

Qué es la filosofía para Xavier Zubiri

Alphonso Villa

Zubiri escribe a propósito de Husserl y la idea que éste tuvo de filosofía unos renglones que pueden decirse, sin cambiar más que el nombre del creador de la Fenomenología, exactamente iguales a propósito del filósofo vasco, a quien, por cierto, María Zambrano sustituyera en la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Central de Madrid, en la década de los años 30.¹ Las palabras dicen así: «A cierta altura de su madurez, puede discernirse perfectamente en Husserl qué idea de la filosofía le arrastra y cómo esta idea ha encarnado en él». ² Son unas palabras que se remontan a un artículo publicado en 1935, ³ plena madurez filosófica de Husserl y plena inmadurez filosófica de Zubiri. Este mismo nos autoriza a hablar así, pues «mientras la ciencia inmadura es imperfecta, la filosofía consiste en el proceso mismo de su madurez... De aquí que, a diferencia de lo que acontece con la ciencia, la filosofía tenga que madurar en cada filósofo». ⁴ Y los entendidos estarán de acuerdo que para 1935, con más de 70 años de edad y varias decenas de ellos dedicados a la más rigurosa reflexión filosófica, la filosofía había alcanzado en Husserl cierta plenitud de madurez, mientras que por el mismo año (1935), con apenas 37 años de edad, Zubiri era un joven filósofo, ciertamente prometedor, pero inmaduro. Sin embargo, después de 1983, año de su muerte, sí que podemos pasear la mirada por el largo trayecto filosófico que recorrió y preguntarnos sobre la idea de la filosofía que *le arrastró, y cómo esta idea encarnó en él*.

Este asunto, en términos personales, no es de poca monta. Porque el encuentro con este que ha sido llamado el último metafísico del siglo XX⁵ provocó una especie de reto filosófico con esa escandalosa afirmación metafísica y ontológica de que *realidad* es un momento formalmente anterior y fundante de las cosas respecto a su momento

¹ Fernando Ortega, *Introducción al Pensamiento de María Zambrano*, FCE, México 1994, p. 18.

² Xavier Zubiri, *Sobre el Problema de la Filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri., Madrid 2002, p. 187.

³ Xavier Zubiri, "Sobre el problema de la filosofía", *Revista de Occidente* (115), 1933, pp. 51-80.

⁴ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (10a. ed.). Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. Madrid 1994, p. 155.

⁵ A este propósito, es muy ilustrativo el siguiente libro: AA.VV, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid, Editorial Trotta, 1995.

de ser, que sería, por tanto, momento posterior y fundado, cuando la tradición, de Parménides a Heidegger, ha dicho de mil maneras precisamente lo contrario: que realidad es un tipo de ser, en el mismo nivel, por tanto, en que lo son otros tipos de ser. Pues precisamente ante esta tradición, Zubiri afirma el primordio de la realidad respecto del ser. Esta afirmación zubiriana me ha llevado a hacer una lectura ya casi exhaustiva de la obra de este filósofo español en dos momentos: el primero ha consistido en la localización del *situs* formal y material del asunto «articulación realidad-ser» en las obras filosóficamente más importantes del autor; el segundo es un ejercicio de hermenéutica sobre tal asunto que permita interpretar para comprender mejor⁶ dicha articulación sobre cuyos límites, alcances, implicaciones y problematismo, en su momento, me gustaría opinar.

Precisamente porque nos ocupamos de un punto medular, quizá *el* punto medular, de la Filosofía Primera de Zubiri, es de grave importancia la cuestión que ahora aprovechamos la oportunidad para plantearnos: cuál sea la idea de *filosofía* que arrastró a Zubiri (1898-1983), y cómo esta idea encarnó en él.

Estas cuestiones, decimos, son cooriginarias a la filosofía que propuso. Porque, en el fondo, no fue Husserl el que fue *arrastrando* por su vida cierta idea de la filosofía, sino precisamente al contrario: la filosofía termina arrastrando al filósofo, llámese Aristóteles, Agustín, Descartes, Kant, Hegel, Husserl o Xavier Zubiri. «Es posible que, en ocasiones, el filósofo comience con un concepto previo de filosofía... Pero, puesta en marcha, como la filosofía consiste en este abrirse camino, resulta que en él se constituye la idea misma de filosofía. La definición de la física no es obra de la ciencia física, mientras que *la* obra de la filosofía es la conquista de su propia idea».⁷

Estas ideas nos dan ya la pista por dónde hay que introducirse hacia la dilucidación de lo que sea la filosofía para Zubiri. Tampoco es la excepción a esa gran cantidad de filósofos que además de dedicarse con filosófica devoción a la investigación de su asunto, se dieron tiempo para escribir sobre qué es eso que llamamos *filosofía* y a lo que ellos están vueltos, literalmente, en cuerpo y alma. De hecho, Zubiri tiene varios estudios en diversos libros y diversos contextos sobre el asunto de la filosofía. Lo

⁶ Zubiri tiene mucho que deberle filosóficamente a Husserl y a Heidegger; tanto así que podemos decir que son dos de sus más importantes interlocutores, y que cada una de las afirmaciones filosóficas de Zubiri, de esas afirmaciones que en cuanto filosofía van madurando en él, va contra o a favor de una de Husserl o de Heidegger. No es la excepción el tema que nos ocupa. El paralelismo entre la concepción de filosofía en estos tres filósofos no debe en manera extrañarnos, por lo menos en lo que tiene que ver con ciertas premisas radicales, aunque el territorio al que cada uno de ellos vaya a parar sea totalmente distinto, que jamás contradictorio. Así que no resistimos, por ahora, la tentación de citar unas palabras de Heidegger a propósito de la hermenéutica y la interpretación, que caracterizan en cuanto existencialistas, el estatuto ontológico del *Dasein*: «De la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la *interpretación* [*Auslegung*]». Martin Heidegger, 1927, *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Trota, Madrid 2003, p. 60. Cfr. también los párrafos 31 y 32 en los que Heidegger, enfrascado en esa investigación por el estatuto ontológico del *Dasein*, dice que «en la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo», p. 172.

⁷ Xavier Zubiri, *Naturaleza*, pp. 155-156.

autoriza en cierto modo a ello los años que dedicó a enseñar Historia de la Filosofía. Mencionar algunos de esos textos, que originalmente fueron cursos o artículos de revistas más o menos sueltos, nos ayudará un poco a no extraviarnos. Uno de ellos, el más antiguo, se titula ni más ni menos que *Sobre el Problema de la Filosofía* (1933); uno más, *Filosofía y Metafísica* (1935); luego tenemos *Sócrates y la Sabiduría Griega* (1940); dos años más tarde *El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico* (1942); y dos famosos cursos, publicados después como libros: *Cinco Lecciones de Filosofía* (1963) y *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental* (1994). Este último se remonta a un curso de 1969-1970.

No se trata, desde luego, de hacer una genealogía de esa idea de filosofía que arrastró a Zubiri a lo largo de su propia marcha filosófica, a lo largo de ese camino en el que esa idea filosófica maduró en él. Pero no hay que perder de vista, sin embargo, la impronta que dejó en sus búsquedas filosóficas el encuentro que tuvo con la fenomenología de Husserl y —¿por qué no?— también con la de Heidegger. El mismo nos da testimonio al respecto en el *Prólogo* a la edición norteamericana de *Naturaleza, Historia, Dios*: «La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo apoyada en última instancia en la ciencia psicológica [...] Desde esta situación, Husserl, con una crítica severa, creó la fenomenología. Es una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas. La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento [...] La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta última función fue decisiva para mí».⁸ Estas palabras de Zubiri son de suma importancia. La edición norteamericana de *Naturaleza, Historia, Dios*, para la que escribió el *Prólogo* de donde está tomada la cita anterior, es de 1980, tres años antes de la muerte del filósofo. Y es desde la altura de una vida que ha encarnado a la filosofía para que madurara desde donde nos hace esta confesión, que casi pudiera tomarse frase por frase para someter a juicio su quehacer filosófico en confrontación con su decir sobre la naturaleza de la filosofía. Y, en mi opinión, Zubiri no nos defraudaría. Porque efectivamente, la gigantomaquia de Husserl, vista en esa retrospectiva que da seguridad, consistió en «abrir el libre espacio al filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica»,⁹ *asunto decisivo para Zubiri*. Así lo dejan ver aquellos escritos de la década de 1940.

Todavía con las ideas del siglo XIX, el conocimiento o es científico o no es conocimiento, y si la filosofía no es conocimiento al modo como lo es el que nos da la ciencia, en su objeto como en su método, habrá que deshacerse de ella cuando menos por el camino de la superación, sino es que del abandono. Matices más, matices menos, es el positivismo. Pero para Zubiri, metido por esa brecha que abrió Husserl y que Heidegger, como muchos otros, sobre los pasos de Dilthey hizo suya, el problema tiene solución.

⁸ *Idem*, pp. 13-14.

⁹ *Idem*, p. 13.

Idealmente, habría que no tener necesidad de contraponer el conocimiento filosófico al conocimiento científico para aclarar uno sobre la afirmación y/o la negación de la naturaleza del otro. Pero dado que la situación intelectual¹⁰ está en ese estadio, nada obsta para decirlo, aunque sea por vía negativa, sin olvidar que el conocimiento filosófico es descriptible por sí mismo.

Hay un punto en el que la ciencia y la filosofía se distinguen, según nos ha mostrado eso que hoy llamamos, de manera problemática y general, la fenomenología: «Toda *ciencia*, lo mismo la historia que la física (y así mismo toda actitud vital natural), se refiere siempre a un objeto más o menos determinado, *con el* que el hombre se ha encontrado *ya*». ¹¹ Así el físico que se pregunta por la relatividad, o el historiador que se pregunta por Pericles, o el teólogo que investiga sobre los atributos divinos. Porque han objetivado su objeto, probablemente menos que más, es verdad, pero porque lo han objetivado en alguna medida, pueden ir al *positum* que se les ofrece.

Pero «muy otra es la suerte de la *filosofía*. En realidad comienza por ignorar si tiene objeto propio; por lo menos no parte formalmente de la previa posesión de él. Y ello no por una simple ignorancia de hecho, por un simple desconocimiento, sino por la índole *constitutivamente latente* de aquel objeto». ¹² La filosofía no tiene objeto, y no lo tiene por la simple y sencilla razón de que no es ciencia, es decir, no conoce ni al modo como conoce la ciencia ni tampoco conoce lo que conoce la ciencia. A lo largo de la historia «la filosofía ha sido ante todo una justificación o esfuerzo mostratorio de la existencia (*sit venia verbo*) de su objeto». ¹³ Es que «el carácter del conocimiento filosófico hace de él algo *constitutivamente* problemático: *Zetouméne episteme*, el saber que se busca, lo llamaba casi siempre Aristóteles». ¹⁴ Que la filosofía sea para Aristóteles «el saber que se busca» implica que lo que se busca no es «sólo el *método*, sino además el *objeto* mismo de la filosofía». ¹⁵

Sin embargo, y por paradójico que parezca, de Descartes y hasta el mismo Husserl, ¹⁶ hay un empeño por lograr una filosofía que de una vez por todas sea científica, ¹⁷ es

¹⁰ Zubiri escribió un famoso artículo a este propósito, recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, precisamente con el título de *Nuestra situación intelectual*, pp. 27-57.

¹¹ Xavier Zubiri, *Naturaleza*, p. 182.

¹² *Idem*, p. 183.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Idem*, p. 142. El texto de Zubiri nos da la frase así, en caracteres castellanos, no griegos, y no nos da la cita exacta de Aristóteles, quien tiene la expresión en varios lugares de la *Metafísica*. Este es uno de ellos: 982a 1-5.

¹⁵ *Idem*, p. 148.

¹⁶ Edmund Husserl, (1910-1911), "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos* (1), 289-341.

¹⁷ No hay que olvidar que es también la pretensión de Hegel: «La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo. La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de esto sólo puede ser la exposición de la filosofía misma. En cuanto a la necesidad *externa*, concebida de un modo universal, prescindiendo de lo que haya de contingencia en la persona y en las motivaciones individuales, es lo mismo que la necesidad *interna*, pero bajo la figura en que el tiempo presenta el ser ahí de sus momentos. El demostrar que ha llegado la hora de que la filosofía se eleve al plano de la ciencia constituiría, por

decir, que haga descansar su conocimiento sobre *evidencias apodícticas*, sobre un *método* que conduzca a esas evidencias, y bajo el *criterio* de que todo conocimiento que pretenda ser filosófico debe cumplir con estas condiciones. Pero Zubiri sostiene que, «en definitiva, la objeción contra la filosofía procede de una concepción de la ciencia que, sin previa discusión, pretende aplicarse unívocamente a todo saber estricto y riguroso». ¹⁸ En el caso de la filosofía, como ya nos lo ha indicado, ésta no tiene un objeto que simplemente *esté ahí* y al que sólo habría que asir para su estudio; la posesión del objeto «es el término, y no el supuesto de su estudio, y no puede mantenerse sino reivindicando constantemente su existencia». ¹⁹

A diferencia, pues, de lo que sucede con la ciencia, en donde el objeto es más o menos objetivo, «el de la filosofía es *constitutivamente latente*; entendiendo aquí por objeto el término real o ideal sobre que versa no sólo una ciencia, sino cualquier otra actividad humana». ²⁰ Esto significa, en primer lugar, que eso que llamamos «objeto *latente*» de la filosofía «no es en manera alguna comparable a ningún otro objeto [...] el objeto de la filosofía no es ni real, ni ficticio, ni ideal: es otra cosa, tan otra, que no es cosa». ²¹ Esto lleva a afirmar, en segundo lugar, «que este peculiar objeto no puede hallarse separado de ningún otro objeto real, ficticio o ideal, sino incluido en todos ellos, sin identificarse con ninguno». ²² Se trata de un objeto que es latente y por eso mismo fugitivo. Así que, en tercer lugar, «es menester que, después de haber aprendido los objetos bajo quienes late, un nuevo acto mental reobre sobre el anterior para colocar al objeto en una nueva dimensión que haga, no transparente, sino visible, esa otra dimensión suya. El acto con que se hace patente el objeto de la filosofía no es una aprehensión, ni una intuición, sino una reflexión». ²³

Así que no hay que esperar de la filosofía conocimientos físicos, o biológicos, o matemáticos. Para eso están las diversas ciencias. La filosofía nos lleva de manera rigurosa a aquella dimensión que nos hace visibles los objetos que nos dan las ciencias. El objeto de la filosofía es la puesta en marcha de la reflexión que nos hace accesibles los objetos de las ciencias y, en general, de toda vivencia intencional, en aquella dimensión que es su latencia fugitiva, y «lo único que me importa aquí es subrayar, frente a todo irracionalismo, que el objeto de la filosofía es estrictamente objeto de conocimiento; pero que este objeto es radicalmente distinto de los demás». ²⁴ Recordando a Kant, Zubiri nos dice que «sólo se aprende filosofía poniéndose a filosofar». ²⁵

tanto, la única verdadera justificación de los intentos encaminados a este fin, ya que, poniendo de manifiesto su necesidad, al mismo tiempo la desarrollarían». Hegel (1807). *Fenomenología del Espíritu* (1a. ed.). FCE. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México. 1998, p. 9.

¹⁸ Xavier Zubiri, *Naturaleza*, p. 147.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Idem*, p. 148.

²¹ *Idem*, p. 149.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Idem*, p. 151.

²⁵ *Ibidem*.

Observando, a la distancia, la marcha de la filosofía en Zubiri, esa idea según la cual el objeto de la filosofía «no puede hallarse separado de ningún objeto real, ficticio o ideal, sino incluido en todos ellos, sin identificarse con ninguno»,²⁶ es clave para la comprensión de lo que sea la filosofía para Zubiri. Porque ese será el problema: que el objeto de la filosofía está incluido en todos los demás, pero «sin identificarse con ninguno» Zubiri.²⁷ Podríamos decir, adelantando conclusiones, que ir al objeto que tiene estas características ha sido la marcha de la filosofía en Zubiri. Sin embargo, con esto dejamos las fronteras de la filosofía con la ciencia para internarnos por los terrenos más fundamentalmente filosóficos porque tienen que ver, por sí mismos, con lo que esencialmente es la filosofía, y no por lo que sea o no sea en comparación con la ciencia. Así resulta que no hemos terminado, sino muy al contrario. Porque para Zubiri se abre una nueva discusión, intestina a la misma filosofía: ¿cuál es la relación entre la filosofía y la metafísica? ¿qué es la metafísica en la filosofía? ¿son lo mismo filosofía, metafísica y ontología? ¿hay distinción, por lo menos por su objeto, pero refiriéndonos a ese objeto filosófico que es *latente y fugitivo*, entre ontología y metafísica? Este es ahora, ni más ni menos, el soberano problema.

En *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*,²⁸ nuestro filósofo explica que la metafísica es materialmente idéntica a la filosofía. En el círculo socrático, la filosofía hace referencia a la actitud de los hombres que buscaban la sabiduría última y radical de la vida y de las cosas. Aunque hay identidad material, y la metafísica es la definición real de la filosofía, no hay identidad formal; porque la metafísica, dentro del gran mundo de la filosofía, tiene un terreno que le es propio.

Zubiri separará las dos partes de la palabra *metafísica* para nalizarlas: «metá» y «física». La primera palabra, *metá*, apuntaría a la naturaleza dinámica de esta disciplina y al quehacer metafísico mismo; la segunda, por su parte, a su objeto, también dinámico.

Según Zubiri, *metá*, la primera de las palabras que conforman la locución griega *metafísica*, indica que «la metafísica apunta a algo que está allende. Busca una ultimidad radical en el sentido de estar allende... metá significa trascender, estar allende».²⁹ En el movimiento que el hombre emprende hacia las cosas, éstas le salen al paso, él se las encuentra en el camino que emprende hacia el «allende». Es lo que en latín se dice *obviam ire*: «las cosas, tomadas así, constituyen el dominio de lo "obvio". Obvio no es aquello que se entiende sin más, sino lo que uno se encuentra al paso cuando va hacia algo. Las cosas que le salen a uno al camino son las cosas obvias. Por consiguiente, explicar la palabra "allende" consiste en explicar lo "obvio", allende lo cual... se lanza la metafísica».³⁰ Ir «allende» es no quedarse en las cosas obvias, sino

²⁶ *Idem*, p. 149.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Xavier Zubiri, *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental* (1995 2a. ed.). Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri. Edición de Antonio Pintor-Ramos. Madrid 1994.

²⁹ *Idem*, p. 17.

³⁰ *Ibidem*.

transcenderlas.³¹ Ir «allende» lo obvio significa «ir allende las cosas que el hombre encuentra y que le salen al paso en el contacto inmediato con la realidad, ir a cosas que no son obvias, es decir, que no se encuentran y que el hombre justamente las ha buscado».³² «Allende» tiene, pues, un significado muy preciso: «es lo que está *ultra*».³³ «Allende sería lo *ultra-obvio*, lo que va más allá de lo obvio, lo que va a cosas que no son obvias en este sentido».³⁴

Zubiri dice que el sentido *ultra* de *allende* es perfectamente claro y aceptable, pero que *allende* tiene realmente otro sentido aún más profundo, al que llama *diafanidad*. La diafanidad es esa carencia de opacidad que está en toda percepción y en toda cosa. «Hay cosas que no percibimos, no porque estén *ultra*, allende las cosas que inmediatamente encontramos, sino justamente al revés: porque son algo que está en toda percepción y en toda cosa. No lo percibimos precisamente a fuerza de que está inscrito constitutivamente en lo obvio; no lo percibimos, no porque esté *ultra*, sino porque carece de esa mínima opacidad necesaria para que el hombre tope con ello. Esa carencia de opacidad es lo que expresa la palabra *diáfano*».³⁵ Zubiri insiste en que para la metafísica *estar allende* no significa ir a cosas que están *ultra*, sino ir a lo diáfano, a aquello que por su diafanidad está inscrito en todo lo obvio que el hombre encuentra en sus actos elementales. En este sentido, lo diáfano es transcendental.

La dificultad radical de la metafísica estriba precisamente en ocuparse de lo diáfano, «en ejercitar esa difícil operación que es la visión violenta de lo diáfano».³⁶ La diafanidad envuelve tres momentos: en primer lugar, el momento de «*a través de*», de la transparencia del «dejar ver». «Diafanidad... es algo como un cristal a través del cual vemos el objeto que está al otro lado de lo diáfano».³⁷ En segundo lugar, el momento del «*hacer ver* lo que está del otro lado»;³⁸ la diafanidad no sólo deja ver, sino que *hace ver*. «Los cristales no sólo no impiden ver lo que está del otro lado, sino que, precisamente por su diafanidad, hacen ver lo que está del otro lado».³⁹ En tercer lugar, tenemos el momento que *constituye lo visto*: «lo diáfano no sólo es aquello a través de lo cual se ve, no solamente es lo que nos hacer ver, sino que en una u otra forma es lo que constituye lo visto. Esto, que puede parecer una paradoja, es la verdad. Constituye *lo visto* en el sentido de que lo diáfano es un momento mismo de las cosas. Si las cosas no fueran accesibles a la diafanidad y si lo diáfano no nos las pusiera justamente en evidencia, no habría posibilidad de verlas. Por eso, la idea de lo

³¹ Aunque sea un cierto anacronismo, cada vez que utilicemos la palabra «trascendencia» o cualquiera de sus variables, la escribiremos «trascendencia» porque Zubiri hace una distinción entre las dos formas, en lo que por ahora no viene al caso entrar.

³² Xavier Zubiri, *Los Problemas*, p. 18.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Idem*, p. 19.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Idem*, p. 20.

³⁹ *Ibidem*.

diáfano es enormemente compleja. En esa complejidad estriba una de las dificultades radicales de todo pensamiento metafísico». ⁴⁰ La metafísica es la ciencia de lo más diáfano y, sin embargo, es una investigación difícil porque se trata de tener una visión de la misma claridad, de llegar a la videncia de la claridad misma.

La diafanidad, o claridad que las cosas tienen, es transcendental en dos dimensiones. En primer lugar, porque está allende las cosas obvias. «No allende porque va a otra cosa, sino precisamente porque es aquello que, estando inmerso en las cosas y permitiendo verlas, precisamente por su diafanidad nos aparece como imperceptible». ⁴¹ Y en segundo lugar, porque la diafanidad propia de una cosa no es distinta de la diafanidad propia de otras. Lo diáfano de una cosa, a su modo, envuelve a todas las demás. «Tomadas a una, como transcendental dentro de cada cosa y como envolvente de todas ellas, lo diáfano es constitutivamente y formalmente transcendental». ⁴² Así que ir a lo diáfano es la marcha de la filosofía, es la marcha hacia lo transcendental. Esta es la metafísica. Pero esta marcha hacia la visión de lo diáfano, de lo transcendental, es enormemente violenta, porque tal visión no es una cosa obvia, sino algo que está en todas las cosas y porque se trata de ver la claridad, pero sin salirnos de la claridad misma.

La segunda parte de la palabra «metafísica», es decir, «física», apunta a la ultimidad de la diafanidad, objeto precisamente de la metafísica. Dicho de otra manera, la metafísica se ocupa de la *diafanidad última* de las cosas. Y esta diafanidad última de las cosas «consiste en estar allende las cosas "tales como son"». ⁴³

En los inicios de *Sobre la Esencia*,⁴⁴ Zubiri colocó tres páginas de importancia capital bajo el título indicativo y suspensivo de «Nota General», para indicarnos, antes de emprender el mencionado estudio metafísico, qué iba a entender por «físico». Dice que «el vocablo viene del verbo *fúein*, nacer, crecer, brotar»,⁴⁵ y que designa, no un círculo de cosas, «sino un modo de ser» Zubiri.⁴⁶ Y como modo de ser significa «proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que se nace o se crece. En este sentido se opone a "artificial"». ⁴⁷ El verbo griego se sustantivó «y se llamó *fúsís*, naturaleza, al principio intrínseco mismo del que "físicamente", esto es, "naturalmente", procede la cosa, o al principio intrínseco de una cosa, del que proceden todas sus propiedades activas o pasivas». ⁴⁸ Así que en este sentido, que Zubiri conservará a lo largo de su vida, *físico* «abarca también lo biológico y lo psíquico. Los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc. son algo "físico" en este estricto sentido. No así forzosamente lo inteligido o lo

⁴⁰ *Idem*, p. 21.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Idem*, p. 26.

⁴⁴ Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1998, pp. 11-13.

⁴⁵ *Idem*, p. 11.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

querido, que pueden no ser sino términos meramente intencionales». ⁴⁹ Párrafos más adelante dice Zubiri que «físico y real, *en sentido estricto*, son sinónimos». ⁵⁰

Así que la metafísica se ocupa de esa *ob-viedad* de las cosas reales que es la diafanidad última, en ese sentido según el cual dicha diafanidad última de las cosas «consiste en estar allende las cosas “tales como son”», ⁵¹ y en donde la expresión «tales como son» no tiene ningún carácter ontológico, sino de realidad, es decir, metafísico. Precisamente por esto es que la *ontología* tiene carácter posterior respecto a la metafísica; porque lo obvio de las cosas, en cuanto diafanidad, no es el carácter de ser, sino el de realidad, precisamente tema de la metafísica. Para evitar todo equívoco, hay que tener siempre presente que «realidad para Zubiri no tiene nada que ver con las nociones clásicas de realidad que, sobre la base de conceptualizaciones indirectas... vienen a identificar extensionalmente lo real con una determinada zona óptica: sería real lo que es en sí con independencia de la conciencia —lo allende la conciencia». ⁵² ¡Nada más lejos de lo que Zubiri dice que es la realidad, tanto desde la metafísica como, sobre todo, desde la noología de su filosofía madura.

En *Sobre la Esencia* nos dice que «es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee». ⁵³ No será nunca lo mismo una *cosa-real* que una *cosa-sentido*. Si recurrimos al ejemplo de una mesa, ésta no actúa primordialmente sobre las demás cosas en tanto mesa, sino en tanto pesada, coloreada, etc. ⁵⁴ En cuanto mesa, es cosa-sentido; en tanto pesada, coloreada, etc., es cosa-real.

Pero por este camino Zubiri va aún más lejos. En la época de su madurez filosófica afirma que realidad e inteligencia «son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro». ⁵⁵ Porque realidad es una *formalidad* que consiste en el modo de quedar actualizadas las cosas en la inteligencia sentiente. «A diferencia del puro sentir animal que aprehende las notas *estimúlicamente*, y sólo estimúlicamente, en el sentir humano se aprehenden esos mismos caracteres, pero siendo caracteres [por ejemplo] del calor “de suyo”: se aprehende el calor *realmente*. La independencia signitiva se ha tornado en independencia de realidad. Realidad es formalmente el “de suyo” de lo sentido: es la formalidad de realidad, o si se quiere, la realidad como formalidad». ⁵⁶

La metafísica está constituida, pues, por la estructura misma de la diafanidad trascendental, momento supremo y problemático de la filosofía. Zubiri piensa que la metafísica mantiene una dificultad intrínseca porque su fundamentalidad «no consis-

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Idem*, p. 12.

⁵¹ Xavier Zubiri, *Los Problemas*, p. 26.

⁵² Víctor Manuel Tirado, “Husserl y Zubiri en torno a la idea de Fenomenología” en *La Posibilidad de la Fenomenología*, Edit. Complutense, Madrid 1997, p. 237.

⁵³ Xavier Zubiri, *Sobre la Esencia*, p. 104.

⁵⁴ *Cfr. Idem*, p. 105.

⁵⁵ Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial -Fundación Xavier Zubiri, Madrid 19985, p. 10.

⁵⁶ *Ibidem*.

te... en el contenido ni en el camino que conduce a ella, sino en el carácter mismo del orden transcendental». ⁵⁷ Dice que «lo metafísico de las cosas... no es algo que simplemente está ahí y frente a lo cual no quepa sino volver a admitirlo, rechazarlo o simplemente desarrollarlo dentro de sus límites internos. La metafísica y lo metafísico no es algo que está ahí, sino que hay que hacerlo. Y esta es la dificultad: hay que hacer la metafísica». ⁵⁸

La metafísica consiste, entonces, en ir a la realidad en lo que tiene de físico y en ir a la *fúsis* en lo que tiene de *res*; pero a ambos en el momento de *metá*, de *trans*, de *obviedad*, que poseen. La violencia de la metafísica estriba, no en que nos arroje fuera de la realidad o de la naturaleza, sino en que nos ancla en lo que tienen de diáfanos, de obvios.

En la tradición griega y medieval el *metá* de la metafísica se entendió más como *trans* y *ultra*, enfatizando el *allende* de las cosas. «Y lo que aquí pienso es justamente lo contrario: no es algo allende lo físico, sino lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta. No es un "trans" de lo físico, sino que es lo "físico mismo como trans"». ⁵⁹

La metafísica se ocupa, pues, «de la física transcendentalidad de lo real». ⁶⁰

⁵⁷ *Idem*, p. 23.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Idem*, p. 129.

⁶⁰ *Idem*, p. 130.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. (1995). *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Trotta. Madrid.
- Hegel (1807). *Fenomenología del Espíritu* (1a. ed.). FCE. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México. 1998.
- Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*. Trotta. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Madrid. 2003.
- Husserl, E. (1910-1911). Philosophie als strenge Wissenschaft. *Logos* (1), 289-341.
- Ortega, F. (1994). *Introducción al Pensamiento de María Zambrano* (1a. ed.). FCE. México.
- Tirado, V. M. (1997). Husserl y Zubiri en torno a la idea de la Fenomenología. In *La Posibilidad de la Fenomenología*, pp. 200-250. Edit. Complutense. Madrid.
- Zubiri, X. (1933). Sobre el problema de la filosofía. *Revista de Occidente* (115), 51-80.
- Zubiri, X. (1935). Filosofía y metafísica. *Cruz y Raya* (10), 7-60. Madrid.
- Zubiri, X. (1940). Sócrates y la sabiduría griega. *Escorial* (2), 187-226.
- Zubiri, X. (1942). El acontecer humano. Grecia y la pervivencia del pasado filosófico. *Escorial* (23), 401-432.
- Zubiri, X. (1944). *Naturaleza, Historia, Dios* (1994 10a. ed.). Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. Madrid.
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la Esencia* (1985 en Alianza Editorial 1a. ed.). Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. Primera reimpresión, 1998. Madrid.
- Zubiri, X. (1963). *Cinco Lecciones de Filosofía* (1a. ed.). Alianza Editorial. 7a. reimpresión. 1999. Madrid.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente. *Inteligencia y Realidad*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. 5a. edición 1998. Madrid.
- Zubiri, X. (1994). *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental* (1995 2a. ed.). Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. Edición de Antonio Pintor-Ramos. Madrid.
- Zubiri, X. (2002). *Sobre el Problema de la Filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. Madrid.