de cinco temas de filosofía. Una cosa son los conceptos y los temas que constituyen el contenido de una filosofía; otra muy distinta la idea estructural de la filosofía misma. Son tan distintas, que unos mismos conceptos, y hasta unos mismos juicios y razonamientos, pueden ser perfectamente comunes a filosofías de muy distinta estructura”¹⁶⁵.

Las concepciones de la filosofía a lo largo del tiempo pueden enmarcarse en un sistema de coordenadas cartesianas ortogonales, definidas por estos tres factores: ‘saber acerca de las cosas’, ‘dirección para el mundo y la vida’ y ‘forma de vida’¹⁶⁶. Con estos tres factores se establece un espacio tridimensional en el que es posible, según Zubiri, clasificar todos los sistemas filosóficos en un determinado momento histórico y extenderlos a lo largo de la historia considerando el tiempo como cuarta dimensión.

¹⁶⁴ Gracia, Diego (1986): *Voluntad de verdad*, Prólogo, p. VII.

¹⁶⁵ Zubiri, Xavier (2002): *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial. 1ª edición en 1963, pp. 7-8. Citaré como CINCO.

¹⁶⁶ NATURALEZA, pp. 142-143.

Para conseguir esto, define Zubiri una categoría fundamental, el 'horizonte'. La historia de la filosofía se encuadraría en un sistema de tres coordenadas sincrónicas o espaciales y una cuarta diacrónica o temporal.

3.2. La segunda etapa. El problema filosófico radical para Zubiri

Para Zubiri, el problema de la filosofía aparece como consecuencia de la extrañeza del hombre y de las cosas y se genera por una suerte de extrañeza constitutiva del hombre que reside en el hecho de que el hombre siente una profunda extrañeza de todo. Esta extrañeza le provoca una sensación de soledad que hace que se tropiece el hombre consigo mismo y que se vea extraño a toda cosa. En esto consiste, precisamente, su extrañeza última y radical.

Zubiri explica el 'todo', aquello que atañe a todas las cosas, como el resultado de una experiencia que tiene lugar con el 'solo':

"Porque, a poco que se mire, caeremos en la cuenta de que quien se siente extraño a todo lo que le rodea se encuentra sólo. En su soledad tropieza consigo mismo y se extraña entonces de verse solo, se entraña de sí mismo. Al extrañarse verdaderamente de toda cosa, de lo que el hombre se extraña es de verse a sí mismo extraño a toda cosa. Sólo entonces es su extrañeza última y radical. Sólo entonces adquiere plenitud de sentido ese 'todo'"¹⁶⁷.

"El 'todo' lo hemos palpado cuando nos hemos encontrado con el 'sólo'. En la radical extrañeza en que vive el 'sólo', convive con el 'todo'"¹⁶⁸.

Se aprecia, de forma clara, la gran influencia de Martin Heidegger en

¹⁶⁷ Zubiri, Xavier, (1933): "Sobre el problema de la filosofía", CXV, pp. 68-69.

¹⁶⁸ Zubiri, Xavier, (1933): "Sobre el problema de la filosofía", CXV, p. 69.

esta concepción del problema radical del hombre de Zubiri. Heidegger plantea la extrañeza como un estado de ánimo, la angustia, en el que el hombre se encuentra sólo, una vez se ha retirado el ente en su totalidad. El hombre se encuentra con la nada y es esta nada la que permita vislumbrar el ser, cuando al hombre sólo le queda el '*Dasein*'. Heidegger se pregunta acerca de la posibilidad de un estado de ánimo que conduzca al hombre ante la propia nada. De existir este estado de ánimo, éste permitiría que la nada se revelase en su sentido más propio. Y Heidegger piensa que el estado de angustia es el que permite al hombre enfrentarse a la nada. La angustia es el estado de ánimo en el que lo ente se ha retirado por completo, cuando no nos queda apoyo alguno, cuando todo ha escapado y se ha desvanecido. Incluso el hombre, como ente entre lo ente, también escapa y sólo queda el puro ser-aquí. Que la angustia desvela la nada queda evidenciado precisamente cuando nos encontramos justo después de haber experimentado ese estado de ánimo.

“En la claridad de la mirada provocada por el recuerdo aún reciente no nos queda más que decir: de lo que y por lo que nos angustiábamos no era propiamente nada. Y, de hecho, la propia nada, como tal, estaba aquí”¹⁶⁹.

De esta forma, Heidegger accede a la respuesta a la pregunta que nos proponíamos. Para ello ha sido preciso que tenga lugar la transformación del hombre en su ser-aquí. Esto ocurre en el estado de angustia que permite a la nada manifestarse y poder ser captada por el ser-aquí del hombre. En el estado de angustia, lo ente en su totalidad ha sido aniquilado de forma que sólo queda la nada ante el *Dasein*.

¹⁶⁹ Heidegger, Martin (2003): *¿Qué es metafísica?*, p. 28. Lección inaugural pronunciada por Heidegger en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, el 24 de julio de 1929.

	<i>Zubiri</i>	<i>Heidegger</i>
<i>El mundo</i>	Todo, totalidad	Lo ente en su totalidad
<i>Situación del hombre</i>	Convivencia con las cosas	Estados de ánimo
<i>La verdad</i>	Descubrimiento activo	Alétheia, desvelamiento
<i>La visión radical</i>	Horizonte	Estancia
<i>La verdad se muestra</i>	Claridad del horizonte	Claridad
<i>Estado de ánimo límite</i>	Soledad	Angustia
<i>Esencia del hombre</i>	Extrañeza constitutiva	Dasein
<i>El fundamento</i>	El problema de la filosofía	El ser

Tabla 3: Concepciones filosóficas en Zubiri y Heidegger

Para Heidegger, el hombre se encuentra con la nada cuando se retira el ente en su totalidad, y sólo le queda el *Dasein*. Para Zubiri la totalidad se forma en torno a las cosas y a mí, por la peculiar manera de sentir aquéllas; en el horizonte quedan envueltas las cosas y yo mismo. Si desaparece el horizonte queda la primaria extrañeza del hombre sobre sí mismo¹⁷⁰.

La ocultación de todas y cada una de las cosas se deja vislumbrar a la luz del horizonte, en función de lo que al hombre le hace ser extraño a las cosas. Y es esta situación de encubrimiento la que hace posible el descubrimiento de las cosas. El hombre se encuentra consigo mismo al quedarse extraño y sólo, en la totalidad de cuanto es. Es entonces cuando el hombre no rehúye esta soledad y se enfrenta al fundamento de su extrañeza y aparece la pregunta por las cosas encubiertas. La contemplación de las cosas en el horizonte de la totalidad es la *teoría*, que consiste en la pregunta acerca de las cosas en 'cuanto son'. En esta

¹⁷⁰ Zubiri, Xavier, (1933): "Sobre el problema de la filosofía", CXV, p. 70.

pregunta, que nace de la extrañeza radical del hombre, consiste la filosofía, y es un problema porque es teoría, contemplación o manera de mirar las cosas.

La segunda etapa de la vida intelectual de Zubiri comienza en 1931, una vez ha superado el horizonte de su etapa fenomenológica. En esta etapa se pregunta Zubiri sobre la estructura entitativa de las cosas, adentrándose en un ámbito filosófico de carácter ontológico y metafísico, ámbito en el que aborda el problema filosófico fundamental.

“Pero mi reflexión personal tuvo, dentro de esta inspiración común, una inspiración propia. Porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo o ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. A esta investigación sobre las cosas, y no sólo sobre las objetividades de la conciencia, se llamó indiscernidamente ontología o metafísica. Así la llamaba el propio Heidegger en su libro *Sein und Zeit*. En esta etapa (1932-1944) de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue la ontología o metafísica. No se trata de una influencia –por lo demás inevitable– de la fenomenología sobre mi reflexión, sino de la progresiva constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico. Una inspección, aunque no sea sino superficial, de los estudios recogidos en el volumen *Naturaleza, Historia, Dios* hará percibir al menos avisado que es ésta la inspiración común de todos ellos. Era ya una superación incoativa de la fenomenología. Por esto, según me expresaba en el estudio ‘Qué es saber’, lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé lógica de la realidad”¹⁷¹.

¹⁷¹ Zubiri, X. (1984): “Dos etapas”, en *Revista de Occidente*, 4ª época, 32, p. 47.

3.2.1. La idea del nuevo horizonte

Zubiri critica la idea de filosofía de Husserl en el nuevo horizonte que él mismo inaugura. El pensamiento no es sólo algo *de* sino que es una actividad entre las varias que el hombre posee. Ese algo *de* no es el carácter primario del pensamiento ya que este *de* se encuentra ya en el pensamiento, caracterizando previamente a la sustancia entera del hombre.

El carácter existencial del hombre queda caracterizado así, como teniendo subsistencia fuera de las causas, *ex-sistiendo*, estando el pensamiento fuera de las cosas, y no las cosas fuera del pensamiento.

Zubiri evoluciona de forma clara desde la fenomenología husserliana a la ontología heideggeriana. El ser es para Heidegger el punto de convergencia entre el *Dasein* y el ser-en-el-mundo, tomando el ser el lugar que ocupaba la conciencia pura en Husserl. El término 'ex-sistencia', como subsistencia fuera de las cosas, cobra en Heidegger, y es asumido por Zubiri, una importancia capital:

"No se trata de considerar la existencia humana ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por tanto, lo que ellas son, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se 'constituye' en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que sean"¹⁷².

¹⁷² NATURALEZA, pp. 299-300.

La existencia humana, el *Dasein*, como luz de las cosas, tiene una realidad y esta realidad es anterior a la pregunta por el ser. La razón de la existencia humana como luz de las cosas responde a algo que está más allá del ser. Y ese algo que se encuentra más allá del ser es la realidad y es la que constituye el primer y último problema de la filosofía.

Entender lo que es filosofía sólo es posible para quién se ha puesto ya a filosofar. El objeto primero y último de la filosofía es la determinación de su objeto:

“la filosofía, propiamente hablando, no evoluciona, no se enriquece con nuevos rasgos, sino que estos rasgos van explicitándose, van apareciendo como momentos de una autoconstitución. Mientras la ciencia inmadura es imperfecta, la filosofía consiste en el proceso mismo de su madurez. Lo demás es muerta filosofía escolar y académica. De aquí que, a diferencia de lo que acontece en la ciencia, la filosofía tenga que madurar en cada filósofo. Y, por tanto, lo que propiamente constituye su historia es la historia de la idea misma de filosofía”¹⁷³.

La historia de la filosofía, como un saber de las cosas, se puede sintetizar en la siguiente secuencia:

1.- **Parménides** entendió el saber como un *discernir* lo que es de lo que no es.

2.- **Platón** considera que el saber es el *definir*.

3.- **Aristóteles** identifica el saber con el *demostrar*: el rigor en los razonamientos, la intelección de los principios en que se apoyan y la impresión sensible de aquello a que se aplica.

¹⁷³ Zubiri, X. (1935): “Filosofía y metafísica”, en *Cruz y Raya* 10, p. 16.

4.- **El idealismo alemán** constituye la cima histórica del *desarrollo especulativo*.

Frente a esta situación, Zubiri adopta una postura absolutamente rompedora con respecto a la fenomenología:

“La primera mitad del siglo XIX ha sido el frenesí romántico de esta especulación. El científico fue el elaborador de sistemas especulativos. Frente a él se alzó la voz de ‘vuelta a las cosas’. Saber no es raciocinar ni especular; saber es atenerse modestamente a la realidad de las cosas”¹⁷⁴.

Para Zubiri, la tarea filosófica primaria consiste ahora en describir los datos inmediatos como datos de mi ‘sentir’, de forma que accedamos al saber sobre las cosas por la vía del ‘sentir humano’.

“Saber no es sólo saber la esencia, sino la cosa misma. La cosa misma: ésta es la cuestión. ¿Hasta qué punto queda resuelta con la especulación? Cuando quiero saber lo que de veras es esto que parece vino, la cosa misma, el vino mismo, el ‘de veras’ no es un huero ‘ser verdad’, relleno de predicados o notas. En la expresión el vino ‘mismo’, el ‘mismo’ significa esta cosa real. La cosa ‘misma’ es la cosa en su realidad”¹⁷⁵.

3.2.2. La realidad verdadera

Husserl diferencia entre lo presente a la conciencia y los fenómenos de las cosas, en la medida en que resultan externas a la conciencia. A partir de aquí es preciso distinguir, a diferencia de Husserl, entre la realidad en el sentir y la realidad allende el sentir y es esta última la que Zubiri considera ‘realidad verdadera’, ya que en el sentir no se encuentra la realidad

¹⁷⁴ Zubiri, X. (1935): “Filosofía y metafísica”, p. 40.

¹⁷⁵ Zubiri, X. (1935): “Filosofía y metafísica”, p. 40.

verdadera de las cosas sino que la realidad de éstas se hace patente en él de un modo *'sui generis'*. El sentir tiene un doble aspecto, el noemático o *'verdad de la realidad'* y el noético o *'realidad de la verdad'*. El sentir, en cuanto sentir, es realidad real, pero, además, el sentir constituye un ser de veras, es la primaria realidad de la verdad, es patencia real de algo. La lógica de la realidad aborda el problema de los tres términos fundamentales de Zubiri: realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera. El análisis del sentir se diferencia del husserliano en que, en la conciencia las cosas se manifiestan como fenómenos, mientras que en el sentir aparecen como realidades. En el sentir, la *'noesis'* es la impresión de realidad y el *'noema'* es la realidad dada en impresión.

La impresión es lo que radicaliza el clásico problema de la dicotomía sujeto-objeto. La impresión nos hace patente la realidad, pero sólo en tanto que sentida.

“Dicho en otros términos, la impresión en cuanto tal no hace sino descubrirnos la realidad; pero las cosas no son forzosamente reales; sin aquélla no habría ni cosas y fantasmas. Sólo es lo uno o lo otro *'en nuestro sentir'*, y por tanto la cosa lo es sólo *'de momento'*. En la realidad de la verdad, que es el sentir, tenemos la verdad de la realidad, pero no la realidad verdadera”¹⁷⁶.

En consecuencia, el hombre ha de realizar un paso desde la realidad en el sentir hacia la realidad verdadera. En primer lugar, el sentir se distiende hasta convertirse el *logos* y seguidamente adquiere la forma de *mens* o *noûs*, entendimiento o razón.

¹⁷⁶ Zubiri, X. (1935): “Filosofía y metafísica”, p. 40.

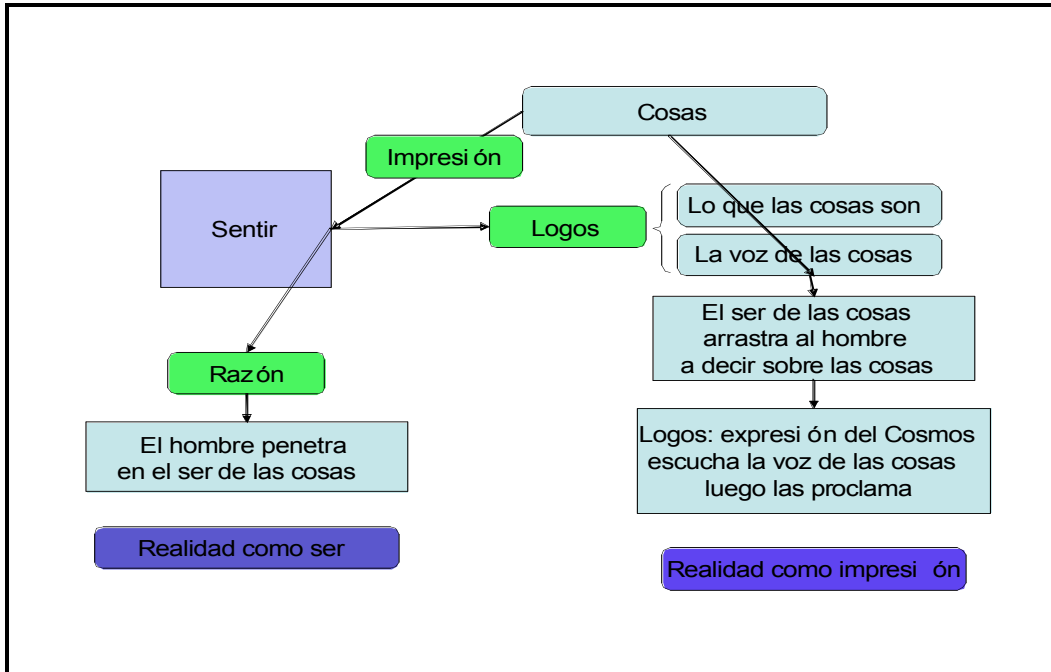


Fig. 1: El problema filosófico fundamental

En la figura anterior vemos esquemáticamente el sentido que da Zubiri a la ontología, concepto que difiere profundamente del otorgado por Husserl o por el propio Heidegger. A través del logos, y como consecuencia de la fuerza de las cosas, llega el hombre a la realidad como impresión: la realidad de la verdad y la verdad de la realidad. Pero es a través de la *mens* como el hombre accede a la realidad verdadera, penetrando, sin abandonar el sentir, en el ser de las cosas:

“Las cosas reales tienen, en cierto modo, palpitante actualidad ante la mente. Sin embargo, las cosas no son su actualidad. Precisamente las cosas actuales tienen actualidad porque previamente son actuales. La mens, al palpar las cosas reales, palpa lo que ‘es’ actualmente, no sólo su impresión. Así es como el hombre discierne lo que es ‘de momento’ de lo que es ‘de todo momento’, de siempre. Lo que siempre es verdad, supone que es siempre. Ser es ser siempre”¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Zubiri, X. (1935): “Filosofía y metafísica”, pp. 49-50.

3.2.3. La religación

Zubiri considera el hecho de la 'religación' como punto fundamental de su ontología. Según este concepto, el hombre se encuentra reatado a las cosas, hasta el punto de que su vida no es posible sin ellas, de forma que se le imponen y le hacen ser. La vida y el ser del hombre surge de 'la fuerza de las cosas'. La relación entre el ser y el hombre queda patente en el siguiente párrafo, refiriéndose al logos:

"es fundamentalmente una voz que dicta lo que hay que decir. En cuanto tal es algo que forma parte del sentir mismo, del sentir 'íntimo'. Pero a su vez esta voz es la 'voz de las cosas', de ellas; nos dicta su ser y nos lo hace decir. Las cosas arrastran al hombre por su ser. El hombre dice lo que dice por la fuerza de las cosas"¹⁷⁸.

De esta forma, la religación es una consecuencia del análisis mediante el logos de lo que acontece en mi propio sentir. En la medida en que la fuerza de las cosas funda mi propio ser, la religación no pertenece solo al 'haber' sino también al 'ser' del hombre, convirtiéndose en un problema ontológico. El haber, el hacerse presente como impresión, es lo primario que el hombre tiene con las cosas. El ser es posterior y sólo aparece en el conocer, en el entendimiento y se va constituyendo a medida que progresa ese conocer, teniendo lugar

"una progresiva constitución del ámbito mismo del ser, posibilitada, a su vez, por el progresivo descubrimiento de nuevos objetos o regiones, que obligan a rehacer ab initio el sentido mismo del ser, conservándolo, pero absorbiéndolo en una unidad superior"¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Zubiri, X. (1935): "Filosofía y metafísica", p. 46.

¹⁷⁹ NATURALEZA, p. 449.

Ante las cosas, la marcha intelectual del hombre comienza en el 'es' de las cosas para pasar después al 'es' de la existencia humana a través del 'es' de la vida. La existencia humana resulta problemática porque no es posible trasladar el es de las cosas al es humano. Es preciso volver al es de las cosas, revertir a su origen, y modificarlo, operando nuevamente sobre él. A este momento le llama Zubiri 'radicalización', que trata de dar un nuevo sentido a las cosas, una nueva *ratio entis*, pero conservando el contenido del concepto. En definitiva, el hombre no puede entender la realidad verdadera sin alojarla en el 'es'. Para entender adecuadamente una cosa es preciso modificarla, ampliarla y radicalizarla.

Para Zubiri Dios es lo que 'hace que haya' cosas, luego no es posible encontrar un sentido del 'es' para Él. En consecuencia, es incognoscible, está allende del ser. Dios es un 'ante-ser', ya que el sentir humano se mueve en el horizonte de lo material. Dios es, en definitiva, el fundamento de toda realidad mundana, modificando la *ratio entis* de todos los entes:

"Visto desde Dios, el mundo entero cobre una nueva *ratio entis*, un nuevo sentido del 'es'. Al ser problema Dios, lo es también a una el mundo"¹⁸⁰.

Mediante la religación, la realidad dada en el sentir, 'la realidad de la verdad', se transforma con el logos en 'realidad de la verdad', pudiendo ser algo conocido por el entendimiento en su 'realidad verdadera':

"Ella lo ilumina todo con una nueva *ratio entis*"¹⁸¹.

¹⁸⁰ NATURALEZA, p. 454.

¹⁸¹ NATURALEZA, p. 454.

3.3. La influencia aristotélico-heideggeriana

3.3.1. La influencia aristotélica en Heidegger

Para analizar la influencia aristotélica en Heidegger es preciso primero ver la interpretación que del pensador griego hace Heidegger que servirá, posteriormente, para aclarar en qué medida Aristóteles supone un referente en el desarrollo del pensamiento de Zubiri.

Con Hegel comienza a darse un nuevo sentido a la filosofía aristotélica, desde una tradicional concepción escolástica hasta otra concepción relacionada más con el idealismo contemporáneo. El Aristóteles 'griego', frente al tradicionalmente considerado Aristóteles 'latino', fue estudiado primero de manera sistemática por Herman Bonitz, en 1831, en su *Index Aristotelicus*. A partir de ahí aparecen los estudios de Brentano, que serían decisivos para la consideración de Aristóteles en el Siglo XX¹⁸². Brentano se interesa por el uso lingüístico en relación con el origen de las categorías y muestra que las categorías aristotélicas tienen mucho que ver con el sentido común. Es por esta razón por lo que han resistido al paso del tiempo, a diferencia de las categorías kantianas. Paul Natorp planteó la aparente contradicción entre la 'teología' y la 'ontología' en la Metafísica de Aristóteles quien, por una parte, se refiere al 'Teos' como objeto de la filosofía primera y, por otra, afirma que ese objeto es el 'ente en cuanto ente'. El filólogo Werner Jaeger explica esta aparente contradicción como resultado de la propia evolución de Aristóteles, quien habría partido de posiciones cercanas al idealismo platónico para acabar en posiciones más realistas y empiristas¹⁸³.

¹⁸² Reale, Giovanni (1999): "Sobre la recepción de la Metafísica de Aristóteles" en *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Barcelona, pp. 209-231.

¹⁸³ Jaeger, Werner (1995): "*Aristóteles, Bases para la historia de su desarrollo intelectual*", Fondo de Cultura Económica, México, pp. 194-261.

Heidegger, mediante el estudio fenomenológico de la obra de Aristóteles, entiende que lo que se realiza como un 'auto-anunciarse' de los fenómenos en los actos de conciencia fue pensado originariamente por Aristóteles, y por el pensamiento griego en general, como des-ocultamiento de lo presente, como *Aletheia*. Heidegger cree que la filosofía de Aristóteles no ha sido interpretada de una manera apropiada y emprende esta labor desde la vida fáctica para abordar la cuestión sobre el origen de las categorías. El trabajo determinante sobre esta cuestión fue realizado por Heidegger en la obra conocida como 'Informe Natorp':

"Sólo a partir de un regreso a Aristóteles, resulta posible determinar y comprender la doctrina del ser de Parménides como una etapa decisiva que determinó el sentido y el destino de la ontología y de la lógica occidentales"¹⁸⁴.

3.3.2. La influencia aristotélica en Zubiri

"Es la griega una filosofía sumamente concreta, incluyendo a Aristóteles. Es menester subrayar esto porque, en virtud de esa aventura de la que luego hablaremos, se ha vertido la filosofía griega en conceptos abstractos, que probablemente estaban muy lejos de la mente de los griegos o, por lo menos, no entraban formalmente como parte de su pensamiento. La filosofía griega es enormemente concreta"¹⁸⁵.

La metafísica de Aristóteles la resume Zubiri en la obra anteriormente citada en los siguientes cinco puntos:

¹⁸⁴ INFORME NATORP, p. 55.

¹⁸⁵ Zubiri, Xavier (1994): *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Editorial, S.A. 1ª edición en 1994, p. 39. Citaré como PROBLEMAS.

- La idea del objeto de la metafísica brota en el horizonte de la movilidad de lo real.
- Desde esa movilidad está vista siempre la realidad fundamental, la *ousía*.
- Aristóteles busca 'lo que es' en esa idea de la realidad.
- Aristóteles toma la *ousía* desde el punto de vista del logos, enfoca el problema del ente desde el *logos*.
- La verdad aparece como la posesión precisamente intelectual de lo que es siempre, dicho por el *logos* y visto por el *Nous*.

Zubiri rechaza el encuadramiento de Aristóteles en la tradición escolástica que lo ha interpretado tradicionalmente como 'realista'. La verdad para Aristóteles pertenece a la metafísica, no es una simple adecuación entre el logos y las cosas. Para Zubiri no existe contradicción en la consideración aristotélica de la filosofía primera como teología o como ontología ya que, incluso para el propio platonismo, el ser se puede tratar en cuanto tal y también en cuanto principio.

Zubiri, como Heidegger, realiza una lectura fenomenológica de Aristóteles, tratando de repetir su experiencia en la época actual, aunque el acuerdo con Heidegger no es del todo completo. En relación con el ser como verdad, Heidegger piensa que Aristóteles y los griegos sólo llegaron a entrever este problema. Zubiri, por el contrario, reconoce que Aristóteles sí entendió este sentido de la verdad. La clave de este desacuerdo con Heidegger está en la interpretación de la *Aletheia* aristotélica que para ambos representa el sentido más noble del ser, al designar el momento originario de unidad entre el ser y el pensar.

Para Heidegger, la *Aletheia* como des-ocultamiento es lo que posibilita la aparición de la propia fenomenología. Zubiri considera que, para los griegos, la *Aletheia* no consiste en el des-ocultamiento, en el aparecer, sino que todo aparecer se funda en un ente. De esta forma, el des-ocultamiento es algo posterior a aquello que aparece. La *Aletheia* para Zubiri es más bien la estructura misma del ente, de lo que está patente. La verdad como *Aletheia* es la patencia del ente, que es anterior a su presencia. Esta patencia, este 'ser presente', corresponde a la cosa misma, a diferencia de su aparecer o presencia que es posterior. Esta cosa tiene presencia en el *noein* y su verdad ontológica es anterior a su des-ocultamiento o a su presencia. Para Zubiri la metafísica de Aristóteles trata sobre las cosas que son, y no sobre el ser; la *ousía* aristotélica no consiste en esencialidad o presencialidad, como pretende Heidegger, sino que es simplemente 'la cosa' dotada de 'sustantividad' que es algo delimitado y sustantivo. Zubiri está de acuerdo con Aristóteles en que la *ousía*, o la sustantividad, es la primera de las categorías en su caracterización ontológica; todas las demás, cantidad, cualidad, relación, lugar, etc., remiten a ellas.

La consideración zubiriana sobre la verdad en Aristóteles le lleva a plantear que ésta no consiste en des-ocultamiento sino en la patencia de la cosa. Desde el punto de vista ontológico, la patencia, la verdad, no es otra cosa que su 'ser patente'. El ser que es patente no es pura 'presentidad' sino que es algo delimitado y dotado de suficiencia es decir, algo sustantivo. La filosofía primera no trata del ser en cuanto ser, sino de las cosas que son. La actualidad de las cosas en el *noein* hace posible su patencia como una 'realidad verdadera'. En definitiva, tomando como base la filosofía de Aristóteles, Zubiri desarrolla su pensamiento partiendo de la lectura que sobre aquel hace Heidegger, pero superándolo y evolucionando

posteriormente de forma clara. Zubiri utiliza a Aristóteles para ir más allá de Heidegger y, en general, de la fenomenología, pero no podemos colegir que Zubiri sea aristotélico, debiendo considerar su influjo como claramente limitado ya que, por una parte, se trata de una lectura crítica sobre el estagirita y, por otra, es una lectura que pretende rehacer en base fenomenológica la experiencia originaria de Aristóteles¹⁸⁶.

En resumen, Zubiri ha aprendido de Husserl que el verdadero filósofo es aquel que trata de reconstruir toda la descripción de la filosofía anterior partiendo de su propia experiencia. Por otra parte, de Heidegger ha aprendido que el punto de partida de esa descripción son los primeros filósofos griegos. Esto explica que la lectura zubiriana de Aristóteles empiece siendo fenomenológica y ontológica aunque inmediatamente se torna metafísica basándose en su propio pensamiento y, por esta razón, podemos considerar que existe un eslabón aristotélico en su filosofía. Para Zubiri, los primeros filósofos griegos fueron ya conscientes de

“que las cosas no solamente se hallan dotadas de calor, humedad, fuerza, etc., sino que poseen todo esto, o por lo menos algo de esto, ‘de suyo’, como ‘en propiedad’. Es una nueva manera de acercarse a las cosas que lega a la posteridad inmediata el problema peculiar que envuelve: el poseer algo ‘de suyo’ es la intuición básica que plantea el problema de lo que se tiene y transmite ‘de suyo’”¹⁸⁷.

Como dice Diego Gracia, repitiendo la experiencia de los primeros pensadores griegos, Zubiri descubre la ‘realidad’ como ‘de suyo’ o ‘en propio’, algo que ya no le abandonará en toda la vida.

¹⁸⁶ González, Antonio (2008): “El eslabón aristotélico”, pp. 23-27.

¹⁸⁷ NATURALEZA, p. 418.

A diferencia de lo que propone Heidegger, Zubiri considera que la metafísica no puede ocuparse sólo del ser, como ya sabemos, sino también de la realidad. Para Zubiri hay algo previo al ser, que en los años treinta denomina el 'haber', y que es la traducción de lo que Aristóteles denominaba *ousía*, algo accesible a través del acto humano más elemental, la *aísthesis*. Por tanto, la realidad se nos hace presente en la sensación, que en el ser humano es también intelección. Zubiri repara en este acto elemental y se da cuenta que aquí está el gran olvido de la filosofía moderna. En el acto elemental de sentir e inteligir se nos hace presente de modo inmediato la realidad y por tanto también su verdad, lo que Zubiri llamará 'verdad real'. Aquí está pues una de las conexiones entre Zubiri y Aristóteles. Para Aristóteles la *aísthesis* es origen de toda intelección, siendo además siempre verdadera. La *aísthesis*, la sensibilidad, nos proporciona un contenido concreto, una impresión determinada, pero el *noûs*, la intelección, nos da lo universal de ese contenido, de esa impresión. Como este universal cabe expresarlo por medio del *lógos*, resulta que Aristóteles puede ser leído lógicamente: es el origen de la logificación de la intelección y de la entificación de la realidad, tal como ha venido circulando por la filosofía tradicional. Sin embargo, Zubiri se sitúa en este punto un peldaño por detrás. La intelección y la realidad se toman como momentos de un acto previo a todo *lógos*: es el origen de una lógica de la realidad y, consecuentemente, de la inteligencia sentiente y la aprehensión de realidad. La intelección es a la vez sentiente e intelectual, es decir, es inteligencia sentiente.

Esta maduración en el pensamiento de Zubiri tiene lugar a lo largo de muchos años, pero la idea generatriz está ya en los textos de *Naturaleza*,

Historia, Dios. La clave está en su distanciamiento de Heidegger y en el acceso a los textos griegos rehaciendo su propia experiencia. Su filosofía por tanto se inicia mediante una reinterpretación a Aristóteles, leyéndolo de una forma distinta a la usual.

3.4. Tercera etapa: saber y realidad

3.4.1. La aprehensión humana

Después de la etapa objetivista o fenomenológica y de la etapa ontológica llega Zubiri a una tercera etapa caracterizada por la estructura de la filosofía. Inmediatamente aborda nuestro pensador el estudio de la inteligencia humana, no en relación con la metafísica de la inteligencia y como facultad sino en lo que tiene que ver con el propio acto de inteligir. Y en este sentido considera el concepto 'aprehensión primordial' como un modo de la intelección. Zubiri distingue tres modos de intelección, tres modos de actualización de algo como real¹⁸⁸:

- La aprehensión primordial de realidad o simplemente 'intelección primordial'.
- La intelección como logos, o simplemente 'logos'.
- La intelección como razón, o simplemente 'razón'.

La razón para esta distinción es que una misma cosa puede actualizarse según modos distintos, debido a una propiedad esencial de la realidad que es la formalidad abierta, propia del momento de alteridad en la intelección.

¹⁸⁸ Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, p. 43.

Al contemplar un paisaje estamos inteligiendo algo que se nos presenta como real, inteligimos sentientemente ese algo, de forma que nos está presente no sólo en la propia aprehensión sino que también lo está de una forma física. Pero ese algo puede ser el todo, que se presenta ante nosotros en el paisaje, que resulta aprehendido como real, o bien puede ser algo concreto de ese todo, que también resultará aprehendido como real. En ambos casos, el todo o una parte concreta del todo, están presente 'de suyo' no afectando el contenido de esas dos realidades a la forma en que son aprehendidos. La formalidad según la cual es aprehendido cada contenido es la misma¹⁸⁹. Los contenidos varían, pero la formalidad no, mostrando así su carácter de 'abierta'.

*"La impresión de realidad es inespecífica porque trasciende de todos aquellos contenidos"*¹⁹⁰.

Pero la realidad está abierta hacia algo más que la realidad individualmente considerada. En consecuencia, toda cosa real excede de sí misma, trasciende desde sí misma hacia las demás cosas reales. Esta realidad, por ser abierta, lo es sólo respectivamente a aquello a lo que está abierta y es, en consecuencia 'vectorial', es apertura respectiva. Aquí aparece otro concepto capital en la filosofía de Zubiri: la 'respectividad'.

*"Ser real es más que ser esto o lo otro, pero es ser real tan sólo respectivamente a esto o lo otro"*¹⁹¹.

¹⁸⁹ Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, p. 44.

¹⁹⁰ Zubiri, Xavier (1980): *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1ª edición en 1980, p. 114. Citaré como INTELIGENCIA.

¹⁹¹ INTELIGENCIA, p. 121.

Lo aprehendido, sea el todo o parte de él, se encuentra físicamente presente como real, y esta experiencia es anterior a la utilización de palabras o conceptos que la definan. Lo básico y anterior a todo nombrar es que algo nos está presente 'de suyo'. Constituye éste un primer modo de actualización como 'mera realidad frente a nosotros'.

Las cosas que simultáneamente se nos presentan se encuentran actualizadas no sólo en y por sí mismas, sino que 'lo están respectivamente unas de otras', constituyendo esta presencia un segundo y diferente modo de actualización. Pero además, cada contenido se encuentra reificado por la formalidad de realidad, por el 'de suyo', presentándose como real en la propia realidad. La cosa además está actualizada, según un tercer modo de actualización, 'pura y simplemente a la realidad' que se abre hacia más allá del inmediato estar presente de las cosas¹⁹².

Estos tres modos de actualización corresponden a otros tres modos de intelección:

<i>Actualización</i>	<i>Modo</i>	<i>Aprehensión</i>	<i>Intelección</i>
<i>Mera realidad ante nosotros</i>	Irrespectiva	Primordial de realidad	Primordial
<i>Unas realidades a otras</i>	Respectiva	Campal de realidad	Logos
<i>A la pura realidad</i>	Respectiva	Mundanal de realidad	Razón

Tabla 4: Los modos de aprehensión de la realidad

¹⁹² Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, p. 47.

El primer modo de aprehensión es el más simple y en él se apoyan, y se implican, los otros dos ya que para aprehender una cosa respectivamente a otras (logos) es necesario aprehender la cosa previamente en y por sí misma. De igual forma, aprehender algo como momento de la realidad (razón) implica una anterior aprehensión campal.

La aprehensión es algo radicalmente distinto a la percepción. La percepción, en su significado tradicional, pertenece al individuo y no al objeto. La percepción constituye un componente del conocimiento humano y que éste aplica con el mundo objetivo para interactuar con él. La percepción está ligada al lenguaje y constituye, también, un elemento básico en el desarrollo cognitivo. La palabra 'percepción' proviene del latín *perceptio* y está muy relacionada con la función cognoscitiva. Desde el punto de vista psicológico, la percepción consiste en el acto mediante el cual el ser humano recibe, interpreta, comprende, los estímulos sensoriales. Al ser un acto vinculado a la psicología de cada persona puede conducir a interpretaciones distintas en las distintas personas.

En la filosofía clásica se han considerado el sentir y el inteligir como actos de dos facultades, que se encuentran determinados por la acción de las cosas. En cambio, en la filosofía moderna pasan a considerarse como dos modos de 'darse cuenta', dos modos de conciencia, es decir, dos actos de conciencia. Pero la conciencia, dice Zubiri, no tiene sustantividad y, en consecuencia, no puede ejecutar actos¹⁹³. Además, el 'darse cuenta' no puede constituir la base de la intelección ya que este 'darse cuenta' de algo se encuentra determinado previamente por el estar presente de ese algo.

¹⁹³ INTELIGENCIA, p. 21.

Nos damos cuenta de algo que está presente con anterioridad; estar presente y darse cuenta no son momentos idénticos de la intelección y no son actos en sí sino momentos del acto de intelección. El error de la filosofía clásica reside en haberse centrado en el 'darse cuenta' como acto que fundamenta al estar presente. Frente a estas posiciones propone Zubiri el estudio de los actos de aprehensión, como propios, como hechos constatables y no como actos de las facultades ni como actos de la conciencia¹⁹⁴.

El 'criticismo' representa una corriente que se desarrolla desde Descartes hasta Kant y que propone que para saber lo que es la realidad es preciso realizar un estudio previo acerca de lo que nos sea posible saber. La filosofía moderna considera que este saber es el conocimiento y, en consecuencia, la crítica será una ciencia del conocimiento, una epistemología. Pero Zubiri piensa que esto no es así ya que el conocimiento no es algo primario, algo que repose sobre sí mismo. En consecuencia, propone nuestro autor que la epistemología presupone un estudio de la 'noología', un estudio sobre lo que estructural y formalmente sea la inteligencia.

La filosofía ha distinguido tradicionalmente los actos de intelección como juzgar, concebir, etc., a diferencia de los datos reales suministrados por los sentidos. Primero se siente y después se intelige, separando estos dos actos como una auténtica oposición. En esta afirmación se nos dice que los sentidos dan a la inteligencia las cosas para que las conceptúe y las juzgue. Pero nada se dice de qué sea inteligrir y qué sea sentir. Zubiri afirma que

¹⁹⁴ INTELIGENCIA, p. 23.

“inteligir consiste en aprehender formalmente lo real como real y que sentir es aprehender lo real en impresión”¹⁹⁵.

La aprehensión constituye el hecho de ‘darse cuenta’ de algo que está presente, es una captación de lo presente a la vez que un darse cuenta de lo que está captado. Realidad no significa que las cosas se encuentran allende la aprehensión sino que los caracteres de lo aprehendido en la aprehensión misma los tiene ‘de suyo’ y esto es lo que Zubiri entiende por real y es lo que denomina ‘formalidad de realidad’. Como consecuencia, la intelección y la realidad son congéneres. La aprehensión, en cuanto referida a cosas sentidas es ‘aprehensión sentiente’ y en cuanto referida a realidades es una ‘aprehensión intelectual’. Sentir humano e intelección constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real, constituyen la ‘inteligencia sentiente’. A la índole formal de este acto llama Zubiri ‘actualidad de lo real’, carácter de algo que es ya actual. La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente.

Existen modos distintos de intelección, de actualización. Hay un modo primario y radical que es la aprehensión primordial de lo real. Otros modos de actualización se refieren a la intelección de lo real en relación con las cosas y el mundo, que Zubiri llama re-actualizaciones. Estas son el logos y la razón y, como quiera que la intelección primordial es sentiente, también son sentientes estas re-actualizaciones. De forma que el conocimiento consiste en una culminación de logos y razón¹⁹⁶.

¹⁹⁵ INTELIGENCIA, p.12.

¹⁹⁶ INTELIGENCIA, p.14.

3.4.2. La aprehensión sensible y la aprehensión intelectual

Hemos visto que la aprehensión puede ser sensible e intelectual. La primera es la que conocemos como 'sentir' y consiste en un proceso estrictamente unitario que incluye la unidad de tres momentos esenciales: suscitación, modificación tónica y respuesta. La aprehensión sensible consiste en ser aprehensión impresiva que se estructura en tres momentos constitutivos¹⁹⁷:

- Es ante todo 'afección', en el sentido de que las notas afectan al sentiente.
- Es la presentación de algo otro en afección, lo que constituye el momento de 'alteridad'.
- Es la 'fuerza de imposición' con que la nota presente en la afección se impone al sentiente.

La unidad intrínseca de estos tres momentos es lo que constituye para Zubiri la impresión.

Zubiri entiende por alteridad la presencia de una nota, de algo otro, en tanto que otro, en una forma precisa. Esta nota tiene un contenido propio pero, además, no sólo es otra sino que está presente como otra. La nota tiene un contenido pero también un modo de 'quedar' en la impresión. Este modo supone un aspecto de independencia del contenido respecto del sentiente. El 'quedar' de esa nota es un estar presente como autónomo. La nota, además de un contenido específico, tiene una forma propia de autonomía y Zubiri llama a este momento inespecífico sentiente de carácter descriptivo 'formalidad'¹⁹⁸.

¹⁹⁷ INTELIGENCIA, pp. 28-30.

¹⁹⁸ Gracia, Diego (1986): *Voluntad de verdad*, p. 192

El contenido y la formalidad dependen de la índole del animal. El contenido depende del sistema de receptores del animal mientras que el 'quedar' no depende de los receptores en sí mismos sino de un modo de habérselas el sentiente en su sentir. Zubiri llama a este modo 'habitud'. De forma que el término de un receptor es el contenido y el término de una habitud es la formalidad. La formalidad está determinada por la habitud y, por tanto, la forma de independencia debe llamarse 'formalización'¹⁹⁹:

"Formalización es la modulación de la formalidad, es decir, la modulación de la independencia, la modulación de la autonomía. La alteridad no solamente nos hace presente una nota, sino una nota que en una forma o en otra 'queda'".

Además de la aprehensión sensible el hombre dispone de un modo peculiar de aprehender por sus exclusivos 'sentidos'. Las notas presentan una formalidad distinta en el hombre que en los animales, aunque sigue siendo un modo de aprehensión sensible. En este modo de aprehensión la nota no sólo se manifiesta como algo objetivo, como algo otro, que determina la vivencia animal sino que, además, en el hombre 'queda' como algo otro al que le pertenecen los caracteres 'en propio'. A este modo de aprehensión sensible denomina Zubiri 'aprehensión de realidad', algo que referido a la nota la define como lo que es 'en propio'. Aparece una nueva formalidad, exclusiva del hombre, que es la 'formalidad de realidad o realidad' y que es lo que constituye 'de suyo' lo sentido²⁰⁰.

En este contexto, realidad no es lo que se entendió en el realismo clásico o ingenuo; no es la realidad en el mundo independientemente de mi

¹⁹⁹ INTELIGENCIA, p. 36.

²⁰⁰ INTELIGENCIA, p. 57.

percepción. Zubiri emplea el término 'reidad' para evitar este mal entendido y definir el modo como lo aprehendido queda en la aprehensión misma; es el 'de suyo' de lo que está presente en la aprehensión. Es importante ver la diferencia entre Zubiri y Heidegger en la consideración de las cosas como 'cosas-sentido'. Heidegger piensa que lo que aprehendemos son cosas que tienen una utilidad, un sentido: paredes, mesas, puertas, etc. Zubiri considera que en la aprehensión impresiva no inteligimos nunca, es decir, no aprehendemos sentientemente una mesa. Lo que aprehendemos como realidad, como 'de suyo' no es nunca una 'cosa-sentido' sino una 'cosa-realidad', una

"cosa que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee 'de suyo'"²⁰¹.

La aprehensión primordial, que contempla la afección, la alteridad y la fuerza de imposición, no es mero acto de conciencia sino auténtica impresión de realidad²⁰².

La impresión de realidad comprende dos momentos: el momento de impresión que determina al acto aprehensor como *sentir* y el momento de realidad, que lo califica como *inteligir*. Inteligir es un acto que consiste, por tanto, en aprehender algo como real. Este acto es propio del hombre y se caracteriza por ser exclusivo de la inteligencia, por ser el acto elemental de la inteligencia y por constituir el acto radical de la inteligencia, al tener que superar el hombre el momento de estimulidad que le es común con el

²⁰¹ Zubiri, Xavier (1962): *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1ª edición en Ed. Moneda y Crédito, 1962, p.104. Citaré como ESENCIA.

²⁰² INTELIGENCIA, p. 67.

animal²⁰³. La inteligencia no es, como se ha entendido en filosofía clásica, 'conciente', no es aquella que tiene como objeto primario lo sensible que es entregado a la inteligencia por los sentidos. La inteligencia es 'sentiente' con un objeto primario y formal que es la realidad que se da por los sentidos, no a la inteligencia sino, en la inteligencia. Lo que aprehendemos en impresión es impresión de realidad, aprehensión sentiente de lo real como real²⁰⁴.

La realidad constituye un momento físico de las cosas que denominamos 'actualidad'. Pero si consideramos un momento como acto de las cosas físicas entonces nos referimos a algo distinto, algo a lo que Zubiri llama 'actuidad' para distinguirlo de 'actualidad'. La actualidad es el estar presente de algo en algo pero no como una simple relación sino en lo que 'de sí mismo' tiene la cosa real. Zubiri añade que la actualidad, como esencia, constituye un estar presente desde sí mismo por ser real²⁰⁵. Lo real no 'es' para nuestro autor sino que 'está' y este es el carácter mismo de lo real.

La intelección es una mera actualidad de lo real como real y tiene por término la formalidad de realidad, pero reposando sobre sí misma. Pero, además, la intelección es formalmente sentiente, entiende lo real impresivamente, en impresión de realidad. Se trata de una realidad que afecta a lo que sucede en nuestra impresión pero también a aquello que se encuentra allende nuestra impresión. La filosofía y la ciencia moderna han

²⁰³ INTELIGENCIA, pp. 76-78.

²⁰⁴ INTELIGENCIA, p. 86.

²⁰⁵ INTELIGENCIA, pp. 138-139.

considerado que las cualidades sensibles de las cosas son meras impresiones nuestras, afecciones de nuestro sentir carentes de realidad alguna. Zubiri dice que la realidad en impresión tiene dos momentos, el de afección y el de alteridad, de forma que estas impresiones nuestras son reales simultáneamente, en ambos momentos.

El acto de inteligir consiste esencialmente en ser mera actualidad de lo inteligido en la intelección sentiente, en el que se hacen actuales lo impresivamente inteligido y la intelección sentiente misma, en nuestra propia conciencia. Se trata de una actualidad común que queda abierta transcendentemente a otros modos de actualización, a otras intelecciones²⁰⁶.

A modo de resumen podemos decir que la aprehensión humana consiste en la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Esta actualidad dispone de dos momentos, la inteligencia sentiente o momento noético y la cosa real como momento noemático. Es este segundo momento el que representa el momento de alteridad, en el que la cosa se nos actualiza en tanto que real²⁰⁷.

3.4.3. La inteligencia sentiente

Zubiri no acepta que en la filosofía moderna la 'crítica', entendida como el discernimiento sobre lo que se puede saber, sea al fundamento de toda filosofía. Por el contrario, propone la conceptualización de la realidad como algo previo a toda investigación sobre las posibilidades del saber. En definitiva, concluye Zubiri en que

²⁰⁶ INTELIGENCIA, p. 169.

²⁰⁷ Gracia, Diego (1986): *Voluntad de verdad*, p. 170.

“Es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber.”²⁰⁸

Y esto es así porque para nuestro autor la realidad es el carácter formal –formalidad– según el cual lo aprehendido es algo ‘en propio’, algo ‘de suyo’. Y saber es aprehender algo según esta formalidad. El saber ha sido considerado por el ‘criticismo’ como ‘conocimiento’, pero esto no es sino un modo de saber. Por tanto, la crítica es una ciencia del conocimiento, una epistemología. Y Zubiri no está de acuerdo con esto ya que considera que el conocimiento no es algo que repose sobre sí mismo. El conocimiento no es algo primario, aunque sí sea algo importante. Lo primario del conocimiento es que consiste en un modo de intelección, siendo necesaria una investigación sobre lo que sea la inteligencia, disciplina que Zubiri denomina ‘noología’.

Según lo anterior, el saber no se concretará primariamente en el conocer sino en la intelección en cuanto tal. Pero la aprehensión sentiente es a la vez intelectual. Por tanto, intelección y sentir humanos constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real. Este es el concepto de ‘inteligencia sentiente’ zubiriano²⁰⁹.

Inteligir y sentir han sido tradicionalmente considerados como la contraposición de dos facultades y de sus actos derivados. En este contexto, Zubiri plantea una problemática que se ha producido a lo largo de toda la historia:

“A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente

²⁰⁸ INTELIGENCIA, p. 10.

²⁰⁹ INTELIGENCIA, p. 12.

a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra entender. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene, en el fondo, una afirmación: entender es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea²¹⁰.

Esta propuesta zubiriana puede ser analizada en profundidad, encontrándonos con tres afirmaciones de gran relevancia²¹¹:

- Que toda filosofía diferencia entre sentir e entender.
- Que entender es posterior a sentir.
- Que entender se opone a sentir.

Para aclarar este equívoco y centrar la cuestión, Zubiri denomina 'cosa' a aquello que es lo entendido o lo sentido y trata de fijarse en los actos de entender y sentir y no en las facultades. Considera los actos en sí y por sí mismos. Se ocupa, pues, de la 'intelección' misma y no en la facultad de entender, que es la inteligencia. De esta forma, pretende encontrar la estructura interna del acto de entender.

Zubiri advierte, también, que la filosofía griega y medieval se deslizaba desde el acto a la facultad y que la filosofía moderna, desde Descartes, considera el entender y el sentir como distintos modos de conciencia. Pero, la conciencia no tiene sustantividad, no puede ejecutar actos. El estar presente no está determinado por la conciencia, por el darse cuenta, sino que me doy cuenta porque algo está ya presente. Este darse cuenta no es

²¹⁰ REALIDAD, pp. 11-12.

²¹¹ Molina, D. (2006): "Realidad y ser: una lectura comparada de Zubiri y Heidegger", en *THÉMATA, revista de filosofía*, nº 36, 2006, p. 154.

propriadamente un acto, es tan sólo un momento del acto de intelección en la que me está presente algo de lo que yo estoy dándome cuenta. El 'estar' es un acto físico intelectual el que yo estoy 'con' la cosa y 'en' la cosa, a la vez que la cosa queda en mi intelección. El acto de 'estar' constituye la 'aprehensión' consistiendo la intelección, por tanto, en un acto de aprehensión, de captación de lo presente, en el que me doy cuenta de lo que estoy captando. Inteligir algo es aprehender intelectivamente ese algo.

Zubiri pretende alcanzar la índole constitutiva, la índole esencial de la intelección. Se trata de buscar la índole física del acto de aprehensión intelectual. Se plantea hallar el modo primario de aprehensión intelectual y, posteriormente, determinar los llamados tipos de intelección como modalizaciones de esta aprehensión primaria. Por tanto es preciso abordar el problema de la índole esencial de la intelección, que es el propio problema de la determinación del modo primario de intelección. El análisis zubiriano descubre una estructura de la intelección basada en tres niveles de complejidad: aprehensión como algo siendo de suyo, que es la aprehensión primordial; aprehensión en respectividad campal, que es el logos; finalmente, aprehensión en respectividad mundanal, en tanto que razón científica o metafísica²¹².

La filosofía se ha preocupado siempre en estudiar los actos intelectivos, pero no en definir lo que es inteligir. Igual ha ocurrido con el sentir, estudiando los diversos sentidos que el hombre posee. La intelección es un acto de aprehensión, acto que pertenece también al sentir, de forma

²¹² Ferraz, A. (2005): "Filosofía, ciencia y realidad: apuntes zubirianos", en *The Xavier Zubiri Review*, vol. 7, p. 86.

que lo que hay que analizar es la aprehensión sensible y la aprehensión intelectual. Un camino para ver la diferencia entre estos dos aspectos es escudriñar en la diferencia modal entre inteligir y sentir dentro de la aprehensión de un mismo objeto. Otra vía, tal vez mas apropiada para nuestro propósito, es poner ante los ojos la aprehensión sensible en y por sí misma y para ello se puede partir del 'puro sentir' animal para contrastarlo con la intelección humana.

3.4.4. La impresión de realidad

Sentir constituye un proceso, específico de la animalidad, que consiste en la unidad intrínseca y radical de tres momentos: suscitación, modificación tónica y respuesta. La estructura formal de la aprehensión consiste en ser impresiva, con lo que la 'impresión' es el constituyente formal de la aprehensión. Este constituyente es, ante todo, 'afección' del sentiente por lo sentido. También es un 'momento de alteridad', la presentación de algo otro en afección, algo otro que es una nota, algo conocido. Y es también la 'fuerza de imposición' con que la nota se impone al sentiente. Esta impresión sensible, constituida por sus tres caracteres, es la que determina el proceso de sentir: la suscitación, la modificación tónica y la respuesta.

Toda realidad es una sustantividad que está constituida por un sistema de notas, notas que tienen un carácter especial. Toda nota está 'referida a', es 'nota-de', todas las demás. Por esto decimos que es un sistema. La inteligencia del hombre es nota-de todas las notas que sustentan al hombre. Las notas-de, por separado, pueden existir; pero cuando pasan a formar parte de un sistema de notas, pierden su sustantividad para formar

parte de una sustantividad distinta. El *de* expresa la sustantividad real de cada cosa; define el sistema al que reportan el resto de notas. Con respecto a este sistema, el ámbito de transcendencia es la irrealización, es el 'de' como momento de realidad conservado, pero liberado de aquello que es 'de' en lo dado.

Nada es irreal en sí mismo; algo real se convierte en irreal por un proceso de irrealización. La irrealidad es una formalidad que afecta al hombre. No se trata de un concepto, o de un razonamiento sino que se encuentra presente en el hombre por un acto, 'inteligencia sentiente', que consiste en una impresión de una realidad estimulante. La realidad no es algo concebido por el hombre, sino sentido en forma de impresión. El momento de realidad no es meramente un momento conceptivo sino un momento físico, sentido por el hombre en forma de impresión.

3.4.5. Intelección y realidad

El hombre se encuentra en la realidad y ésta se encuentra en el hombre. La íntima conjunción entre realidad e inteligencia es lo que hace posible que el hombre pueda acceder, estudiar, investigar acerca de lo real²¹³. La verdad real sirve como hilo conductor para entrar en la estructura de la realidad²¹⁴. Según Zubiri, en lo real se presentan simultáneamente dos órdenes: el orden de lo talitativo y el orden de lo transcendental. El segundo orden se refiere a la investigación que la razón realiza sobre la realidad como tal y es en este sentido en el que

²¹³ Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, p. 118.

²¹⁴ ESENCIA, p. 120.

consideramos este orden como una auténtica metafísica, aunque en un sentido muy distinto al de la metafísica clásica. La cosa real es inteligida en sus notas de forma que la realidad de las notas se basa en la inhesión de éstas a la cosa-sujeto. Pero Zubiri, además, entiende la cosa real como algo que físicamente y de sí se encuentra presente en las notas:

“Se parte de la cosa y vemos en las notas no algo que un sujeto tiene, sino aquello en que la cosa es actual. En esta actualización tenemos actualizada la cosa entera en cada una de sus notas, mejor dicho, en la totalidad de ellas; una especie de proyección de la cosa en el cuerpo entero de sus notas. Entonces ya no se trata de un modo de inhesión, sino de una estructura de actualización o proyección”²¹⁵.

Frente a la visión aristotélica de fuera a dentro, como un mero ‘brotar’ de las cualidades desde las cosas, propone Zubiri un ‘proyectar’ la cosa real sobre la totalidad de sus notas:

“La visión de fuera a dentro es una visión en inhesión y conduce a una teoría de las categorías del ente. La visión de dentro da fuera es una visión en actualización o proyección y conduce a una teoría de las dimensiones de la realidad. Estas dos visiones no son incompatibles, sino que ambas son necesarias para una adecuada teoría de la realidad”²¹⁶.

Zubiri considera lo que él denomina ‘constitución’ como la estructura primaria de lo real y es esta constitución la que determina la individualidad de cada cosa. Esta estructura primaria abarca un sistema de notas en virtud del cual lo real es ‘esta’ cosa en concreto y no otra. El sistema constitucional dispone de otra característica que es que el conjunto de notas se encuentra como cerrado en sí mismo y de aquí deriva Zubiri el concepto

²¹⁵ ESENCIA, p. 125.

²¹⁶ ESENCIA, p. 127.

de 'sustantividad'. Dicho de otro modo, la sustantividad consiste en lo real en tanto que constitucionalmente suficiente.

"La unidad constitucional es, pues, una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una unidad de sistema. Pues bien, este carácter constitucional es justo lo que llamamos 'sustantividad'. Lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustantiva"²¹⁷.

Una "cosa en cuanto sustantiva es su mismo sistema de notas, no algo oculto tras el sistema. Las notas son momentos reales suyos y lo actualizado físicamente en las notas es el sistema mismo en cuanto unidad primaria de ellas es decir, la sustantividad"²¹⁸.

La sustantividad es para Zubiri de un orden superior a la subjetualidad ya que la realidad, en cuanto sustantiva, recibe el carácter subjetual de las sustancias cuando las absorbe. No es así en el caso de la sustantividad humana ya que el área de ésta excede al área de las sustancias componentes en cuanto sustancias. En este caso hay propiedades que emergen de las sustancias componentes pero también hay otras que resultan de una 'apropiación' de sus posibilidades por parte del hombre.

La sustantividad constituye radicalmente individualidad, ya que toda sustantividad es radical, determinada e irreductiblemente 'esta' sustantividad y no otra. Toda constitución, toda unidad constitucional, es definitivamente individual. El mundo, según Zubiri, revela un movimiento progresivo y evolutivo desde la realidad meramente singular a la estricta

²¹⁷ Gracia Guillén, Diego (1984): "Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad", en *Zubiri (1898-1983)*, p. 173.

²¹⁸ ESENCIA, p. 146.

realidad individual²¹⁹. El ser vivo es puramente material, mera parte de la realidad material total, y tal vez sea una clase de modulación de la estructura básica que constituye la vida. El hombre, por su inteligencia, constituye plenaria y formalmente una estricta sustantividad individual; en el tiene lugar un salto de la mera animalidad a la 'inteligización' de ésta²²⁰.

En resumen, para Zubiri, como consecuencia de esa evolución de las sustantividades hasta la 'realidad individual' del hombre, no hay una prioridad de la realidad sobre el saber o viceversa. De hecho

"es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres"....."Realidad es el carácter formal -la formalidad- según el cual lo aprehendido es algo 'en propio', algo 'de suyo'. Y saber es aprehender algo según esta formalidad"²²¹.

3.5. Mundo y sustantividad

3.5.1. El mundo para Zubiri

Para Zubiri, la idea de mundo constituyó uno de los principales puntos de encuentro entre el cristianismo y la filosofía, hasta el punto de que puede considerarse la nueva idea de mundo como la auténtica novedad que aporta el cristianismo a la filosofía. El Cristianismo considera el mundo como 'creado' y éste constituye su carácter último. El mundo se convierte entonces en la totalidad del ente creado en tanto que creado y la metafísica se convierte en una 'teoría de la creación'. El hecho de haber sido creado

²¹⁹ Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, p. 138.

²²⁰ ESENCIA, pp. 172-173.

²²¹ INTELIGENCIA, p. 10.

confiere al mundo una característica condición metafísica que es la contingencia. El mundo ha sido creado pero pudo no haberlo sido y la realidad ya creada envuelve otra condición metafísica que es la posibilidad. Todos los entes creados son igualmente posibles y contingentes respecto al creador.

Desde el punto de vista conceptual, entiende Zubiri que el mundo constituye

“la unidad de todas las cosas reales ‘en y por’ su mero carácter de realidad, como contradistinto al contenido determinado de aquellas; en cambio, la unidad de las cosas reales por razón de su contenido, esto es, por lo que ellas son, constituiría un ‘cosmos’. Ambos conceptos son distintos in re, el mundo es siempre uno, pero puede haber muchos cosmos”²²².

Zubiri considera ‘la realidad’ como el todo que constituye el carácter unitario que posee la formalidad de realidad, en tanto que momento físico de lo aprehendido intelectivamente. A la vez, cada cosa real está abierta a las demás cosas reales, tiene respectividad con ellas. Pero esta respectividad no se concreta a una sola de ellas ni a su conjunto. La unidad de la realidad, considerada como formalidad, es unidad de respectividad, y esa unidad de respectividad es la realidad o el mundo²²³.

Para Zubiri el mundo no es el conjunto de las cosas reales ni es algo que tenga un carácter meramente conceptivo, como lo era en la filosofía griego-medieval y en la kantiana; no se trata de un concepto de contracción de la idea de realidad a las cosas reales sino todo lo

²²² ESENCIA, p. 199.

²²³ Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, p. 47.

contrario. El mundo es el momento final de la transcendencia de la realidad en impresión y su carácter es físico. La realidad no es un carácter ya cerrado, ya concluso, que representa la comunidad de las cosas. Se trata más bien de una comunicación de la formalidad de las cosas, de su alteridad, en la inteligencia sentiente. La índole formal de la transcendencia lleva a Zubiri a su concepto de mundo, mediante la definición de cuatro momentos constitutivos: la apertura, la respectividad, la suidad y la realidad del mundo, que incluye la realidad de las cosas.

3.5.2. El mundo y la ciencia para Zubiri

Para Zubiri, mundo es la realidad en respectividad en cuanto tal, desde el punto de vista transcendental²²⁴. Cosmos, a diferencia, es la unidad de las cosas reales por razón de su talidad, por razón de lo que ellas son:

“El mundo es la unidad respectiva de lo real en cuanto real; el cosmos es la respectividad talitativa de lo real mundanal. Pero para los efectos de la intelección cosmos y mundo son coincidentes: son aquello hacia lo que nos remite la realidad campal. En este allende coinciden cosmos y mundo”²²⁵.

El cosmos puede ser respectividad a otras realidades ya constituidas pero la realidad, por ser respectividad, sería ‘en y por sí misma’ cósmica y mundanal, aunque no hubiese más que una cosa real. El cosmos es aquello en que se produce toda realidad fáctica:

²²⁴ Zubiri, Xavier (2006): *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Editorial. 1ª edición 1989, p. 260. Citaré como DINAMICA.

²²⁵ Zubiri, Xavier (1983): *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1ª edición en 1983, pp. 282-283. Citaré como RAZON.

“El cosmos no es un hecho, sino más bien el teatro, el hecho de los hechos, aquello en que todo hecho existe. Ciertamente no es algo absolutamente necesario, pero tampoco es algo propiamente contingente.”²²⁶.

En relación con las ciencias, Zubiri introdujo el concepto de ‘realidad por postulación’ con el objetivo de poder definir objetos matemáticos y caracteres literarios. Como sabemos, la realidad para Zubiri no es una zona de objetos sino que, considerada como formalidad de realidad, es realidad por propio derecho o ‘de suyo’²²⁷. El propósito de los matemáticos es avanzar en algunas características específicas de los objetos, postular y explorar las consecuencias mediante la comprobación de teoremas y utilizando otras formas de investigación. En resumen, los objetos matemáticos son ‘objetos reales’, al igual que los materiales. La diferencia es que mientras en los primeros el contenido es constructo en los segundos el contenido viene de la impresión sensible.

Según Zubiri, podrían existir varios cosmos independientes entre sí, en cuyo caso constituirían un ‘pluriverso’, aunque la formalidad de realidad de los diversos *kosmoi* sería numéricamente la misma, por lo que habría un solo mundo²²⁸. Según esto, el mundo seguiría siendo el mismo aunque el cosmos fuera distinto del que es. El mundo, como única unidad transcendental, sería el continente de los distintos cosmos. Cosmos y mundo, en definitiva, serían distintos puntos de vista sobre la totalidad de lo real aunque convergen en el nivel de la razón como

²²⁶ RAZON, P. 280.

²²⁷ Fowler, T. B. (2005): “Reality in Science and Reality in Philosophy: Importance of the Concept of Reality by Postulation”, en *The Xavier Zubiri Review*, vol. 7, pp. 41-42.

²²⁸ ESENCIA, pp. 428-430.

intelección de lo real allende lo inmediatamente aprehendido²²⁹.

En resumen, y atendiendo a Zubiri, podrían existir distintos cosmos de manera simultánea pero, en cuanto respectividad transcendental, sólo habría un mundo. Mundo es respectividad en el orden de lo real, en la medida en que *constituye* la realidad de cada cosa y *remite* de un modo o forma de realidad a otros. La respectividad es así, ante todo, respectividad *mundanal*. La formalidad de realidad es abierta y esta apertura se configura en dos direcciones: apertura de la realidad hacia la cosa misma que es real (*suidad* o respectividad constituyente) y apertura de la realidad en cuanto realidad (*mundo* o respectividad remitente).

3.5.3. Sustantividad

Para Parménides, el ente inteligido es un *jectum*, es un 'algo que está ahí'. Aristóteles concibe al ente como sustancia (*sub-jectum*), como algo que, además de estar ahí está por debajo de otra realidad. A la pregunta '¿qué es lo que es?' responde Aristóteles que es 'la sustancia'.

²²⁹ Matemáticamente se ha especulado, desde mediados del pasado siglo, con la existencia de universos paralelos. Estos explicarían alguno de los problemas que plantea la mecánica cuántica. Al considerar una posibilidad física aparecen tantos universos como posibles resultados ante esa posibilidad, constituyendo cada uno un universo distinto. En teoría, podrían aparecer infinitos universos. Observando la realidad a nivel subatómico, no podemos decir que algo exista hasta que no haya sido observado. Dicho de otra forma, existen infinitas soluciones a la función de onda –posibilidades no observadas– y sólo una de ellas es solución en relación con un determinado acontecimiento. Hasta que no 'colapsa' una determinada solución a la ecuación pueden existir infinitos estados superpuestos en los que una partícula puede aparecer en lugares diferentes al mismo tiempo. El término probabilidad para la mecánica cuántica queda así explicado cuando consideramos las estructuras paralelas de los distintos universos.

En la filosofía medieval llamaban 'sub-estante' a la sustancia, que se opone a otras realidades que no pueden existir por sí mismas. El hombre es un sujeto, existe en sí mismo pero este sujeto no se distingue del resto de sujetos del universo. Pero el sujeto no es sólo sub-estante sino supra-estante, ya que posee propiedades que son elegidas por él mismo. Para la filosofía moderna, el hombre es un sujeto especial, distinto y contrapuesto a los demás sujetos. En concreto, para Descartes, el hombre es el *sub-jectum*, a diferencia del resto de realidades que son 'no sujeto' y este es el fundamento del '*Ego cogito*'.

La subjetualidad no es idéntica a la sustancialidad aristotélica, pero tampoco es la yoidad cartesiana. La distinción entre sujeto humano y resto de cosas no es primaria ni elemental. Previa a esta distinción está la realidad de todas las cosas y del sujeto. Y esta línea de realidad es la que existe en el hombre, en virtud de su inteligencia²³⁰:

"lo primario no es la oposición del sujeto con las cosas, sino justamente al revés: la actualización, la verdad real, pues solamente la verdad real es la que hace posible, derivativamente, la oposición de lo que llamamos sujeto con lo que son las cosas que no son sujeto. La verdad real es justamente la línea primera y primaria que hace posible esa diferencia".

Para Zubiri, lo inmediatamente aprehendido no es el ser, ni este ser es objetualidad. Lo aprehendido es realidad sustantiva que es actualizada por el aprehensor. Sustantividad no es igual a subjetualidad²³¹, sino que es anterior y superior a ella²³². La

²³⁰ VERDAD, p. 112

²³¹ ESENCIA, p. 156

²³² ESENCIA, p. 296

sustantividad constituye la 'nuda realidad' de las cosas reales²³³. Los seres vivos son sustantividades compuestas de muchas sustancias, millones de sustancias.

De esta forma aparece uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de Zubiri, el concepto de 'sustantividad'. El término fue creado por Zubiri y ha ido evolucionando en su filosofía mediante su análisis de la realidad. Zubiri ha ido ampliando este concepto, no sólo en su sentido inicial, sino también en su ámbito de aplicación. Comenzó siendo un término adecuado para la descripción de los seres vivos y del ser humano y, finalmente, considera y engloba a toda cosa real, llegando a identificarse desde el punto de vista aprehensivo con 'de suyo' o 'realidad', con 'cosa real' o 'lo real'.

Zubiri contrapone 'sustantividad' a 'sustancia' para acabar distinguiendo, dentro del ámbito de lo real, entre 'sustantividad', como la realidad según las notas constitucionales y 'esencia', lo real según las notas constitutivas o esenciales. Zubiri todavía dará un paso más, hacia el final de su vida –a partir de los años 70–, al articular 'sustantividad' y 'actualidad', abandonando la noción de 'sustancia' definitivamente en su filosofía.

3.5.4. El subsistema esencial o esencia

El hallazgo fundamental de Zubiri en su trabajo *Sobre la esencia* fue la distinción entre 'cosa-realidad' y 'cosa-sentido' y esto es lo que le aleja definitivamente de Husserl y Heidegger y del sentido

²³³ ESENCIA, p. 87

fenomenológico dado por estos autores a algunos conceptos. Tal fue el caso del concepto de 'mundo' como 'mi mundo' o 'posibilidad de vida', o el concepto tradicional de 'esencia' como 'unidad eidética de sentido' o 'noema intencional'. Zubiri abandona paulatinamente la tesis de que el sentido es elemento sustantivo de la realidad. Previamente al sentido se encuentra la realidad, con una estructura que se nos actualiza en aprehensión primordial como 'de suyo' o 'en propio'. Dicho de otro modo, las cosas se nos actualizan como 'sustantividades', como realidades con suficiencia constitucional para ser de suyo. Además, en las realidades naturales, la esencia es una parte física, y no intencional, de la sustantividad, aquella parte que tiene carácter constitutivo y último.

En la realidad humana la cosa es mucho más compleja, porque el hombre es también lo que puede ser por decisión suya y, por tanto, la esencia del hombre consiste en su existencia, o como Zubiri prefiere decir, 'esencia abierta'. Como realidad natural, la humana coincide con las demás realidades en tener una esencia constitutiva, ya que no todo es decisión suya. De ahí la necesidad de rehacer desde el principio todo el problema de la esencia como nota o conjunto de notas fundantes del carácter sustantivo de la realidad.

Zubiri se aleja también de la teoría aristotélica de la sustancia, planteando que una realidad sustantiva puede estar compuesta por muchas sustancias. Por otra parte, si toda realidad tiene un momento sustantivo y otro sustancial, parece lógico concluir que puede perder o cambiar uno de ellos sin alteración del otro. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en el caso de la glucosa. Zubiri dice que cuando la glucosa está

fuera del organismo, es una realidad con su doble momento sustantivo y sustancial. Y al ingresar en el organismo, pierde su momento sustantivo, pero no el sustancial. Esto es lo que permite entender por qué no pierde su condición de glucosa por el hecho de ser ingerida, hasta el punto de que puede determinarse su concentración en sangre. La glucosa en el organismo es sustancial pero insustantiva: la única sustantividad es la del organismo como un todo, no la de sus componentes. Esto es lo que lleva a Zubiri a diferenciar sustancia y sustantividad, a pensar en otro tipo de unidad distinta a la unidad sustancial que le permita conceptualizar las llamadas realidades compuestas. Ese, y no otro, es el sentido del concepto de sustantividad como suficiencia constitucional.

Pensemos de nuevo en el caso de una sustancia química, por ejemplo, el agua. El agua está compuesta de hidrógeno y oxígeno, que a su vez son sustancias. Cuando están separadas, además de sustancias son sustantividades, ya que están dotadas de suficiencia. Pero al unirse forman una sustantividad nueva, el agua. A pesar de lo cual, conservan algunas de sus propiedades previas. Son, dice Zubiri, sustancias insustantivas, porque la única sustantividad es ahora la del agua. Esto significa que el sistema de notas sustantivo o constitucional debe distinguirse de lo que él llama el subsistema de notas constitutivo, es decir, el propio de las sustancias que están en la base y soportan o sustentan las notas constitucionales y, en consecuencia, la sustantividad. Dentro del sistema sustantivo hay un subsistema, el de las sustancias o elementos constitutivos básicos. Eso es lo que Zubiri llama subsistema constitutivo o esencial o, simplemente, esencia.

3.6. Zubiri y la verdad

3.6.1. *Hombre y verdad*

Para Zubiri, el hombre en su faceta intelectual se encuentra en una situación de auténtico desconcierto, paradójico si consideramos que nos encontramos en una época privilegiada y teniendo en cuenta el alto nivel conseguido, en cantidad y calidad, en los actuales conocimientos científicos. Compara nuestro pensador la situación actual con otras pretéritas de excepcional relevancia, como fueron: la metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel.

El hombre actual se encuentra en una situación de auténtica 'confusión' en la ciencia, situación que no resulta derivada de una crisis de principios sino del hecho de no tener bien delimitado el objeto de cada ciencia. En consecuencia, el hombre actual se encuentra 'desorientado' en el mundo como consecuencia de que la ciencia se va convirtiendo cada vez más en una técnica. Se pierde entonces el sentido del *mundo*, convirtiéndose éste en un *caos* en el que la función intelectual vaga también caóticamente. Finalmente, el hombre se ve abocado a una situación de 'descontento' íntimo consigo mismo que le hace recapacitar y considerar que, en el ámbito científico, los métodos comienzan a tener muy poco que ver con su inteligencia, que se produce una sensación de exceso de saberes y que éstos y sus métodos constituyen una técnica, pero no una vida intelectual. Zubiri define la situación por algunos de sus caracteres esenciales: la positivización niveladora del saber, la desorientación de la función intelectual y la ausencia de vida intelectual. Una vez que ha sido definida la situación actual del hombre, Zubiri propone aceptarla como una realidad de hecho para, inmediatamente, afrontar una auténtica restauración de la vida intelectual²³⁴.

²³⁴ NATURALEZA, pp. 43-44.

Zubiri se interesa por la esencia de la ciencia, por 'lo científico'. El punto de partida es que tanto la ciencia como la filosofía se ocupan de la realidad, tienen el mismo objeto de estudio. La ciencia estudia la realidad en cuanto tal, en su aspecto talitativo mientras que la filosofía estudia lo real en cuanto que real, desde un punto de vista transcendental, atendiendo al modo en que se presentan los contenidos de lo real, atendiendo a la formalidad. Considera que la ciencia se ocupa de lo real principalmente por los contenidos mientras que, por su parte, la filosofía es la investigación acerca de en qué consiste ser real, la investigación de lo real desde su aspecto transcendental²³⁵. Filosofía y ciencia constituyen dos momentos unitarios de la investigación. Ambos, aún no siendo independientes, no son idénticos y se necesitan mutuamente.

La ciencia tiene una importancia decisiva en la elaboración del pensamiento de Zubiri. Nuestro autor realiza una auténtica radicalización de la fenomenología, pasando del sentido a la realidad, de la pregunta por el sentido del ser heideggeriano hasta la pregunta por la realidad concreta de las cosas sustantivas. Las ciencias humanas tienen una especial relevancia en la fenomenología y en la hermenéutica ya que lo que se trata en ellas es precisamente el sentido. Pero Zubiri hace referencia, además, a las ciencias naturales al centrar su interés en la realidad. La relación con Einstein, durante su estancia en Berlín, después de su etapa en Friburgo con Husserl y Heidegger, es clave para que su interés derive a las ciencias naturales, las ciencias de la realidad. Zubiri irá más allá que sus maestros, que proponían

²³⁵ Vargas, E. (2008): "Meditación acerca de la ciencia a la luz de la filosofía de Heidegger y Zubiri", en J. A. y Espinosa, R. (Eds) (2008): *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, p. 325.

'volver a las cosas mismas', y plantea que es preciso 'ir a las cosas reales'. La extraordinaria formación científica de Zubiri se completa en su relación con otros eminentes intelectuales: Matemáticas con Rey Pastor –Madrid-; Biología con Van Gehuchten –Lovaina-, Speman –Friburgo- y Goldschmidt –Berlín-; Física teórica con De Broglie –París- y Schrödinger –Berlín-; Filología clásica con Jaeger, Historia antigua y Lenguas orientales con Deimel, Benveniste, Lavat, Dhorme y Delaporte²³⁶.

Para Zubiri las filosofías de la ciencia han pasado por alto la vinculación constitutiva entre el pensamiento y las cosas, y por tanto no consideran que la ciencia no es sólo construcción, sino profundización en la realidad en la que ya estamos. Esta posición resulta decisiva para la concepción zubiriana de las ciencias y para su idea de razón. Plantea, al igual que Heidegger, que hay una verdad previa al establecimiento de la verdad como acuerdo con las cosas; pero, a diferencia de él, considera la verdad previa no como 'desvelación' sino como una 'constitutiva inmersión en las cosas'. La ciencia la concibe no como mera elaboración de teorías, sino como 'penetración cada vez más honda y más extensa en un mundo de objetos en que constitutivamente estamos inmersos'²³⁷. En la ciencia siempre tiene lugar una construcción de teorías; esta construcción de teorías siempre es algo abierto y falible pero, precisamente porque partimos de una constitutiva inmersión en las cosas, toda construcción, por falible que sea, es al mismo tiempo profundización en la realidad.

Para Zubiri, la verdad se ha entendido tradicionalmente como un

²³⁶ González, A. (2009): *Zubiri y la ciencia. Introducción a la Filosofía de Zubiri*, curso de la Fundación Xabier Zubiri.

²³⁷ NATURALEZA, pp. 40.

acuerdo del pensamiento con las cosas, considerando éstas como propuestas, como previas, a la inteligencia. Si llamamos verdad a esta patencia de las cosas y éstas estuvieran presentes en todos sus detalles, la inteligencia consistiría en un fiel espejo de la realidad. Pero esto no es así y la inteligencia ha de acercarse a las cosas mismas ateniéndose a un método. Posteriormente, es preciso preguntarse sobre ellas para acercarse a la verdad y hacerlo a través de un sistema de preguntas estructurado en la inteligencia humana.

“La investigación de la realidad verdadera consiste en una auténtica dedicación y no sólo de una simple ocupación. Investigar las notas o caracteres propios de cada orden de cosas reales es justo lo que constituye la investigación científica, lo que constituye las distintas ciencias. Ciencia es investigación de lo que las cosas son en la realidad”²³⁸.

En definitiva, para Zubiri la investigación científica se interesa por el carácter mismo de la realidad y no sólo de las propiedades de lo real. Esta investigación es lo que nuestro autor considera que es la filosofía, una dedicación a la verdad de las cosas reales y de la realidad.

3.6.2. Evolución de los conceptos de verdad a lo largo de la historia

Para Parménides, la verdad tiene un carácter de rotundidad. Para poder elegir la ruta apropiada llega ante la presencia de la diosa Justicia. Ésta, cogiéndole la mano, le dice lo siguiente:

“Preciso es que te enteres de todo: tanto del corazón imperturbable de la verdad bien redonda como de las opiniones de mortales en que no cabe

²³⁸ Zubiri, X. (1982): “¿Qué es investigar?”, en *The Xavier Zubiri Review*, vol. 7, pp. 5-7.

creencia verdadera"....."Ea pues, que yo voy a contarte (y presta tú atención al relato que me oigas) los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir: el uno, el que es y no es posible que no sea, es ruta de Persuasión, pues acompaña a la Verdad; el otro, el de que no es y el de que es preciso que no sea, éste te aseguro que es sendero totalmente inescrutable. Y es que no podrías conocer lo que no es –no es alcanzable– ni tomarlo en consideración"²³⁹.

Esta rotundidad expresa una disyunción: aquello a lo que se aplica el término de verdad o es o *no* es. La decisión del hombre consiste en entrar en la vía del ser o en la vía del no-ser. Esta segunda no conduce a nada; del no ser no es posible obtener conocimiento alguno. De esta forma, ser significa ser verdad. Ser verdad significa para Parménides ser verdadero, el ser que no es otro ser sino el auténtico ser, el ser homogéneo que no admite diferencia alguna dentro de sí. En definitiva, la verdad se establece en relación al ser y coincide con la índole de la inteligencia. El ser es una cosa homogénea que no puede presentar diferencia alguna.

Para Platón la verdad es la rectitud con que la mente va viendo y pensando lo que las cosas son. El problema de Parménides fue establecer la identidad entre ser y verdad, de forma que no sería posible no-ser; pero Platón afirma que el ser verdad puede tener como correlato el no ser. En definitiva, el no-ser puede ser y es objeto del *noein*²⁴⁰.

Aristóteles nos dice que algo es verdad cuando decimos en un juicio, en un logos, que algo que está unido o separado efectivamente lo está.

²³⁹ Bernabé, A. (2001): *De Tales a Demócrito, Fragmentos presocráticos*. Madrid, Alianza Editorial, S. A., p. 156.

²⁴⁰ VERDAD, p. 19.

En el medievo, Santo Tomás nos ofrece una definición para la verdad en relación con la conformidad o adecuación del pensamiento con las cosas. La verdad entendida como atributo de las cosas.

Kant considera el juicio como un acto intencional por el cual es el sujeto el que se refiere a la cosa, diciendo de ella lo que es. Anterior al planteamiento lógico y ontológico sobre la verdad es el planteamiento transcendental, según el cual es la cosa la que se conforma con el entendimiento, siendo la verdad transcendental algo que se funda en el hombre mismo²⁴¹. El fundamento de toda verdad es el entendimiento, pero como un atributo primario del hombre y no como un atributo de la realidad.

3.6.3. La concepción pragmatista de la verdad

En relación con el concepto 'verdad' todos estaríamos de acuerdo en que consiste en una propiedad de algunas de nuestras ideas, que determina si éstas resultan acordes con la realidad. El 'acuerdo' determinaría la condición de verdad de una idea o concepto en contraposición con el desacuerdo, que resultaría en su condición de falsedad²⁴². Una idea verdadera debe ser una copia de la realidad, criterio que es aplicable sin problemas a las cosas sensibles pero que necesita de consideraciones menos claras cuando nuestras ideas no pueden copiar definitivamente a sus objetos. En estos casos habría que apoyarse en conceptos muy alejados de nosotros, destinados a ser copiados por nuestras ideas de una forma gradual y con la angustiada esperanza por nuestra parte de ser alcanzados en algún lugar de su irritante intemporalidad.

²⁴¹ VERDAD, p. 24

²⁴² James, W. (2000): *Pragmatismo*, Madrid, Alianza Editorial, p. 169.

De existir distintos grados o niveles de acuerdo, o de desacuerdo, de la idea con su realidad tendríamos que admitir que la verdad no es un dilema sino que ofrece toda una suerte de niveles en un camino de un solo sentido, que no permite el más pequeño cambio de rumbo ni, definitivamente, la renuncia o la vuelta atrás. La verdad consistiría en una condición estática, en un estado de equilibrio estable como consecuencia de haber conseguido el objetivo de obtener conocimiento. Evidentemente, este equilibrio se rompe necesariamente si consideramos que para determinadas ideas solo hemos conseguido un grado de acuerdo con la realidad, lo que nos obliga a seguir demandando conocimiento para tratar de copiar fielmente la realidad que, por otra parte, no permite esta copia definitiva.

Parece ser, a primera vista, que la verdad tendría distinto significado según se aplique a una cuestión de hecho, que ofrece la posibilidad de constatar si la idea inicial está de acuerdo con la realidad, con lo que podemos observar directamente, o se aplique a una cuestión ideal, o una relación, que no permite una constatación fácil y que sólo permite sucesivas aproximaciones a su lejana realidad. En cualquier caso, esta dificultad se puede soslayar con sólo considerar una serie de aproximaciones discretas y reducir el ámbito de nuestra pretensión a sólo un paso de ese camino por recorrer. De esta forma, la adecuación de nuestra idea a la realidad incompleta dispone de dos soluciones posibles: o está de acuerdo o no lo está. Progresando a lo largo de todos los pasos que conforman este camino podríamos alcanzar, finalmente, la condición de verdad que no sería sino el sumatorio o integración de todas las verdades correspondientes a los distintos pasos.

En relación con las ideas que no son capaces de copiar a sus objetos, los intelectualistas echan mano del concepto de Dios, como el que ha determinado que las verdades lo sean en función de lo que Él entendió que debíamos pensar, o bien del concepto de lo Absoluto, en su eterno modo de pensar. En cualquier caso, se trataría de una relación estática que permite acabar con la cuestión cuando alcanzamos la condición de verdad. El pragmatista pregunta '¿qué valor en efectivo tiene la verdad en términos de experiencia?' y se encuentra con la respuesta de que las ideas verdaderas son las que permiten ser asimiladas, validadas, corroboradas y verificadas. Éste sería el significado de la verdad. La verdad no es algo inherente a la idea sino que es algo que le pasa; la verdad acontece a la idea y los hechos son los que la hacen verdadera o no. El proceso, lo que le sucede a esa idea, es su verificación.

Según James, el concepto de verdad es definitivamente dinámico, constituye un proceso que él denomina de 'verificación':

"las ideas verdaderas son aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Las ideas falsas son las que no." (*"True ideas are those that we can assimilate, validate, corroborate and verify. False ideas are those that we cannot"*)²⁴³.

Este es el valor en efectivo que tiene la verdad en términos de experiencia y el significado de la verdad. La verdad acontece a una idea cuando esta idea se hace verdadera en base a los hechos. Es algo que sucede a esta idea, con las características de un proceso, el proceso de su verificación. La validez de esa idea es su proceso de validación. Es importante tratar de entender el significado pragmático de las palabras

²⁴³ James, W. (2000): *Pragmatismo*, p. 170.

'verificación' y 'validación' y, como no podía ser de otra forma, este significado tiene que ver con las consecuencias prácticas de la idea verificada y validada. Las ideas nos guían, mediante los actos y otras ideas resultantes, hacia otros sectores de la experiencia con los que concuerdan nuestras ideas originales²⁴⁴.

El proceso de verificación sería el resultado de esta función de orientación hacia el acuerdo con la realidad. El camino de ida, mencionado anteriormente, que nos lleva a la obtención de la verdad está justificado por excelentes razones prácticas ya que la posesión de ideas o creencias verdaderas nos resulta extraordinariamente valiosa en nuestra sociedad. Poseer estas verdades sobre cuestiones de hecho persigue la obtención de otras satisfacciones vitales y la noción general de verdad tiene que ver con la manera en que un momento de nuestra experiencia puede conducirnos hasta otros momentos a los que merezca la pena ser conducidos. Merecer la pena podría ser una expresión más apropiada para estos procesos que producir satisfacción.

3.6.4. El concepto de verdad en Zubiri

Hemos realizado un recorrido a través de la historia y hemos visto varios conceptos de verdad, que de forma resumida podemos tabular así:

²⁴⁴ James, W. (2000): *Pragmatismo*, p. 171.

Verdad inicial, lo rotundo del ser
Verdad lógica
Verdad ontológica
Verdad trascendental
Verdad como proceso de verificación
Verdad fundamental: inteligencia y realidad

Tabla 5: Evolución del concepto de verdad

Este último concepto es el esgrimido por Zubiri. El hombre forma los conceptos y las ideas sobre la realidad, una realidad que le es presente. La intelección se presenta como algo a lo que no le pertenece el acto de inteligir sino que resulta de la actualización en la inteligencia de lo que las cosas son en realidad. La intelección consiste en aprehender algo como real y, seguidamente, actualizarlo como real. Así, la inteligencia consiste en pura actualización que tiene lugar una vez desvelada la realidad. La inteligencia se refiere a la realidad y se ve forzada a elaborar un concepto sobre ella y a afirmar algo de esa realidad. De esta forma, el acto de la intelección es meramente actualización de lo real como tal:

“La intelección consiste formalmente en aprehender algo como real, y esta intelección tiene también su verdad”²⁴⁵.

La cosa real está presente a mi inteligencia como real, como algo que

²⁴⁵ INTELIGENCIA, p. 230.

le incumbe a la cosa. Pero, además, está presente como realidad ante mí, no sólo como objetividad, que sería común a los animales. El animal más complejo sería un gran objetivista pero no tendría acceso a la intelección de la realidad.

Una realidad cualquiera dispone de un aspecto de la realidad que le compete a ella misma; pero, además, también es la actualización de esa realidad en mi propia intelección. Este segundo aspecto es lo que constituye la verdad.

“La cosa real es aprehendida como real en y por sí misma: es ‘de suyo’ lo que es. Como este momento de formalidad es un prius de las cosas, resulta que la realidad no consiste formalmente ni se agota forzosamente en ser inteligida. En su virtud, por inteligir lo que la cosa realmente es, diremos que la intelección es verdadera. Lo que la mera actualización de lo real añade a la realidad es, pues, su verdad”²⁴⁶.

Se trata de una verdad primaria, una reactualización de la realidad primaria de las cosas en el acto intelectual primario. La verdad se da en la inteligencia y en ella la verdad corresponde a la cosa, se trata de la realidad en verdad. La realidad inteligida nos muestra un momento físico de la cosa pero también su actualización en la propia inteligencia, que es lo que constituye la verdad²⁴⁷.

3.6.5. El hombre y la verdad

La conexión entre el hombre y la verdad se establece desde el momento en que ésta sólo se da en la inteligencia. Bien es cierto que la

²⁴⁶ INTELIGENCIA, p. 230.

²⁴⁷ VERDAD, p. 43.

verdad, aun teniendo lugar en la inteligencia, tiene que ver, de una forma radical y formal, con la cosa misma. Lo que hace el hombre, en una primera operación, es la aprehensión inmediata de la realidad para realizar a continuación una operación más complicada, como es entender y comprender. Comprender es un modo especial de actualizar la realidad de una cosa en la inteligencia. Se trata de una función primaria que compete a la razón o al entendimiento, que se encuentra lanzada a una búsqueda sobre las cosas a través de la simple intelección. Pero una intelección sentiente en la que el hombre siente la realidad y le conduce a la verdad real, abierta, que es transcendental, permitiéndole una intelección en libertad de movimientos, una búsqueda a través de la razón. La razón se funda en la inteligencia porque toda intelección es sentiente e intelige la realidad en un hacia la aprehensión de la interna estructura de la realidad. De esta forma, Zubiri, se opone a considerar a la inteligencia o razón como constituida y moviéndose en eso que llamaríamos el elemento del ser. Para Zubiri lo primario no es el ser sino la realidad; el ser es un acto ulterior de lo ya real. La inteligencia no llega a la plenitud del ser porque se ve llevada a él por la realidad²⁴⁸.

Básicamente, Zubiri antepone la realidad al ser, al considerar que éste no es sino un acto ulterior de lo ya real. No podemos hablar de ser real sino de la realidad en ser y la inteligencia no es una facultad del ser sino de lo real. La infinitud del ser, sería el resultado de una expansión de las cosas que ya son. La inteligencia va llevada al ser por la realidad, se constituye en forma de razón por la propia estructura de la inteligencia sentiente.

²⁴⁸ VERDAD, p. 67.

La estructura de la intelección sentiente lleva forzosamente al hombre hacia dentro de lo que ve, hacia la estructura de algo. La actualidad de la estructura de esta intelección es la comprensión. En la simple intelección tiene lugar una simple reactualización pero nos quedamos ahí, no vamos al encuentro de las cosas.

En la razón, más allá de la intelección, tiene lugar una actualidad en búsqueda hacia la estructura de la cosa, una búsqueda que implica un encuentro y no sólo una captación de la cosa. La razón del hombre se dirige hacia las cosas y cuando tiene lugar el encuentro las cosas nos dan o no la razón. Esta razón encontrada es la razón objetiva, es la verdad que es patrimonio de la razón. La verdad de la razón consiste en que las cosas mismas nos den la razón.

La razón es una actividad que le pertenece al hombre, a su inteligencia; pero también es una actividad objetiva, que nos lleva a la verdad objetiva, a la verdad de las cosas. Considerando la razón como la verdad de las cosas, su principio supremo consistiría en lo que Leibniz llamó principio de razón suficiente. Sin embargo, según Zubiri, la verdad de razón no puede ser el principio primero de la filosofía, ya que lo primero y primario es la aprehensión de la realidad en forma de mera intelección.

La comprensión, subsiguiente a la intelección de la realidad, consiste en un abrirse camino hacia las cosas, en un método para llegar a ellas, entendiendo método como un hecho primario y radical de la inteligencia humana. En la intelección el hombre no busca las cosas, simplemente las tiene. Pero en la comprensión el hombre va a encontrar algo, en un movimiento que se origina en el hombre mismo elaborando previamente un

esbozo y que le va a permitir el encuentro con las cosas. El esbozo consiste en una posibilidad de comprender lo que las cosas son. Podemos afirmar que el encuentro, finalidad del esbozo, no es azaroso y, obviamente, es algo previo a la cosa misma. Y esto lo realiza el hombre mediante una actividad que le compete sólo a él: el pensar, como actividad de abrirse camino hacia el encuentro. El pensar es la actividad del hombre que traza el método o el camino que ha de llegar a las cosas, y a eso se llama razón. Entendimiento y razón son dos momentos objetivos del pensar que no se distinguen realmente; y el pensar mismo es la inteligencia como actividad ordenada al entendimiento y a la razón²⁴⁹.

La inteligencia impone una *posibilidad* entre sí misma y las cosas, en el camino de acceso a ellas. Esta posibilidad es consecuencia de la inteligencia sentiente, en tanto que nos otorga una impresión de realidad transcendental y esta impresión de realidad se caracteriza por ser *fluyente*, y este carácter tiene que ver con la estructura temporal de la intelección, con el tiempo. En este contexto, el tiempo ha sido considerado en la filosofía moderna como la forma de 'sucesión', en la medida en que las cosas disponen de estados que se suceden unos a otros. Fue Bergson el que contempló el tiempo como 'duración', como una distensión por la cual no solamente se va reteniendo lo que está pasado, sino que va dirigida hacia el porvenir de una manera distensa. Es Heidegger el que propone la idea del tiempo como 'temporeidad'²⁵⁰, de forma que el tiempo como sucesión y el

²⁴⁹ VERDAD, p. 80.

²⁵⁰ Heidegger, M. (1928): *El problema de la trascendencia y el problema de ser y tiempo*. Edición electrónica: www.heideggeriana.com.ar/textos/ser_tiempo_trascendencia.htm

tiempo como duración se fundan esencial y constitutivamente en el tiempo como temporeidad.

Zubiri no comparte la idea de que la duración esté determinada por la temporeidad sino que, a veces, es más bien al contrario. Aquello que dura en la mente humana, lo que constituye una de los momentos esenciales de la duración, es lo que llamamos inteligencia. Y la inteligencia es sentiente, se encuentra inmersa en la fluencia que es el dinamismo de la vida. La inteligencia se encuentra inmersa en la duración, como acto que yo ejecuto y arrastrada por el continuo devenir, por lo aprehendido en la impresión de realidad. Por otra parte, el acto de inteligir permite la aprehensión de la realidad de las cosas, está abierto a las cosas en un carácter dinámico característico del propio proceso de búsqueda de la verdad de la realidad²⁵¹.

3.7. La esencia para Zubiri

Para Zubiri, la caracterización de la cosa real conlleva un 'qué de algo' que consiste en el conjunto de sus notas, propiedades y caracteres. Todas estas notas poseen una unidad interna que define a esa cosa y la distingue de otra. Pero no todas las notas tienen igual consideración. Aquellas que se caracterizan por no poder faltar a una cosa real, so pena de dejar de ser lo que es, son las notas esenciales de esa cosa. Este conjunto comprende un mínimo de notas que son necesarias para que la cosa sea lo que es. A este conjunto de notas necesarias es a lo que Zubiri llama la 'esencia'. A este concepto expresado de forma resumida llega nuestro autor después de haber realizado un riguroso análisis sobre las ideas de otros pensadores anteriores.

²⁵¹ VERDAD, p. 87.

A lo largo de la historia, las ideas acerca de la esencia se han definido, básicamente, de tres formas distintas:

- la esencia como 'sentido',
- la esencia como 'concepto' de la cosa y
- la esencia como 'correlato' real de la definición.

Zubiri discute y rechaza estas ideas y se determina a

"ir directamente a la realidad, y tratar de averiguar en y por ella, qué es eso de la esencia"²⁵².

3.7.1. La esencia como sentido

Una ley esencial expresa una necesidad absoluta, no depende de una hipótesis de hecho: lo esencial no sólo es así, sino que no puede ser de otra forma. Lo esencial no se funda en una realidad fáctica, sino en algo independiente. Al objeto sobre el que se funda la ley esencial lo llama Husserl 'esencia'. Distingue entre el saber empírico que tiene que ver con la aprehensión de los hechos mientras que la aprehensión de las esencias constituye un saber absoluto.

La esencia tiene un ser absoluto y es término de un saber absoluto. Una vez alcanzado ese saber absoluto sobre la cosa real, el objeto de ese saber quedará caracterizado como su esencia. Realidad y esencia, por tanto, no son del todo independientes ya que toda realidad está fundada en una esencia y la realidad, en consecuencia, tiene un ser relativo a la esencia.

²⁵² ESENCIA, p. 94.

Lo aprehendido no es parte o momento de la conciencia aunque sólo se da en ella. La conciencia no es sólo un acto real de índole psíquica sino que es 'conciencia-de' lo aprehendido. Este 'de' pertenece a la estructura de la conciencia y es lo que Husserl define como 'intencionalidad'. Lo aprehendido es el 'sentido' hacia dónde se dirige la intención; es el correlato intencional de aquel 'de' hacia el que la conciencia se dirige.

La conciencia es un acto de dar sentido; con sólo reducir la realidad a sentido, el saber empírico se ha tornado en absoluto y el hecho en esencia. La esencia es una unidad eidética de sentido.

Husserl llama esencia al objeto sobre el que se funda una ley esencial. Logrando un saber absoluto podrá ser caracterizado su objeto es decir, la esencia. La esencia es considerada como la unidad eidética de un sentido y la conciencia es el soporte de todas las esencias, constituyendo un acto de 'dar sentido'. Se trata, por tanto, de un objeto separado de las realidades y es fundante de ellas de forma que el hecho remite a la esencia, se funda en ella. La esencia, en tanto que fundante, se basta a sí misma, no necesita de ningún otro para ser lo que es, su ser es absoluto, puro sentido.

Según Zubiri, esta concepción de Husserl sobre la esencia es radicalmente insostenible, tanto en sus supuestos como en su idea misma. Contrapone modos de saber pero no modos de ser, no atendiendo propiamente a la esencia sino a localizar la zona en que se encuentra ese saber. La fenomenología no pretende saber qué es algo sino cuál es el modo de conciencia en que es dado. En definitiva, pretende un pensar esencial, pero no pretende llegar a la esencia de las cosas.

Husserl sustantiva la conciencia, cuando no es otra cosa que carácter o

propiedad que poseen algunos de los actos que ejecuta el hombre. Para Zubiri existen actos conscientes pero no hay conciencia. Por otra parte, Husserl dice que la conciencia es intencional, consiste en ser 'intención de' cuando, para Zubiri, la conciencia es actualización de su objeto conocido en el momento de alteridad de la aprehensión.

La esencia es la verdadera realidad de la cosa, además de ser unidad primaria y principio intrínseco necesitante de las demás notas de la cosa real. Esta verdad no es una verdad ontológica sino una verdad real, una verdad de la cosa, como realidad que aprehendemos en cuanto responde al concepto de cosa. La verdad de esa cosa sería la conformidad con su concepto. La esencia sería la realidad del concepto 'de' la cosa, expresando el 'de' la correspondencia entre las dos dimensiones, realidad y concepto.

3.7.2. La esencia como concepto.

El concepto, que como realidad define la esencia, puede ser considerado desde dos enfoques distintos:

- Considerando lo concebido, es decir, el resultado de la concepción. En este caso no estaríamos ante un concepto objetivo.

- Considerando la concepción misma como acto de concebir. Se trata en este caso de un concepto formal consistente en la actividad misma de la razón, en concebir y crear algo en y por la razón. Ser y pensar estarían unidos ya que la cosa 'es' como consecuencia de la concepción formal realizada por la razón.

La generación de las cosas se produce como un acto de la razón. En

consecuencia, la realidad entera vendría de la realización de la razón. La estructura de la realidad es la misma que la de la razón y se funda en ella. Lo concebido es el resultado de la concepción y no tendría más ser que el que le confiere su concepción formal. Hegel añade, además, que el ser que la concepción formal confiere a lo concebido es más que objetividad, es la realidad física misma. Ser consiste en ser concebido; el ser es pensar. El concepto sería el 'espíritu de lo real del ente'. Sólo es verdadero aquello que lo es en y por las formas del concepto.

La esencia consiste en un momento de la concepción, en la realización de la razón. Al concebir algo, concebimos el ser en su inmediatez, como resultado de la puesta en marcha de la concepción.

Pero el ser se ve forzado a salir de sí mismo, como proceso, como devenir. La razón continúa con la concepción, con concebir el ser como algo en su devenir. Para Hegel, el ser es pura inmediatez, la puesta en marcha de la concepción. El ser es lo más pobre, pura inmediatez, indiferencia y dispersión. Esta pobreza, esta inmediatez hace que la razón repliegue las notas sobre sí mismas y las conciba como una especie de núcleo central de la cosa. La esencia consiste en el segundo estadio de la concepción como realización, en la acción concreta misma de la concepción.

La esencia no se encuentra ligada al ser, que es pura indiferencia. Se trata más bien de pura negatividad, su carácter formal propio. La esencia dispone de tres momentos estructurales:

- La reflexividad que realiza la razón, como negación de la simple inmediatez del ser.
- La aparenzialidad: el ser al negarse a sí mismo queda como puro parecer.

- La fundamentalidad: el ser no queda aniquilado en la esencia sino que se conserva como parecer. La esencia queda devuelta al ser, tiene un ser al que Hegel llama 'fundamento'.

La unidad intrínseca y estructural de estos tres momentos es lo que Hegel entiende por esencia. Se trata de un concepto formal como verdad fundante del ser. Al descubrir la esencia de algo se construye formalmente, especulativamente, los supuestos de su realidad.

En Hegel la esencia queda referida al Yo como única sustancia. El Yo es el sujeto pensante y su esencia es la función de concebir, de engendrar, de producir cosas. La esencia de estas cosas consiste en ser meros conceptos del pensar, concebidos por el sujeto pensante.

Frente a la concepción de la esencia hegeliana Zubiri plantea que la esencia no puede ser un momento de la concepción formal. No es admisible un concepto unitario y unívoco de la razón y tampoco lo es que exista una primacía de lo lógico sobre lo real. La razón divina y la razón humana son diferentes de forma transcendental. No existe, por tanto, la razón sino razones intrínsecamente distintas. Tampoco existe la primacía fundante de la razón sobre la realidad.

El planteamiento de todas las formas de racionalismo, desde Descartes hasta Leibniz y Kant se basa en que el concepto objetivo de una cosa no es la cosa misma sino una representación de lo que la cosa es. La esencia sería el contenido del concepto objetivo, el contenido objetivo de las Ideas divinas y también de los conceptos humanos. Si se averigua lo que es el concepto objetivo será posible saber lo que es la esencia. La realización fáctica de un concepto objetivo nos llevará a lo que la cosa real es.

El carácter primero de una esencia sería su 'anterioridad' respecto de la realidad. Esto se encuentra relacionado con la Idea del Dios creador y de la creación del mundo según sus Ideas. Los conceptos humanos reproducirían lo contenido en el concepto objetivo divino. El segundo carácter de la esencia consiste en ser 'fundamento' de la cosa real misma. En definitiva, la esencia para los racionalistas es lo representado objetivamente en el concepto, que es anterior a lo real y fundamento de su realidad.

Zubiri no acepta esta concepción de la esencia por dos razones principales:

- La esencia no puede consistir formalmente en ser lo objetivo de una concepción, ya que el concepto objetivo de la esencia es, precisamente, posterior a la cosa real, y a lo que ella es.
- La esencia que plantea el racionalismo no es la esencia misma sino, a lo sumo, un concepto objetivo de la esencia. Por tanto este concepto no puede ser fundamento de la cosa.

En definitiva, Zubiri piensa que el racionalismo ha eludido el problema de la esencia, al contraponerla a la existencia como una concepción puramente intelectual. Confunden la esencia 'física' con la esencia 'metafísica' o abstracta, conceptiva. Confunden aquello sin lo cual la cosa no puede tener realidad formal con aquello sin lo cual la cosa no puede ser concebida²⁵³.

3.7.3. La cosa misma como correlato de su concepto

La esencia es la realidad del concepto de la cosa y esta realidad no es

²⁵³ ESENCIA, p. 73.

conceptual sino la cosa misma como correlato de su concepto. La determinación de la esencia no se apoya en la realidad del concepto sino en la misma realidad, siendo el concepto la manera de aprehender lo que la cosa es en su esencia.

“La esencia es aquello que, en la cosa y como momento real de ella, responde al concepto”²⁵⁴.

Aristóteles se aproxima al concepto de esencia por la vía de la definición, como paso previo a definir lo que la esencia es como momento real de la cosa. Dentro de las definiciones que atañen a la cosa sólo expresan su esencia

“aquellas definiciones en las que el predicado conviene al sujeto por sí mismo, es decir, sin que lo definido entre en la definición”²⁵⁵.

Estas definiciones sólo atañen a los entes naturales y, por tanto, solo ellos tienen esencia, en contraposición con los entes artificiales. Propositiones definitorias las hay de todos los entes que se quiera pero la definición sólo le es de aplicación a la sustancia de forma que sólo las sustancias tienen esencia. Ahora bien, sustancia no es lo mismo que esencia; esencia es algo de la sustancia y es algo que puede predicarse de ella. En definitiva, para Aristóteles, el concepto de esencia como momento real de la sustancia corresponde al concepto de esencia como correlato real de la definición. La esencia es lo específico, ya sea como momento físico, ya sea como unidad definida.

Ante esta concepción de la esencia de Aristóteles, Zubiri plantea que

²⁵⁴ ESENCIA, p. 75.

²⁵⁵ ESENCIA, p. 76.

se complica por la ambivalencia que siempre se plantea en la filosofía del estagirita que afronta todas las cuestiones por dos vías, la de la predicación y la de la naturaleza. En el concepto de esencia pretende, en principio, aplicar la segunda pero se ve abocado a la primera en cuanto intenta aprehender positivamente lo que es la esencia de una cosa natural, volcando en ella aquellos caracteres que le convienen en cuanto término de predicación, como objeto del *logos*.

Para Aristóteles la esencia es el principio de especificidad de la sustancia, una idea trazada al hilo del *logos* y fundada sobre una teoría de la realidad como subjetualidad. Una realidad con un carácter esencial expresable siempre a través de una definición. Sin embargo, la función de la esencia debería ser, según Zubiri, estructurante independiente de toda especificación, en el orden de las propiedades mismas.

3.7.4. La esencia, momento de la cosa real

En las discusiones anteriores hemos visto que la unidad primaria no puede ser extrínseca a la cosa, ni puede ser un sentido que flotara sobre sí mismo, independientemente de la realidad de hecho. Tampoco puede ser el concepto fundamento de la esencia, sino más bien todo lo contrario; ni tampoco es formalmente el principio de especificación expresado en una definición sino el momento estructural físico de la cosa tomada en y por sí misma.

La esencia comprende, en una primera aproximación, al menos cinco puntos que conviene destacar²⁵⁶:

²⁵⁶ ESENCIA, p. 98.

1º	<i>La esencia es un momento de la cosa real</i>
2º	<i>Este momento es unidad primaria de sus notas</i>
3º	<i>Esta unidad es intrínseca a la cosa misma</i>
4º	<i>Esta unidad es un principio en que se fundan las demás notas, necesarias o no, de la cosa</i>
5º	<i>La esencia así entendida es, dentro de la cosa, su verdad, la verdad de la realidad</i>

Tabla 6: La definición zubiriana de esencia

Estos principios no son sino el esbozo del camino que permitirá seguir avanzando en la búsqueda de la esencia. Y para poder continuar Zubiri determina que el problema de la esencia se despliega en tres pasos sucesivos:

1º Acotar el ámbito de lo 'esenciable':

"El ámbito de lo esenciable es el ámbito de la realidad como conjunto de cosas, que, dotadas de ciertas propiedades, actúan formalmente por éstas"²⁵⁷.

Las cosas reales son las que tienen esencia; en cambio, las 'cosas-sentido' disponen de concepto pero no de esencia. Estas últimas, cosas no reales, producen efectos reales sobre el hombre.

"El hombre, en efecto, es el único ser que para ser plenamente real tiene que dar el rodeo esencial de la irrealidad"²⁵⁸.

²⁵⁷ ESENCIA, p. 107.

²⁵⁸ ESENCIA, p. 108.

2º Indicar en ese ámbito las cosas 'esenciadas':

"Tienen esencia todas y solas las cosas reales en aquello y por aquello por lo que son realidad"²⁵⁹.

La realidad esenciada es la realidad verdadera. El carácter formal de la unidad estructural de la realidad verdadera es la 'sustantividad', carácter que le confiere a la cosa estabilidad, independencia del medio con control específico sobre él, capacidad de enfrentarse con las cosas como realidades.

3º Determinar en qué consiste formalmente la 'esencia' de estas cosas. La esencia es algo físico y no meramente conceptual. Se trata de un momento y más concretamente de un momento entitativo. Consiste en un conjunto de notas de algo que posee una función propia individual y que concierne formalmente a la sustantividad.

La esencia, como realidad sustantiva, queda constituida como un conjunto de *notas esenciales*, notas que no disponen de fundamento, que no se fundan en otras porque reposan en sí mismas. Las notas esenciales son momento mismo de la sustantividad y, en relación a las notas constitucionales, son momento fundante de ellas. Estas notas no son ni contingentes ni necesarias sino simplemente absolutas, con suficiencia constitucional.

En relación con las notas esenciales, la esencia tiene como condición metafísica ser absoluta, ser autosuficiente. Por tanto, estas notas esenciales constituyen las piezas últimas sobre las que se basa el mundo, como unidad de lo real. En el mundo se encuentran todas las cosas reales y todo lo que

²⁵⁹ ESENCIA, p. 111.

ocurre en el mundo es contingente o necesario pero, al final, se sustenta en esta última estructura, que son las esencias. La esencia representa también una *unidad esencial* que es un *momento de la realidad*.

Las notas constitutivas o esenciales disponen de una *función constitutiva* última de la sustantividad, a la vez que poseen una *función determinativa* de la índole y posición del resto de las notas de la sustantividad. En consecuencia, estas notas constitutivas tienen también una *función sistematizadora* de la sustantividad²⁶⁰. Lo que distingue lo esencial de lo inesencial es también lo que diferencia lo constitutivo y lo constitucional. Debido a la función sistematizadora de las notas constitutivas, las demás notas resultan fundadas en éstas y, en consecuencia, las notas constitucionales de la sustantividad derivan necesariamente de las constitutivas.

²⁶⁰ Hernáez, R. (1999): *El realismo sistémico de Xavier Zubiri*, Tesis Doctoral, Universidad del País Vasco, p. 59.

4. La discusión en torno al hombre

4.1. El hombre intelectual

En este capítulo pretendemos analizar y reflexionar acerca de las distintas propuestas correspondientes a los autores estudiados. Se trata de analizar la problemática con la que se encuentran los distintos pensadores y, considerando los principios básicos de su pensamiento, describir la propuesta para una posible solución al problema planteado al principio de esta tesis: la definición de la esencia del hombre.

AUTOR	FECHAS
<i>Nietzsche</i>	1844 - 1900
<i>Buber</i>	1878 - 1965
<i>Heidegger</i>	1889 - 1976
<i>Zubiri</i>	1898 - 1983
<i>Marías</i>	1914 - 2005

Tabla 7: Situación cronológica de los autores estudiados

4.1.1. Zubiri y la situación intelectual del hombre para el joven Zubiri

En la conferencia 'Hegel y el problema metafísico'²⁶¹, pronunciada en Madrid en 1933, se refiere a Ortega, como su maravilloso maestro, que nos dice que la Filosofía había vivido tradicionalmente de dos metáforas. La primera, la griega, consideraba al hombre como un trozo del universo, apoyando su carácter de saber en ese carácter primario de 'estar ahí'. El saber sería el resultado de una suerte de impresión de las cosas en la conciencia humana. Una segunda metáfora aparece con Hegel quien plantea que el hombre no es un trozo del universo sino algo en cuyo saber va contenido todo el universo.

Pero Husserl propone que, en definitiva, todo pensamiento piensa 'algo de' y, en consecuencia, bautiza el nuevo concepto como 'intencionalidad'. Pero Heidegger da un paso más adelante proponiendo que no es suficiente con el pensamiento piense algo de sino que es preciso averiguar por qué esto es así. Comoquiera que el pensamiento es una actividad entre las muchas que el hombre realiza, podría ocurrir que este 'algo de' no fuese lo primario del pensamiento sino que más bien se encontrara ya en el pensamiento, formando parte de la sustancia del hombre. Si el hombre no es el centro del universo no tiene por qué proyectar el hombre el universo dentro de sí sino más bien 'frente' a sí. Heidegger considera que este momento es el responsable de la constitutiva excentricidad humana. El pensamiento existiría fuera de las cosas y no al revés.

Zubiri cree que en esta época ha llegado el momento de una tercera

²⁶¹ Zubiri, X. (1933). "Hegel y el problema metafísico", Madrid, en *Rev. Cruz y Raya*.

metáfora. Se trataría de considerar la existencia humana con la misión intelectual de alumbrar el ser del universo. El hombre no es ya un trozo del universo ni su envolvente, sino la verdadera luz de las cosas. Lo que las cosas son, lo son solamente a la luz de la existencia humana. En la luz se constituye el ser de las cosas, no lo que las cosas son en sí mismas. Y esa luz funda también el ser de las cosas, de forma que no son trozos míos. Pero toda luz necesita de un foco luminoso, necesita de la presencia de este foco en la cosa iluminada. Y entonces plantea Zubiri la pregunta sobre la última razón de la existencia humana como luz de las cosas. Esta pregunta se puede resumir como ¿qué está más allá del ser?²⁶²

En 1942 expone Zubiri su idea acerca de la situación profundamente paradójica en que se encuentra el hombre contemporáneo²⁶³:

- Por una parte, se disfruta en esa época de un momento de extraordinaria riqueza en conocimientos científicos, comparable sólo con lo que supuso con anterioridad la metafísica griega, el derecho romano o la religión de Israel.
- Por otra, no es fácil entender el azoramiento que se apodera de cualquiera que se entregue a una profesión intelectual.

El hombre se encuentra en una situación de confusión, desorientación y descontento, como consecuencia de una crisis de principios en las ciencias más perfectas, una orientación en el saber hacia lo que supone la utilidad inmediata y a una inexorable conversión de la ciencia en técnica, con la utilización de métodos que nada tienen que ver con la inteligencia humana. En definitiva, al hombre ha dejado de interesarle la vida intelectual para, en su lugar, mostrar una simple curiosidad intelectual; el hombre ha dejado,

²⁶² Zubiri, X. (1933). "Hegel y el problema metafísico".

²⁶³ NATURALEZA, p. 19.

definitivamente, de vivir una vida intelectual. Esta situación la resume Zubiri con los tres caracteres siguientes, que representan auténticas tendencias observables: la positivación niveladora del saber, la desorientación de la función intelectual y la ausencia de vida intelectual. A partir de esta constatación, propone Zubiri tratar de solucionar el evidente peligro radical de la inteligencia y afrontar el problema de la restauración de la vida intelectual.

La inteligencia pretende acercarse a la índole de las cosas que se presentan, de forma que se alcancen todos los detalles que determinan lo que denominamos 'la verdad' de las cosas. Para ello utiliza un camino, un método, que le permita a la inteligencia atenerse a las cosas mismas. Pero el hombre no sólo espera que las cosas se presenten como tales sino que interroga sobre ellas, se interesa sobre ellas en una actitud de búsqueda sobre cuestiones previas con el fin de adecuar la inteligencia a la realidad.

Las cosas estaban ahí, desde el inicio del Cosmos, pero la inteligencia sólo se hizo presente posteriormente, cuando apareció el hombre. A partir de ahí se iniciaron las ciencias y con su desarrollo construyó el hombre su mundo, a partir de fragmentos que le eran accesibles, en función de la estructura total de la inteligencia humana. Por su 'positivismo', la ciencia reduce el mundo a una serie de hechos y trata de explicarlos mediante expresiones empíricas. La vida intelectual se ve conducida así a una situación en la que todos los saberes son equivalentes y forman parte de un saber completo, de índole enciclopédico.

A partir del siglo XIX, el hombre se decidió a interrogar matemáticamente a la naturaleza y comprendió inmediatamente que ese saber, ante-

riormente citado, no era completo, ya que es preciso que el hombre sea capaz de 'saber interrogar a las cosas'. En consecuencia, la verdad deja de ser meramente algo que se presenta al hombre, algo más que un hecho, convirtiéndose en una necesidad: la necesidad de saber qué puede pasar con las cosas para no sentirse perdido entre ellas. El hombre pretende dominar la marcha de las cosas realizando el mínimo esfuerzo, de forma que la verdad de las cosas se mide en términos de eficacia. En esto consiste el 'pragmatismo', que apareció como una evolución natural del positivismo²⁶⁴. Ahora bien, la cultura es un producto de la realidad histórica y, enmarcada en ésta, la ciencia no es sino una forma de hecho cultural, un verdadero 'valor' cultural. Esta corriente es el 'historicismo' que propone que cada época tiene su sistema de valores como forma particular de entender el universo.

Estas tres situaciones anteriormente descritas son la explicación de las diversas actitudes de nuestra inteligencia humana frente a la verdad y la ciencia. La actitud que Zubiri propone para superar esta situación es la de llevar a cabo una verdadera vida intelectual y la describe resumidamente con el párrafo siguiente:

"La vida intelectual es un esfuerzo por ordenar los hechos en un esquema cada vez más amplio y coherente; es un enriquecimiento de la enciclopedia del saber. La vida intelectual es un esfuerzo por simplificar y dominar el curso de los hechos: es la técnica eficaz de las ideas. La vida intelectual es nuestra manera de ver los hechos: la expresión de nuestra curiosidad europea. Y en los tres casos, el mero enunciado de la fórmula hace detenerse cautamente a quien quiera acercarse hoy a una profesión intelectual. Son tres concepciones que expresan más que la índole de la ciencia, el riesgo inminente de su interna descomposición"²⁶⁵.

²⁶⁴ NATURALEZA, p. 34.

²⁶⁵ NATURALEZA, p. 36.

Zubiri considera que la vida intelectual ha de estar ligada, necesariamente, a una filosofía basada en el esfuerzo personal²⁶⁶, aunque la filosofía consista en un saber radical y último construido sobre una tradición. En definitiva, la filosofía ha de hacerse desde una situación concreta y esta situación es la que Zubiri considera que es problemática en la época en que escribe este trabajo. Considera que la filosofía se debate en torno a las ideas de ser, mundo y teoría, ideas que se encuentran en una situación problemática a causa de lo que supone hoy el historicismo, la técnica y la urgencia vital.

La situación intelectual en la que nos encontramos hoy instalados se basa en lo acontecido desde el inicio de la historia humana, desde los primeros griegos en su intento de naturalizar al *logos* y también al hombre. Queda determinada también por la instalación del hombre en un mundo espiritual que propone el cristianismo. Finalmente, una vez que el mundo y Dios han desaparecido, ha de rehacer el hombre el camino de la filosofía basado en su razón. Pero no es esta la solución al problema del hombre ya que el predominio absoluto de la razón humana no hace sino aislar definitivamente al hombre de su entorno.

“De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea. Pero si, por un esfuerzo supremo, logra el hombre

²⁶⁶ Con esta afirmación Zubiri se identifica con el pensamiento de Ortega. Según este último, el auténtico desarrollo intelectual se ha basado siempre en el esfuerzo personal de aquellos hombres que han permitido el desarrollo de nuestra sociedad, hombres privilegiados que han aportado un grado más de intensidad a lo humano a lo largo de la historia: *“al través de la historia se ha ido creando un capital de perfecciones espirituales, y así como el socialismo (Nietzsche suele decir ‘nihilismo’) al socializar el capital imposibilitará la existencia de riqueza intensiva, así también impedirá el henchimiento progresivo de la cultura, que ha sido y será siempre obra de unos pocos, de los mejores”*. “El Sobrehombre”, en *El Imparcial*, 13 julio.

replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbrae silentes*, las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad."²⁶⁷.

4.1.2. La situación intelectual en el Zubiri maduro

Zubiri propuso, ya en los años cuarenta, un esfuerzo supremo para superar la situación intelectual, un esfuerzo que le permita sentir el paso, por su abismático interior, de los últimos interrogantes sobre la existencia. En su pensamiento maduro, propone Zubiri que la vida intelectual consiste en una dedicación a la realidad verdadera.

"Dedicación es hacer que la realidad verdadera configure nuestras mentes. Vivir intelectivamente según esta configuración es aquello en que consiste lo que se llama profesión. El investigador profesa la realidad verdadera"²⁶⁸.

Zubiri subraya incluso el término 'dedicación' a diferencia de lo que es 'ocupación'. En la ocupación, el hombre no llega a poseer las verdades sino que, más bien, está poseído por ellas. La forma de alcanzar la realidad verdadera es dedicarse a ello, profesar la investigación. El hombre se encuentra viviendo entre cosas y estas nos imponen una manera de estar con la realidad. El Zubiri maduro nos dice que nuestra manera de ser persona vendrá determinada por el concepto que tengamos de lo que es la realidad. En consecuencia, la investigación sobre lo que es ser real es un tema de capital importancia para la definición del hombre. El poder de lo real, lo que en las cosas reales se nos impone, constituye la unidad

²⁶⁷ NATURALEZA, p. 50.

²⁶⁸ ZUBIRI, XAVIER (1982): "¿Qué es investigar?", pp. 5-7.

intrínseca entre realidad e inteligencia, constituye la esencia misma de la filosofía.

La vida intelectual consiste, para nuestro autor, en una dedicación a la realidad verdadera y esto es lo que propone como forma de resolver la angustiosa situación que detectó en 1942. Para afirmar esto utiliza como base una tesis fundamental y decisiva de su filosofía: la congeneridad entre la inteligencia y la realidad, proposición que Zubiri expone muy claramente de la siguiente forma:

"es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres"²⁶⁹.

La relación entre el hombre y la verdad, según nuestro autor, queda resumida en *El hombre y la verdad*, texto publicado en 1994 que corresponde a un curso dictado por Zubiri en los meses de febrero y marzo de 1966²⁷⁰. Para Zubiri, la verdad primaria y radical es la 'verdad real' que 'siendo' en la inteligencia 'es' formal y radicalmente de la cosa misma. Partiendo de ella, el inteligir se expande en comprender, la inteligencia en razón, y esto ocurre porque la inteligencia en el hombre es una inteligencia sentiente. La verdad, una vez aprehendida, provoca en el hombre unas determinadas consecuencias: hace del hombre un sujeto, un sujeto dotado de reflexividad y que siente su intelección como suya propia. La verdad es, por una parte, actualización de la realidad y, por otra, es algo que afecta al hombre como sujeto. Añade Zubiri que la verdad afecta al hombre desde

²⁶⁹ INTELIGENCIA, p. 10.

²⁷⁰ Zubiri, Xavier (1999): *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri, Madrid, "Presentación", p. VIII.

una dimensión esencial que es lo que denomina 'publicidad'; la verdad tiene la capacidad de ser inteligida por muchos. En este sentido, y en la medida en que se convierte en realidad pública, la verdad ejerce un poder sobre el hombre, que queda instalado en ella. Como consecuencia de la instalación en la verdad adquiere el hombre lo que llamamos experiencia, que hace posible que sea transmitida y que quede en las siguientes generaciones como un verdadero sistema de posibilidades²⁷¹. Desde estas consideraciones anteriores sobre la verdad propone Zubiri que ellas constituyen el *orto* de una auténtica vida intelectual.

La verdad para Zubiri tiene una doble concepción. Es, por una parte,

²⁷¹ James, W. (2000): *Pragmatismo*, p. 175.

Esta característica de la verdad zubiriana presenta un cierto paralelismo con el sistema de crédito de la verdad que propone el pragmatismo de William James. Está claro lo que se entiende pragmáticamente por verdad cuando tenemos la posibilidad de constatar, mediante el proceso de verificación, que la idea coincide con su objeto. Pero, resultaría imposible pretender que todas las verdades aceptables han de ser directamente verificadas; no habría tiempo para tal planteamiento. Por razones de economía y, también, por la peculiaridad de nuestro mundo, en el sentido de que todas las cosas existan en cuanto a géneros y no individualmente, utilizamos un sistema de intercambio que utiliza las verdades como moneda de cambio y que permite disponer de una cantidad ilimitada de ellas que han sido verificadas por otros pero las aceptamos. Estas verdades no son siempre directamente utilizables pero permanecen almacenadas en nuestras bases de conocimiento de forma que son utilizadas tan pronto las necesitamos. Los procesos que operan indirectamente son aceptados como generadores de verdades y nos proporcionan las mismas ventajas que los procesos directos de verificación. Estos artículos de comercio, las verdades de hecho, no son los únicos que utilizamos. También empleamos las relaciones entre ideas puramente mentales, estableciendo grandes sistemas de verdades que pueden aplicarse también a las realidades. Todo el sistema tiene lugar de forma discursiva, forjándose las verdades lingüísticamente de manera que pueden ser utilizadas por todos mediante el trato social. Para poder ser útiles a toda la sociedad es necesario hablar y pensar coherentemente y los nombres empleados han de ser entendidos en un determinado sentido y no en otro, de forma que nos encontremos conectados con el universo del lenguaje y de los hechos que utilizamos y conocemos.

actualización de la realidad y, por otra, es algo que afecta al hombre como sujeto. Pero, además, 'es' en la inteligencia y al tiempo pertenece a la cosa misma. Pero aquí podríamos objetar que la verdad no existiría antes de la aparición del homo sapiens sobre la Tierra. La 'verdad real', es decir, la verdad primaria o radical, queda indefectiblemente unida a la sustantividad individual humana, hasta el punto de que lo que pudiera haber antes del hombre es algo irrelevante para una inteligencia sentiente; se trataría, en el lenguaje de los físicos actuales, de una 'singularidad'. En nuestra opinión, nos encontramos ante un aspecto más de la limitación del pensamiento zubiriano a la hora de plantear el problema del hombre. En este sentido, consideremos el siguiente párrafo de Zubiri:

"Es que, en definitiva, el hombre poseído por la verdad muestra cuán esencialmente le pertenece la verdad al hombre y cómo con la muerte de la verdad muere también el hombre"²⁷².

De acuerdo con esta proposición al hombre le pertenece la verdad, el hombre muere si muere la verdad pero: ¿muere la verdad si muere el hombre? De ser así, la verdad real sería una concepción absolutamente contingente, ya que faltaría su necesario y legítimo dueño. Por otro lado, podríamos considerar que la verdad tiene que ver con el hombre y que Zubiri restringe el ámbito de la verdad a la propia existencia y evolución humana. Pero en este caso quedaría sin resolver la problemática de la evolución de las sustantividades, desde las meras singularidades numerales hasta la sustantividad individual y la sustantividad cerrada que supone el Cosmos. Simplemente, la sustantividad no individual quedaría desprovista de 'verdad'.

²⁷² VERDAD, p. 189.

En sus últimos años, desarrolla Zubiri un detallado estudio sobre la inteligencia sentiente. Los conceptos de 'actualización', 'aprehensión' e 'intelección' han quedado definidos hasta llegar al modo de intelección más característico de lo humano: la razón. Se trata de un planteamiento noológico de su forma de ver la realidad humana, alejado del planteamiento metafísico clásico correspondiente a su etapa de *Sobre la esencia*. Puede resultar desconcertante este vaivén o zozobra zubiriana en relación con su planteamiento filosófico, aunque concluiremos que es precisamente esta forma de filosofar la que permite una extraordinaria apertura a su discurso.

Ahora bien, decir que la solución a la situación intelectual del hombre del siglo XX es 'la dedicación a la realidad verdadera' o 'la dedicación a la inteligencia' no deja de ser una proposición en cierto modo decepcionante e inconcreta, considerando que procede de un filósofo tan extraordinariamente elaborado y prolijo. Las cuestiones problemáticas sobre ser, mundo y verdad en su primer trabajo son fundamentalmente metafísicas y la tarea posterior de Zubiri en relación con la inteligencia sentiente se encuentra muy alejada de la metafísica clásica. Zubiri propone que el fundamento es la realidad y, en consecuencia y por ser congéneres, también lo es la inteligencia. Dicho de otra manera, Zubiri nos crea unas expectativas, en relación con el papel del hombre en el mundo en su trabajo *Nuestra situación intelectual*, que no vemos resueltas en las propuestas finales de su obra. Describe detalladamente la problemática actual, problemática que interesa a toda la especie humana y que tiene que ver con lo acontecido en la historia de nuestra civilización occidental, pero no propone solución alguna a la situación del hombre intelectual, al hombre como sustantividad individual.

Para tratar de solucionar esta problemática propone resolver nuestra situación intelectual mediante una dedicación a la filosofía basada en el esfuerzo personal y de una forma concreta, en torno a las ideas de ser, mundo y verdad. Finalmente, concluye que para resolver la problemática de nuestra situación intelectual es preciso 'dedicarse a la realidad verdadera'. En el camino ha quedado todo un sistema terminológico que ha pretendido explicar el modo humano de interpretar la realidad en función de sus propias competencias. Pero echamos en falta la propuesta al angustioso problema que se plantea, que el planteó en 1942 y que se ha planteado sistemáticamente siempre, en el hombre que se interesa por su 'papel' en este mundo.

4.1.3. Friedrich Nietzsche

El problema del hombre actual para este autor es la pérdida de todos los valores. De esta forma queda sin rumbo y perdido en una 'nada infinita'. El referente para todos los valores es Dios; y si los valores han perdido su vigencia la consecuencia es que 'Dios ha muerto' y que es el 'superhombre' el que ha de definir los nuevos valores.

"¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo?, ¿no vamos errantes como a través de una nada infinita?"²⁷³.

Nietzsche propone abordar nuevos caminos para encontrar una nueva grandeza para el hombre. Considera al filósofo un hombre necesario para el porvenir, un hombre que ha debido hallarse siempre en contradicción con la realidad de su época. A estos hombres les espera

²⁷³ Nietzsche, F. (2000): *La El gay saber o gaya ciencia*, 125, p. 185.

“conocer una nueva grandeza del hombre y de buscar una vía nueva e inexplorada para llegar a ella. Siempre desenmascararon a la hipocresía, a la comodidad, al dejad hacer y a todas las mentiras que se ocultaban en el tipo moral de su época”²⁷⁴.

Nietzsche contempla un horizonte infinito, de espíritus libres, en una continua búsqueda de caminos y nuevos valores. Considera auténticos filósofos a aquéllos que se guían por la fe y la voluntad, más que por sus obras. La característica fundamental del auténtico filósofo es ser creador:

“¡Sólo en cuanto creadores podemos aniquilar! Pero no olvidemos tampoco esto: es suficiente crear nuevos nombres, nuevas apreciaciones y verosimilitudes para crear, a la larga, nuevas cosas”²⁷⁵.

Nietzsche considera al saber científico como valioso pero incapaz de abarcar la realidad en su globalidad. Otros saberes son precisos que permitan la realización del hombre, más allá de procurarle la mayor seguridad y placer frente al medio que le es hostil. Declara la supremacía del individuo, de la vida vivida por cada uno, frente a la despersonalización del hombre formando parte de la multitud. “Uno se acomoda más fácilmente con su mala conciencia que con su mala fama”, refiriéndose a la gran presión que ejerce la sociedad sobre el individuo aunque, esta influencia del ambiente lleva al individuo a sentirse afirmado frente los demás²⁷⁶.

²⁷⁴ Nietzsche, F. (1885): *Más allá del bien y del mal*, 212, pp. 130-131.

²⁷⁵ Nietzsche, F. (2000): *La El gay saber o gaya ciencia*, 58, p. 117.

²⁷⁶ Nietzsche, F. (2000): *La El gay saber o gaya ciencia*, 296, p. 248.

4.1.4. Martin Heidegger

Heidegger plantea que la problemática del hombre actual tiene que ver con la tarea del pensar. 'Lo preocupante' se muestra en que todavía no pensamos. Todavía no, a pesar de que el estado del mundo da que pensar cada vez más²⁷⁷. Pero se refiere a un modo especial de pensar, a un pensar sobre lo que aun no ha sido pensado a pesar de que reclame la atención del hombre. Y Heidegger se propone encontrar un espacio, una región en la que llevar a cabo esta tarea por parte del hombre y a demanda de lo que todavía no ha sido pensado. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre, ofreciendo al ser la posibilidad de acceder al lenguaje. En este sentido el lenguaje es la casa del ser. El hombre solo es capaz de pensar, solo puede ejercer esta posibilidad, si aprende a pensar, atendiendo a aquello que da que pensar.

Lo preocupante, lo que exhorta al hombre a pensar, se muestra desde siempre y desde siempre nos da la espalda. Aquello que hay que pensar, que hay que considerar, aquello que es de consideración es precisamente aquello que nos preocupa, es decir, 'lo preocupante'. Y lo preocupante, en nuestro tiempo, 'se muestra' en que todavía no pensamos, que todavía el hombre no ha accedido a la región natural de aquello que, antes que nada, quisiera ser considerado. Esta afirmación no dice otra cosa que 'lo preocupante se está mostrando' y nos exhorta a que lo consideremos. Pero, al mismo tiempo, 'lo preocupante' nos da la espalda, se retira de nosotros y lo ha hecho así desde siempre, por mucho que tratemos de tender un puente que permita captarlo. Pero bien es cierto que, antes de poder dar la espalda, es preciso que previamente se haya dirigido al hombre, al tiempo

²⁷⁷ Heidegger, M (2000). "¿Qué significa pensar?", p. 12.

que se ha retirado lo que está por pensar. Esto, lo que está por pensar y en qué medida se retira, es lo que hasta ahora no ha sido considerado.

El pensar según el esquema científico hasta ahora utilizado no sirve para lo que tiene que ser pensado, para lo que sólo da noticia de sí mismo a través de su estar presente y su dejar estar presente. Esto quiere decir que no es posible explicarlo mediante procesos de deducción y cálculo. Lo que tiene que ser pensado sólo puede ser señalado por el hombre y sólo queda dejar que aparezca lo que se muestra en su propio estado de desocultamiento²⁷⁸.

Lo preocupante, lo que da que pensar, se retira del hombre, se reserva, le da la espalda. Pero, al retirarse, no desaparece, queda presente para siempre, permanece. Retirarse supone reservarse y, como tal reserva, es 'acaecer apropiador'. Lo que se retira nos atrae al retirarse, siendo mas presente que todo lo actual. El hombre, ante esta retirada, se interesa en la dirección de esta retirada, orientando su atención y señalando hacia ella. Nuestra esencia es señalar a lo que se retira, sólo somos nosotros mismos cuando señalamos lo que se retira y este señalar es algo que sólo puede hacerse con pocas cosas y en muy raras ocasiones.

El hombre es hombre en la medida en que señala en la línea que lleva hacia esa retirada de lo que da que pensar. El hombre es un signo, un signo que, al señalar a algo que se retira, no permite interpretar de una manera inmediata lo que se retira. En definitiva, el hombre es un signo sin interpretación. Sólo nos queda esperar a que lo que está por pensar nos dirija su exhortación. No es posible forzar el advenimiento de lo que está

²⁷⁸ Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 31.

por pensar, no disponemos de un espacio propio para nuestro pensar. Solo podemos esperar, estar al acecho de lo no pensado que todavía se oculta en lo ya pensado, como forma de llegar a lo por pensar. Este es el camino que propone Heidegger, un camino orientado sólo a responder a aquello que hay que tomar en consideración, manteniéndose al acecho de lo que acontece.

La conferencia *Tiempo y Ser* (1963), constituye la propuesta más madura y elaborada de Heidegger en relación con el pensar fundamental. En ella se establecen las condiciones para llevar a cabo un pensar sobre la verdad del ser. El ser se encuentra vinculado al estar presente que, con el pasado y el futuro, constituyen las características del tiempo. Considera que con las actuales representaciones de ser y tiempo no es posible pensar en la relación interna de tiempo y ser. Propone considerar tal relación siguiendo con el pensamiento, ojo avizor, el rastro de lo aquí nombrado, pero sin precipitarnos con representaciones no contrastadas. El 'se' del 'se da' no ha podido ser aclarado hasta ahora. Heidegger propone pensar el se desde el modo de dar, como destino y regalía. Llamamos acontecer, *das Ereignis*, a lo que determina a ser y tiempo en lo que tienen de propio y los mantiene en su recíproca copertenencia²⁷⁹.

Heidegger acaba la conferencia en el punto en que la retirada del ser, como un contener, recusar, retener, a partir del dar como destinar y del ofrendar de la cuádruple regalía, no permite seguir dilucidando los modos en que puede ser pensada esta retirada, que pertenece al acontecer apropiador. El pensar en esta retirada, el propio carácter de este pensar, se considera como un 'paso atrás' y esto determina que se entienda un 'desde'

²⁷⁹ Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, p. 38.

y un 'hacia', consistiendo el pensar de Heidegger en un movimiento, en un proceso, desde la apertura del ente hacia la apertura como tal, que permanece oculta una vez que el ente queda abierto. Al pensar en el 'paso atrás' se considera, aún, otra cosa: el paso atrás retrocede ante lo que ha de advenir y, al ganar la distancia, tiene lugar un alejamiento. En el paso atrás aparece la apertura como tal. Pero, pensada desde ese paso atrás, ¿adónde conduce éste?, ¿hacia dónde aparece? Solo podemos determinar el hecho consumado del paso atrás, que quiere decir: entregarse a lo que viene a aparecer en el paso atrás. Este 'adónde' se da como lugar, es un hecho establecido, pero no es accesible al saber, queda oculto para el saber cómo es este lugar y acerca de este cómo, de este modo de ser del lugar, queda sin decidir si se encuentra ya establecido, aunque no es posible saberlo aún, o si sólo se entrega en la consumación del paso, en el desvelarse en la apropiación del acontecer apropiador²⁸⁰.

Este desenlace final de la conferencia no deja de ser inquietante, ya que nos encontramos con que no queda respondida la pregunta inicial sobre lo que determina todas las demás cosas. Ese acontecer que acaece y que se retira en el acontecer apropiador podría apuntar a ser considerado como la potencia, el hacedor, el Dios, que hemos considerado a lo largo de nuestra historia. Podría considerarse, por otra parte, que Heidegger se planteara dilucidar en otro lugar distinto a esta conferencia y llegara a ser capaz de pensar este acontecer en otro 'lugar'.

De lo dicho en la conferencia, el ser pensado como acontecer nos

²⁸⁰ Heidegger, M. (2000): "Protocolo de un seminario sobre la conferencia «Tiempo y ser»". Traducción de Manuel Garrido en HEIDEGGER, M., *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, pp. 45-74.

sitúa, al parecer, en el camino que representa una continuación de la metafísica ya que el 'como' significaría una especie del ser, una representación más del ser. Pero el ser pertenece al apropiarse, si pensamos el ser en el sentido del estar presente y dejar estar presente, que se da en el destino, que a su vez reposa en la esclarecedora-ocultadora regalía del tiempo auténtico. De esta forma podríamos traer a la mirada al ser mismo como acontecer, que es lo que determina a ser, como destino, y a tiempo, como regalía, y permite a ambos la pertenencia recíproca, lo que trae a ambos a lo que tienen de propio y los conserva y mantiene en su copertenencia. Esta constituye la índole de la cosa, la condición natural de la conjunción tiempo y ser.

Según Gadamer²⁸¹, el pensar de Heidegger se dirigía al comienzo y a los orígenes más profundos, más allá del fundamento de la subjetividad trascendental. Considera a Heidegger un pensador que nos enseñó que pensar, además de relacionar cosas y permitir realizar afirmaciones como juicios, significa mostrar y hacer que algo se muestre. Considera esta aportación fundamental y que el lenguaje de Heidegger ofrece un gran alivio para la tarea del pensar de nuestra época, tan determinada por el cálculo y la técnica. Su lenguaje, al igual que el poético, no pretende referirse a algo con el fin de determinar su valor práctico sino que se encuentra deshipotecado de toda pretensión de saber más con algún fin predeterminado.

En el pensar de los presocráticos resuena aún la apelación de la presencia como dejar estar presente. A partir de Platón, en el transcurso de

²⁸¹ Gadamer, H-G. (2002): "El pensador Martin Heidegger". Traducción de Angela Ackermann Pilári en: Gadamer, H-G., *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, pp. 67-72.

la metafísica, la presencia se identifica con el estar presente, reduciéndola a pura objetividad. Un pensamiento que pretenda superar la metafísica ha de salir del olvido del dejar estar presente. Es cierto que un pensador actual que pretenda esto no se encontrará en la misma situación que los primeros pensadores griegos ya que, entre tanto, ha tenido lugar el despliegue de la historia de la metafísica. Heidegger plantea que un tal pensar ha de prescindir, dejar de lado, el ser como fundamento. Es preciso realizar un 'salto' hacia fuera de la metafísica y considerar el dar que juega oculto en el 'se da'. Vattimo²⁸² se pregunta si este pensar propuesto por Heidegger no señala en el sentido de un 'pensamiento sin fundamento', pero considerado como un pensamiento que prescinde de la referencia al ser y no como un pensar técnico sin fundamento, ya que este último pensar tiene como referencia a la nada, es decir, no tiene fundamento. Este pensamiento que salta para caer en un suelo, en una base sobre la que vivimos y morimos, lo define Heidegger en términos de memoria y rememoración: *Denken* como *Andenken*.

Lo característico del *Andenken* es que la memoria es el modo de pensar el envío del ser. El envío supone que en el dar del 'se da', el dar mismo se retrae a favor de la presencia del ente. El pensamiento fundante se remite al ente y se relaciona con el ente objeto mediante la representación. El 'pensar sin fundamento' de Heidegger piensa el envío como ya sucedido, donde el ser se ha sustraído. Esta es la diferencia de la diferencia, que supone pensar el ser en contraposición a la presencia del objeto, de la representación.

²⁸² Vattimo, G. (1998): *An-denken. El pensar y el fundamento*. Traducción de Juan Carlos Gentile. Barcelona, Península.

La propuesta de Heidegger acerca del pensar esencial dista mucho de ser una propuesta concreta, racional, fácilmente entendible y experienciable. Todo lo contrario, se trata de una propuesta muy elaborada, a partir de un sistema creado por el pensador, que es preciso entender y aceptar para poder seguir el rastro de lo que se nos ofrece en el ser, en el tiempo y en su relación esencial. La conferencia Tiempo y ser supone la culminación de su obra, la madurez de su planteamiento preñado de matices contruidos a lo largo de todo su proyecto y su propuesta definitiva sobre la necesidad de abandonar, superar, dejar a un lado, la metafísica, el saber de los iniciados. El pensar esencial, como ocurría en tiempo de los griegos, no depende de la utilización de un sistema de términos que es preciso conocer para poder acceder a las preguntas fundamentales. El pensar esencial es propio del hombre que salta y se posa sobre una base, un suelo, en el que vive, mora y muere, que le permite interesarse por la relación entre el ser y el hombre. Abandonar o superar la metafísica lleva implícito abandonar la forma propia de esta disciplina emparentada con la ciencia y la técnica.

Heidegger se revela contra la posición de dominio que las ciencias particulares han conseguido en la actualidad. Considera que la metafísica y la filosofía en general han sucumbido ante lo pragmático de los espectaculares resultados obtenidos por las ciencias en relación con el dominio de los objetos por el hombre como sujeto. Analiza por qué puede haber ocurrido esto y considera que el problema se origina en haber olvidado al ser y su verdad a favor de lo ente, del ser de lo ente. Mira hacia atrás y ve en los antiguos griegos una concepción del ser en el desocultamiento. En este desocultamiento tiene lugar un dar, por parte del

se que otorga, por parte del 'se da', y un don que es el resultado de ese dar. La metafísica atendió al don que se da, a lo ente, pero olvidó el 'se da', el dejar que se dé.

En relación con los valores, Heidegger piensa que es preciso admitir que el hecho de asignarle valor a algo significa privarle de su importancia ya que, al estimar algo como valor, lo valorado es considerado como mero objeto por el hombre. Esto no quiere decir que lo que se declara como 'valor' sea carente de él. Al valorar caemos en una subjetivización, incluso cuando valoramos positivamente. Pensar contra los valores no significa que se proclame falta de valor a lo ente sino traer el claro de la verdad del ser ante el pensar, en contra de la subjetivización de lo ente como mero objeto. No tiene sentido esforzarse en demostrar la objetividad de los valores. Los valores no dejan ser a lo ente, sino que lo hacen valer. Al declarar a Dios como el valor supremo no se hace otra cosa que devaluar la esencia de Dios.

El hombre que se plantea un pensar esencial ha de volver a la concepción griega de la presencia como un dejar estar presente pero no hay que olvidar que desde los griegos hasta hoy ha tenido lugar el despliegue de la historia de la metafísica. Heidegger propone superar esta etapa, abordar la verdad del ser con la ventaja de lo aprendido en la historia acontecida. En esto consiste la superación de la metafísica por él propuesta.

Un pensar como el propuesto por Heidegger presenta, sin embargo, una serie de dificultades de tipo práctico. Si bien es cierto que se trata de un pensar básico, que no necesita del complejo y selecto sistema conceptual y terminológico de la metafísica, no lo es menos que el hombre

ha de dar un 'salto' y dejarse llevar por el sistema metodológico propuesto por Heidegger. Él mismo pudo comprobar lo difícil que resultaba hacer llegar a sus alumnos y coetáneos las bases de un pensar que acercara a la verdad del ser. Con esto queremos decir que, aún hoy, un pensar de este tipo se encuentra reservado a aquéllos que se han preparado para ello, que han llegado a considerar el olvido del ser como el problema del pensar en nuestro tiempo y que han de preguntarse por la diferencia de la diferencia entre ser, que otorga la presencia, y estar presente como don. No es un pensar natural, propio del hombre como tal y en esta época. Lo natural, lo inmediato, es pensar el ser como lo que está presente aunque esta situación haya sido determinante para la evolución de la civilización occidental.

4.1.5. Martin Buber

Buber, por su parte, ofrece la 'relación' *yo-tu* como categoría fundamental de la metafísica. Propone una nueva tarea a realizar por el hombre en relación con su vida, la tarea de abandonar su histórica soledad y su problemática para poder llegar a conocerse a sí mismo. Esta proposición radica en que para él el hombre ha llegado a una situación, que jamás se presentó con anterioridad, caracterizada por una sensación de desprotección frente a la naturaleza y por un aislamiento en relación con el mundo que le rodea.

Buber considera que estas dos posturas del hombre moderno se han presentado en dos etapas diferentes de forma que, una vez acabado el tiempo del individualismo, nos encontramos en el momento álgido del colectivismo. Sin embargo, Buber percibe también que asoma un descontento

creciente de la persona frente a esta situación y piensa que es el momento de que se produzca la rebelión por la causa de la libertad de la relación, como solución al anhelo de la persona por su auténtica realización. En esta vicisitud se encuentran ambos, vida y pensamiento que necesitan superar sus falsas respectivas alternativas entre individualismo y colectivismo, antropología y sociología colectivista. Tanto unas como otras no dejan de ser puras abstracciones planteando Buber, en cambio, la relación del hombre con el hombre como hecho fundamental de la existencia humana²⁸³. Un hombre busca a otro hombre para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. A esta esfera la denomina Buber el 'entre' (*Zwischen*), considerándola una protocategoría de la realidad humana que podría constituir la respuesta genuina a la incompleta alternativa entre individualismo y colectivismo.

En mi opinión, el pensamiento de Buber aporta una visión esencial de la existencia auténtica bastante innovadora, si tenemos en cuenta el momento histórico en que se produce. Una vez que la metafísica ha sido superada y dejada a sí misma, una vez asumido el abandono –la muerte, el eclipse– de Dios al hombre y a la vista del planteamiento existencialista y fenomenológico de Heidegger, a Buber no le queda otro remedio que echar mano de la relación entre los pronombres personales para tratar de explicar con sentido el estar del hombre en el mundo, el ser del hombre. Heidegger, según Buber, se había entregado a una explicación de la existencia del hombre en base al pronombre impersonal 'se', precipitándose de esta forma en un camino que conduce a la nada, lejos de toda realidad humana. La forma de que el hombre vuelva la mirada sobre sí mismo es entablar

²⁸³ Buber, M. (1990): *¿Qué es el hombre?*, p. 146.

relación con el otro hombre que no es él, que le trasciende, pero que no es un objeto, en la medida en que esa relación no se encuentre mediatizada o determinada de alguna forma, mientras que la relación tenga lugar utilizando el auténtico ser del hombre.

Considerando la diferencia con el planteamiento de Zubiri vemos que, para este autor, el hombre es una realidad pero no es un objeto. Ambos son sustantividades, pero no disponen de igual grado de sustantividad; es decir, son realidades diferentes. Al hombre de Zubiri le interesa la realidad en la medida que trasciende, que propiamente es 'de suyo'. Pero no dice nada acerca de qué pueda hacer el hombre con esa realidad que es otro hombre, otro individuo. No profundiza en la aprehensión de la otra 'sustantividad individual'. La entiende sentientemente y la reconoce en su momento de alteridad, pero no se interesa en la situación que se produce como consecuencia de la aprehensión de esa realidad. Parece como si el hombre perdiera su interés a partir del simple hecho de inteligirla y reconocerla como otra. Sin embargo, Buber sí se interesa por lo que es posible hacer con esa realidad aprehendida y da un paso decidido hacia la relación entre los distintos grados de sustantividad. Esboza dos tipos de relación con las distintas sustantividades. La relación 'yo-ello' es la relación del hombre con las cosas y, para Buber, no es una relación auténtica. La relación 'yo-tú' sí lo es, constituyendo este encuentro la base de una relación auténtica entre los hombres, la esencia del hombre en el mundo en definitiva.

Buber conduce la intersubjetividad a un nivel en el que supera el modelo transcendental de la intencionalidad de Husserl y otros contemporáneos suyos. El elemento que emplea como base para realizar esta superación es el lenguaje, utilizando lo que denomina palabras fundamentales. El

ello queda definido como algo a diferencia del tú, que no es determinable. De esta forma elimina el objeto intencional en la relación. Pero Buber anula también el propio acto intencional y lo sustituye por el acto puro²⁸⁴ y establece una esfera de la mutualidad, una igualdad de estatuto del otro ante mí. En definitiva, para Buber, la relación de mutualidad, la relación yo-tú, constituye un hecho irreductible a la esfera de la subjetividad.

Sánchez Meca critica la aparente ambigüedad de Buber al proponer, por una parte, al yo con su tú innato y, por otra, la necesidad de una actualización de ese *a priori* como realización del ser humano. Como vemos, lo fundamental sería el yo, en un caso, y la realización del *a priori* de la relación en el otro²⁸⁵. Por su parte, Rotenstreich profundiza en esta aparente contradicción al plantear que no sería posible para un ser humano darse cuenta de su condición sin considerar previamente el estatuto de la conciencia de sí mismo. Para poder llegar a la relación yo-ello, o al compromiso de la relación yo-tú, es preciso tener previamente conciencia de uno mismo.

Buber se aleja definitivamente de la tradición filosófica occidental, que considera la relación interpersonal como algo a posteriori respecto de la experiencia del hombre frente a otros hombres y cosas. Para Buber, el yo y el tú no tienen consistencia por separado sino que se suspenden necesariamente en la relación, que constituye la categoría fundamental del ser. Para Buber, la realidad es constitutivamente relacional.

²⁸⁴ Rotenstreich, Natan (1967): "The Right and the Limitations of Buber's Dialogical thought", en *The Philosophy of Martin Buber; The Library of Living Philosophers*. La Salle Illinois Open Court Publishing Company, vol XII, pp. 97-132.

²⁸⁵ Sánchez Meca, D. (2000): *Martin Buber*, p. 210.

4.1.6. Julián Marías

Para Julián Marías, la vida del hombre había tenido siempre a la naturaleza permanente como su mundo inmediato, pero el hombre actual se encuentra primariamente referido a una realidad de índole constitutivamente móvil. Además, ha tenido lugar un cambio en los elementos capitales del mundo que nos rodea. Se ha alterado la circunstancia material que nos rodea a la vez que también lo ha hecho nuestro contorno humano histórico y social²⁸⁶.

Julián Marías, como Zubiri, fue consciente de la decadencia intelectual del hombre del siglo XX:

“Veía, y sigo viendo, con mayor inminencia, el riesgo de una decadencia intelectual. Pero no es esto lo que más me preocupa, sino que cuando esto se produce lleva consigo una decadencia de la vida misma”²⁸⁷.

Entiende Marías que existe una implicación entre verdad y vida. Se refiere aquí a la verdad de la vida, la verdad que mide sus grados de realidad.

El extraordinario desarrollo de las ciencias en el siglo XX lleva a una inquietante situación en la que

“el hombre deja de hacerse preguntas. No porque esté ‘seguro’, sino por una curiosa y extrañísima omisión”²⁸⁸.

Esta época se caracteriza por ‘la invasión de las cosas’, no sólo física

²⁸⁶ Marías, Julián (1979): *Introducción a la Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, p. 46.

²⁸⁷ Marías, Julián (1993): *Razón de la Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, p. 29.

²⁸⁸ Marías, Julián (1993): *Razón de la Filosofía*, p. 47.

sino también mental, no reconociéndose la realidad de lo que no son cosas:

“lo que no son cosas no tiene carta de ciudadanía”²⁸⁹.

A principio del siglo pasado tiene lugar un extraordinario avance del pensamiento en el sentido de que se reivindican los diversos modos de realidad en su diversidad y formas de presencia. Sin embargo, en la época actual asistimos a una fase de regresión que Marías denomina insistentemente ‘arcaísmo’.

Marías plantea que, en esta situación, lo que está amenazado de forma más preocupante son las relaciones personales de todo orden; ya no se cuenta con ellas, sustituyéndolas por el trato con las cosas. El hombre cae entonces en un afán de poder, en el poder por sí mismo. No se apela a lo personal y a cambio se recurre a las estadísticas, a la nivelación como homogenización y eliminación de la diversidad. Y ante esta situación plantea este pensador que

“La única defensa posible es la verdad, tan abandonada, que tan poco interesa. Y su instrumento olvidado, casi herrumbroso, es la razón”²⁹⁰.

Las cosas aparecen en la vida, que es el ámbito en el que se encuentran, al igual que yo mismo. Pero el hombre ha de encontrarse en un sistema de creencias vitales suficientes para que su vida transcurra con normalidad y ofrezca un sentido que permita los proyectos individuales. De no ser así se encuentra el hombre en un estado de incertidumbre o crisis. Sería necesario un estado de certidumbre global, de certidumbre respecto a

²⁸⁹ Marías, Julián (1993): *Razón de la Filosofía*, p. 48.

²⁹⁰ Marías, Julián (1993): *Razón de la Filosofía*, pp. 54-55.

la vida misma y de una creencia en la razón, para poder descubrir esta certidumbre. Pero la situación a finales del siglo XX no es esta precisamente. Por el contrario, la define Marías de la siguiente forma:

“esto es, literalmente, la eliminación del sistema de las conexiones de alteridad que constituyen la justificación y la única posibilidad de comprensión filosófica de cualquier pensamiento, por ejemplo del actual”²⁹¹.

Como podemos observar, la preocupación de Marías es idéntica a la de Zubiri en relación con la situación intelectual del siglo XX. Pero Marías propone una explicación, que a la vez constituye una solución, para volver a una situación acorde con la condición individual humana. Se trata de volver a la relación personal, abandonando la exclusiva dependencia y trato con las cosas y en este sentido participa de la propuesta de Buber. La vida, en la que me encuentro como realidad personal aparece como convivencia con otras vidas; me descubro como yo frente a un tú, enfrentándome al carácter disyuntivo de la vida²⁹².

4.1.7. El papel del hombre en el mundo

En esta tesis nos habíamos propuesto, como objetivo principal, tratar de proponer una explicación al papel del hombre en el mundo real. Esta preocupación ha representado una constante a lo largo de la historia de la filosofía occidental y hemos podido profundizar en las propuestas de diversos pensadores relativamente cercanos en el tiempo. Hemos encontrado en Zubiri un punto de inflexión radical en relación con este

²⁹¹ Marías, Julián (1993): *Razón de la Filosofía*, p. 64.

²⁹² Marías, Julián (1993): *Razón de la Filosofía*, p. 25.

problema, ya que nuestro pensador ha planteado un hecho radical que es la base de su filosofía y de su forma de entender al ser humano.

De acuerdo con lo estudiado sobre los autores que hemos considerado relevantes, el hombre se ha interesado siempre por saber más acerca de su misión en el mundo. Por una parte, ha realizado siempre una función intelectual orientada a saber cada vez más acerca de su entorno, tratando de dominarlo y evitar su hostilidad. Además, el hombre se ha preocupado por su propia situación intelectual, tanto a nivel individual como a nivel de especie humana. Relacionada con esta dualidad en la posición del hombre se encuentran las distintas propuestas de nuestros pensadores:

Nietzsche propone que el hombre ha de encontrar una nueva grandeza, superando cualquier tipo de moral. Esto no quiere decir que Nietzsche estuviese en contra de la moral; solamente proponía aplicarla a un nivel superior humano. Nuestro pensador habla del nuevo hombre pero considera que han existido siempre estos hombres 'necesarios del porvenir' que se han hallado siempre en contradicción con su época.

Para Heidegger ser-hombre significa ya filosofar; la existencia humana, el *Dasein* humano, está ya esencialmente en la filosofía. El hombre es arrojado al mundo y es el pensar, es el lenguaje, el que le permite morar en la vecindad del ser. Una vez superada la metafísica, propone nuestro autor pensar en lo esencial y experimentar cuidadosamente, de forma que sea posible acercarnos a la verdad del ser. No es el hombre, por sí solo y utilizando la tierra como un almacén de recursos ilimitados y a su antojo, el que ha de establecer la nueva tabla de valores y su lugar de referencia. No es el hombre prepotente, el hombre que ha puesto la tierra bajo sus pies al

final de un periodo de abundancia gratuita, el que se encuentra capacitado para pensar y definir la esencia del hombre. Sería más bien otro hombre, el hombre generoso y esforzado en seguir, ojo avizor, aquello que se nos desoculta, el hombre que aprende a pensar y que mora en la tierra, el que estaría en disposición de reconocer y corregir el error que ha supuesto el camino del olvido del ser.

A la pregunta ¿qué es el hombre?, Buber contesta: el hombre es relación. Para Buber la relación auténtica supone la posibilidad real de llegar a ser hombre. La distancia fundamental significa y define la condición humana; en consecuencia, es preciso recorrer esa distancia para llegar a realizarse como hombre, en la relación con el tú, que es otro que yo pero indispensable para ser yo hombre. Esto se ha de realizar de forma dinámica y continuada, *mediante acciones vivas*, estableciendo con los otros que rodean al yo una verdadera red de relaciones auténticas que supongan una auténtica rebelión por la *libertad de la relación*.

La preocupación de Marías es idéntica a la de Zubiri, en relación con la situación intelectual del siglo XX. Pero Marías propone una explicación, que a la vez constituye una solución, para volver a una situación acorde con la condición individual humana. Se trata de volver a la relación personal, abandonando la exclusiva dependencia y trato con las cosas y en este sentido participa de la propuesta de Buber. La vida, en la que me encuentro como realidad personal aparece como convivencia con otras vidas; me descubro como yo frente a un tú, enfrentándome al carácter disyuntivo de la vida.

Hemos concluido que con Zubiri tiene lugar un cambio radical sobre la

interpretación del papel del hombre en el mundo. Zubiri contempla al hombre como una sustantividad entre otras sustantividades, pero con unas características que le confieren una diferencia radical. El hombre dispone de inteligencia sentiente y eso le otorga una peculiaridad en su relación con el entorno. La realidad es 'de suyo', al tiempo que es aprehendida en su contenido, pero también en su momento de alteridad, existiendo por sí misma. Mediante la intelección es el hombre capaz de aprehender la realidad y, en definitiva, de alcanzar la verdad. Esta verdad coincide con la realidad en la aprehensión primordial de realidad. Y este acto de intelección es coincidente, es congénere, con el acto de saber, con la aprehensión primordial de realidad.

Para Zubiri el papel a realizar por el hombre consiste en una dedicación a la búsqueda de ese saber. Esto es lo que propone nuestro pensador para solucionar la situación intelectual en la que se encuentra el hombre actual. Pero propone además un determinado modo de buscar la verdad, que preste atención a los avances científicos, pero basado en consideraciones filosóficas. La ciencia, con sus metodologías destinadas a someter la naturaleza a las necesidades humanas, no es una disciplina suficiente para tal fin. Zubiri propone este proceso de búsqueda utilizando a la ciencia, pero más allá de la ciencia.

4.2. Sustantividad y relativismo zubiriano

4.2.1. Sustancialidad y sustantividad

Tradicionalmente la filosofía moderna ha contemplado al ser humano primariamente como un *sujeto* situado por detrás de sus actos.

Se trata de una idea relacionada con otra anterior de la filosofía occidental en la que el ser humano consiste en una sustancia situada por detrás de o por debajo de (*sub-jectum, sub-stantia*) de sus acciones o como soporte de sus cualidades. Según Zubiri

“Qué duda cabe que la forma radical de la realidad, diría Aristóteles, es ser *sub-jectum*”²⁹³.

En definitiva, para la filosofía moderna, y también para la contemporánea, el yo o la persona consiste en un sujeto situado por detrás de sus actos.

Zubiri da un giro radical a esta interpretación, considerando

“que lo que llamamos cosas no son precisamente sustancias a las cuales son inherentes unos accidentes y unas propiedades, sino que son sistemas sustantivos de notas y de propiedades”²⁹⁴.

De esta forma, sustituye Zubiri el concepto de sustancia por el de sustantividad. Nuestro autor no considera que haya un sustrato oculto por detrás de sus notas y, en consecuencia, propone una idea de realidad radical absolutamente innovadora.

“La unidad constitucional es, pues, una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada; es una unidad de sistema. Pues bien, este carácter constitucional es justo lo que llamamos ‘sustantividad’. Lo que la constitución constituye es una sustantividad, y la realidad así constituida es una realidad sustantiva”...“Una cosa en cuanto sustantiva es su mismo sistema de notas, no algo oculto tras el sistema. Las notas son

²⁹³ DINAMICA, p. 32.

²⁹⁴ DINAMICA, p. 32.

momentos reales suyos y lo actualizado físicamente en las notas es el sistema mismo en cuanto unidad primaria de ellas, es decir, la sustantividad²⁹⁵.

Zubiri considera que la sustantividad es un momento superior en rango al momento de sustancialidad, en la medida en que algunos elementos sustanciales pueden formar una sustancia más compleja. Pero esta sustantividad no es superior en el área de consideración a la sustancialidad, ya que el área es común para ambos momentos²⁹⁶. Ambas ideas son consideradas por Zubiri como complementarias, aunque la idea de sustantividad supera a la idea metafísica clásica de sustancialidad:

“En primer lugar, las cosas no son sustancias, sujetos, sino que son sistemas de notas o propiedades; esto es, no son sustancias, sino sustantividades. Es menester superar la idea de sustancia en la concepción de la realidad. En segundo lugar, resulta claro que las cosas no necesitan un sujeto por bajo de sus propiedades. Las cosas sustantivas son sistemas de propiedades²⁹⁷.”

Para Zubiri, la determinación metafísica de lo real queda recogida en la idea de sustantividad²⁹⁸. Ésta es superior a la subjetividad ya que la realidad, en cuanto sustantiva, absorbe el carácter subjetual de las sustancias. La sustantividad consiste en un sistema constitucional de notas caracterizadas por algunos momentos característicos: se trata de

²⁹⁵ ESENCIA, p. 146.

²⁹⁶ Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, p. 135.

²⁹⁷ HOMBRE, pp. 446-447.

²⁹⁸ Castilla, B. (1995): *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, p. 603.

notas 'co-determinadas' entre sí; la realidad sustantiva es un sistema de notas en cierto modo finito, 'clausurado'; este sistema pertenece a la realidad, de suyo, es 'constitucional'. Los sistemas que disponen de suficiencia en relación con los caracteres anteriormente descritos son sustantividades para Zubiri. Los que no tienen esa suficiencia, carecen de sustantividad²⁹⁹. Nuestro pensador aporta dos conceptos fundamentales, sustantividad y funcionalidad, que se contraponen respectivamente a los de sustancia y causa eficiente. Estos nuevos conceptos son la base del nuevo horizonte zubiriano que plantea la imbricación del hombre en el mundo y del mundo en el hombre³⁰⁰.

Zubiri propone en su trabajo *Sobre la esencia* la distinción entre 'cosa-realidad' y 'cosa-sentido', lo que le alejaba definitivamente de la fenomenología de Husserl y Heidegger. Nuestro autor va abandonando sistemáticamente la tesis de que el sentido es elemento sustantivo de la realidad; las cosas-sentido no son, en consecuencia, sustantividades. Anterior al sentido está la realidad, con una estructura que se nos actualiza en aprehensión primordial como 'de suyo' o 'en propio'. Dicho de otro modo, las cosas son 'de suyo', realidades con suficiencia constitucional y se actualizan como 'sustantividades', con suficiencia constitucional siendo 'de suyo'. En las realidades naturales, la 'esencia' es una parte física de la sustantividad, aquella parte que tiene carácter constitutivo y último. En la realidad humana la cosa es mucho más compleja, porque el hombre es también lo que puede ser por decisión suya. Por tanto, la esencia del

²⁹⁹ DINAMICA, p. 34.

³⁰⁰ Besabe, A. (1990): *La metafísica realista de Xavier Zubiri*, Tesis Doctoral, Universidad de Deusto, p. 292.

hombre consiste en su existencia, o como Zubiri prefiere decir, en su 'esencia abierta'. Pero como realidad natural, la humana coincide con las demás realidades en tener una esencia constitutiva. En ella no todo es decisión suya y esto determina la necesidad de rehacer desde el principio todo el problema de la esencia como nota o conjunto de notas fundantes del carácter sustantivo de la realidad.

Para nuestro pensador, el hombre es una animal de realidades; es una sustantividad abierta, una sustantividad que no se agota en el sistema de notas que lo constituyen. La realidad humana no se limita a ser 'de suyo' sino que además es 'suya'³⁰¹. El concepto 'sustantividad' es fundamental en la filosofía de Zubiri. Se trata de un término creado por Zubiri y que ha ido evolucionando en su filosofía, ampliándolo no sólo en el sentido inicial sino también en su campo de aplicación. En un principio, lo utilizó para la descripción de los seres vivos y del ser humano para, seguidamente, englobar a toda cosa real e identificarlo con el 'de suyo' o 'realidad'. Contrapone 'sustantividad' a 'sustancia' para acabar distinguiendo 'sustantividad', como realidad según las notas constitucionales, y 'esencia', como lo real según las notas constitutivas o esenciales. Al final de su vida, Zubiri dará un paso más al articular 'sustantividad' y 'actualidad', abandonando la noción de 'sustancia' definitivamente en su filosofía.

³⁰¹ Molina, Diego (1996): *Las nociones de naturaleza y naturaleza humana en Zubiri*, Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, p.446.

4.2.2. Problemática del concepto zubiriano de 'sustantividad'

A las cosas materiales las denomina 'sustantividades singulares', no sin ciertos titubeos y ambigüedades, ya apuntadas por Antonio Ferraz³⁰², en un intento de describir estas realidades mediante un 'movimiento progresivo y evolutivo desde la realidad meramente singular'. Zubiri considera a los seres vivos como un paso ulterior en la evolución:

"Es la vitalización de la materia estable. Aquí tenemos no una simple unicidad de conformación por mera agregación de singularidades, sino una estricta unicidad fundada en una verdadera unidad intrínseca de carácter funcional. Es el primer esbozo o primordium de sustantividad individual"³⁰³.

Otra afirmación de Zubiri que induce a la perplejidad y que lleva a una consideración relativista del concepto zubiriano es la siguiente:

"ninguna sustantividad hay que sea plenariamente sustantiva"³⁰⁴.

Para Zubiri, el ser vivo

"es más que mera singularidad, pero menos que estricta individualidad. Y esto por dos razones. Primero, porque el ser vivo es (...) puramente material y, por tanto, continúa siendo mero fragmento de la realidad material total. Segundo, porque aun tomando la vida como un dominio autónomo, cada especie biológica y (...) cada ser vivo, no sea tal vez sino mera modulación de esa estructura básica que es 'la' vida. Con lo cual es a ésta, y no a cada viviente, a lo que compete la sustantividad"³⁰⁵.

³⁰² Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, p. 138.

³⁰³ ESENCIA, p. 172.

³⁰⁴ DINAMICA, p. 90. Si las sustantividades no llegan a ser 'plenariamente' sustantivas podemos deducir que se presentan distintos grados de sustantividad y que también existe el grado supremo, el grado límite al que tiende la evolución de las distintas sustantividades.

³⁰⁵ ESENCIA, pp. 172-173.

Otra vez parece Zubiri moverse en un campo ambiguo, como apunta nuevamente Antonio Ferraz, al afirmar que el ser vivo es una 'cuasi-sustantividad' o 'cuasi-individualidad', es más que un simple número de la vida. Entendemos, sin embargo, que Zubiri se refiere a la vida animal a diferencia de la vida humana. La vida animal es la sustantividad del animal, que no dispone de sustantividad individual. Esta queda reservada al hombre que dispone de dos sustantividades, la sustantividad como humano, común todos los humanos y resultado de la proyección desde el individuo a la especie, y la sustantividad como individuo, que le diferencia de otros individuos:

"Sólo en el hombre –por su inteligencia- se produce la constitución plenaria y formal de una estricta sustantividad individual: es la 'inteligización' de la animalidad"³⁰⁶.

Con ella nos referimos a lo humano, al sistema constructo de notas esenciales que son comunes a todos los humanos y que determinan la diferencia con los seres vivientes y con los objetos inertes.

En los últimos años de su vida vuelve Zubiri a desorientarnos con el concepto de sustantividad, tal como lo explica en *Sobre el hombre*:

"El hombre, como todas las realidades intramundanas pertenece al Cosmos, y como todas ellas (por su aspecto somático) es fragmento de esa unidad primaria y radical que llamamos Cosmos (...). Toda cosa es 'una' tan sólo por abstracción. Realmente, cada cosa es un simple fragmento del Cosmos de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. Las cosas no son estrictamente sustantivas; sólo son fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho un rudimento de sustantividad.

³⁰⁶ Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, p. 139.

Sustantividad estricta sólo la tiene el Cosmos³⁰⁷.

Observamos la extraordinaria problemática y la complejidad asociada al concepto filosófico fundamental de Zubiri. En el siguiente esquema queda resumido, sin pretender hacerlo de modo exhaustivo, el problema terminológico y semántico relativo a este concepto.

³⁰⁷ HOMBRE, p. 466.

Cosas:
- <i>Sustantividades, sistemas de propiedades</i> ³⁰⁸
- <i>Sustantividades</i> ³⁰⁹
- <i>Cuasi-sustantivas, primordio de sustantividad, no estrictamente sustantivas</i> ³¹⁰
Seres vivos:
- <i>Esbozo o primordio de sustantividad individual</i> ³¹¹
- <i>No les compete la sustantividad, sólo a la 'vida'</i> ³¹²
Humanos:
- <i>No tiene plena sustantividad</i> ³¹³
- <i>Estricta sustantividad individual</i> ³¹⁴
- <i>Sustantividad psico-orgánica</i> ³¹⁵
- <i>Sustantividad abierta</i> ³¹⁶
Cosmos:
- <i>Sustantividad plena, estricta</i> ³¹⁷
Mundo:
- <i>Unidad de respectividad</i> ³¹⁸

Tabla 8: El problema de la definición de sustantividad

³⁰⁸ HOMBRE, pp. 446-447.

³⁰⁹ ESENCIA, p. 146.

³¹⁰ HOMBRE, p. 466.

³¹¹ ESENCIA, p. 172.

³¹² ESENCIA, pp. 172-173.

³¹³ HOMBRE, p. 466.

³¹⁴ Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, p. 139.

³¹⁵ Zubiri, X. (2007): "El hombre y su cuerpo", en *Escritos menores*, Madrid, Alianza Editorial, p. 108.

³¹⁶ HOMBRE, p. 75.

³¹⁷ HOMBRE, p. 466.

³¹⁸ RAZON, p. 19.

El concepto de sustantividad propuesto por Zubiri es extraordinariamente complicado, si a la terminología por él empleada nos referimos. Se nos presenta, incluso, como contradictorio en determinadas situaciones. Y sin embargo todos estaremos de acuerdo en que este concepto es fundamental para explicar aquello que se entiende por realidad. La aprehensión de realidad comprende a todas las sustantividades, conjuntos de notas sistemáticas que afectan a lo considerado y que cumplen con determinadas condiciones: se trata de notas 'co-determinadas' entre sí. La realidad sustantiva es un sistema de notas en cierto modo finito, 'clausurado'; este sistema pertenece a la realidad, de suyo, es 'constitucional'. En este ámbito se encuentran las cosas –elementales y complejas–, los seres vivos –elementales y complejos–, los seres humanos y el Cosmos.

En relación con las cosas podemos decir que la suya es una 'sustantividad estática', en el sentido de que se encuentra determinada previamente y no está sujeta a posibles variaciones. Evidentemente, aparecen nuevas sustantividades, de forma natural o intervenidas por el hombre; pero, una vez consolidada la sustantividad no hay posibilidad de evolución por sí misma.

Los animales disponen, también, de lo que hemos llamado 'sustantividad estática'. Está claro que pueden evolucionar, natural o artificialmente, pero su estatuto biológico, su sustantividad, no les permite evolucionar por 'ellos mismos'. La sustantividad de los seres vivos es lo que llamamos 'vida' en general. Los animales tienen también una sustantividad singular, como unidades vivas que son.

En relación con el hombre nos encontramos con un ámbito de sustantividad que nada tiene que ver con los dos anteriores. Podríamos referirnos a él como 'sustantividad creativa' y es ésta la que confiere al hombre la radical diferencia con cosas y seres vivos. Evidentemente, el hombre es también una cosa y, por tanto, dispone de sustantividad estática. También es un ser vivo, de manera que también dispone de la sustantividad 'vida'. Pero, además, se caracteriza por un sistema de notas que le convierten en un 'individuo', capaz de decidir una parte de su relación con el Cosmos y también con el Mundo.

4.2.3. Sustantividad e individualidad

Hemos visto que Zubiri considera la sustantividad humana radicalmente distinta a otro tipo de sustantividades. En las realidades naturales, la 'esencia' es una parte física de la sustantividad, aquella parte que tiene carácter constitutivo y último, pero el hombre es también lo que puede ser por decisión suya y, por tanto, la esencia del hombre consiste en su 'esencia abierta'. Pero como realidad natural, la humana coincide con las demás realidades en tener una esencia constitutiva. Nuestro autor parte de la aprehensión impresiva de la realidad como elemento diferenciador de la realidad humana con respecto a todo lo demás³¹⁹.

A partir de aquí podemos decir que la realidad natural nos permite esbozar un sistema de notas esenciales que interesan al hombre, al ser humano. La sustantividad zubiriana, la que define como sustantividad plena y abierta, es la que se refiere al ser humano, en lo que tienen en común todos los humanos. Pero, avanzando en la sistemática zubiriana llegaríamos

³¹⁹ Besabe, A. (1990): *La metafísica realista de Xavier Zubiri*, p. 284.

a la definición del hombre como sustantividad individual, sustantividad que diferencia a un hombre de otros hombres. De hecho, Zubiri considera al hombre como resultado evolutivo³²⁰ desde la singularidad material, pasando por un 'primer esbozo de sustantividad individual', hasta la plena sustantividad individual. Por tanto, es preciso diferenciar entre estos dos conceptos de sustantividad, 'humana' e 'individual'.

Pero es necesario considerar también que, para Zubiri,

"no hay individuación de la especie sino especiación del individuo"³²¹ y que "... la especie es una posible (nada más que posible) especiación de ciertas notas constitucionales del individuo. No hay 'contracción' de la especie, sino 'expansión' del individuo"³²².

El individuo humano se constituye en un sistema unitario y único en el Cosmos, dotado de una unidad coherencial primaria que nos constituye como seres individuales dotados de moralidad. La unidad de la especie es consecuencia de que ese esquema es atribuible a cada individuo de la especie humana y trasladable al resto de individuos en base a esta unidad coherencial³²³.

Zubiri define así lo que debería ser la ocupación fundamental de la inteligencia humana en todo tiempo y lugar. La ética, llegar a conocer qué es el hombre para poder saber lo que podemos conocer y lo que debemos hacer, es la base de esta ocupación humana.

³²⁰ Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, p. 139.

³²¹ ESENCIA, p. 166.

³²² ESENCIA, p. 168.

³²³ Gallegos Díaz, L. (1999): *Realidad y ética en Xavier Zubiri*, p. 47.

“La potencialidad de reconstitución es, en estas realidades, un momento constitutivo o esencial de la constitución primaria del individuo. En estas realidades, el individuo no podría tener realidad individual si no fuera generable. Y esta generabilidad es una versión de cada individuo a los demás, no a tales o cuales determinadamente, sino a los demás en cuanto meros otros. Por consiguiente, la versión a los demás, en cuanto otros, es aquí coesencial a la esencia individual misma... El individuo no tendría coherencia individual si no tuviera un respecto coherencial a los demás. Y recíprocamente, no tendría respecto coherencial si no tuviera unidad coherencial. Esto es, la estructura de su coherencia individual es eo ipso el desgajamiento, la actualidad de los demás en cuanto ‘otros’ dentro de cada individuo. En cierto modo, pues, cada individuo lleva esencialmente dentro de sí a los demás”³²⁴.

4.2.4. Sustantividad humana

Cuando Zubiri aborda la sustantividad humana establece una diferencia esencial con la sustantividad de las cosas. Considera que el área de la sustantividad humana excede el área de las sustancias componentes. El hombre dispone de propiedades que emergen de forma natural de las sustancias que lo componen, pero hay otras propiedades, que constituyen verdaderas posibilidades, de las que el hombre se apropia por su naturaleza. Zubiri dice que el hombre no es un ‘substante’ sino un ‘supra-stante’, un sujeto que se apropia de unas propiedades que antes eran posibilidades³²⁵.

Para Zubiri, la realidad humana es, desde su principio, una sustantividad, es definitivamente algo físico, orgánico y corporal. El

³²⁴ ESENCIA, p. 318.

³²⁵ Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, p. 136.

hombre no es, por tanto, un sujeto, sino un momento de autoposición, un momento de 'suidad'. Este momento constituye una realidad que se aprehende a sí misma como real y, en consecuencia, el hecho de ser persona es ulterior, es derivado, del carácter real de la sustantividad humana. Las notas orgánicas y corporales de la persona forman parte de su sustantividad, de forma que la corporeidad se encuentra incluida intrínsecamente en la persona.

El Yo, el ser humano para Zubiri, no es un sujeto detrás a sus actos, sino más bien el ser de la realidad humana, que se va configurando en sus acciones. Zubiri entiende el ser en general como la actualidad de la realidad en el mundo. En consecuencia, el ser humano es la actualidad de la realidad humana en el mundo. El Yo, al igual que la realidad humana, no es algo puramente psíquico sino que es algo intrínsecamente orgánico.

4.2.5. Sustantividad individual

La aportación de Zubiri en relación con la esencia individual y el principio de individuación consiste en sustituir el complejo forma-materia por la estructura de notas constitutivas. En el concepto tradicional hilemorfista se contemplan dos elementos, el determinante y el determinado. En cambio, Zubiri considera la unidad estructural y la consiguiente co-determinación de ambos elementos en la unidad de lo real. Pero es preciso apuntar que en el pensamiento tradicional escolástico, y más concretamente Santo Tomás, ya se distinguía entre la

esencia como especie y la esencia real³²⁶.

La individualidad sustantiva tiene matices e incluso grados para Zubiri. Hay sustantividades que se diferencian sólo por el carácter numeral, representan singularidades. Los seres vivos disponen de una estricta unicidad, basada en un carácter numeral pero también en una unidad internamente determinada. En el caso del hombre, además de un ser vivo es un individuo estricto y único. El mundo, como lo trascendente de lo real en tanto que real, ofrece un proceso evolutivo, desde la realidad meramente singular hasta la estricta realidad individual. Pero el hombre, además, es un individuo estricto y único y, en consecuencia, a cada hombre le corresponde una determinada y única sustantividad.

Si consideramos la sustantividad como lo actualizado físicamente en las notas y su actualización en un sistema primario de estas notas³²⁷, podemos afirmar que cada hombre dispone de un subsistema esencial de notas que le caracteriza como humano; pero también dispone de otras notas que le caracterizan como individuo y estas notas difieren, o pueden diferir, de unos individuos a otros. Y esta constatación es fundamental a la hora de tratar de explicar el papel del hombre en el mundo. En función de las notas esenciales del hombre que le caracterizan como individuo, aparecen diversas posturas basadas en lo que representa la esencia del hombre: el religioso, el científico y el intelectual. La preocupación de Zubiri, tal como lo expresa en *Nuestra*

³²⁶ "Estudios filosóficos" (1963). *Revista de Investigación y crítica publicada por los Estudios de Filosofía de los Dominicos Españoles*. Vol. XII, ene-abr, Las Caldas de Besaya, Santander, p. 302.

³²⁷ ESENCIA, pp. 146-147.

situación intelectual, es la del verdadero intelectual o filósofo, cuestión que trataremos en otro apartado de esta discusión. La diferencia entre las distintas concepciones fue ya tratada en los primeros capítulos de este trabajo.

A pesar de los titubeos sobre el concepto 'sustantividad' creemos haber entendido la propuesta de Zubiri. Lo relevante es que nuestro autor abre un nuevo horizonte discursivo para la tarea de comprender la realidad, basándonos en la idea, ambigua o no, de sustantividad. Y lo que sí hemos aprendido es que el hombre es una realidad sustantiva individual, que posee notas esenciales distintas en cada individuo. En función de estas notas se posicionará el hombre frente a las preguntas fundamentales que le interesan. Y de esta reflexión aparece una característica fundamental de la individualidad humana a la vez que una sugerencia sobre el carácter relativo y fluido de la idea de sustantividad³²⁸ y de las repercusiones sobre la consideración de la esencia del hombre.

4.2.6. El carácter relativo de la sustantividad del hombre

La sustantividad individual dispone de una serie de notas que la complementan. Se trata de una sustantividad individual única, propia de cada individuo en particular; también es una sustantividad individual abierta, en base al momento de alteridad en la aprehensión de la realidad; y también es una sustantividad individual creativa, capaz de actuar sobre el Cosmos hasta el punto de transformarlo. La que hemos

³²⁸ Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, p. 140.

denominado 'sustantividad individual creativa', propia del hombre y que le caracteriza como individuo, permite que éste se sitúe frente al Cosmos y al Mundo con una determinada postura, no ya vital y humana, sino personal, individual. El individuo adopta una posición que puede ser caracterizada frente a la de otros individuos, según una escala de notas que interesan a la forma de entender las distintas realidades. De forma que podríamos considerar que son posibles infinitas posiciones humanas frente a la problemática campal y mundanal de la realidad. Estas posiciones quedan determinadas por el grado de compromiso de cada individuo con respecto a los valores.

"Los griegos no hablaron más que de propiedades, distinguiéndolas sólo por su contenido, pero no observaron que antes que por su contenido, las propiedades se distinguen por el modo mismo de ser propias; unas lo son por naturaleza, otras por apropiación. Lo primero se da en las sustantividades meramente sustanciales, lo segundo en las sustantividades superiores. La realidad sustantiva, cuyo carácter físico es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral. Lo moral en el sentido usual de bienes, valores y deberes, sólo es posible en una realidad que es constitutivamente moral en el sentido expuesto. Lo moral es a su modo algo también físico"³²⁹.

Si consideramos a los valores como vectores en un sistema de n dimensiones, al que corresponden cada uno de los valores, podríamos representar la posición de cada individuo en ese sistema de coordenadas atribuyendo a cada valor un determinado número y obteniendo así una representación gráfica única para cada individuo. Si esto fuera posible construiríamos una verdadera axiología, proyecto eminentemente

³²⁹ HOMBRE, pp 344-345.

científico, acerca de los posibles modos y características de los distintos individuos. Sólo faltaría establecer una jerarquía entre los distintos valores de posición para establecer una gradación entre los distintos modos de ser individuo. Concluiríamos que determinados modos de ser resultaría ser más 'valiosos' que otros, lo cual estaría en perfecta sintonía con la posición de Ortega³³⁰ y otros pensadores actuales y, por qué no, con la de nuestro sentido común, aunque no resulte una propuesta demasiado bien aceptada en los tiempos que nos ha tocado vivir.

Una de las características de los valores es que, a diferencia de las cosas reales y de las cosas ideales, no son; sólo podemos decir de ellos que 'valen'. Y esto representa un serio problema en el contexto de la filosofía de Zubiri, una filosofía fundamentada en la realidad. El ser es ulterior a la realidad aunque inherente a ella. Los valores 'no son' y son atemporales. Este es precisamente uno de los problemas que no resuelve la filosofía de Zubiri, ni siquiera lo aborda.

Si consideramos al hombre como portador de una serie de valores y que estos valores forman parte de un sistema axiológico, en el que se encuentran todos representados, la sustantividad individual quedará determinada por un conjunto de valores cuya resultante ofrece un resultado único. Esto es lo que determina la individualidad humana, el conjunto de valores que afectan a la sustantividad humana pero con un resultado concreto y distinto a todos los demás.

Nuestro autor describe de forma impecable la realidad, sus distintos

³³⁰ Ortega y Gasset, J. (1908): "El Sobrehombre", en *El Imparcial*, 13 julio.

modos, estructuras, momentos y características; pero se detiene precisamente cuando sería necesario dar un paso decidido para tratar de definir la esencia del hombre. Si el hombre es una sustantividad individual estricta entre el animal y el Cosmos, dotada de inteligencia sentiente, algo tendrá que decir Zubiri sobre la misión del hombre, su significado, su posible proyección y evolución, su relación con otros hombres y su papel en la sociedad.

Hemos aprendido de Zubiri que la realidad se concreta en sustantividades, con sus correspondientes notas que les definen y caracterizan. Algunas de estas notas son esenciales y de ahí parte el concepto de esencia zubiriana. Estas sustantividades se encuentran en continua evolución, de forma que podemos distinguir entre diversos grupos de sustantividades, desde las singularidades hasta el Cosmos y el Mundo, pasando por la sustantividad individual.

Por otra parte, Zubiri propone que la realidad y el saber son congéneres, no existiendo posibilidad de supremacía de una sobre otro, y viceversa. Además, la verdad coincide con la aprehensión primordial de realidad, constituyendo algo que le acontece a cada sustantividad, a cada cosa real. El hombre, la realidad dotada de inteligencia sentiente en exclusiva, es el único capaz de aprehender la realidad en todos sus momentos, es el único capaz de 'saber'; esto quiere decir que es el hombre y sólo el hombre el que puede acceder a la verdad de la realidad. Pero si existen distintas sustantividades, cosas reales, quiere decir que cada una ha de tener un estatuto de verdad, propia, de suyo, diferente con respecto al resto de realidades. El hombre dispone también de sustantividad individual, que le diferencia del resto de individuos

humanos. Por tanto nos encontramos ante una especie de 'relativismo filosófico', donde la verdad es relativa en función de la aprehensión de realidad que corresponda a cada individuo y también en función de la propia constitución formal de las distintas sustantividades.

La verdad que ofrece el desvelamiento heideggeriano, la verdad para el pensamiento original accidental, se transforma en Zubiri en una forma más radical aún: la verdad que pertenece a la realidad. Aparece una suerte de relativismo filosófico³³¹ zubiriano que podríamos resumir como que el hombre, desde su inteligencia sentiente, es capaz de aprehender la 'verdad real' de las cosas; pero el hombre dispone de formas ulteriores de conocimiento con respecto a la inteligencia sentiente. Estas formas son el 'logos', como intelección campal dinámica de algo que es en realidad y la 'razón', como intelección real de lo mundanal. Desde estos modos de intelección no está el hombre capacitado para acceder a la comprensión de la realidad, resultando siempre incompleta. De aquí podremos seguir que, este ulterior nivel de verdades incompletas queda caracterizado porque su condición de verdad lo será en función de la aplicación del logos y de la razón por el hombre.

El hombre se siente en la realidad como 'relativamente absoluto', forma parte del mundo pero replegándose sobre su propia realidad. A

³³¹ VERDAD, p. 3. En la presentación de esta obra por parte de Nicolás, J. A., podemos leer: "Partiendo de la base de nuestros mecanismos de saber, no acaba en un metodologismo, ni en una disolución de la verdad en contextos culturales o en síntomas o huellas de diverso tipo, ni en un cientificismo, sino en una **teoría de la verdad cuyo nivel más radical** es caracterizado como ratificación de lo real en el acto intelectual".

diferencia de las cosas, que se 'integran' en el mundo, el hombre se instaure en el mundo con 'absolutización'³³². El hombre es realidad pero al propio tiempo aprehende la realidad, incluso su propia realidad. Esta sustantividad individual, de cada hombre como individuo, es en nuestra opinión lo fundamental para tratar de entender el papel del hombre en relación con el mundo, el cosmos, la sociedad, con otros hombres, con él mismo... El hombre, a diferencia del resto de sustantividades, es capaz de cambiar y transformar la realidad, es capaz incluso de crear nuevas realidades.

Analizada esta contingencia, en el ámbito de lo que actualmente se cree ha acontecido en nuestro Cosmos, no deja de llamar poderosamente la atención la extraordinaria relevancia que ha supuesto la aparición del *homo sapiens* sobre la Tierra. Desde ese preciso momento fue posible comenzar la inacabable tarea de preguntarnos por la razón de nuestra presencia en el Cosmos. Pareciera como si el Cosmos necesitara de la aparición de esta sustantividad inteligente-sentiente para poder definir y dar ámbito y función a su propia sustantividad. En cualquier caso, para que esto tuviera lugar fue preciso que se generara mucho espacio y que transcurriera mucho tiempo³³³.

- En el principio de nuestro Cosmos, hace ya unos quince mil millones de años, toda la realidad se resumía en una pequeña 'partícula' de

³³² INTELIGENCIA, "Sobre lo real y su realidad", Apéndice 7, p. 213.

³³³ "Una historia del universo". *El Correo de la UNESCO*, mayo 2001. No se trata aquí de exponer, con base rigurosamente científica, la historia del Universo. No sería apropiado realizar ese trabajo en esta tesis. Se trata de describir y establecer, de manera aproximada, la secuencia de las situaciones resultantes de la evolución del Universo en una escala de tiempo físico. De esta forma podemos ver la relatividad del significado del concepto 'sustantividad' y encuadrarlo en el tiempo de la realidad acontecida.

unos pocos milímetros y de densidad infinita. Esta era la única sustantividad, que consistía en nuestro Cosmos reducido a la mínima expresión. Era algo tan insignificante que ni siquiera era posible aplicar nuestras leyes físicas, pasadas, presentes y futuras; el espacio y el tiempo aún no existían de forma tal como los entendemos hoy.

- Unas pequeñas fracciones de segundo después esa pequeña partícula se transformó en un volumen extraordinariamente grande que contenía radiaciones a una elevadísima temperatura. Esto ocurrió a una velocidad tan sumamente alta que sólo podemos definir este cambio con una expresión extraída de la más pura abstracción: 'proceso inflacionario'. Aquí podríamos hablar de otras sustantividades: distintas radiaciones de alta energía, además del Cosmos.
- Aún no ha pasado un segundo, la inflación se desacelera pero el universo sigue en expansión y enfriándose, dando lugar a otras realidades, a otras sustantividades: quarks, cadenas de gluones, electrones, neutrinos,...; en definitiva, los elementos estructurales de la materia.
- En un periodo extraordinariamente pequeño de tiempo, sigue descendiendo la temperatura hasta que se ponen de manifiesto las cuatro fuerzas elementales de la física: la gravedad, la fuerza nuclear fuerte, la fuerza nuclear débil y el electromagnetismo. Ya pueden formarse partículas más complejas, otras sustantividades, como los protones, neutrones, etc. Después de unos pocos segundos aparecen los primeros átomos más sencillos: hidrógeno, helio y litio, es decir, se originan nuevas sustantividades.
- Pero el universo sigue a oscuras durante los siguientes trescientos mil años ya que, para que aparezcan las ondas luminosas es preciso que se enfríe hasta temperaturas de unos tres mil grados centígrados. Pasan de dos mil a tres mil millones de años hasta que se forman las primeras estrellas del universo, que permitirán la aparición posterior de otras estrellas y galaxias, nuevas sustantividades.
- Nuestro planeta se formó, junto con nuestra estrella, hace unos cinco mil quinientos a diez mil quinientos millones de años. Aparece entonces una sustantividad muy importante para nosotros: la Tierra. Pero la vida en el universo no aparece hasta los seis mil a once mil millones de años. Las primeras células pueblan la Tierra a partir de

los últimos cuatro mil millones de años. Los primeros homínidos empiezan a vivir en África hace unos cinco millones de años y el *homo sapiens* aparece hace más de cien mil años. Podemos considerar que es entonces cuando tiene lugar la diferenciación entre la 'sustantividad individual' y la 'sustantividad humana'.

Este es precisamente el momento en que aparece un ser vivo con capacidad, no sólo de aprehender por estimulidad, sino de sentir e inteligir a un tiempo. El momento de 'alteridad' en la aprehensión de realidad sólo cobra sentido a partir de la aparición del hombre, único ser capaz de aprehender las otras sustantividades como siendo suyas, de propio, distintas a lo aprehendido en la inteligencia sentiente. De forma que la sustantividad de las cosas naturales y de los seres vivos no aporta, no puede aportar, nada esencial a la definición del problema del hombre. Este problema empieza precisamente con la aparición del hombre sobre la Tierra. Podría el hombre no haber aparecido sobre la Tierra y entonces ¿si no se presentara el problema cómo sería posible tratar siquiera de esbozar una explicación?

Hasta ahora hemos hablado de nuestro Universo, de nuestro Cosmos. Pero, de acuerdo con Zubiri, es posible que existan infinitos Cosmos, aunque Mundo, como lo trascendente de lo real, sólo cabría uno. De existir otro Cosmos que incluyera una 'inteligencia sentiente', la problemática debería ser similar a la que aquí nos planteamos y debería esta inteligencia ser capaz de distinguir entre cosas naturales, seres vivos y seres inteligente-sentientes. Incluso sería capaz de percibir el Cosmos como totalidad de las realidades cercanas y el Mundo como lo trascendente de lo real. Dentro de lo posible está que pudieran existir, de alguna forma, otro tipo de seres más evolucionados que los humanos

de nuestro Cosmos. Serían portadores de una especie de 'intelección total'. Y probablemente también podrían existir otros seres, incluso más evolucionados que estos últimos. Si esto no ocurre no será por falta de tiempo, ya que tenemos una larga espera antes de que su planeta sea presumiblemente desintegrado por los últimos estertores de la estrella que una vez le dio la vida. Esto es lo que probablemente le pasará a nuestra Tierra y a los seres que la pueblan.

¿Cómo describiríamos estas sustantividades super-evolucionadas? ¿Consistirán, acaso, en individuos extraordinariamente desarrollados, portadores de sistemas de notas distintas y superiores a los actuales humanos? O, por el contrario, ¿se tratará de sistemas de individuos humanos que se integrarán, a modo de tejido, para construir organismos superiores, dotados de ese conjunto de notas superiores?

En cualquier caso, parece probable que el proceso de evolución en nuestro Cosmos conducirá a la aparición de sustantividades con un superior conjunto de notas esenciales que el de la sustantividad individual. Este sería el nuevo horizonte futuro del hombre en la Tierra y conocer esta previsible situación es uno de los motivos fundamentales del hombre actual. Esa nueva sustantividad debería ser capaz de encontrar solución a la pregunta que el hombre se ha planteado desde que es inteligente-sentiente. También esta sería la cuestión a resolver por el hombre intelectual auténtico, el hombre sometido a la búsqueda de la verdad de la realidad.

4.3. El fundamento en Zubiri y Heidegger

4.3.1. *El pensar esencial del hombre en Martín Heidegger*

La conferencia *Tiempo y ser*³³⁴ fue pronunciada en 1962 en la Universidad de Friburgo y supone la culminación de la obra de Heidegger, la madurez de su planteamiento preñado de matices contruidos a lo largo de todo su proyecto y su propuesta definitiva sobre la necesidad de abandonar, superar, dejar a un lado, la metafísica, el saber de los filósofos. El pensar esencial, como ocurría en tiempo de los griegos, no depende de la utilización de un sistema de términos que es preciso conocer para poder acceder a las preguntas fundamentales. El pensar esencial es propio del hombre que salta, se eleva, y se posa sobre una base, un suelo, en el que vive, mora, muere, que le permite interesarse por la relación entre el ser y el hombre. Abandonar o superar la metafísica lleva implícito abandonar la forma propia de esta disciplina emparentada con la ciencia y la técnica.

Heidegger se revela contra la posición de dominio que las ciencias particulares han conseguido en la actualidad. Considera que la metafísica y la filosofía en general han sucumbido ante lo pragmático de los espectaculares resultados obtenidos por las ciencias en relación con el dominio de los objetos por el hombre como sujeto. Analiza por qué puede haber ocurrido esto y considera que el problema se origina en haber olvidado al ser y su verdad a favor de lo ente, del ser de lo ente. Mira hacia atrás y ve en los antiguos griegos una concepción del ser en el desocultamiento. En este desocultamiento tiene lugar un dar, por parte del 'se' que otorga, por parte del 'se da', y un don que es el resultado de ese

³³⁴ Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*. Madrid, Tecnos.

dar. La metafísica atendió al don que se da, a lo ente, pero olvidó el 'se da', el dejar que se dé. Dicho de otra forma, la diferencia ontológica entre ser y ente ocultó y mantuvo oculta la diferencia de la diferencia, lo original de la diferencia.

Según Heidegger, el hombre que se plantea un pensar esencial ha de volver a la concepción griega de la presencia como un dejar estar presente, pero no hay que olvidar que desde los griegos hasta hoy ha tenido lugar el despliegue de la historia de la metafísica. Heidegger propone superar esta etapa, abordar la verdad del ser con la ventaja de lo aprendido en la historia acontecida. En esto consiste la superación de la metafísica por él propuesta.

Heidegger se detiene en el retirarse del ser en la medida que otorga el don del estar presente de lo ente, en lo que él denomina el *destinar*:

"Pero en la medida en que los modos por ésta, la retirada, determinados del dar, el destinar y el tender, reposan en el apropiar, ha de pertenecer la retirada a lo peculiar del acaecimiento apropiador. "Dilucidar esto no es ya asunto de la presente conferencia"³³⁵.

Por otra parte, en la *Carta sobre el humanismo* (1946) habla Heidegger de lo salvo, de lo sagrado, de la relación de Dios y hombre:

"¿Y cómo va a poder preguntar el hombre de la actual historia mundial de modo serio y riguroso si el dios se acerca o se sustrae cuando él mismo omite adentrarse con su pensar en la única dimensión en que se puede preguntar esa pregunta? Pero ésta es la dimensión de lo sagrado, que permanece cerrada incluso como dimensión si el espacio abierto del ser no está aclarado y, en su claro, no está próximo al hombre. Tal vez lo

³³⁵ Heidegger, M. (2001): *Tiempo y ser*, p. 41.

característico de esta era mundial sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo. Tal vez sea éste el único mal”³³⁶.

¿Qué nos trata de decir aquí Heidegger? Quizás que en la última etapa de su pensamiento se ha encontrado con la presencia de Dios, como respuesta a la pregunta sobre el ser, el `se' del `se da', el que se retira en el *Ereignis*. La casa del ser es el lenguaje, el ser se relaciona con el hombre mediante el lenguaje, el ser arroja al hombre al mundo y le encomienda que sea el pastor de la casa del ser, teniendo lugar la relación esencial entre hombre y ser en la medida en que, en el lenguaje, tiene lugar el acercamiento, hasta la vecindad, del hombre y del ser. Heidegger dejaría entreabierta la puerta que permite vislumbrar que lo sagrado, lo salvo, la relación con el se que se retira no se encontraría tan lejos de lo que hemos entendido hasta ahora por el término `Dios', como principio, como fundamento, como hacedor (el que da), creador (el que arroja, el que construye la casa del ser) y ser absoluto (la referencia en el pensar, el fundamento, más allá de la metafísica).

La pregunta ahora es si es posible un pensar que nos permita avanzar en lo que tiene de esencial la relación del ser con el hombre. En el protocolo para la conferencia *Tiempo y ser*, Heidegger nos dice que es posible avanzar:

“De hecho, sin embargo, el pensar y el experimentar no pueden ser contrapuestos a la manera de una alternativa. Lo acontecido en el seminario sigue siendo el intento de una preparación del pensar y, por ende, del experimentar. Pero esta preparación acontece ya pensando, por cuanto el experimentar no es nada místico, ningún acto de iluminación, sino

³³⁶ Heidegger, M. (2000): *Carta sobre el humanismo*, p. 71.

la entrada o alojamiento en la morada del acaecimiento apropiador³³⁷.

Heidegger ha construido las bases de ese tal pensar, pero se ha detenido en el retirarse del se y ahora procede pensar en la posibilidad de profundizar, experimentar, en la verdad del ser. Hemos advertido que el ser había quedado y permanecía en el olvido y cuando hemos sido conscientes de ello hemos vuelto a la situación de los antiguos pensadores griegos. Pero no nos encontramos en la misma situación que ellos; entretanto han transcurrido más de veinticinco siglos de metafísica y esto nos da una situación de ventaja sobre los presocráticos. Ahora se hace necesario iniciar el camino y experimentar sobre si es posible avanzar en la dirección apropiada, en el camino de la verdad del ser. Ahora sabemos que el camino alternativo es el camino del no ser, que no es, y hemos necesitado demasiado tiempo para ser conscientes de algo que los antiguos griegos, al parecer, tenían muy claro.

4.3.2. El Humanismo, base del pensamiento de Heidegger

La *Carta sobre el Humanismo* fue publicada por primera vez en 1947 y se basa en una carta que Heidegger dirigió a *Jean Beaufret* un año antes. En la primera edición, advierte Heidegger que la carta habla todavía en el lenguaje de la metafísica, de modo consciente, quedando el otro lenguaje en un segundo plano.

³³⁷ Heidegger, M. (2001): "Protocolo de un seminario sobre 'Tiempo y Ser'". En *Tiempo y Ser*, p. 73.

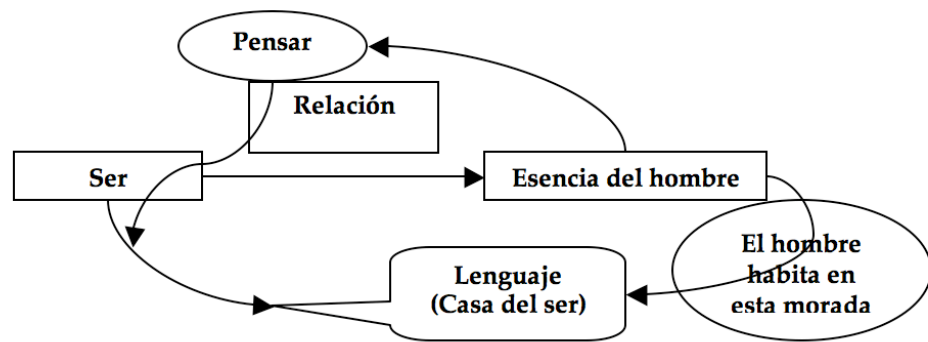


Figura 2: Esquema simplificado del papel del hombre en relación con el ser para Heidegger

Lo que ante todo es, es el ser y sólo se puede actuar ante lo que ya es. El pensar es el actuar que pretende establecer la relación entre el ser y la esencia del hombre. En el pensar el ser llega al lenguaje, que es la casa del ser y el lugar donde el hombre habita. El lenguaje se encuentra en una progresiva decadencia condicionada por el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad. De esta forma, el lenguaje va escapando de su elemento esencial y nos hurta la posibilidad de ser la casa de la verdad del ser. Para experimentar la esencia del pensar es preciso abandonar la interpretación técnica del pensar, interpretación que ha condicionado la metafísica occidental, desde Platón y Aristóteles. Es tiempo de reconducir el auténtico pensar, que nada tiene que ver con el pensar científico actual, a su verdadero elemento. Si el hombre quiere alcanzar, de nuevo, la vecindad del ser tiene que aprender a dejarse interpelar por el ser, y aceptar que, la mayoría de las veces, no tiene nada o tiene muy poco que decir. Sólo así es posible

“regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser”³³⁸.

³³⁸ Heidegger, M., (2000): *Carta sobre el Humanismo*, p. 20.

Heidegger propone abandonar todas las ataduras científicas y considerar un pensar sin remitirnos a las distintas disciplinas científicas y filosóficas que han marcado nuestra cultura occidental. Pensar, dicho sin más, es el pensar del ser, pertenece al ser como *Ereignis*, como acontecimiento propio.

En la *Carta sobre el humanismo* nos encontramos con una primera parte en la que Heidegger contesta a una observación que le hace Beaufret al considerar que abordar el pensar al modo de Heidegger se aleja de toda racionalidad. La respuesta es que el pensar occidental se ha visto conducido a la generación de términos y disciplinas que lo han sacado de su elemento original. Los griegos, en su época más grande no necesitaron de títulos y términos predefinidos para pensar. El pensar es del ser porque pertenece al ser, como acontecimiento propio y también porque se encuentra a la escucha del ser. El lenguaje cae bajo la dictadura de la opinión pública al haberse alejado de su elemento, al quedar dominado por la metafísica de la subjetividad y, finalmente, nos hurta su esencia: ser la casa de la verdad del ser.

Si el hombre quiere encontrarse de nuevo con el ser es preciso que aprenda a prescindir de nombres y dejarse interpelar de nuevo por el ser, aunque tenga poco o raras veces algo que decir. De esta forma, la palabra alcanzaría su precioso valor y el hombre la morada donde habitar en la verdad del ser. Esta preocupación del hombre va en la dirección de recuperar la esencia del hombre y esta no es otra que la humanidad del hombre. El humanismo sigue siendo la meta de un pensar del tipo que se propone, en definitiva, que el hombre sea humano, se encuentre con su esencia.

Esta interpelación al hombre por parte del ser y este cuidado para disponer al hombre para esta llamada del ser se dirigen a reconducir de nuevo al hombre hacia su esencia, retornando el hombre a la *humanitas* que constituye la meta de un pensar de este tipo. La humanidad del hombre reside en su esencia y el humanismo es el cuidado para que el hombre no sea no-humano, es decir, que se encuentre alejado de su esencia.

Sin embargo, la *humanitas* fue pensada ya por los romanos oponiendo al *homo barbarus* el *homo humanus* e incorporando a la *virtus* romana la *paideia* griega. De aquí surge el concepto de *humanitas*, como el conjunto de la cultura enseñada en las escuelas platónicas. Pero este concepto se basa en la *paideia* griega, la de los últimos griegos, es decir, en la perspectiva de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y su fundamento, en definitiva, de lo ente en su totalidad. El humanismo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, es más, hasta impide esa pregunta. El humanismo es metafísico y la referencia a la verdad sólo es posible cuando se plantea la pregunta: ¿Qué es metafísica? Todo tipo de humanismo, desde los romanos hasta el existencialismo de Sastre, presupone y sobreentiende la esencia del ser humano como *animal rationale*, determinación que se encuentra condicionada por la metafísica.

La metafísica representa a lo ente en su ser y, también, piensa el ser de lo ente, pero no piensa el ser como tal, ni la diferencia entre ambos. La metafísica, al no preguntar por la verdad del ser mismo no pregunta de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Esto no ha sido posible con la metafísica. Para llegar a la esencia del hombre es preciso dejar de definirlo como un ser vivo, diferente de las plantas, de los animales y de Dios. La esencia del hombre sólo se presenta cuando es interpelado

por el ser. Esta llamada permite al hombre encontrar su esencia. La existencia, el estar en el claro del ser, es un modo que sólo tiene lugar en el hombre, sólo a él le es propio, y designa la determinación de aquello que es el hombre en el destino de la verdad. La esencia del ser humano no se determina ni desde el *esse essentiae* ni desde el *esse existentiae*, sino desde lo *exstático* del *Dasein*.

La existencia no es la realización de una esencia, no precede a la esencia, como lo expresa Sartre, utilizando un lenguaje metafísico que ha determinado el olvido del ser. Heidegger pretende pensar la comprensión del ser en el ámbito de la analítica existencial del ser en el mundo, como referencia *exstática* al claro del ser. Este modo de pensar es el propuesto en *Tiempo y ser*³³⁹, donde tiene lugar un giro (*Kehre*) que lo cambia todo. Este modo de pensar se realiza fuera del lenguaje de la metafísica, en una dimensión que se basa en la experiencia fundamental del olvido del ser.

Para llegar a meditar la dimensión de la verdad del ser es preciso poner en claro cómo atañe el ser al hombre y cómo lo reclama. Hemos de considerar que el hombre es en la medida en que existe. Existencia significa aquí estar el hombre en el claro del ser, hecho que sólo al hombre le es propio. La existencia del hombre es su substancia, aludiendo esta substancia a la presencia de lo que se presenta a la vez que a eso que se presenta. El modo en que el hombre se presenta al ser en su propia esencia es el *extático* estar dentro de la verdad del ser.

El pensamiento de *Ser y tiempo* está contra el humanismo en el sentido que éste no pone la *humanitas* del hombre a su correspondiente

³³⁹ Heidegger, M. (2001): *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos.

altura. La esencia del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente, su sujeto, disponiendo del poder de hacer desaparecer el ser ente de lo ente en la objetividad.

El hombre, por el contrario, se encuentra arrojado por el mismo ser a la verdad del ser para que, existiendo, preserve la verdad del ser y lo ente aparezca en la luz del ser como tal ente. Ese aparecer del ente reside en el destino del ser, como lo enviado a lo largo de las épocas del útil dejar venir a la presencia. El hombre, en cuanto existente, tiene que guardar la verdad del ser, ser el pastor del ser.

El ser se relaciona con la existencia en la medida en que el ser es la relación misma. El hombre, en cuanto existente, se encuentra en esa relación a la que el ser se destina a sí mismo y lo soporta extáticamente, lo asume bajo su cuidado.

En *Ser y tiempo* utiliza ya Heidegger el giro idiomático 'se da' (*es gibt*) para evitar la expresión 'el ser es'. El 'se' impersonal aquí es el propio ser y el 'da' nombra la esencia del ser que se da, otorgando su verdad. El darse en lo abierto, con lo abierto mismo, es el propio ser³⁴⁰. Se dice de algo que 'es' cuando nos referimos a algo ente. El ser no es algo ente y es por esta razón por la que se emplea el 'se da'. Sin embargo, la sentencia de Parménides 'es en efecto ser' sigue estando impensada todavía y esto nos da una idea de la imposibilidad que tiene la filosofía para progresar en el pensamiento sobre la verdad del ser. El pensar que piensa la verdad del ser es un pensar histórico en cuanto tal pensar, que forma parte de la historia del ser como memoria de esa historia.

³⁴⁰ Heidegger, M. (2000): *Carta sobre el Humanismo*, p. 44.

El ser es el destino del claro, pero esto no quiere decir que el Dasein del hombre sea el ente que posibilite la creación del ser por vez primera. Dicho de otra forma, el ser no es el producto del hombre. El ser sólo puede entenderse a partir de la verdad del ser, del 'sentido' del ser. El ser mismo arroja al hombre en el proyecto extático, destinando al hombre a la existencia del ser-aquí en cuanto a su esencia. Este destino acontece, como el claro del ser, y mediante este acontecimiento el ser se ofrece al hombre en su proyecto extático. Pero no es el proyecto extático el que crea al ser.

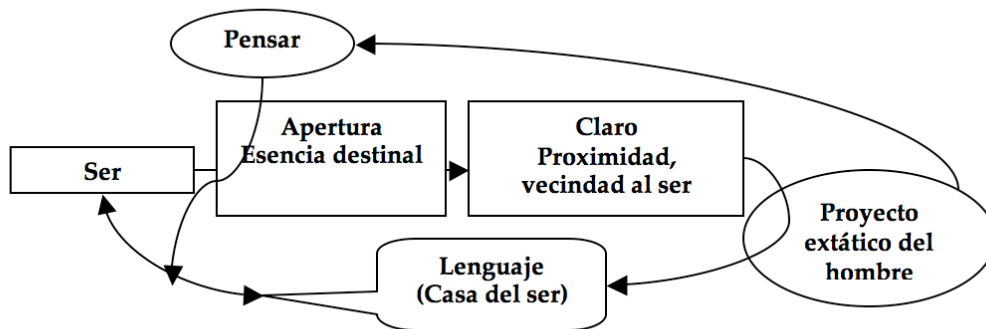


Figura 3: Esquema sobre el proyecto extático del hombre

En la medida que el hombre ha sido arrojado es decir, existe contra el arrojamiento del ser, el hombre es. Pero el hombre no es el señor de lo ente sino el pastor del ser, lo que constituye la forma de llegar a la verdad del ser. El hombre es interpelado por el ser para guardar su verdad, morando en la vecindad del ser.

El ensayo pretendido en *Ser y tiempo* se ha considerado en ocasiones que conduce a un callejón sin salida. Sin embargo, en opinión de Heidegger, este pensar logró dar unos pasos que han permitido adentrarse un poco más en el asunto del pensar esencial. Según él, se trata de un pensar sobre

el fracaso, algo muy distinto a un fracaso en el pensar. Para alcanzar el asunto del pensar es preciso que la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje. Se trataría de que el lenguaje reclame el justo silencio, en lugar de la expresión precipitada, y que este silencio permita indicar donde está la verdad del ser y mostrarla como lo que hay que pensar.

4.3.3. La esencia del hombre para Heidegger

La esencia del hombre reside en el ser-en-el-mundo y esta frase no pretende proponer si el hombre es, en sentido metafísico, un ser que pertenece sólo al acá o al más allá. Por tanto no es posible entender que es ateísmo el hecho de interpretar la esencia del hombre a partir de la relación de dicha esencia con la verdad del ser. El mundo significa el claro del ser, en el que se encuentra expuesto el hombre por causa de su esencia arrojada. El mundo no es algo ente, ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser. El hombre, al ser en el mundo, se encuentra arrojado a la apertura del ser. Al interpretar el concepto transcendente del Dasein es posible preguntar en qué situación ontológica se encuentra la relación del Dasein con Dios. El pensar que piensa a partir de la pregunta por la verdad del ser, al preguntar de modo más inicial que la metafísica, permite pensar la esencia de lo sagrado. El pensar que remite a la verdad del ser no es un absoluto teísta, como tampoco puede ser ateo, como consecuencia de las limitaciones que supone el pensar sobre la verdad del ser. Pero Heidegger añade que sólo a partir de la verdad del ser es posible pensar la esencia de lo sagrado y, a su vez, sólo a partir de lo sagrado es posible pensar la esencia de la divinidad y sólo a partir de ella puede ser considerado qué

debe nombrar la palabra 'dios'. Lo característico de nuestra era actual, global, es precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo y tal vez sea éste el único mal de nuestra era.

En el claro del ser aparece lo salvo pero también la nada y Heidegger denomina a aquello que tiene carácter de nada como 'lo que desiste' y puede ser expresado mediante el 'no'. En el claro tendríamos el ser, lo salvo, pero consustancial al ser, y sólo en la medida en que escudriñamos en el ser, aparece el no ser, la nada, lo que desiste. Este 'no' pertenece a la existencia que deja ser pero nada tiene que ver con el no obstinado de la subjetividad. El desistir se presenta en el ser mismo y no aparece como algo objetivo respecto de la subjetividad. Considerando que el no de la nada ha de ser necesariamente producto de un acto del sujeto, queda por preguntar si es o no el 'decir no' anterior al desistir que reclama el no del dejar ser a lo ente.

El pensar, en su decir, sólo lleva al lenguaje la palabra inexpressada del ser, se abre en el claro para llegar al lenguaje. Éste, a su vez, es alzado al claro del ser y al ser histórico queda el ser preservado en la memoria. Lo característico del pensar del ser es su simplicidad, nada tiene que ver con el pensar conocido hasta ahora como 'filosofía', que sólo es accesible para los iniciados. El pensar se encuentra vinculado al advenimiento del ser, y en cuanto advenimiento está vinculado al ser. El ser se destina al pensar y es en cuanto destino del pensar. El destino es en sí mismo histórico y su historia ya ha llegado al lenguaje en el decir de los pensadores. El asunto del pensar es llevar al lenguaje este advenimiento del ser, que permanece y en su permanecer espera al hombre.

4.3.4. La realidad, fundamento para Zubiri

El punto fundamental de la filosofía de Zubiri es la congeneridad entre realidad e intelección. Nuestro pensador no se refiere a la realidad como los contenidos reales de las cosas, no es lo que está ahí fuera de mí. La realidad para Zubiri es el modo en que las cosas quedan en la aprehensión. Una vez aprehendidas, las cosas quedan como algo otro, remitiendo a sí mismas, pero siendo otras en la misma aprehensión. La intelección consiste en aprehender las cosas en esa forma de quedar, en esa formalidad. Zubiri se sitúa en una suerte de 'entre' en la relación realidad e inteligencia, en un ámbito radical de congeneridad entre ambas³⁴¹.

La realidad es para Zubiri un modo de las cosas, un modo de quedar de éstas en nuestra aprehensión; no es el ámbito, exterior a nuestra mente, en el que se encuentran las cosas e independiente de nuestra aprehensión. A partir de ahí podemos decir que cuando analizamos las cosas en el momento de la actualización obtenemos una información sobre ellas que permite el inicio en la tarea de interesarse sobre ellas, más allá de lo captado en la impresión de realidad. Es decir, el resultado de esa primera información analítica llama ya a las puertas de nuestra atención sobre la formalidad de su realidad, abre las puertas al interés del hombre intelectual. Como resultado de la impresión de realidad se ve el hombre conducido a algo más que a un mero análisis

³⁴¹ González, A. (2008): Epílogo sobre Zubiri, publicado con el título "la buena filosofía es la que nos abre puertas que nos llevan más allá de sí misma", en J. Corominas y J. A. Vicens (eds.), *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, Madrid, p. 253.

de la realidad, a una conceptualización teórica de la realidad misma³⁴².

Lo que Zubiri entiende por 'transcendentalidad' es radicalmente distinto a la concepción tradicional. No se trata de lo que significa en la filosofía moderna la noción de 'sujeto transcendental' ni lo que significa el ente para la filosofía antigua y medieval. La transcendentalidad no es el resultado de la actuación de un sujeto o queda determinada por ser una estructura de éste. No tiene nada que ver, tampoco, con aquello que podamos considerar bajo un género o una concepción suprema. Para Zubiri la transcendentalidad no es nada más ni nada menos que un carácter de la realidad, consecuencia de que la misma realidad es 'abierta'. La transcendentalidad forma parte de la misma aprehensión, como consecuencia de una atingencia común a todas las cosas que es la apertura física de la realidad.

Cuando nos referimos a la transcendentalidad zubiriana de alguna manera la expresamos relacionada con la metafísica. Pero no se refiere a algo allende lo físico, sino que se trata de lo físico mismo. No se trataría de un 'trans' de lo físico sino de 'lo físico mismo en trans'. Tradicionalmente, el 'trans' ha supuesto un salto entre lo sensible y lo inteligible, un salto entre estas dos realidades. Para Zubiri, en la inteligencia sentiente no hay lugar para tal salto entre aquellas dos realidades³⁴³.

La formalidad de realidad está abierta al contenido, como hemos

³⁴² INTELIGENCIA, *Transcendentalidad y Metafísica*, Apéndice 4, p. 127.

³⁴³ INTELIGENCIA, *Transcendentalidad y Metafísica*, Apéndice 4, p. 129.

visto anteriormente. Pero también se encuentra abierta a la mundanidad:

“La formalidad de realidad está abierta a ser un momento del mundo, es una formalidad que al hacer que la cosa sea pura y simplemente realidad, hace de ‘su’ realidad un momento de ‘la’ realidad; es decir, del mundo”³⁴⁴.

La trascendentalidad zubiriana considera como base la realidad, no el ser. Se trata de la apertura respectiva a la suidad mundanal, apertura que concierne a cada cosa por el hecho de ser pura y simplemente real.

Zubiri realiza un salto radical en la concepción de la realidad. Para él, lo transcendental no es ser sino realidad. La formalidad de realidad es en sí misma algo abierto, algo que necesita ser completado por ‘realidad de algo’. Al ser formalidad abierta, esta realidad lo es en respectividad, lo es respectivamente a aquello a lo que está abierta. Esta formalidad de realidad está abierta no solo al contenido en abstracto sino al propio contenido de la cosa, al de suyo. Pero, además, está abierta a ser un momento en el mundo, en esa unidad física de momentos de realidad que representa ‘la realidad’ que es el mundo³⁴⁵.

En la comunicación que tiene lugar en la aprehensión se constata no sólo la transmisión de sentido o significado; es la realidad misma, en apertura, la que comunica su estatuto formal. Aunque los contenidos de la realidad pueden resultar distintos en mi impresión, quedan en la aprehensión en una única y misma formalidad de realidad. Y esto nos lleva a la distinción que realiza Zubiri entre Cosmos, como conjunto

³⁴⁴ INTELIGENCIA, p. 121.

³⁴⁵ Ferraz, A. (2005): “Filosofía, ciencia y realidad: apuntes zubirianos”, p. 85.

ordenado de todas las cosas y el Mundo, que se constituye ya en la congeneridad de inteligencia y realidad. De ahí que dice nuestro autor que el mundo es la apertura respectiva de la realidad. Aunque solamente hubiera una cosa, ésta sería mundanal³⁴⁶, porque estaría abierta a toda otra cosa. Se trataría de una unidad en virtud de una misma formalidad.

Para Zubiri el mundo no es el conjunto de las cosas reales ni es algo que tenga un carácter meramente conceptivo, como lo era en la filosofía griego-medieval y en la kantiana; no se trata de un concepto de contracción de la idea de realidad a las cosas reales sino todo lo contrario. El mundo es el momento final de la transcendencia de la realidad en impresión y su carácter es físico. La realidad no es un carácter ya cerrado, ya concluso, que representa la comunidad de las cosas. Se trata más bien de una comunicación de la formalidad de las cosas, de su alteridad, en la inteligencia sentiente. La índole formal de la transcendencia lleva a Zubiri a su concepto de mundo, mediante la definición de cuatro momentos constitutivos: la apertura, la respectividad, la suidad y la realidad del mundo, que incluye la realidad de las cosas.

Nuestro autor está convencido de que en el conjunto de la filosofía occidental el conocimiento ha estado siempre condicionado por el concepto 'sustancia'. Zubiri decide sustituir la idea de sustancia por sustantividad. De esta forma, no sólo corrige un término de nuestra filosofía sino que proyecta sobre la realidad la estructura del 'lógos predicativo' indoeuropeo, que consiste precisamente en un sujeto

³⁴⁶ INTELIGENCIA, p. 122.

seguido por un verbo y unos complementos. Esta estructura ha sido la base constante, tanto en la metafísica antigua (sustancia y accidentes) como en la metafísica moderna (sujeto y sus acciones). Pero lo que están dadas inmediatamente no son la sustancia o el sujeto sino las propiedades o los actos y esto es lo que considera Zubiri en primer lugar, antes que el sustrato por detrás de ellos, que no está inmediatamente dado. Considerando lo dado y prescindiendo de sus soportes nos encontramos con una vinculación sistemática entre todas las propiedades inmediatamente dadas. Cada propiedad está en función de las demás, es una nota de las demás.

La unidad de la impresión de realidad, la unidad de la presentación de las notas sistemáticamente unidas de lo real, es 'inespecífica', desde el punto de vista de su constitución y a diferencia de los momentos modales³⁴⁷. La formalidad no es, por tanto, una cualidad más de la realidad sino que trasciende a aquellos contenidos de lo real. Zubiri propone una forma positiva de referirnos a esta formalidad, mediante el término 'transcendental' que sería la estructura del 'de suyo' en cuanto tal de la realidad impresivamente aprehendida.

"La transcendentalidad es el momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo. ¿Qué es ese algo? ¿Qué es lo transcendental? Lo que es transcendental es aquello que constituye el término formal de la inteligencia, a saber, la realidad. Y esta realidad nos está presente en impresión. Por tanto, quien es transcendental es

³⁴⁷ INTELIGENCIA, *Transcendentalidad y Metafísica*, Apéndice 4, p. 113.

*la realidad en impresión*³⁴⁸.

Para Zubiri la trascendentalidad no es 'ser' sino 'realidad', es precisa y formalmente apertura respectiva a la suidad mundanal, apertura de carácter físico.

*"Es un momento físico de las cosas reales en cuanto sentidas en impresión de realidad. No es algo físico al modo como lo es su contenido, pero es, sin embargo, algo físico: es lo físico de la formalidad, esto es, la física del trans en cuanto tal"*³⁴⁹.

Tanto realidad como intelección consisten en actualización y esta palabra es la que resume, en palabras de Diego Gracia, toda la filosofía de Zubiri. Nuestro pensador define la actualidad como 'estar siendo'. La filosofía del sujeto considera que es éste el que determina la realidad mientras que Zubiri afirma que el dato originario es el que se impone. Lo que se impone es, en definitiva, la pura realidad como actualidad³⁵⁰.

4.3.5. El fundamento para Heidegger y Zubiri

A continuación, como resumen, podemos enumerar los principios básicos del pensamiento heideggeriano, elementos de interés para ser contrastados con los de Zubiri.

³⁴⁸ INTELIGENCIA, *Transcendentalidad y Metafísica*, Apéndice 4, p. 114.

³⁴⁹ INTELIGENCIA, *Transcendentalidad y Metafísica*, Apéndice 4, p. 123.

³⁵⁰ Gracia, D. (2005): "Ciencia y filosofía", en *The Xavier Zubiri Review*, vol. 7, p. 27.

- <i>Heidegger propone abandonar, superar, la metafísica para poder 'pensar' la relación entre el ser y el hombre.</i>
- <i>La relación con el ser tiene lugar en el desocultamiento, de igual forma a como lo concebían los antiguos griegos.</i>
- <i>En el desocultamiento tiene lugar:</i>
o <i>Un dar, por parte del 'se' que otorga y</i>
o <i>Un don, como resultado de ese dar.</i>
- <i>La Metafísica atendió al don pero olvidó el se del 'se da'.</i>
- <i>Heidegger se detiene en el destinar, en el retirarse del ser en el 'se da'.</i>
- <i>El hombre omite adentrarse, con su pensar, en la única dimensión en que puede preguntar sobre su relación con Dios: el hombre se ha cerrado a la dimensión de lo salvo.</i>
- <i>Para Heidegger, pensar es un actuar, con la pretensión de establecer la relación entre el ser y la esencia del hombre.</i>
- <i>El lenguaje es lo que permite al hombre habitar en la cercanía del ser.</i>
- <i>Es preciso reconducir el pensar y dejarse interpelar por el ser.</i>
- <i>La esencia del hombre es la base de su humanidad. El humanismo es el cuidado del hombre para no alejarse de su esencia.</i>

Tabla 9: Principios básicos del pensamiento heideggeriano

A la vista del pensamiento último de Heidegger, especialmente el de *Tiempo y Ser*, podemos decir que el ser no es el fundamento para Heidegger, como tampoco lo es para Zubiri. El ser dispone de un estatuto posterior al 'se' del 'se da', aquello que se retira en el *Ereignis*. El ser se da y en el lenguaje tiene el hombre la posibilidad de entablar la relación. En Zubiri, el ser es algo ulterior a la realidad, aunque no puede separarse de ella. Diríamos, con Zubiri, que 'la realidad es' pero no que 'el ser es real'.

El pensar esencial es para Heidegger lo que la aprehensión primordial para Zubiri. Heidegger subordina la *ratio* al pensar esencial:

“razón, la *ratio*, se despliega en el pensar”... “Para poder llegar a este pensar, tenemos, por nuestra parte, que aprender el pensar. ¿Qué es aprender? El hombre aprende en la medida en que su hacer y dejar de hacer los hace corresponder con aquello que, en cada momento, le es exhortado en lo esencial. A pensar aprendemos cuando atendemos a aquello que da que pensar.”

“Sin embargo, el hecho de que todavía no pensemos, en modo alguno se debe solamente a que el ser humano aún no se dirige de un modo suficiente a aquello que, desde sí mismo, quisiera que se lo tomara en consideración. El hecho de que todavía no pensemos proviene más bien de que esto que está por pensar le da la espalda al hombre, incluso más, que hace ya tiempo que le está dando la espalda.”³⁵¹

La *ratio* es para Heidegger ulterior al pensar esencial y, a su vez, éste es ulterior al ‘se’ del ‘se da’ el ser. De igual forma, la razón es ulterior a la aprehensión primordial de Zubiri y esta aprehensión es ulterior a la realidad. Mediante un pensar esencial podemos entrar en relación con el ser, con el ‘se’ del ‘se da’ del ser, que nos exhorta a pensar, que demanda nuestra atención. Para Zubiri este Se es la realidad, que se nos presenta para ser aprehendida, para ser explicada mediante el logos y entendida mediante la razón. Pero el ‘se’ es anterior al ser, de la misma forma que la realidad es anterior al ser y al tiempo de las cosas.

Hemos podido comprobar que el fundamento para Heidegger no es el ser, sino aquello que se retira en el ‘se’ del ‘se da’ el ser. En el *Ereignis* tiene lugar un dar, pero también un retirarse de lo que se da. Nada podemos decir acerca de lo que se retira; sólo podemos señalarlo en la retirada y seguir, ojo avizor, aquello que se nos desvela.

³⁵¹ Heidegger, M. (2000): *Conferencias y artículos*, pp. 95-97.

Para Zubiri el fundamento es la 'realidad' y no el 'se' del 'se da' el ser, como en Heidegger. El ser dispone de un estatuto posterior al 'se' del 'se da', aquello que se retira en el *Ereignis*. El ser se da y en el lenguaje tiene el hombre la posibilidad de entablar la relación. En Zubiri, el ser es algo ulterior a la realidad, aunque no puede separarse de ella. Diríamos, con Zubiri, que 'la realidad es' pero no que 'el ser es real'.

Por tanto, podemos afirmar que el fundamento para Heidegger es el 'se' del 'se da' del ser mientras que para Zubiri este fundamento es la 'realidad'. En cualquier caso, hay una concepción del fundamento radicalmente diferente en nuestros dos pensadores. Para Heidegger el 'se' no es accesible (se retira, no es pensable, sólo es posible indicar su retirada,...), sólo es posible llegar a su vecindad mediante el lenguaje, que es la casa del ser. Para Zubiri, la casa del ser heideggeriana es la realidad, realidad que está ahí, de suyo, y puede ser aprehendida en la inteligencia sentiente y quedar como realidad de suyo, en esa dualidad conceptual que supone la realidad zubiriana. En la siguiente tabla tratamos de exponer un resumen de los puntos básicos de la filosofía de estos dos pensadores en relación con el hombre y el fundamento:

	<i>Heidegger</i>	<i>Zubiri</i>
<i>Fundamento</i>	El 'se' del 'se da' el ser	La realidad
<i>Papel del hombre</i>	<i>Dasein</i>	Inteligencia sentiente
<i>Actitud del hombre</i>	Contemplación	Aprehensión
<i>Ámbito de la relación</i>	Estancia esencial	Realidad
<i>Relación</i>	Pensar esencial. <i>Ereignis</i>	Aprehensión primordial
<i>Conocimiento</i>	Ratio	Razón
<i>Mundo</i>	Apertura en el claro del ser	Apertura respectiva de la realidad

Tabla 10: Cuadro comparativo entre las tesis de Heidegger y Zubiri

4.3.6. La esencia del hombre

Zubiri introduce el concepto de sustantividad como elemento central de su filosofía. Para explicar la diferencia entre sustancias insustantivas y sustantividades explique que una sustancia compleja se compone de distintos ingredientes que, cuando se encuentran separados, son sustantividades además de sustancias sencillas, ya que están dotadas de suficiencia. Cuando estas sustancias sencillas se unen forman una nueva sustantividad, aunque conserven algunas de sus propiedades previas. Pero ahora, dice Zubiri, las sustancias sencillas son sustancias insustantivas, ya que la única sustantividad es la de la sustancia compleja. Podemos apreciar que Zubiri diferencia entre el sistema de notas sustantivo y el sistema de notas constitutivo, es decir, el propio de las sustancias que están en la base y soportan o sustentan las notas constitucionales y, en consecuencia, la sustantividad. Dentro del sistema sustantivo hay un subsistema, el de las sustancias o elementos constitutivos básicos. Eso es lo que Zubiri llama subsistema constitutivo o esencial o, simplemente, esencia.

Hemos aprendido con Zubiri que la esencia, como realidad sustantiva, queda constituida como un conjunto de *notas esenciales*, notas que no disponen de fundamento, que no se fundan en otras porque reposan en sí mismas. Estas notas esenciales son momento mismo de la sustantividad y, en la medida que la sustantividad del hombre es radicalmente individual, el conjunto de notas esenciales corresponderá de manera exclusiva a un individuo, diferenciándose éste del resto de los humanos. En consecuencia, tiene sentido hablar de la esencia humana sólo cuando nos referimos al conjunto de notas esenciales que son comunes a la especie humana.

Hemos visto que el hombre utiliza los avances en el conocimiento científico para lograr un mayor entendimiento sobre el Cosmos; pero también ha de considerar resolver su situación intelectual, de manera permanente y continuada, con el fin de realizarse como individuo en sociedad. Esta tarea continuada conduce necesariamente a un incremento en la dimensión del subsistema de notas esenciales que constituyen la esencia del hombre. El incremento podría tener lugar de una forma continuada, casi imperceptible en el transcurso del tiempo, o podría ocurrir de una forma discreta, teniendo lugar un salto cualitativo que originara una nueva y más evolucionada 'sustantividad' del hombre. En este caso, las sustantividades anteriores del hombre, tanto humana como individual, se transformarían en 'insustantivas', formando parte constitutiva de la nueva sustantividad, humana o individual.

Esencias individuales existirán tantas como individuos y esto es algo fundamental para tratar de abordar la definición del hombre. Podríamos decir que el hombre es el ser en el Cosmos que tiene una peculiaridad sobre el resto de seres; es el ser que dispone de una sustantividad individual. Y si dispone de una sustantividad individual, necesariamente, dispone también de esencia individual. De no ser así dispondría de esencia colectiva y su sustantividad habría que caracterizarla como colectiva. De aquí podemos proponer que no es lo mismo que nos interese por la definición del hombre como especie humana que por la relativa al hombre como ser individual.

4.4. Una propuesta individual-humanista para la esencia humana

4.4.1. *La proyección del individuo hacia la especie*

Podemos tratar de exponer una opción filosófica de futuro basada en el humanismo, en lo verdaderamente humano y en la medida en que el hombre forma parte del cosmos y del mundo de Zubiri. Las propuestas de Heidegger y de Zubiri para tratar de explicar dos modos de fundamento, el 'se' del ser y la 'realidad', respectivamente, conducen a una detención en el camino a la hora de abordar, de manera decidida, la esencia del hombre. Ambas propuestas se basan en la apuesta por la función intelectual por excelencia humana, el 'pensar esencial' de Heidegger y el 'inteligir sentientemente' de Zubiri. Ambas propuestas tienen en común que no se refieren a una actividad intelectual científico-técnica sino a una tarea a realizar por el hombre, sin ataduras a condicionantes del más allá o del más acá.

Es necesario considerar que el hombre, antes que nada, es una sustantividad individual. Hemos entendido de Zubiri que el hombre, partiendo de una posición individual se expande hasta una posición social de especie humana.

"No hay individuación de la especie sino especiación del individuo"³⁵² y que "... la especie es una posible (nada más que posible) especiación de ciertas notas constitucionales del individuo. No hay 'contracción' de la especie, sino 'expansión' del individuo"³⁵³.

Es en este ámbito de movimiento hacia la relación con otros hombres,

³⁵² ESENCIA, p. 166.

³⁵³ ESENCIA, p. 168.

donde deberíamos tratar de encontrar definición de la esencia humana. El planteamiento humanista de Heidegger parte de la premisa de que si el hombre quiere encontrarse de nuevo con el ser es preciso que aprenda a prescindir de nombres y dejarse interpelar de nuevo por el ser, aunque tenga poco o raras veces algo que decir. De esta forma, la palabra alcanzaría su precioso valor y el hombre la morada donde habitar en la verdad del ser. Esta preocupación del hombre va en la dirección de recuperar la esencia del hombre y esta no es otra que la humanidad del hombre. El humanismo sigue siendo la meta de un pensar del tipo que se propone, en definitiva, que el hombre sea humano, se encuentre con su esencia.

Heidegger nos invita a pensar lo que se nos ofrece, al tiempo que se retira, y entrar de esta forma en contacto con la verdad del ser. Pero se detiene en la retirada del ser, circunstancia que debía ser tratada en otro lugar, un lugar por esperar a que se defina, se haga presente, mediante el desvelamiento. Zubiri, en cambio, ofrece el esfuerzo intelectual como forma de sacar al hombre de su desesperada situación. Deja entrever que el hombre ha de volver a interesarse sobre los temas relacionados con la verdad, el ser y el mundo, aunque no plantea solución alguna sobre la forma de abordar el hombre estos temas. Pero Zubiri sí nos ofrece una base metodológica sólida para poder seguir avanzando, más allá de lo que supuso el mensaje final de su pensamiento. De esta metodología podemos destacar como fundamental el concepto de sustantividad, para ser capaces de estructurar los diversos modos de realidad y definir las características esenciales del hombre. La sustantividad es, en nuestra opinión, el pilar fundamental con el que tratar de proponer un camino, una vía, para entender el proyecto del hombre futuro. Otros conceptos fundamentales

zubirianos –transcendentalidad, alteridad, religación, etc.– no hacen sino reforzar la idea de sustantividad y su valor relativo a la hora de entender el mundo de nuestro autor.

Es interesante señalar que estos dos pensadores se refieren a una función que ha de ser llevada a cabo por el hombre actual, el hombre que vive en el momento presente de la realidad. La actitud de expectación, ojo avizor, ante lo que se desvela, es lo que permite al hombre propuesto por Heidegger llegar, finalmente, al encuentro con el ser. La actitud de búsqueda activa sobre lo que se ha de desvelar, una actitud propiamente intelectual, ofrece al hombre de Zubiri la posibilidad de escapar de su desconcierto e incertidumbre para llegar a disfrutar de lo esencial de su proyecto.

Heidegger y Zubiri coinciden en considerar al hombre actual capaz de superar el periodo actual y avanzar en un camino de perfección humanística. El hombre, *Dasein* o sustantividad individual, mediante una nueva forma de pensar o mediante el desarrollo de su inteligencia sentiente, es el destinado a resolver el problema sobre la definición de su papel esencial en el cosmos y en el mundo. En cambio, para Nietzsche y para Buber, el hombre actual es incapaz de superar su periodo de indefinición y desconcierto. Nietzsche, por su parte, espera al 'sobrehombre', al que anuncia el Zaratustra, quien será capaz de establecer los nuevos valores que regirán su papel sobre la Tierra. El hombre actual, producto de la metafísica occidental no será capaz de salir de su situación actual de desamparo tras la muerte de Dios. Para Buber, el hombre, que tradicionalmente ha alternado periodos de individualismo frente a otros de colectivismo y que actualmente vive en este último, no será capaz de

resolver sus problemas existenciales. Es la 'relación', el entre-dos, en unas determinadas condiciones, el punto de partida para permitir la plena realización del nuevo hombre.

	<i>Nietzsche</i>	<i>Heidegger</i>	<i>Buber</i>	<i>Zubiri</i>	<i>Marías</i>
<i>Situación del hombre</i>	Pérdida de valores	El hombre no piensa	Descontento frente al colectivismo	Situación intelectual problemática	Trato con las cosas
<i>Estado de ánimo</i>	Dios ha muerto	Angustia	Eclipse de Dios	Confusión, desorientación, desconcierto	Arcaísmo
<i>Protagonista del cambio:</i>	Hombre nuevo	Hombre actual	Hombre nuevo	Hombre actual	Hombre actual
<i>Modo propuesto</i>	Moral de ultra-hombre	Pensar esencial	Relación yo-tú	Vida intelectual	Relación interpersonal
<i>Fin último</i>	Sobrehombre	Relación con el ser	Abandono histórica soledad	Dedicación intelectual	Certidumbre global

Tabla 11: El hombre y el cambio para los distintos autores

4.4.2. La problemática científico-colectivista

El desarrollo científico queda determinado por una concepción radicalmente colectivista de la especie humana. Las diversas parcelas de la ciencia no permiten al hombre actual disfrutar de una visión global de la realidad de nuestro Cosmos y de nuestro Mundo. El hombre de ciencia trabaja en un área muy restringida de la realidad, a pesar de lo cual obtiene extraordinarios adelantos que le permiten vivir de una manera más confortable y segura respecto al medio que le rodea. Los grupos de investigación se han convertido en auténticas instituciones que persiguen

unos fines muy concretos, relacionados siempre con la pretensión de dominio sobre la realidad objetiva que nos rodea. Los objetivos que se proponen los distintos proyectos científicos difieren extraordinariamente entre sí; sin embargo, parecen dirigirse todos a un punto de confluencia de intereses que les otorga cierto grado de homogeneidad. Parece claro, y tremendamente llamativo, el hecho de que las distintas corrientes científicas se conducen de forma casi paralela hacia, al menos, dos posibles escenarios radicalmente distintos y opuestos.

Por una parte, podría ocurrir que los caminos fueran convergentes hacia un estado singular de conocimiento total y absoluto y que, finalmente, se llegase al punto de completo dominio sobre la realidad objetiva. Esta situación, como anteriormente hemos descrito, consistiría en el resultado del incremento gradual de conocimiento en función del tiempo, cuando el tiempo tiende a un valor ilimitado. En este caso, el hombre se convertiría finalmente en algo que entendemos como 'dios', en el sentido de que dispondría de conocimiento absoluto, y una vez alcanzado este estado se dedicaría exclusivamente a una eterna y aburrida contemplación de su obra consumada. Ya no quedaría nada por descubrir y sólo cabría esperar a que nuestro cosmos desapareciera cuando le llegara el momento de su irremediable destrucción. En esta situación tendría poco sentido que se preocupase el hombre por el tiempo; más aún, en este estado de equilibrio el tiempo se constituiría en una constante y desaparecería para la percepción humana.

Por otra parte, podría ocurrir que los caminos fueran divergentes y que el conocimiento global final no fuese algo estático, ni previamente definido. Los distintos grupos de investigación constatarían con enorme

desesperación que, en la medida que el tiempo transcurre e independientemente del conocimiento adquirido, la realidad por descubrir fuese cada vez de mayores proporciones. Como parece ser que el hombre no estará siempre en nuestro planeta, podemos imaginar que el conocimiento adquirido se fuera finalmente enfriando y disipando para desaparecer, irremediabilmente en una realidad en expansión permanente.

Sea cual sea el destino final de nuestro hombre de ciencia es cierto que el estatuto de su razón de estar en el mundo es consustancial con una postura radicalmente colectivista, incluso altruista. El hombre de ciencia no busca una propuesta de salvación individual, sino que se apresura a llegar a brindar a la especie humana una futura y lejana salvación colectiva. Aún así habría que preguntarse, ¿por qué razón busca el hombre la salvación de sus muy lejanos descendientes sabiendo que, con toda probabilidad, no disfrutará él mismo de la salvación en la que ha empeñado todo su esfuerzo y energías? En definitiva, el hombre renunciaría a un posible resultado de éxito que justificara y diera sentido a su proyecto individual en aras de la salvación, en cuanto que solución permanente, de la comunidad humana.

No deja de ser problemático el planteamiento del hombre de ciencia actual considerando que, el aumento de conocimiento conlleva necesariamente a la especialización en el saber. El individuo, el grupo incluso, aportará una parcela de saber pero no parece probable que todos los individuos, ni siquiera todos los grupos, puedan disfrutar de la prometida 'omnisciencia' una vez alcanzado el resultado final. Teniendo en cuenta que este resultado final afectará a toda la vida humana, ¿será necesario que el hombre, como especie humana, alcance una nueva y superior sustantividad orgánica? ¿Nos encontramos en una interfase entre

la sustantividad individual y la super-sustantividad? Podríamos considerar esta última como una institución de individuos humanos, tan íntimamente estructurada, que constituyera un 'tejido', un 'órgano', una nueva especie de 'sublime ser vivo'.

4.4.3. Lo humano individual sobre lo humano colectivo

Otra forma de ver la misión del hombre es considerar la sustantividad individual humana como sistema abierto autosuficiente. En este caso, la individualidad goza de un estatuto superior a la colectividad humana. No quiere esto decir que el hombre se aísle del resto de humanos y pretenda un proyecto basado en su realización personal e intransferible. Se trata más bien de basar la esencia humana precisamente en la humanidad individual del hombre, en resaltar lo humano individual sobre lo humano colectivo. Pero una condición de la sustantividad como humanidad individual es precisamente su apertura.

El hombre, mediante el momento de alteridad, reconoce realidades que son otras en sí mismas, con un estatuto de realidad independiente de su aprehensión. Y esta condición del hombre alcanza su máxima relevancia cuando lo que reconoce como otro independiente es otro hombre, otra sustantividad individual. La necesidad de relacionarse es una consecuencia inmediata de ese momento de alteridad. Sin esta relación la sustantividad individual sería un sistema cerrado, sin conexión posible, condenado a la soledad. Pero esta relación, que supondría la esencia del hombre, no es una relación cualquiera. Nada tiene que ver con la relación predominante en los hombres actuales, que es 'con las cosas' o 'a través de las cosas'. Incluso, cuando nos relacionamos con otros hombres, la mayoría de las veces, los

tratamos como 'cosas' y en esto consiste la deshumanización del individuo humano.

Definitivamente, Zubiri nos dice que la solución del hombre es recuperar la esencia de la verdadera vida intelectual, y esto no nos parece suficiente. La vida intelectual es una propuesta que determina el sistema de valores que afectan al hombre como componente humano. Pero esa intelectualidad se despliega en infinitas posibilidades que, en la medida en que los diferentes valores adoptan dimensiones diferentes para cada individuo, determinan una diferencia respecto a la vida intelectual, o a la vida filosófica, en los distintos sistemas de notas individuales.

5. Conclusiones

I. Hemos encontrado que todos los pensadores considerados en este trabajo plantean una común preocupación sobre la problemática del hombre de su época. Esta problemática tiene que ver con la situación intelectual del hombre y determina una constante actitud vital del hombre como individuo que le empuja a buscar su realización, a buscar una satisfacción en el desarrollo de su proyecto vital.

Para Nietzsche el hombre actual ha perdido los valores y camina desconcertado y sin rumbo, inmerso en una nada infinita. Su propuesta es que el hombre ha de alcanzar la 'grandeza' recorriendo nuevos caminos. Este hombre es el filósofo, es el hombre que 'busca' para encontrar esa grandeza. El filósofo es el 'creador' que se basa más en su fe y su voluntad que en el resultado de sus obras. El saber científico no es suficiente para alcanzar esta meta; el hombre necesita de otros saberes adicionales. Declara la supremacía del individuo sobre el hombre despersonalizado en medio de la multitud. Propone establecer una axiología antropológica para el proyecto vital humano.

Heidegger, por su parte, considera que la problemática del hombre actual tiene que ver con la tarea del pensar. Lo preocupante es que el hombre no piensa, a pesar de que la situación del mundo 'da que pensar'. Pero este pensar no debe obedecer al esquema científico, determinado por la evolución y desarrollo de la metafísica occidental. Y en este pensar sólo es posible dejar que aparezca lo que se muestra en el desocultamiento. La esencia del hombre es señalar lo que se retira y queda presente y permanece.

La idea de Buber es que el hombre necesita abandonar su histórica soledad, su desprotección y actual aislamiento con respecto al mundo. Individualismo y colectivismo han de dar paso a una nueva situación basada en la libertad en la relación. La esencia del hombre radica en la relación auténtica interpersonal, que supone la verdadera categoría fundamental del ser, quedando el yo y el tú faltos de consistencia cuando se les considera por separado.

Zubiri propone la vida intelectual como forma de superar la problemática situación intelectual del hombre actual. Es preciso dedicarse a alcanzar la verdad, a conocer la realidad. Y esto ha de realizarse mediante algo que le es propio al hombre y que es congénere con la realidad: la inteligencia sentiente. Considera lo científico como un saber que debe complementarse con un saber universal. En resumen, propone recorrer ese camino 'con la ciencia, pero más allá de la ciencia'.

Marías entiende que el hombre actual asiste a la decadencia intelectual del siglo XX. Considera que la relación personal se debilita

y se difumina en la medida en que el hombre aumenta sistemáticamente el 'trato con las cosas'. El hombre necesita de un sistema de creencias vitales que le dé sentido a su proyecto vital.

II. El pensamiento de Zubiri y, concretamente, su idea de 'sustantividad' supone un punto de inflexión radical en la consideración del papel del hombre en el mundo. El concepto de sustantividad es clave para abordar el problema de la definición del hombre de una forma sistemática completamente novedosa; el hombre, sustantividad individual, ocupa un nivel evolutivo máximo y se encuentra en el camino hacia una nueva sustantividad.

Las cosas son para Zubiri sistemas sustantivos de notas y de propiedades, cobrando la realidad sustantiva un significado radicalmente novedoso. La unidad primaria de momentos concatenados de las distintas notas constituyen un sistema clausurado que Zubiri denomina 'sustantividad'. Los sistemas que disponen de una suficiencia constitucional son sustantividades para nuestro autor. El hombre dispone de una característica que le diferencia del resto de sustantividades y es que se trata de una 'sustantividad abierta', una sustantividad que no se agota en el sistema de notas que lo constituyen. La realidad humana es realidad 'de suyo', pero también es una realidad abiertamente 'suya'. Esta característica permite al hombre constituirse en la única realidad con suficiencia individual que no se agota en esta condición, abriéndose necesariamente a una evolución como individuo humano. Este proceso de evolución y cambio constituye la esencia del hombre que no es otra cosa que su proceso vital de realización.

III. *El pensar es una cualidad del hombre como sustantividad individual de esencia abierta. En el pensar esencial, o en el dedicarse a la vida intelectual, no pretende el hombre obtener una propuesta de salvación, ya sea escatológica, ya sea científica. El hombre intelectual aprehende primordialmente la realidad y, mediante los modos ulteriores de aprehensión, trata de alcanzar la verdad.*

Pensar es una actividad entre las muchas que tiene el hombre. Para Zubiri, el hombre es la verdadera luz de las cosas, cosas que son realidades solamente a la luz de la existencia humana. El hombre emplea su inteligencia para acercarse a la índole de las cosas, a la verdad de las cosas. Se interesa por la realidad de las cosas buscando adecuar la inteligencia a la realidad. La vida intelectual se basa en la utilización de esa facultad humana que es el pensar. El hombre, pensando, trata de ordenar los hechos en un esquema cada vez más amplio y coherente, aumentando sistemáticamente el ámbito de la enciclopedia del saber. Mediante el pensar pretende el hombre dedicarse a la búsqueda de la realidad verdadera y será esta la que permitirá la realización del hombre y concretar su definición.

El hombre intelectual utiliza el pensar para ampliar su sistema de notas que define su sustantividad individual. El pensar utilizado en la metafísica tradicional no es apropiado para que el hombre alcance su propia realización. En esto están de acuerdo los pensadores considerados en nuestro trabajo. Tampoco es apropiado un pensar basado en la ciencia, pensar que pretende alcanzar el dominio sobre lo objetivo en base a procesos de deducción y cálculo. El pensar del hombre intelectual se diferencia de los dos anteriores en que no

pretende obtener una salvación del hombre a corto o a muy largo plazo; no pretende obtener una solución a los problemas del 'más acá' o 'del más allá'. El pensar del hombre intelectual pretende la realización del hombre como sustantividad individual durante el proceso de búsqueda abierta de la realidad como tal. En esto, en definitiva, consiste la esencia del hombre.

IV. La realización humana es la razón de la existencia del hombre. Esta realización humana puede plantearse de manera diferente de un hombre a otro. La realización humana no supone un fin en sí misma, sino que tiene lugar durante el recorrido que transcurre en un proceso vital individual humano.

La actividad intelectual permite al hombre su realización, transcurriendo ésta inmersa en un proceso vital individual. El proceso tiene una característica temporal, con un inicio y un fin. La realización tiene que alcanzarse, necesariamente, durante esta etapa temporal. No se trata de un resultado final sino de una continuada actitud intelectual del hombre como individuo en la realidad y con la realidad. Se trata de una realización durante, y en la medida en que tiene lugar, el proceso vital y no de una situación resultante de este proceso.

La esencia, como realidad sustantiva, queda constituida como un conjunto de *notas esenciales*, notas que no necesitan de un fundamento, que no se fundan en otras porque reposan en sí mismas. Estas notas esenciales son momento mismo de la sustantividad y, en la medida que la sustantividad del hombre es radicalmente individual, el conjunto de notas esenciales corresponderá de manera exclusiva a

un individuo, diferenciándose éste del resto de los humanos. Por otra parte, la esencia humana consiste en el conjunto de notas esenciales que son comunes a la especie humana.

El hombre, como sustantividad individual abierta, lleva a cabo su proceso vital en una dedicación a la búsqueda de la realidad verdadera. Es precisamente esta tarea la que permite la realización del hombre como individuo. No es un fin basado en una razón de economía vital el que justifica su papel en el mundo. La dedicación al proyecto vital es lo que constituye lo auténtico de la vida y no lo que el hombre espera o puede conseguir al final de ésta.

V. La realización del hombre como especie no es posible. El hombre sólo puede realizarse en la medida en que es una sustantividad individual. Por tanto, es una necesidad radical y primaria la consideración del hombre como individuo. La realización del hombre, su proyecto vital, se encuentra necesariamente condicionada por los otros proyectos correspondientes a los otros individuos. El hombre se ve abocado a compartir su proyecto con el de otros hombres, teniendo lugar una proyección desde el hombre individuo al hombre especie.

Hemos visto que la esencia del hombre, como conjunto de notas esenciales no fundamentadas, es característica del hombre como individuo. Sólo el hombre como individuo es capaz de pensar en un verdadero ámbito intelectual. El hombre se pregunta sobre su papel en el mundo sólo como sustantividad individual. El hombre se realiza en su proyecto vital sólo como individuo. El hombre como especie es el resultado de una proyección del individuo y la situación del hombre

como especie dependerá, exclusivamente, de la forma en que los hombres proyecten sus compromisos vitales con otros hombres diferentes y con el entorno de la realidad.

VI. El hombre ha alcanzado, por evolución, un nivel de sustantividad que caracteriza y distingue a su especie del resto de sustantividades. La nota fundamental del hombre como especie es que dispone de inteligencia sentiente. El hombre aprehende primordialmente la realidad. En esta aprehensión quedan en el hombre los contenidos de la realidad, a la vez que esta realidad se le presenta como siendo otra, como siendo 'de suyo'.

El hombre como especie disfruta de inteligencia sentiente, que es común a todos los individuos humanos. Pero es el hombre como sustantividad individual el que aprehende la realidad como algo que le afecta a él, pero también como algo que está ahí independientemente de él, siendo 'de suyo'. Este momento de alteridad es fundamental para establecer el marco en el que se hace posible la realización del hombre. El carácter de esencia abierta junto con el momento de alteridad permite al hombre 'vivir' intelectualmente.

En el momento de alteridad se advierte la presencia de una nota, de algo otro, en tanto que otro, en una forma precisa. Esta nota tiene un contenido propio pero, además, no sólo es otra sino que está presente como otra. La nota tiene un contenido pero también un modo de 'quedar' en la impresión. Este modo supone un aspecto de independencia del contenido respecto del sentiente. El 'quedar' de esa nota es un estar presente como autónomo. La nota, además de un contenido específico, tiene una forma propia de autonomía y Zubiri

llama a este momento inespecífico sentiente de carácter descriptivo 'formalidad'. El momento de 'alteridad' en la aprehensión de realidad sólo cobra sentido a partir de la aparición del hombre sobre la Tierra, único ser capaz de aprehender las otras sustantividades como siendo suyas, de propio, distintas a lo aprehendido en la inteligencia sentiente. De forma que la sustantividad de las cosas naturales y de los seres vivos no aporta, no puede aportar, nada esencial a la definición del problema del hombre.

VII. El hombre como individuo adopta una posición ante su situación en el mundo, y esta situación la caracterizamos como intelectualidad. El hombre llega a la realidad mediante la aprehensión primordial. Después utiliza la facultad de pensar para alcanzar la verdad.

El hombre aprehende la realidad bajo tres diferentes modos de intelección: La aprehensión primordial de realidad o simplemente 'intelección primordial', la intelección como logos, o simplemente 'logos' y la intelección como razón, o simplemente 'razón'. Una misma cosa puede actualizarse según modos distintos, debido a una propiedad esencial de la realidad que es la formalidad abierta, propia del momento de alteridad en la intelección.

Los modos ulteriores de actualización, logos y razón, se refieren a la intelección de lo real en relación con las cosas y el mundo, que Zubiri llama re-actualizaciones. Como quiera que la intelección primordial es sentiente, también son sentientes estas re-actualizaciones. De forma que el conocimiento consiste en una culminación de logos y razón.

El hombre se encuentra en la realidad y ésta se encuentra en el hombre. La íntima conjunción entre realidad e inteligencia es lo que hace posible que el hombre pueda acceder, estudiar, investigar acerca de lo real. La verdad real sirve como hilo conductor para entrar en la estructura de la realidad. Según Zubiri, en lo real se presentan simultáneamente dos órdenes: el orden de lo talitativo y el orden de lo transcendental. El segundo orden se refiere a la investigación que la razón realiza sobre la realidad como tal y es en este sentido en el que consideramos este orden como una auténtica metafísica, aunque con un significado muy distinto al de la metafísica clásica.

VIII. Cada hombre es un individuo único e irrepetible y su esencia consiste en su realización durante su periodo vital. Esta realización tiene que ver con el ámbito personal y tiene lugar en un proceso vital que incluye, entre otras, las siguientes situaciones básicas: intelección primordial del hombre como realidad en la realidad (autoconciencia), aprehensión de las cosas reales como siendo 'de suyo' (momento de alteridad), búsqueda de la realidad mediante la intelección sentiente, búsqueda de la verdad y, finalmente, realización como individuo. Esta secuencia de situaciones constituye la esencia del hombre como individuo.

Una vez aprehendidas las cosas como algo 'de suyo' es preciso preguntarse sobre ellas para acercarse a la verdad y hacerlo a través de un sistema de preguntas estructurado en la inteligencia humana. Este sistema se constituye por los modos ulteriores de intelección: logos y razón. La verdad sólo se da en la inteligencia, estableciéndose por tanto una conexión entre el hombre y la verdad. Pero, por otra parte, la verdad tiene que ver con la cosa misma. El hombre

aprehende primariamente la realidad para realizar a continuación una operación más complicada entendiéndola sentientemente. Esta operación compete a la razón o al entendimiento, que se encuentra lanzada a una búsqueda sobre las cosas a través de la simple intelección.

El hombre siente la realidad y ésta le conduce a la verdad real, abierta, que es transcendental, permitiéndole una intelección en libertad de movimientos, una búsqueda a través de la razón. La razón se funda en la inteligencia porque toda intelección es sentiente, e entiende la realidad en un 'hacia' la aprehensión de la interna estructura de la realidad. De esta forma, Zubiri se opone a considerar a la inteligencia o razón como constituida y moviéndose en eso que llamaríamos el elemento del ser. Para Zubiri lo primario no es el ser sino la realidad; el ser es un acto ulterior de lo ya real. La inteligencia no llega a la plenitud del ser porque se ve llevada a él por la realidad.

IX. La aprehensión de las distintas realidades coloca al hombre en una situación de relación con las cosas, con otros individuos y consigo mismo. Esta relación compromete al hombre, de forma que le obliga a establecer una serie de valores que le permiten ordenar estas relaciones con el entorno. Se trata, en definitiva, de una forma de otorgar importancia relativa a las distintas relaciones. En la relación del hombre con las cosas aparecen unos determinados valores que modulan esta relación. Estos valores los denominamos prácticos, útiles, vitales, estéticos, etc. Otra clase de valores tiene que ver con la relación del hombre con otros hombres; incluye los valores éticos, morales, de grupo, institucionales, etc. Los valores religiosos y los relacionados con la realización personal pertenecen al ámbito de la relación del hombre consigo mismo.

Hemos concluido que el hombre es una realidad en la realidad, caracterizada por ser una sustantividad dotada de una esencia abierta. Esta sustantividad, mediante el momento de alteridad, aprehende realidades que son otras en sí mismas, con un estatuto de realidad independiente de su aprehensión. Esta consideración alcanza su máxima relevancia cuando reconoce a otro hombre distinto de sí mismo, otra sustantividad individual. A partir de este reconocimiento aparece la necesidad de relacionarse con otros individuos. Esta relación es necesaria por la consideración de la sustantividad individual como sistema abierto. Esta relación auténtica con otros hombres nada tiene que ver con la relación predominante en el hombre actual, que es 'con las cosas' o 'a través de las cosas'. Incluso, cuando nos relacionamos con otros hombres, la mayoría de las veces los tratamos como 'cosas' y en esto consiste la deshumanización del individuo humano. La relación del hombre consigo mismo es una relación auténtica, al igual que la que se establece con otros individuos.

La forma de entender estas relaciones y la posición relativa de cada hombre con respecto a las distintas posibilidades de relación con otras cosas, obligan al hombre a valorar de forma distinta cada una de estas posibilidades. Esta valoración es distinta para cada individuo, estableciéndose finalmente una resultante a partir de los valores que establece en su trato con la realidad. El proyecto vital humano de realización personal se encuentra necesariamente ligado al establecimiento de una escala de valores que determinan la esencia de cada individuo, que es el subsistema único de notas esenciales que le caracterizan.

X. Estos valores determinan la posición de cada individuo en relación con la realidad y constituyen un sistema en un ámbito común y válido para todos los individuos. Los valores se caracterizan por su polaridad y por su jerarquía. A cada valor le corresponde un contravalor y, para cada individuo, un valor puede recorrer una escala entre los dos puntos extremos, pasando por un punto de indiferencia. La jerarquización de los valores se basa en que el individuo otorga mayor importancia a su realización vital personal, a su ámbito interno, que a la relación con otros individuos y mayor aún que a la relación con las cosas.

Una manera novedosa, y en cierta medida una alternativa, para establecer una axiología de los valores humanos es debida a Nietzsche. Como hemos visto, este pensador propone una revisión de todos los valores actuales. La moral tradicional, la moral socrática, la moral cristiana y, en definitiva, todo tipo de moral tradicional son puestas en duda por este pensador, proponiendo una 'axiología antropológica' sobre el proyecto de la vida humana. Pero no se trata de un estar en contra de la moral, ni siquiera de una indiferencia frente a la moral, sino más bien de proponer que lo moral se ajuste a una vida humana dotada de la mayor grandeza, la vida resultante de recorrer los nuevos caminos por el hombre liberado de ataduras tradicionales.

El hombre como individuo adopta siempre, se ve obligado a adoptar, una posición determinada, con respecto a cada uno de los valores, en sus relaciones con la realidad. El proceso vital individual humano exige este compromiso, que es esencial para el hombre y le permite su realización. Cada individuo se caracteriza por una posición

resultante de una combinación de posiciones parciales con respecto a los distintos valores. La realización personal y el proyecto vital correspondiente quedan, en consecuencia, determinados por esta posición característica de cada hombre.

La posición relativa de cada individuo con respecto a la realidad podría, en teoría, localizarse en un sistema complejo de n dimensiones, correspondiendo cada dimensión con un determinado valor. Hemos visto que cada valor puede desviarse del punto de indiferencia, del origen del sistema, en los dos sentidos y adoptando distintas magnitudes en la recta correspondiente. De esta forma, sería posible establecer una axiología de los valores y de los modos en que cada individuo humano contempla la relación con la realidad que le rodea. Si representamos mediante números reales la medida en que una persona se posiciona ante los diferentes modos de relación, teóricamente seríamos capaces de representar de una forma práctica el pluralismo axiológico. Dos individuos distintos pueden tener diferentes magnitudes ante un valor determinado. Por otra parte, los diferentes vectores que representan los valores no disfrutan de igual valor ponderado ante una determinada relación. El espacio resultante de valores estaría formado por el conjunto de sistemas que intervienen en el ámbito de la realidad, teniendo en cuenta que no todos los valores son homogéneos ni disponen de la misma magnitud ponderal.

6. Bibliografía

6.1. Xavier Zubiri. Obras principales.

Zubiri, Xavier (1923): *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio (JUICIO)*, Madrid, Ediciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. Tesis Doctoral 1921.

Zubiri, Xavier (1944): *Naturaleza, Historia, Dios (NATURALEZA)*, Madrid, Gráficas Uguina. 1ª edición en 1944.

Zubiri, Xavier (1962): *Sobre la esencia (ESENCIA)*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1ª edición en Ed. Moneda y Crédito, 1962.

Zubiri, Xavier (2002): *Cinco lecciones de filosofía (CINCO)*, Madrid, Alianza Editorial. 1ª edición en 1963.

Zubiri, Xavier (1980): *Inteligencia sentiente. (INTELIGENCIA)*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1ª edición en 1980.

Zubiri, Xavier (1983): *Inteligencia y razón (RAZON)*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1ª edición en 1983.

Zubiri, Xavier (1984): *El hombre y Dios*. Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1ª edición en 1984.

Zubiri, Xavier (1986): *Sobre el hombre (HOMBRE)*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1ª edición en 1986.

Zubiri, Xavier (2006): *Estructura dinámica de la realidad (DINAMICA)*, Madrid, Alianza Editorial. 1ª edición 1989.

Zubiri, Xavier (1994): *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental (PROBLEMAS)*, Madrid, Alianza Editorial, S.A. 1ª edición en 1994.

Zubiri, Xavier (1999): *El hombre y la verdad (VERDAD)*, Madrid, Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2001): *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

Zubiri, X. (2007): "El hombre y su cuerpo", en *Escritos menores*, Madrid, Alianza Editorial.

6.2. Xavier Zubiri. Artículos y trabajos menores.

Zubiri, X. (1925): "La crisis de la conciencia moderna". *La Ciudad de Dios* 141, pp. 202-221.

Zubiri, Xavier (1933): "Sobre el problema de la filosofía", en *Revista de Occidente*, Enero, nº CXV.

Zubiri, X. (1933). "Hegel y el problema metafísico", Madrid, *Rev. Cruz y Raya*.

Zubiri, Xavier (1933): "Sobre el problema de la filosofía", en *Revista de Occidente*, Abril, nº CXVIII.

Zubiri, Xavier (1935): "Filosofía y metafísica", en *Cruz y Raya* 10, pp. 7-60.

Zubiri, Xavier (1984): "Dos etapas", en *Revista de Occidente*, 4ª época, 32, pp. 43-50.

Zubiri, X. (2005): "¿Qué es investigar?", en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7, pp. 5-7. Discurso de recepción del 'Premio "Ramón y Cajal" a la Investigación Científica' del 18.10.1982, en *Ya* 19.10.1982, p. 43.

6.3. Tesis doctorales sobre Zubiri

Besabe, A. (1990): *La metafísica realista de Xavier Zubiri*, Tesis Doctoral, Universidad de Deusto.

Castilla, B. (1995): *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

Molina, Diego (1996): *Las nociones de naturaleza y naturaleza humana en Zubiri*, Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla.

- Domínguez, J.M. (1997): *La razón moral en Zubiri: de la protomoral a la moral normativa*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Gallegos Díaz, L. (1999): *Realidad y ética en Xavier Zubiri*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Hernández, R. (1999): *El realismo sistémico de Xavier Zubiri*, Tesis Doctoral, Universidad del País Vasco.
- Caballero, J.L. (1999): *Zubiri y la evolución: un emergentismo pluralista*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Peris Sánchez, A. (2005): *De Husserl a Aristóteles en la constitución de la filosofía de Zubiri*, Tesis Doctoral, Universidad de Murcia.
- Zaffaroni, G. (2005): *El problema de la fundamentación de una Ética en Xavier Zubiri*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Tarín, V. (2005): *Religación y libertad en Xavier Zubiri*, Universidad de Valencia.

6.4. Martin Heidegger

- Heidegger, Martin (2002): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*, Madrid, Traducción y Edición de Jesús Adrián Escudero. Título original en 1989, basado en el curso de 1922.
- Heidegger, M. (1993): *Ser y tiempo*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, S.A. Apareció en 1927 como tomo VIII de *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.
- Heidegger, M. (1928): *El problema de la trascendencia y el problema de ser y tiempo*. Curso dictado en 1928. Edición electrónica: [www.heideggeriana.com.ar/textos/ser tiempo trascendencia.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ser_tiempo_trascendencia.htm)
- Heidegger, M. (1999): *Introducción a la filosofía*, Madrid, Ediciones Cátedra, S.A. Curso de Friburgo 1928-1929.
- Heidegger, M. (2003): *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza Editorial. Lección en Friburgo, 1929.

Heidegger, M. (1954): *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica. 1ª edición en 1929.

Heidegger, M. (1999): *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza Editorial. Curso de Friburgo 1941.

Heidegger, M. (2000): *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial. Carta de Heidegger a Jean Beaufret, 1946.

Heidegger, M. (2003): *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial. Título original en 1950.

Heidegger, M. (1994): "¿Qué quiere decir pensar?", en M. Heidegger: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal. Conferencia en 1952.

Heidegger, M. (2003): *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Editorial Gedisa, S.A. Título original en 1953.

Heidegger, M. (2000): *Conferencias y artículos*. Madrid. Tecnos. Original en 1954.

Heidegger, M. (1994): "Hacia la pregunta del ser". Traducción de José Luis Molinuevo, en Heidegger, M. y Jünger, E., *Acerca del nihilismo*, Barcelona-Buenos Aires-México, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. 1ª publicación en 1955.

Heidegger, M. (1958): "Sobre la cuestión del ser", Madrid, *Revista de Occidente*. 1ª publicación en 1956.

Heidegger, M. (1991): *La proposición del fundamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal. Conferencia de 1956.

Heidegger, M. (2000): *Nietzsche*, Barcelona, Destino. Original en 1961.

Heidegger, M. (2001): *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos. Conferencia en 1962.

6.5. Friedrich Nietzsche

Nietzsche, F. (2000): *El gay saber o gaya ciencia*, Espasa Calpe, S. A. 1ª publicación en 1882.

Nietzsche, Fr. (1972): *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza Editorial. 1ª publicación en 1885.

Nietzsche, F. (1885): *Más allá del bien y del mal*. Valencia, F. Sempere y Compañía, Editores. 1ª publicación en 1985.

Nietzsche, F. (1929): *Contribución a la genealogía de la moral*, Madrid, Rafael Caro Raggio, Editor. 1ª publicación en 1887.

6.6. Martin Buber

Buber, M. (2005): *Yo y Tú*, Traducción de Carlos Díaz. Madrid, Caparrós Editores.

Buber, M. (1990): *¿Qué es el hombre?*, Madrid, Fondo de Cultura Económica. Obra original en 1942.

Buber, M. (1993): *Eclipse de Dios*, México D.F., Fondo de Cultura Económica. Obra original en 1953.

Buber, Martin (2009): *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*, Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U.

6.7. Fuentes secundarias

Bernabé, A. (2001): *De Tales a Demócrito, Fragmentos presocráticos*. Madrid, Alianza Editorial, S. A.

Biemel, W. (1956): "E. Husserl. Philosophy and Phenomenology", *Research*, 16.

Conill, J. (1991): *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid.

Conill, J. (2005): "Ciencia, técnica y filosofía en nuestra situación intelectual desde la perspectiva de Ortega, Zubiri y Aranguren", en *The Xavier Zubiri Review*, vol. 7, pp. 67-78.

Escudero, J. A. (2004): "Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana", en *Diánoia*, XLIX, num. 52.

- Escudero, J.A. (2003): "Aclaraciones terminológicas en torno al Informe Natorp de Heidegger", en *Signos filosóficos*, núm. 10.
- Ferraz, A. (2005): "Filosofía, ciencia y realidad: apuntes zubirianos", en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7.
- Ferraz, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*, Madrid, Editorial Cincel, S.A.
- Fowler, T. B. (1999): "Introduction to the Philosophy of Xavier Zubiri", en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 1.
- Fowler, T. B. (2005): "Reality in Science and Reality in Philosophy: Importance of the Concept of Reality by Postulation", en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7.
- Gadamer, H-G. (2002): "El pensador Martin Heidegger". Traducción de Angela Ackermann Pilári en: GADAMER, H-G., en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, pp. 67-72.
- García Morente, M. (1994): *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Editorial Porrúa, S.A.
- Gleichauf, Ingeborg (2010): *Mujeres filósofas en la historia, Desde la Antigüedad hasta el siglo XXI*. Barcelona, Editorial La Desclosa, S.L.
- González, A. (2008): Epílogo sobre Zubiri, publicado con el título "La buena filosofía es la que nos abre puertas que nos llevan más allá de sí misma", en J. Corominas y J. A. Vicens (eds.), *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, Madrid.
- González, Antonio (2008): "El eslabón aristotélico", en *Cuadernos salmantinos de filosofía* XXXV 5-36.
- Gracia Guillén, Diego (1984): "Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad", en *Zubiri (1898-1983)*, Vitoria, Ed. J. Ignacio Tellechea.
- Gracia, D. (1993): *Prólogo a Realidad y Sentido*, de Antonio Pintor Ramos. Universidad Pontificia de Salamanca.

- Gracia, D. (2005): "Ciencia y filosofía", en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7.
- Gracia, Diego (1986): *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Editorial Labor, Barcelona.
- Hernández, R. (1999): "Filosofía, actualidad e inteligencia en Xavier Zubiri", *The Xavier Zubiri Review*, Volume 2.
- Hirschberger, J. (1970): *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Herder.
- Jaeger, Werner (1995): "Aristóteles, Bases para la historia de su desarrollo intelectual", México.
- James, W. (2000): *Pragmatismo*, Madrid, Alianza Editorial, S. A.
- Laín Entralgo, Pedro (2005): "Xavier Zubiri", en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 7.
- Magee, Bryan (1990): "Nietzsche. Diálogo con J. P. Stern", en *Los grandes filósofos*, Madrid, Cátedra.
- Marías, J. (1998): "El joven Zubiri". Publicado en el *diario ABC de Madrid*, el 3 de diciembre de 1998. (c) 1998 Prensa Española S. A.
- Marías, Julián (1979): *Introducción a la Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- Marías, Julián (1980): *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid.
- Marías, Julián (1993): *Razón de la Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- Martínez Marzoa, F. (1999): *Heidegger y su tiempo*, Madrid, Ediciones Akal, S.A.
- Martínez Marzoa, F. (2000): *Historia de la Filosofía I*, Ediciones Istmo, S.A.
- Molina, D. (2006): "Realidad y ser: una lectura comparada de Zubiri y Heidegger", en *Thémata, revista de filosofía*, nº 36.
- Nicolás, J. A. y Espinosa, R. (Eds) (2008): *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder.
- Nicolás, J.A. (2004): "La teoría zubiriana de la verdad", en *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Nicolás, J.A. y Barrosa, Editores.

- Ortega y Gasset, J. (1908): "El Sobrehombre", en *El Imparcial*, 13 julio.
- Pintor-Ramos, Antonio (1983): *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia.
- Reale, G. (1999): "Sobre la recepción de la Metafísica de Aristóteles" en *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Barcelona.
- Reale, G. y Antiseri, D. (1995): *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Editorial Herder.
- Rotenstreich, Natan (1967): "The Right and the Limitations of Buber's Dialogical thought", en *The Philosophy of Martin Buber; The Library of Living Philosophers*. La Salle Illinois Open Court Publishing Company, vol XII.
- San Martín, Javier (2007): "Zubiri, hombre, filósofo y 'fenomenólogo'". Reflexiones al filo de la lectura de su biografía, en *Investigaciones fenomenológicas 5*, UNED, Madrid.
- Sánchez Meca, D. (1997): *Buber*, Madrid, Ediciones del Orto.
- Sánchez Meca, D. (2000): *Martin Buber*, Barcelona, Herder.
- Sánchez Rey, M.C. (1992): "El horizonte posthegeliano de la filosofía: Zubiri". *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 9.
- Varios autores, *Estudios filosóficos* (1963). Revista de Investigación y crítica publicada por los Estudios de Filosofía de los Dominicos Españoles. Vol. XII, enero-abril 1963. Las Caldas de Besaya, Santander.
- Vattimo, G. (1998). *An-denken. El pensar y el fundamento*. Traducción de Juan Carlos Gentile. Barcelona, Península.