

01058



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ZUBIRI COMO LECTOR DE HEGEL.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JOSÉ ANTONIO PARDOLÓGUEZ





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi hermana Belem y a su hijo Sebastián.

Agradecimientos:

A Elisa, pues muchas de estas páginas se deben a su compañía y a las discusiones que tuve con ella.

A José Ignacio Palencia por su esmerada e impecable labor como asesor y director de la tesis.

A Enrique Dussel, cuyas obras y cursos han suscitado en mí, desde un principio, cantidad de ideas, muchas de las cuales aparecen impresas aquí.

A Ricardo Guerra, Alberto Constante y Ángel Xolocotzi, por haber aceptado ser jurado de esta tesis.

A mis papá y a mi mamá, por haberme apoyado siempre.

También debe mucho esta tesis al apoyo de:

Gonzalo Balderas, Mauricio Beuchot, Fernando Danel, Francisco Galán, Gabriela Hernández, Argelia Juárez, Julián López Amozorrutia, Gael Ollivier, Alberto Orozco, Javier Prado Galán, Antonio Ramos, Rafael Soto, Alfonso Villa, Zenia Yébenes.

Por último, un agradecimiento a CONACYT, organismo estatal del cual obtuve una beca durante el desarrollo de esta maestría.

*Toda filosofía tiene a su base,
como supuesto suyo, una cierta
experiencia. Contra lo que el
idealismo absoluto ha pretendido,
la filosofía no nace de sí misma.*

Xavier Zubiri, *Naturaleza,
Historia, Dios.* p.189.

*Una absoluta negatividad del
absoluto parece constituir toda
la experiencia de este mundo y de
su conciencia de sí [...]
Este mundo tiene necesidad
de verdad, no de consolación.*

Jean-Luc Nancy, *Hegel. L'inquietud
du négatif.* p.6.

Índice:

Introducción.....	6
Capítulo I. LA SITUACIÓN POST-HEGELIANA DE ZUBIRI.....	14
1. Los horizontes y la historicidad de la filosofía.....	14
1.1. Motilidad y nihilidad.....	15
1.2. Radicalidad hegeliana.....	18
1.3. La <i>historización</i> de Hegel.....	22
2. Lo real del saber filosófico.....	26
2.1. Lo diáfano.....	27
2.2. Lo real como diáfano.....	29
2.3. Hacia un nuevo horizonte.....	32
3. La <i>factualidad intramundana</i>	36
3.1. Los hechos y la ingenuidad positivista.....	37
3.2. El problema de la <i>accesibilidad</i> para cualquiera.....	39
3.3. Hegel y el nuevo horizonte.....	43
Capítulo II. ZUBIRI CONTRA HEGEL.....	45
1. La esencia como estructura fundamental de la realidad.....	45
1.1. La realidad como unidad física.....	47
1.2. La función trascendental de la esencia.....	50
1.3. Esencia y <i>reidad</i>	53
2. La esencia como momento físico y como concepto.....	57
2.1. La esencia en Hegel según Zubiri.....	58
2.2. Unidad de la esencia como unidad conceptiva.....	61
2.3. La crítica de Zubiri a Hegel.....	66
3. Razón sentiente y razón logificada.....	70
3.1. La razón en Hegel según Zubiri.....	72
3.2. Razón e inteligencia.....	74
3.3. Logificación de la razón.....	77
Capítulo III. ZUBIRI CON HEGEL.....	80
1. Razón como experiencia.....	80
1.1. La razón como marcha.....	81
1.2. Fundamento y posibilidades.....	85
1.3. Probación real de posibilidades.....	87
2. Lo real y la cosa en sí.....	92
2.1. La cosa en sí como fantasma.....	94
2.2. Negación de la negación.....	97
2.3. La experiencia hegeliana.....	100
3. Conclusión: Zubiri como lector de Hegel.....	107
Bibliografía.....	112

Introducción:

Dos cosas han subrayado en Zubiri los conocedores de su obra, a saber, su fecundidad y su radicalidad. Una muestra de esa fecundidad es el desarrollo y presencia que ha tenido dentro de la filosofía de la liberación latinoamericana: he allí los casos de Ignacio Ellacuría y de Enrique Dussel. Por lo que hace a la radicalidad, destacados conocedores de la fenomenología, como Antonio Pintor-Ramos o Antonio González, no han dejado de señalar el parentesco de la filosofía zubiriana con los más ingentes proyectos de radicalización filosófica del siglo XX: Husserl y Heidegger. Pero tampoco se trata de algo obvio, sobre todo porque Zubiri sigue despertando algunas o varias sospechas: neo-escolástico, pre-crítico, filósofo del sentido común, etc. Son sospechas infundadas. No obstante, si se quieren dismantelar esas sospechas, no basta con coleccionar filosofías actuales que hayan sido inspiradas por Zubiri, pues siempre cabe extender tal sospecha a esas otras filosofías. Es necesario medir a Zubiri frente a obras de radicalidad y fecundidad probadas. En este sentido van algunas obras como *Zubiri y Kant* o *Zubiri y Heidegger*, de Luengo Rubalcaba y Jorge Eduardo Rivera, respectivamente.

Pero quizás sea la obra de Hegel la más lograda en lo que toca a estos dos aspectos de radicalidad y fecundidad. No es esa una apreciación que me haya sacado de la manga. Tenemos, incluso, el mismo testimonio de Zubiri, quien sostiene en uno de sus primeros escritos que “toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel”¹. Ha sido éste, en efecto, el orto de toda filosofía, desde el último Schelling, Marx o Nietzsche, hasta Derrida, Habermas o Dussel. ¿Alguien podría poner esto en duda? Inclusive tradiciones filosóficas tan extrañas a las disputas hegelianas, como las anglosajonas, han metido baza en el asunto, pues Popper y sus herederos falibilistas se han repartido el título de defensores de la sociedad abierta frente a sus *enemigos*, es decir, frente a Hegel y el hegelianismo. También en Russell encontramos más de una objeción contra Hegel.

De esta manera la filosofía después de Hegel es post-hegeliana. No se trata de una perogrullada, pues el post no alude simplemente a una posterioridad cronológica, pues

¹ *Naturaleza, Historia, Dios*. p.269.

incluso neo-kantismos o neo-tomismos se han acreditado como legítimamente post-hegelianos. El post más bien alude a la pretensión de *haber superado* a Hegel. Es así que es posible, e inclusive lo más pertinente, sostener como criterio cualificador de las filosofías post-hegelianas, si éstas han o no *superado a Hegel*. ¿Zubiri superó a Hegel? Antes de contestar esto hay que habérselas con un problema. Zubiri, lo logre o no, intenta *superar* Hegel; ¿pero a qué Hegel? La pregunta es relevante porque son más de una las interpretaciones que se han dado de Hegel. Tenemos desde el inicio, recién a la muerte de Hegel, las interpretaciones de *derecha* o de *izquierda*. En el siglo XX las disputas hermenéuticas toman otro giro a partir de Heidegger: la obra de Hegel como ontología, desde los simpatizantes como Lukács o Marcuse hasta los oponentes como Rosenzweig o Dussel. También cundió la interpretación *existencialista*, sobre todo en Francia con Kojève, Wahl e Hyppolite. ¿A cuál de todos esos Hegel, ¡y los que me faltan!, pretendió haber superado Zubiri? No es difícil detectarlo, pues Zubiri fue un gran lector de Hegel. Zubiri publicó en 1935 la traducción del prólogo, introducción y capítulo final de la *Fenomenología del Espíritu*; hasta antes del trabajo de Roces, la única traducción disponible en nuestra lengua. En su primer libro publicado, *Naturaleza, Historia, Dios*, aparece todo un capítulo dedicado a Hegel. En *Sobre la esencia*, de 1962, obra de madurez, también se dedican muy buenas páginas a Hegel. Algunos años después, 1969-1970, impartió un curso denominado *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, publicado como libro en 1994, en el cual destinó un muy buen rato al tratamiento de Hegel. Es este curso en donde aparece mejor perfilado lo que Zubiri entendió *por Hegel*. Es así que el Hegel que pretendió haber superado Zubiri fue *su* Hegel, el Hegel que él mismo entendió.

Esto es algo más que una cuestión anecdótica. Poner a *Zubiri como lector de Hegel* quiere ser algo más que calificar la competencia interpretativa de Zubiri. El asunto está en que la propuesta filosófica propia de Zubiri descansa en su lectura de Hegel. La *ortodoxia* entre los intérpretes señala una y otra vez que el núcleo de la filosofía zubiriana no fue *ninguna teoría*, sino mero análisis descriptivo de *hechos*. En esto radicaría, según tales intérpretes, la radicalidad zubiriana. Empero, en una sugerente obra, L.P. Wessell anota que

Zubiri ni hace análisis de hechos, ni es posible hacer tal cosa². Por mi parte, persuadido por Hegel de que *en filosofía los hechos no tienen ninguna autoridad* -según la expresión de Marcuse-, lo que esa ortodoxia zubiriana exhibe como radicalidad, a mí me parecería más bien una debilidad. Son muchos quienes han (mal)interpretado a Zubiri como *realista*, neo-escolástico o neo-suareciano; y por tanto, eliminado como ingenuo. Pero en definitiva no existe tal ingenuidad realista en Zubiri, pues ni siquiera es un *realista crítico*.

Pero sí podría detectarse una ingenuidad positivista en la alusión a unos hechos que no fueran teoría. Sin embargo, es posible transitar en Zubiri por otra vía. La alusión a los hechos no es una alusión del sentido común, pues es más bien el resultado de la herencia fenomenológica. Esta herencia fenomenológica ha sido recibida por Zubiri de una manera sugerente: como conquista de un nuevo horizonte para hacer filosofía. Es decir, la justificación que Zubiri da de su filosofía, si bien es encausada a menudo y de manera explícita por la vía de la *factualidad*; tal factualidad también ha merecido de su parte un intento de prueba por la vía de la justificación histórica. Un competente intérprete de la obra de Zubiri sostiene que “Zubiri presenta los puntos básicos de su propia filosofía [...] como algo exigido *históricamente*”³ Para esta justificación histórica de la factualidad intramundana, Hegel ocupa un lugar muy relevante. La primera parte de esta tesis estará dedicada a mostrar el lugar explícito, más allá de lo anecdótico, que Hegel ocupa dentro del proyecto zubiriano, por esta razón se centrará en los textos que Zubiri ofrece al respecto.

Después de lo anterior habrá que ver cómo, efectivamente, la filosofía hegeliana actúa dentro de Zubiri. Aunque varias veces Zubiri despacha a Hegel con la idea de que la filosofía de éste no es sino una *ingente teoría*, también varias veces discute con cierto cuidado lo que le parecen *insuficiencias racionales* en Hegel. Son estas últimas discusiones las que quiero recoger, pues lo de la *ingente teoría* no reposa sobre sí mismo, sino sobre una concepción de la historia de la filosofía, en la cual Hegel quiere ser para Zubiri, la más palpable muestra de insuficiencia. Pero no se trata de una insuficiencia en torno a los hechos o la factualidad intramundana, pues eso sería un círculo vicioso. Hegel resulta

² Cfr. *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*.

³ Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. p.244.

racionalmente insuficiente para Zubiri: he ahí la puerta para la referencia a la factualidad intramundana.

En ello va una tesis no se si heterodoxa, pero sí a contracorriente de Jordi Corominas⁴, Antonio González⁵ e inclusive del mismo Zubiri en algunos textos: sostengo que en último término la filosofía zubiriana es una empresa racional, y es en eso en lo que consiste su radicalidad. Es decir, el núcleo de la filosofía zubiriana no es análisis descriptivo de hechos, sino teoría, lo cual, empero, no es ninguna debilidad. Es así que el contraste con Hegel, de manera decisiva, insisto, no es el contraste entre una teoría y una descripción de hechos, sino el contraste entre dos niveles de profundidad racional. Es decir, si tuviera sentido la superación zubiriana de Hegel, ésta debiera entenderse como un *atravesamiento* hacia un punto no atravesado por Hegel: profundidad racional.

Antes de seguir, y para evitar equívocos o ambigüedades en relación con lo de racional, simplemente consigno que reconozco como cierta la idea de Franz Hinkelammert, según la cual la racionalidad se construye a partir del reconocimiento de una imposibilidad⁶. De esta manera, dentro del proyecto racional zubiriano, Hegel ocuparía el lugar de la imposibilidad. Por tanto, el esquema histórico de los horizontes estaría sostenido por otro esquema histórico: el de la historia de la filosofía como un proceso de *logificación de la inteligencia*. Hegel sería el remate de esa logificación, la cual es rechazada por Zubiri no porque sea una *ingente teoría* (hay ingentes teorías que Zubiri acepta explícitamente como verdaderas), sino porque es imposible. Mostrar que Hegel ocupa el lugar de lo imposible en el esquema racional zubiriano es el cometido de la segunda parte. Aquí será importante comentar con detalle las objeciones contra Hegel que desarrolla Zubiri en *Sobre la esencia y en Inteligencia y Razón*.

Sin embargo, suele pasar con Hegel que, las críticas contra él han llegado generalmente demasiado tarde. Esa tardanza no significa ninguna infalibilidad, ni que Hegel haya atajado a priori cualquier crítica posible; más bien indica que Hegel ha sido el primero en haber formulado, ¡*como críticas!*!, las críticas que le han dirigido los post-hegelianos.

⁴ Cfr. *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*.

⁵ Cfr. *Estructuras de la praxis. Un ensayo de filosofía primera*.

⁶ Cfr. *Crítica a la razón utópica*. pp.182-228.

Esto se debe, entre otras cosas, a que muchas cosas que los intérpretes reclaman como parte del sistema, si bien aparecen formuladas dentro de la obra, lo hacen, pero para ser rechazadas por Hegel. De ahí, algo señalado por Slavoj Žižek: lo que varios autores han reputado como superación de Hegel no es más que la superación de los prejuicios de esos mismos autores acerca de Hegel⁷. ¿Zubiri sólo supera sus prejuicios acerca de Hegel?

Hemos dicho que habría que demostrar que Hegel ocupa el lugar de una imposibilidad, desde la cual Zubiri edificaría su propia filosofía. La imposibilidad de Hegel, para Zubiri, es la imposibilidad de la logificación de la inteligencia. Pero Zubiri no rechaza el logos, simplemente sostiene que éste no reposa sobre sí mismo. Hegel, entonces, para Zubiri, no es que se saque las tesis de la manga. Más de una vez insiste, no sólo en relación con Hegel, sino en relación con toda la historia de la filosofía, que ésta posee la unidad de un *saber real en marcha*⁸. Es decir, por más que la logificación de la inteligencia sea imposible, lo cierto es que haberlo pensado no es un desatino absoluto. Si ha sido posible pensar tal logificación (si ha sido posible lo imposible) ha sido debido a que la filosofía es un *saber real*, un saber que reposa sobre lo real. Es así que lo imposible aparece para la razón no como algo que se rechaza sin más. La filosofía de Hegel no es rechazada sin más. Es rechazada pero también justificada como un *saber real en marcha*. ¿No se parece esto a las impugnaciones de Hegel contra quienes “suelen esperarse frente a un sistema filosófico dado, o bien la aceptación, o bien la contradicción [...] sin entender precisamente la diversidad de sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad”⁹? Hegel ocupa el lugar de lo imposible, Zubiri pretende superar esa imposibilidad *atravesándola*. En lenguaje lacaniano, Hegel sería un *fantasma* o fantasía imposible, las cuales pretende *atravesar* Zubiri. Pero Hegel sostiene que la cosa en sí kantiana es un fantasma (*Gespenst*)¹⁰, y “este carácter fantasmagórico de la cosa en sí es lo que Hegel quiere superar en toda su marcha filosófica”¹¹. Hegel es para Zubiri, entonces, *la cosa en sí*, aquello que quiere superar en toda su marcha filosófica. ¿No es posible reconocer el mismo procedimiento filosófico? Siempre y cuando se nos diga qué significa superar, tanto

⁷ Cfr. *El sublime objeto de la ideología*. p.30.

⁸ Zubiri, X., *Cinco lecciones de filosofía*. p.iv.

⁹ Hegel, GWF, *Phänomenologie des Geistes*. p.12.

¹⁰ *Wissenschaft der Logik*. p.41.

¹¹ Zubiri, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. p.252.

en Zubiri como en Hegel. Zubiri entiende la superación hegeliana en un sentido incompatible con la suya propia. Zubiri entiende la superación hegeliana del fantasma kantiano (la cosa en sí), y en ello estarían de acuerdo casi todos los comentaristas, como la totalización de una razón logificada. Hegel habría superado a Kant a través de un monstruo panlogicista. El poshegelianismo se define, entonces, como una reacción contra ese monstruo. ¿Pero si ese monstruo es un fantasma sin relación alguna con Hegel mismo? Es ésta la opinión de Slavoj Žižek en su obra *Le plus sublime des hysteriques. Hegel passe*; opinión que suscribo aquí. Hegel no afirma el panlogicismo, lo expone, pero para rechazarlo. Intentaré demostrar siguiendo los textos mismos de Hegel que sean necesarios. Entre éstos, el más destacado será la *Lógica*, tanto la de Nuremberg, como la de la *Enciclopedia*. Esto lo hago con un propósito claro. Muchos de los intérpretes, y sobre todo a partir de los cursos de Kojève y la publicación de *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* de Jean Wahl, han querido ver frente al Hegel más sistemático, obturado y conservador, a un Hegel *abierto y dinámico* en la *Fenomenología*. Yo, en cambio, opino que lo mismo que de apertura hay en la *Fenomenología* hay en el Hegel maduro. Frente a una interpretación muy común, según la cual la vida intelectual de Hegel iría desde el entusiasmo vivaz y transgresor de su juventud, hasta la fría osificación reaccionaria de su madurez, aquí sostengo que el Hegel *abierto, vivo y antitotalitario* no es el joven sino el viejo.

No me detendré en una genealogía de los conceptos hegelianos. Simplemente me basta con notar que fue *Hegel el primer post-hegeliano*, es decir, el primero en denunciar ese monstruo pan-logicista. Por lo tanto, el proyecto de Zubiri es un proyecto hegeliano, a tal grado que lo que Zubiri entiende por razón sentiente, en contraste con la razón logificada, está justo en la línea de lo que Hegel entiende como pensar concipiente (*das begreifende Denken*), aunque Zubiri no lo vea así. Al respecto conviene subrayar como ejemplo de esto la importancia que tuvo el teorema de la incompletud de Gödel para la formulación, por parte de Zubiri, de la noción de razón, e insistir cómo fue Hegel para la filosofía lo que Gödel para las matemáticas. Por todo esto, la última parte se llama Zubiri

con Hegel, con una notoria alusión a la fórmula lacaniana “Kant con Sade”¹²; se llama así no sólo porque el procedimiento hegeliano esté debajo del procedimiento zubiriano (Hegel como la verdad de Zubiri), sino porque el único Hegel que cabría rehabilitar y mantener para el futuro es un Hegel que esté en la línea de Zubiri (Zubiri como la verdad de Hegel).

Resumiendo, la tesis que quiero desarrollar consiste en decir que *Hegel*, según la lectura de él que hizo Zubiri, es la posibilidad del propio pensamiento del filósofo español, pero la lógica que explica cómo *Hegel* es la posibilidad de Zubiri, es la lógica desarrollada por Hegel mismo. Es decir, la explicación de cómo el rechazo a Hegel por parte de Zubiri, es la posibilidad de la obra de éste, es una cosa totalmente hegeliana. También conviene subrayar que esta tesis de maestría es el preámbulo a una investigación de mayor alcance, profundidad y originalidad que pretendo realizar como proyecto de doctorado.

Por último, algunas indicaciones técnicas. Las obras de Zubiri utilizadas serán citadas de la manera siguiente¹³:

DSSZ: “Dos sesiones del Seminario Zubiri”.

CLF: *Cinco lecciones de filosofía*.

EDR: *Estructura dinámica de la realidad*.

HD: *El hombre y Dios*

HV: *El hombre y la verdad*.

IRE: *Inteligencia y realidad*

IL: *Inteligencia y logos*.

IRA: *Inteligencia y razón*.

NHD: *Naturaleza, Historia, Dios*.

PFHR: *El problema filosófico de la historia de las religiones*.

¹² Slavoj Žižek fue quien me inspiró, haciendo éste algo parecido, pero como Hegel con Lacan, en su *Le plus sublime des Hystériques. Hegel passe*. Cfr. p.6.

¹³ La ficha completa de las obras, tanto de Zubiri como de Hegel, aparecerá al final, en la bibliografía.

PFMO: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental.*

PTHC: *El problema teológico del hombre: Cristianismo.*

SE: *Sobre la esencia*

SR: *Sobre la realidad.*

En cuanto a Hegel, la mayor parte de las citas corresponderán a las traducciones publicadas; pudiendo, sin embargo, ser modificadas por mí, pues he cotejado siempre, excepto las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, con los textos originales en alemán. Es así que las referencias serán tanto al texto alemán como a sus traducciones. En relación con el prólogo, la introducción y capítulo final de la *Fenomenología*, por obvias razones, que no son pronunciarme en favor de uno u otro traductor, he decidido seguir la traducción de Zubiri y no la de Roces. He aquí:

-PhG: *Phänomenologie des Geistes.*

-FE: *Fenomenología del Espíritu.* Trads. de Zubiri y de Roces.

-WL: *Wissenschaft der Logik.*

-CL: *Ciencia de la Lógica.* Trad. de Rodolfo Mondolfo.

-EPW: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.*

-ECF: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Trad. de Ramón Valls-Plana.

-PhR: *Grundlineien der Philosophie des Rechts*

-PFD: *Principios de la filosofía del derecho.* Trad. de Juan Luis Vermal.

-LHF: *Lecciones sobre la historia de la filosofía.* Trad. de Wenceslao Roces.

Capítulo I. LA SITUACIÓN POST-HEGELIANA DE ZUBIRI.

1. Los horizontes y la historicidad de la filosofía.

A partir de Hegel la historia de la filosofía ha dejado de ser una ocupación erudita y meramente anecdótica. Los cursos de historia de la filosofía son algo muy reciente, e inclusive eran, antes de la institución de ellos como algo ordinario, algo impensable, sobre todo como una introducción o formación en la filosofía¹⁴. Esto se debe a que durante siglos se entendió lo *ya sido* como algo que no añadía nada al problema filosófico. Inclusive el mismo tema de la historia de la filosofía constituía una contradicción en los términos, pues mientras la filosofía se ocupa de conocer lo inmutable y lo eterno, la historia narra lo que necesariamente ha de desaparecer¹⁵.

Pero con Hegel la historia adquirió rango filosófico. Zubiri no desanda lo andado por Hegel, por eso para él la filosofía es dada como una *posibilidad*. La historia no consiste en una mera sucesión de eventos, sino una actualización de posibilidades. “El pasado va legando un sistema de posibilidades que constituyen el presente sobre el cual el hombre monta sus proyectos”(EDR p.269). Es decir, el pasado deja al hombre en “una situación definida por las posibilidades que le ha legado aquello que ya no existe”(PFMO p.14).

Zubiri mismo afirma de manera explícita que la situación filosófica en que anda él, y todo aquel que quiera hacer filosofía hoy en día, es una situación en la cual nos ha dejado Hegel. En el prólogo a su traducción de algunos fragmentos de la *Fenomenología del Espíritu*, de 1935 afirma que “toda iniciación actual a la filosofía ha de consistir, en buena parte, en una “experiencia”, en una inquisición, de la situación en que Hegel nos ha dejado instalados”(NHD p.182); lo cual, treinta y cinco años después, en plena época de madurez, es repetido literalmente(PFMO p.319). ¿Pero en qué consiste esta situación? En que en Hegel “la idea misma de Filosofía alcanza su plena madurez”(NHD p.270). ¿Qué es

¹⁴ Cfr. José Ignacio Palencia, “Historia de la filosofía y formación filosófica”, en *Teoría. Revista de filosofía*. Año 1, no. 1., p.41.

¹⁵ Cfr. Hegel, LHF I. p.14.

madurez? *Radicalidad*. Pero la radicalidad hegeliana es entendida por Zubiri como una radicalidad horiZónica, y por tanto, insuficiente. No obstante, *la envoltura horiZónica* es inevitable e imprescindible, por lo cual la aludida insuficiencia de Hegel no puede denunciarse desde una ingenuamente positivista y pretendida situación *post-horiZónica*. Habrá que contestar, entonces, ¿Qué es esa *horiZonicidad*?, ¿Cómo Zubiri entiende la radicalidad de Hegel como una radicalidad horiZónica?, ¿Y cómo el carácter mismo de la filosofía exige esa presencia *horiZónica*?

1.1. Motilidad y nihilidad.

La filosofía, en tanto que actividad existencial, está estructurada a partir de un horizonte. ¿Qué es un horizonte? Zubiri hereda el término de su formación fenomenológica. Aparece de manera muy importante en Husserl, quien lo entiende “*Algo co-dado impropriadamente y más o menos vagamente indeterminado*”¹⁶. Fue recibido con gusto por las filosofías hermenéuticas a partir de Heidegger, y Zubiri mismo lo define como una línea que abarca a las cosas como aparecen en la aprehensión, determinando a éstas como momentos de una totalidad de sentido (IL pp.23-24). El horizonte es algo que limitando el campo de aprehensión lo constituye como tal (NHD p.193).

Esto tiene consecuencias gravísimas para la pretensión fundamental de la filosofía, la de ser un saber *primero* o un saber libre de prejuicios. La filosofía hermenéutica ha negado de mil modos la posibilidad de dicha pretensión. Sin embargo, en Zubiri, esa inevitable estructura horiZónica no resulta decisiva en relación con esa pretensión filosófica, pues más de una vez afirma que tal estructura está montada sobre algo previo. El problema, empero, se conserva. ¿El acceso a eso previo está determinado por algún horizonte? Habrá que ver. El punto es que la noción de horizonte es un instrumento que utiliza Zubiri para enfrentar las posibles objeciones que vinieran de la tradición. Adelante se verá en qué sentido.

Son dos horizontes los que detecta fundamentalmente Zubiri a lo largo de la historia de la filosofía. El primero es el que él llama *horizonte de la motilidad*. La *motilidad* es el

¹⁶ *Ideas*. § 44.

horizonte del hombre antiguo(NHD p.197). Es decir, mejor que del hombre antiguo, el horizonte desde el cual se han nutrido mitologías egipcias, sumerias, babilónicas, cananeas, fenicias, mesoamericanas, persas e indoeuropeas. Es también el horizonte desde el cual ha tomado forma la filosofía griega. Las cosas se mueven, y en esclarecer esto va la totalidad de la filosofía griega. ¿Pero desde dónde pretende esclarecerse esto? Desde lo inmóvil. El movimiento resulta problemático, justo porque el telón de fondo dentro del cual aparece dicho movimiento es el del “Uno”. Sin dejar de ser fieles a Zubiri, creo que es más claro llamar a ese horizonte el horizonte del “Uno”. El telón de fondo desde el cual el movimiento aparece problemático es la *inmotilidad*. El movimiento es problemático porque lo incuestionable para el griego es la inmovilidad. “Toda la filosofía griega está concebida sobre el hecho, a primera vista asombroso, de que las cosas que verdaderamente son, sin embargo cambian”(CLF p.ii).

Desde ese horizonte, la respuesta al problema del movimiento fue el concepto de *phýsis*, de *Naturaleza*. Por eso tampoco resulta desatinado llamarlo *horizonte de la naturaleza*¹⁷, pues, aparte de no traicionar tal nombre la línea de Zubiri, nos conecta con filosofías como las de Levinas o la de Enrique Dussel. Lo incuestionable es lo inmóvil, por eso, cualquier movimiento o cambio tendrá sentido sólo en tanto que emergiendo de algo que no cambie. “Solamente en tanto que emergiendo de esa *phýsis*, solamente en tanto que brotando y formando parte de la Naturaleza es como las cosas, propiamente para un hombre griego son”(NHD p.271). Esa Naturaleza, para Aristóteles, por ejemplo, constituye en último término *un haber*, que en griego se dice *ousía*. Por ello, la verdad será una cosa del *logos*, será cosa de decir *algo acerca de algo*, y por tanto, la filosofía primera la búsqueda de “lo que es” (*tí tò ón*). “Lo que desde antaño y ahora, lo que siempre y desde siempre hemos buscado y ante lo cual hemos quedado aporetizados, a saber, qué es lo que es”¹⁸. Aristóteles piensa que lo que dice Parménides es verdad; lo de la inmovilidad es incuestionable, por eso es que al movimiento debe subyacer un sujeto del movimiento.

Lo importante es destacar que el concepto de *lo que es* descansa en un horizonte que no es el nuestro, razón por la cual, no es una obligación asentir a las tesis aristotélicas. Que

¹⁷ Cfr. Jordi Corominas, “Fundamentos de una ética liberadora”.

¹⁸ *Metafísica Z* 1028 b 2-4.

la realidad tenga una estructura subjetual o sustancial no es nada obvio, sino el efecto de cierto horizonte sobre la visión. Pero *para* nosotros, en cambio, la inmovilidad no es algo incuestionable, por lo cual resulta deficiente como posible punto de partida para hacer filosofía. Nuestro horizonte es otro que el del griego, por eso no es el movimiento el problema fundamental de la filosofía. Bergson, por ejemplo no se ha cansado de insistir en que es la inmovilidad y no el movimiento lo verdaderamente problemático, y en ello va toda su crítica contra el aristotelismo¹⁹. Antonio Pintor-Ramos afirma que Zubiri retrocedió frente al horizonte griego por no haber en él lugar para el concepto de persona²⁰. Tiene razón, sin embargo, lo más decisivo es el hecho de que, por tratarse de un horizonte ya rebasado, ha perdido todo poder persuasivo o toda capacidad para fundamentar una filosofía primera. Es decir, no se trata, en el fondo, del reparo de algún cristiano, aunque Zubiri lo sea, sino el reparo de alguien que no puede suponer ese horizonte como punto de partida. En esta misma línea, Ignacio Ellacuría afirmará, inspirado en los cursos que impartiera Zubiri en 1968, con el título de *Estructura dinámica de la realidad*, que “*la realidad intramundana es intrínsecamente dinámica, de modo que la pregunta por el origen del movimiento es o una falsa pregunta o, al menos, una pregunta secundaria*”²¹

El otro horizonte es el *horizonte de la nihilidad*. A partir del cristianismo, obviamente como prolongación del pensamiento hebreo, se introduce un nuevo horizonte. El mundo ha sido creado de la nada. El horizonte de la creación. El problema, entonces, no es por qué se mueven las cosas, sino por qué hay cosas. “El ser no significa *ser-siempre*, sino *ser no-nada*, es decir, ser creado”(PFMO p.77). “La idea de una creación de lo real desde la nada hace inviables los cuadros mundanos y naturalistas de todo el pensamiento griego y obliga a que todos los problemas servidos por la tradición griega cambien de sentido para insertarse en un horizonte totalmente distinto”²². Toda la *depuración* que Tomás llevará a cabo de Aristóteles no será otra cosa que la asimilación de unos conceptos a otro horizonte de pensamiento. En Tomás, con una buena e importante historia detrás de él, el tema fundamental, por ejemplo, no es el del orden de la sustancia, sino el del orden

¹⁹ Cfr. *L'evolution créatrice*. 274-286.

²⁰ *Realidad y sentido*. Pp.289-290.

²¹ *Filosofía de la realidad histórica*. p.31.

²² Antonio Pintor-Ramos, *Op.Cit.* p.292.

del *esse*²³, de la existencia: no *lo que sean* las cosas, sino *que sean*. “La movilidad no expresa la verdadera ultimidad de lo real a que nos lanzó la extrañeza filosófica. En su radicalidad última las cosas no son *phýsis*”²⁴. Este horizonte, según Zubiri, es el que atraviesa toda la filosofía, desde Agustín hasta Hegel, e incluso Heidegger o Sartre. *¿Por qué hay algo y no más bien nada?*, pregunta difundida últimamente por Heidegger, pero antes expresada tal cual por Leibniz y antes, incluso, por Guillermo de Alvernia en el siglo XIII.

Hegel, según Zubiri, se instala en este último horizonte de una manera tan radical que no ha sido igualada por ninguna otra filosofía. Por eso es Hegel para Zubiri la madurez de la filosofía.

1.2. Radicalidad hegeliana.

El horizonte de la nada es el horizonte donde, según Zubiri, Hegel despliega toda su filosofía. Este horizonte es un horizonte compartido por Tomás, Descartes, Leibniz o Kant. Pero Hegel se instala en ese horizonte con una radicalidad no igualada por ninguno de éstos. ¿Cómo se instala en él? ¿Por qué ese instalarse hegeliano es algo radical? La nada era el telón de fondo de sus predecesores, pero sólo Hegel entendió ese mismo horizonte como la estructura radical de las cosas. Hegel se instala de manera radical en el horizonte de la nihilidad al reconocer como estructura radical de lo real “el hecho de que las cosas son creadas”(PFMO p.247). Esto significa que “a las cosas les pertenece formal e intrínsecamente su carácter de producidas”(PFMO p.248). De esta manera, la radicalidad hegeliana, para Zubiri, consiste en radicalizar ese horizonte al tomarlo como lo absoluto mismo. ¿Cómo el horizonte de la nihilidad constituye en Hegel el absoluto mismo? En tanto que la verdad sólo está en el todo. Habrá que explicar esto. ¿Por qué la verdad sólo está en el todo y por qué es esto la radicalización de un horizonte?

Zubiri lo expone como sigue. Para Hegel “la verdad *es a una* [...] *cosa y saber*”(PFMO p.252). Esto no es ninguna novedad, aparece, por ejemplo, en Tomás, y

²³ Cfr. Etienne Gilson, *El ser y la esencia*. p.82.

²⁴ Pintor-Ramos, *Op.Cit.* p.293.

antes, en Aristóteles. Pero Hegel entenderá esto con todas sus consecuencias, entre las cuales debe contarse que para acceder a la verdad no es posible hacerlo *desde* un punto exterior a ella, pues al cabo, este punto exterior ha de reputarse como verdadero. Con ello Hegel desenmascara toda actitud precavida en relación con la verdad, toda desconfianza hacia la verdad, pues pretende estar fuera de la verdad y, sin embargo, ser verdadera; “una suposición en la cual se ve que lo que se llama miedo al error es más bien miedo a la verdad” (Ph.G p.70. FE p.104). Esto es una consecuencia, dice Hegel, de que “sólo lo absoluto es verdadero, o que sólo lo verdadero es absoluto” (Ph.G p.70. FE.p.104). Esto suena exagerado, sobre todo para delicados oídos posmodernos, pero si el saber verdadero no puede guardar exterioridad en relación con la verdad, entonces el mismo saber está imbricado unitariamente con la realidad. Está imbricado en una unidad absoluta. Aludir a una verdad no-absoluta es sólo aludir a una turbia diferencia que esquiva la cuestión principal: la verdad es la unidad entre saber y realidad. Ese es el significado de la palabra verdad. Otra verdad que no fuera absoluta no sería sino otra cosa que no sería verdad. Si la unidad no es absoluta, si hubiera algo que la excediera, ese exceso sería lo fuera de la unidad, lo fuera de la verdad. Por eso, según Zubiri, Hegel retoma lo de Aristóteles, según lo cual en el acto de conocimiento verdadero son lo mismo (*tautón*) la cosa y el cognoscente, pero entendiendo ese *son lo mismo (tautón)* como punto de partida, y no de llegada, como en los griegos. Hegel “parte precisamente de ese *tautón* que ha establecido la lógica y la metafísica de Aristóteles y ve los dos términos [... el cognoscente y la cosa] como dos momentos cuya unidad es precisamente el *tautón* [...] de ahí que, en lugar de ir de las cosas y el logos a su *tautón* en el que estuviera el contenido de la verdad, Hegel parte del *tautón* y de la *alétheia* [verdad] para ver cómo el desarrollo interno de esta *alétheia* es lo que constituye las diferencias entre el logos y las cosas” (PFMO. p.277).

El problema que sigue es ¿Cómo esta afirmación de que sólo la verdad está en el todo es la radicalización del horizonte de la creación? El gran filósofo judío Franz Rosenzweig comienza el más conocido de sus libros con una frase que dice que “por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo”²⁵. Rosenzweig alude explícitamente a Hegel. ¿No es más bien, entonces, lo de que *la verdad está en el todo*, el

²⁵ *La estrella de la redención*. p.43.

modo en que Hegel esquivó el miedo que tenía frente al horizonte de la nada? Esto es lo que vienen repitiendo, con similares palabras, desde hace años, un buen puñado de importantes filósofos. Levinas, Derrida o Dussel, de alguna u otra manera han querido impugnar a Hegel ubicándose comprometida y conscientemente desde el horizonte de la creación. Frente al *panteísmo* hegeliano, el liberador creacionismo semita²⁶. Zubiri, en cambio, y con razón, reconoce el adeudo de Hegel con la tradición creacionista, y la pone, incluso, como clave para interpretar el sistema hegeliano en su conjunto²⁷, aunque al final acabe por afirmar, de manera increíble, que Hegel es panteísta.

La respuesta de Zubiri a esta impugnación de Rosenzweig está por la vía del concepto. En efecto, para Hegel el absoluto no es una cosa ni de intuiciones ni de sentimientos, sino de conceptos (Ph.G. pp. 14-15. FE.p.9-10). Por otra parte, y al margen, no se trata en la referencia al concepto ni de un prejuicio ni de una ingenuidad racionalistas, sino una exigencia del entendimiento o, mejor, del entender con verdad: un absoluto que no sea concepto sería un absoluto que no se entendería, sería la mera señal de algo que no aparece como absoluto. ¿Qué es concepto? Zubiri explica bien que para Hegel un concepto no es una representación, pues el concepto no es un saber *sobre* lo absoluto, sino la estructura del absoluto mismo. Zubiri interpreta esto haciendo alusión a Suárez y su distinción entre conceptos objetivos y formales (PFMO p.257). Concepto objetivo es el término del acto intelectual de concebir, mientras que concepto formal es el acto mismo de concebir. Pues bien, según Zubiri, el pensar concipiente hegeliano es “el concepto objetivo en tanto que emergiendo precisamente de la índole misma y del acto mismo del concepto formal” (PFMO p.258). Esto indica, entre otras cosas, que el concepto “es una cosa viva, cuya actividad es precisamente el concebir” (PFMO p.258). La vida del concepto es lo que Hegel llama *el esfuerzo del concepto*. ¿Por qué la vida del concepto es un esfuerzo?

²⁶ Cfr. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. En este libro Dussel opone la noción de creación frente a un supuesto emanacionismo hegeliano. No es el caso ahondar en este tema. Pero creo que ya Hans Küng en *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Quentin Lauer en *Hegel's Concept of God* y Porfirio Miranda en *Hegel tenía razón*, han demostrado en sus obras, y con mil pruebas que el tal supuesto panteísmo hegeliano es una acusación falsa.

²⁷ Ignacio Ellacuría, zubiriano indiscutible, por otra parte, subrayará el sentido profundamente cristiano de la filosofía hegeliana (Cfr. *Filosofía de la realidad histórica*. p.22.) al grado, incluso, que algunos han interpretado la filosofía de Ellacuría como una mixtura de Zubiri con hegelianismo (Cfr. Jordi Corominas, *Ética primera. Aportación de X.Zubiri al debate ético contemporáneo*. p.173.)

Contestar esto es la clave del *creacionismo* hegeliano. Según Zubiri, lo cual es muy discutible como veremos después, para Hegel esta vida del concepto consiste en el movimiento por medio del cual el predicado universal constituye a un sujeto (PFMO p.260). ¿Pero por qué es esto algo *esforzado*? La pregunta conviene que se aclare señalando que para Hegel el esfuerzo consiste en que se ha de pasar por la seriedad (*der Ernst*), el dolor (*der Schmerz*) y la paciencia (*die Geduld*), es decir, por “el trabajo de lo negativo (*Arbeit des Negativen*)” (PhG p.24. FE p.25).

¿Por qué ha de pasarse por lo negativo? Porque ese predicado que constituye al sujeto nunca lo acaba de hacer de manera adecuada. “En efecto, todo lo *finito* es esto y *sólo* esto, que su *existencia (Dasein) es diversa (verschieden) que su concepto*” (EPW § 51. ECF. p.156). Pero esta distinción es *puesta* por el concepto mismo. Es decir, la vida del concepto consiste en esta no-realización. El concepto como predicado constituye al sujeto de manera *negativa* al no realizarse en él. “La realidad no es nunca adecuadamente concebida por los predicados de la razón y a esto lo denomina Hegel *el monstruoso poder de lo negativo*” (PFMO. p.284). Por lo tanto, a lo finito mismo pertenece este momento de no-realización. A la realidad, como determinación del concepto pertenece formalmente el momento de la negación. Es lo que notamos al principio que decía Zubiri de Hegel: “a las cosas pertenece formal e intrínsecamente su carácter de producidas”. La radicalidad creacionista de Hegel, según Zubiri, consistiría en haber introducido lo negativo en el núcleo mismo de lo real. Hegel, por lo tanto, es el autor que ha llevado hasta sus últimas consecuencias el horizonte del cual ha partido. Por eso en él la filosofía europea ha adquirido madurez definitiva, por ser la radicalización del horizonte de la filosofía europea. Empero, esa radicalidad no es algo con lo que Zubiri quede conforme, pues en el fondo supone un horizonte, todo lo venerable que se quiera, pero cuyo desmoronamiento es un hecho irreversible²⁸. Pero no basta, siguiendo a Zubiri, con desechar sin más ni el hegelianismo ni el horizonte creacionista. No debe perderse de vista que Zubiri ha insistido en que nuestra situación filosófica es la situación en que nos ha dejado Hegel.

²⁸ Cfr. Pintor-Ramos, *Op.Cit.* p.301.

Para entender esto debe insistirse que, frente a cualquier positivismo ingenuo, Zubiri afirma rotundamente que “la filosofía tiene ante todo un *horizonte* de intelección”(CLF.p.ii). Es decir, la insuficiencia que Zubiri detecta en Hegel no se debe al horizonte en cuanto tal. Se debe a que ese horizonte en particular ha dejado *de funcionar*. La creación no es algo que hoy se suponga sin más. Pero el horizonte es algo inevitable y, aparte, no sólo algo que esté ahí, es una posibilidad de intelección para nosotros. Hegel es nuestra posibilidad de hacer filosofía, como insiste Zubiri. Y es que la filosofía, dirá más de una vez Zubiri, es histórica. Incluso presenta “los puntos básicos de su propia filosofía como algo exigido históricamente”²⁹.

1.3. La *historización* de Hegel.

Uno de las fórmulas más favorecidas por los filósofos post-hegelianos, a la hora de querer reprobar otros pensamientos, ha sido *historizar* a estos últimos. De algún modo, Zubiri anda en esto, pues la interpretación que hace de Hegel, al hincarla en la noción de horizonte, la hace una *historización* de Hegel. Esto pondría a Zubiri en la misma línea que las filosofías historicistas y posmodernas. Pero por más que algunos intérpretes de calidad hayan querido ver a un Zubiri *posmoderno*³⁰, me parece una idea insostenible. En definitiva, Zubiri se halla, como dice Diego Gracia, “a mil leguas de cualquier tipo de ‘pensamiento débil’”³¹.

Es fácil *jugar* al *historizador* y querer acusar con ello a una filosofía por estar montada sobre un horizonte determinado. Pero con ello no sólo se desacredita al *oponente*, sino al mismo que endereza la crítica, pues esa misma crítica la mayor parte de las veces está montada sobre ese mismo horizonte, pues justo la nihilidad es el horizonte de las filosofías historicistas. Es justo esto lo que, entre otras cosas, fija la posición de Zubiri frente a Heidegger: la deconstrucción de la historia de la metafísica sigue moviéndose en el horizonte de la creación (EM p.72). Es algo parecido a lo que pasa con los

²⁹ Pintor-Ramos, Op.Cit. p. 244.

³⁰ Cfr. Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*. El término posmoderno puede sugerir ambigüedades, me refiero a él en un sentido muy restringido, como una línea que abarca a pensadores inspirados fundamentalmente en Nietzsche y Heidegger, como Lyotard, Derrida o Vattimo.

³¹ Prólogo a Pintor-Ramos, *Op.Cit.* p.18.

multiculturalismos: sus llamados por *volver a las raíces* no vienen desde *las raíces*³². Pero Zubiri no anda en esto. Para Zubiri la historicidad no es ni algo montado sobre sí mismo, ni sobre la nada, como en Heidegger (HV pp. 85-87)³³, eso sería pura metafísica creacionista. Por más que se afirme la constitutiva *horizonticidad* de todo horizonte de intelección humana, lo decisivo está, no en considerar los horizontes como algo meramente dado, sino en hacerse cuestión -cuestión *metatrascendental*³⁴ - de aquello que sostiene el espacio de la historicidad, pues “sustantivizar la historia es crear una quimera ya que ‘la’ historia no existe”³⁵. Es decir, la alusión zubiriana al horizonte de la filosofía de Hegel debe entenderse como cualquier cosa menos una *historización* en sentido historicista.

Cabe subrayar la insistencia con la cual se ha afirmado el carácter subversivo y radicalmente novedoso de Zubiri en relación con toda la filosofía anterior, y contrastarlo con algo que notaba Ignacio Ellacuría en el mismo Zubiri, aquello que él llamaba “juntura entre filosofía antigua y contemporánea”³⁶. Esta paradoja es posible deshacerla si se tiene en cuenta que para Zubiri, esa juntura no es ni una síntesis, ni sincretismo, ni cosa que se le parezca. Es algo que depende del carácter histórico de la filosofía que siempre le ha reconocido Zubiri. Este carácter histórico de la filosofía estriba en que ella “nos es dada como una *posibilidad* intelectual”³⁷. Por eso Hegel es la posibilidad de hacer filosofía. Aunque Hegel le resulte a Zubiri como insuficiente y aduzca, para mostrar esto, su pertenencia a un horizonte, sigue siendo la posibilidad misma de la filosofía de Zubiri, como este último reconoce. ¿Cómo es eso? La historia no está montada sobre sí misma, por lo mismo, un horizonte filosófico de intelección tampoco lo está. Zubiri le niega toda legitimidad a una sustantivación del horizonte, justo en la línea de no conceder la sustantivación del ser en Heidegger (Cfr.NHD p.16), contra ello apela a algo anterior sobre

³² “Resulta tragicómico que, los intentos de salir de la modernidad para volver a una vida “holística” más espontánea, se apoyen en una multitud de *especialistas* que nos enseñan a descubrir nuestro verdadero yo espontáneo...Es probable que no haya nada más científico que el cultivo de “productos orgánicos”: se necesita de ciencia de alto nivel para *sustraer* los efectos dañinos de la agricultura industrial”. Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. p. 297.

³³ Cfr.HV.pp.85-87. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. § 61-83.

³⁴ Cfr. Žižek, Op.Cit. p. 293

³⁵ Pintor-Ramos, *Op.Cit.* p.260.

³⁶ “Carta” en *Escritos filosóficos II*.

³⁷ Pintor-Ramos, *Op.Cit.* p.260.

lo cual se levanta el horizonte. El horizonte es una posibilidad, pero la posibilidad está trepada sobre algo.

Para entender esto es necesario aclarar qué entiende Zubiri por posibilidad. Posibilidad no la entiende como Kant, es decir, como una categoría *modal* que se diferenciase de la categoría *realidad*, pues en Zubiri *realidad* no es efectividad, sino la formalidad del *de suyo* -habrá que volver a esto. Tampoco como el mundo de los posibles de Leibniz ni como la potencia aristotélica. Posibilidad es algo que *sólo* tiene el hombre, pues no es posibilidad *para* un *acto* sino para una *acción*. No son la misma cosa, pues la acción es “un sistema funcional de actos”(EDR p.232), cuya actualización como sistema depende de alguien que se lo apropie como tal, por eso la posibilidad aparece siempre como posibilidades. Posibilidad es algo de la realidad en cuanto que ésta se inserta “en una forma de realidad cuyo modo de ser actual sólo se configura mediante el rodeo que significa la apropiación de algo que actualmente no tiene”³⁸. En términos de Ellacuría: “Posibilidades no es aquí aquello que no es imposible, ni siquiera aquello que es positivamente posible, sino aquello que posibilita. Y posibilitar consiste formalmente en dar un poder sin dar una necesidad fija y unidireccional de realización de ese poder [...es decir] Posibilidad no es lo que cualquier potencia puede hacer, sino aquello que posibilitando positivamente no puede pasar a ser realidad, sino por opción”³⁹. Esto puede entenderse como que la posibilidad es algo que se apropia el hombre en tanto que, eso que se apropia, es algo que tiene cierta condición *para* su vida. En este sentido, Hegel es la posibilidad de Zubiri en tanto que aquél es una condición *para* la vida filosófica de éste. Pero con tal de que se nos diga, claro, qué es condición.

Zubiri afirma que condición es “la capacidad que tiene una realidad para estar constituida en sentido”(EDR p.228). Habría que explicar qué es capacidad y sentido, pero sería extenderse en demasía. La cosa se aclara con un ejemplo del mismo Zubiri: una oquedad en un monte es una posibilidad para el hombre como habitación, justo porque tiene la condición para ello. En cambio, el humo no es algo que tenga condición para ser puerta. Lo que es destacable es que, en último término, es la realidad aquello sobre lo cual descansa

³⁸ Pintor-Ramos, Op.Cit. p.238.

³⁹ *Filosofía de la realidad histórica*. p.411.

cualquier posibilidad, la realidad es lo que aparece como condición de cualquier posibilidad. Si hablamos de filosofía como posibilidad, es porque, por más errada que ande ella, es porque tiene algo de saber real, lo cual la pone como condición. Igualmente, un horizonte, en tanto que posibilidad de intelección, es algo montado sobre lo real. En efecto, para Zubiri la filosofía es un “*saber real en marcha*”(CLF.p.iv.). Por tanto, por más que Zubiri rechace la filosofía hegeliana, en tanto que la acepta como posibilidad, la acepta como un *saber real en marcha*. La historización que Zubiri hace de Hegel, entonces, no es una historización a la manera historicista. Detrás de la interpretación que hace Zubiri desde el telón de fondo del horizonte de la nihilidad, existe la convicción de que ese horizonte y su radicalización hegeliana, hincan sus raíces en algo real. La clave, entonces, de *Zubiri como lector de Hegel* está en cómo lo real aparece en algo que es rechazado en último término. Hegel es la posibilidad de Zubiri no sólo como referencia negativa, sino porque en Hegel mismo es posible reconocer ese núcleo de realidad en busca del cual anda Zubiri. Por eso, lo que sigue será decir en qué consiste eso real del saber filosófico.

2. Lo real del saber filosófico.

Decía Zubiri que los filósofos no dicen lo mismo pero que sí hablan de lo mismo (CLF p.iv). Es lo menos que podía decirse si se ha afirmado también que la historia de la filosofía es nuestra posibilidad de hacer hoy filosofía. Es decir, si la historia de la filosofía no es algo más que un repertorio de pseudoproblemas, como ha querido entenderla cierta filosofía analítica, en definitiva no será una posibilidad. En último término sería una referencia anecdótica, quizás ilustradora, pero jamás algo que añada nada al asunto, y por lo tanto, ninguna posibilidad. Podría hacerse filosofía sin conocer la historia de la filosofía. Pero si es una posibilidad, entonces deben implicarse dos cosas: una, que la historia de la filosofía goce de cierta unidad, y que esta unidad sea algo más que una mera sucesión de veleidades. Aparte, esa unidad tiene que ser la condición de toda posibilidad. Esa condición última es justo lo real. Los filósofos hablan de lo mismo, y la historia de lo que han dicho es una posibilidad, porque lo suyo es un saber real.

Empero, no es claro qué cosa sea lo real. Zubiri lo ha querido mostrar en su obra principal: *Inteligencia Sentiente*. En esta obra Zubiri toma *la vía corta*, el análisis descriptivo del acto de intelección. Pero esa vía está posibilitada por la historia de la filosofía; y si ese análisis descriptivo está posibilitado por una historia, no puede suponerse como determinación de aquello que constituye lo real del saber filosófico. Así que la estrategia debe ser otra. Zubiri ha desarrollado el tema de la unidad de la filosofía apelando a que la filosofía es materialmente idéntica a la filosofía (PFMO p. 16). Para sostener esto habrá que entender qué entiende Zubiri por metafísica. Para ello hará uso de la idea de *diáfano*. La filosofía es metafísica porque su objeto es algo diáfano, y en eso diáfano es posible reconocer la unidad de las filosofías a lo largo del tiempo. Es decir, lo real del saber filosófico es un saber de lo diáfano.

Por eso, las preguntas a contestar son: “¿qué es lo diáfano?”, “¿cómo lo real del saber filosófico es lo diáfano? Y, para volver a Hegel, en relación con lo diáfano, ¿por qué para Zubiri el horizonte de la nihilidad no resulta el mejor de los horizontes para acceder a lo real-diáfano?

2.1. Lo diáfano.

Hay una cosa en la cual coinciden expresamente Hegel y Zubiri. Según Hegel la filosofía tiene la desventaja, frente a los otros saberes, de no poder suponer su punto de partida (EPW § 1. p.41. ECF p.99.). Por su parte, Zubiri, en el mismo tono sostiene que mientras que las demás ciencias “parten de la *posesión* de su objeto y de lo que tratan es simplemente de *estudiarlo*, la filosofía tiene que comenzar por justificar activamente la existencia de su objeto”(NHD p.147). Pero hoy en día se ha impugnado la mera posibilidad de esto, recomendando, entonces, hacer de la filosofía una charla edificante⁴⁰. Aunque Hegel haya dicho que la filosofía “debe guardarse de querer ser edificante (*erbaulich*)” (*Ph.G.* p.17. FE. p.13) para autores como Rorty lo de ser edificante es como un halago o virtud. Ser edificante, aquí quiere decir, simplemente, renunciar a esa justificación última. Pero no nos enredemos, basta con señalar que, quizá con excepción *del último autor posmoderno*, cualquier filósofo puede reconocerse en esto de Hegel o Zubiri: la filosofía implica siempre una justificación radical, incluso de sí misma. Pero esa búsqueda de radicalidad y de objeto no se debe, tampoco, a que éste sea algo que simplemente esté ausente, y que por eso haya que buscarlo. A Zubiri le gusta parafrasear a Agustín en la frase “La filosofía puede decir al hombre: no me buscarías si yo no te hubiese encontrado” (SPF p.79). Es decir, lo que pasa con el objeto de la filosofía no es que no lo haya o que esté ausente inevitablemente, y que por eso no habría cosa mejor que *charlar* con Rorty y sus *secuaces*. El asunto está en que el objeto de la filosofía está ahí, pero frágilmente, el objeto de la filosofía está presente, pero la índole de esa presencia es curiosa, pues es una presencia *diáfana*. Es por eso que se busca, aunque ya estemos en ella.

Este objeto de la filosofía, pues, es lo que Xavier Zubiri llama *lo diáfano*. Evidentemente Zubiri no quiere decir que la filosofía se ocupe de lo diáfano en cuanto tal, en el sentido de que se ocupe de lo diáfano del agua, del vidrio, del aire, etc. Más bien quiere decir que el objeto de la filosofía es algo diáfano. Habrá que exponer en qué sentido el objeto de la filosofía se dice que es diáfano, y en qué sentido puede reconocerse en ello la historia de la filosofía. Claro que para hacer esto no haremos una historia de la filosofía, en

⁴⁰ Por ejemplo, Richard Rorty.

donde se contrasten los contenidos que ha tenido la filosofía con la idea zubiriana de diafanidad. Creo que una indicación histórica muy general basta: aquella que divide la filosofía en pre-crítica y pos-crítica. En esto van cuestiones de espacio, pero también eso que ya señalamos, lo decisivo en esta cuestión es que lo que se obtenga como objeto de la filosofía, antes de que aparezca en los detalles de los contenidos, ha de aparecer como el punto que sostiene la historicidad misma de la filosofía.

Lo diáfano es aquello que aparece como término de una búsqueda muy precisa. Se trata de una búsqueda de índole *metafísica*. Zubiri sostiene que “la Metafísica es materialmente idéntica a lo que entendemos por filosofía” (PFMO p.16). Esto anuncia que la unidad propia de la filosofía es en rigor una cuestión metafísica. Conviene, empero, aclarar algunas cosas en relación con esto, pues podría fácilmente conducir a un equívoco que acabaría por desvirtuar la filosofía zubiriana. Estoy enterado y precavido de que las interpretaciones más autorizadas de la obra de este filósofo niegan tajantemente que el núcleo de su obra consista en metafísica. Sin embargo, el sentido de esta negación tiene que ver con una manera específica de entender la metafísica, la cual no es a la que me ando refiriendo. Si se entiende la metafísica en el sentido del modelo antiguo o pre-crítico⁴¹, en definitiva andamos mal en la exégesis, haríamos de Zubiri, nuevamente, lo que sus mejores intérpretes han intentado demostrar como falso: un neo-escolástico. Pero el término metafísica tiene más de un sentido. Podrían señalarse los siguientes: el estudio de lo que las cosas son allende la aprehensión, pero también el estudio de lo fundamental de las cosas en tanto que actualizadas en aprehensión⁴². Es el último al cual me refiero, y el cual puede ser reivindicado para la filosofía primera. Búsqueda metafísica, pero en la aprehensión misma.

La búsqueda filosófica, entonces, es una búsqueda metafísica en el sentido de que es una búsqueda *allende*; pero no una búsqueda *allende del mundo*, o *hacia el más allá* en sentido vulgar, sino una búsqueda *allende lo obvio*. Obvio es lo que sale al encuentro, pues en latín, salir al encuentro es lo que se dice *obviam ire* (PFMO p.18). Obvio es lo que sale

⁴¹ Gregorio Gómez Cambres, en algunas obras como *La inteligencia humana. Introducción a Zubiri, II, o Zubiri, el realismo trascendental* entiende así la filosofía de Zubiri, pero me parece que Antonio Pintor-Ramos, en su *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, con varias referencias a Gómez Cambres ha dejado en claro la defectuosa interpretación de éste.

⁴² Cfr. Diego Gracia, *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*. pp.112-115.

al paso, no lo que se entiende sin más o lo evidente. Obvias son las cosas en su aparecer cotidiano. Lo allende lo obvio es, entonces, lo que no sale al encuentro, por ejemplo: un fotón. Un fotón está allende lo obvio, pero no es algo diáfano, está allende porque es algo *ultra-obvio*.

Es necesario algo más para definir lo diáfano. Lo diáfano es lo que no sale al encuentro de manera inmediata, no porqué esté *ultra*, sino porque está en *todo* lo obvio. Pero no es lo obvio, sino lo que, estando en lo obvio, no sale al paso. Justo por ese carácter de totalidad es por lo cual lo diáfano no sale al paso, le falta opacidad para salir al paso, es lo demasiado obvio. En esto podría reconocerse la filosofía antigua. Por eso mismo Zubiri no duda en denominar a lo diáfano como un orden trascendental. ¿Qué es lo trascendental para la filosofía pre-crítica? ¿En qué sentido es algo diáfano?

Trascendental es el nombre de una *universalidad suprema*. Se le llama trascendental porque *trasciende* la extensión del universal genérico. Un universal, en principio, es un género, pero cuando ese género se universaliza de manera absoluta, deviene en otra cosa que género. ¿Por qué? Un universal simple o género, contiene a los individuos que lo componen de una manera muy precisa: como contracciones que se actualizan por medio de diferencias⁴³. Pero si el universal es absoluto, entonces incluye dentro de sí todas las diferencias, por lo cual las anula como diferencias. Pero la anulación de las diferencias acarrea consigo la anulación de los mismos individuos incluidos en él. De esta manera, así como el exceso de obvedad significa no-obvedad, el exceso de universalidad significa no universalidad o unidad diferenciada.

Pero el término trascendental tiene otro uso en la filosofía moderna: como condición de posibilidad. En las filosofía kantianas y poskantianas *trascender* no es rebasar la universalidad de los géneros hacia una *cosa* u *objeto* trascendente, sino rebasar el orden objetual hacia aquello que hace posible tal orden objetual. “Llamo *trascendental* -dice Kant- todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*”⁴⁴ Esto podría entenderse como un mentís a esa identificación entre filosofía y metafísica. Sin embargo, esto no es

⁴³ Cfr. Beuchot, Mauricio, *Metafísica: la ontología aristotélico-tomista de Francisco de Aráujo*. p.151.

⁴⁴ *Crítica de la razón pura*. Introducción. A 12, B 25.

una concepción de lo trascendental en cuanto tal, distinta de la concepción medieval. Lo que cambia es que en una lo trascendental se entiende como objetualidad, y en la otra como entidad (Cfr.SE p.379). Ambas concepciones de lo trascendental coinciden en lo diáfano; pues éste, por su falta de opacidad, también incluye el momento del “*dejar y hace ver*” sin ser propiamente *visible* (PFMO p.20).

2.2. Lo real como diáfano.

Los filósofos hablan de lo mismo, entonces, porque hablan de lo diáfano. Sin embargo, lo diáfano no es más que un predicado del objeto mismo de la filosofía. Falta por aclarar cuál es el sujeto de ese predicado. El objeto de la filosofía es diáfano, pero qué es eso diáfano que busca la filosofía. Para contestar esto conviene recordar la pista por la que andamos. Lo diáfano debe aparecer no sólo como objeto de la filosofía a lo largo de su historia, debe aparecer como eso que permite que la historia de la filosofía sea la posibilidad de hacer filosofía hoy en día. ¿Porqué es lo diáfano lo que permite que Hegel sea la posibilidad de Zubiri? Lo diáfano, como hemos visto, en tanto objeto de la filosofía es aquello que aparece *allende lo obvio*, pero en tanto que acompaña la totalidad de lo obvio y en tanto que lo hace *posible*. En este sentido, en tanto que posibilidad de lo obvio, en tanto dejar y hacer ver, lo diáfano sólo puede aparecer en tanto que fundamento. ¿Qué significa aparecer como fundamento? Lo primero, puesto que ya se ha descontado, es que su aparecer no es el aparecer de un objeto en su mera positividad; lo segundo, pues ya se ha ganado, es que es un aparecer diáfano.

El aparecer como mera positividad es el aparecer como objeto, es decir, aparecer como “puesto, pero en forma de ‘ob’, de opuesto o contrapuesto al aprehensor mismo y su aprehensión”(IRE p.47). “El objeto en cuanto objeto es mero *objectum*, algo que está “frente” a mí”(HD p.159). En cambio, el fundamento no aparece o no se muestra *frente a mí*, sino que se muestra *en mí*. Que se muestre *en mí* significa que se muestra *importándome*, por eso es que lo fundamental alude a lo que es más *importante* (PFMO. p.27). Pero la palabra *importar* debe usarse con precisión. Que algo tenga importancia puede significar dos cosas. Una, que algo sea *para mí* importante; la otra, y es la que debe

destacarse aquí, es que la cosa me *importe*, sea que me lleve consigo o que me arrastre consigo. Que una cosa me arrastre significa, para efectos filosóficos, que *desde* ella entiendo las cosas. Lo diáfano, como fundamento es aquello desde lo cual entiendo las cosas. Pero no sólo aprehendemos intelectivamente desde él, sino que acompaña *siempre a la intelección*. Es decir, principio no significa algo desde lo cual se derive todo lo demás. Si fuera el caso estaríamos frente a un objeto que aparecería como premisa, por lo cual perdería su diaphanidad. El principio, como fundamento, no puede ser un objeto entre otros. Por eso es que no puede ser el fundamento un *juicio fundamental*. Decía Zubiri que “La conversión del principio en juicio fundamental es uno de los avatares más graves de la historia de la filosofía”(IRA p.50). La gravedad de esto consiste justo en que, al hacer esto, se deja de lado el aspecto propiamente fundamental del fundamento. ¿Cuál es ese aspecto propiamente fundamental del fundamento? Lo que define formalmente al fundamento es la *posibilitación* (IRA p.141). Posibilitación no es mera posibilidad, sino activa *fundación de posibilidades*. Pero no se trata aquí de cualquier posibilitación, sino de la posibilitación última. Fundamento es posibilitación última. Y “el mundo de los posibles está dentro del de la realidad actualizada en cuanto ésta aparece como fundamento”⁴⁵. Es decir, lo posible aparece como tal, en tanto que aparece fundamentado. Lo que aparece como fundamento, en último término de toda posibilidad, es lo real⁴⁶.

⁴⁵ Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. p.261.

⁴⁶ Para evitar estos equívocos, Zubiri ha introducido el neologismo *reidad*, distinguiéndolo, entonces de *realidad* (IRE, pp.57-58). Sin embargo, ese neologismo no logra imponerse ni siquiera dentro del mismo texto zubiriano, donde sigue apareciendo realidad; por lo cual, según sugiere Antonio González, una distinción muy radical entre los dos términos iría en contra de las intenciones de Zubiri. Sea cual sea la interpretación de esto, es importante traer a mientes lo que también señala Antonio González al respecto: que no está suficientemente justificado que se le llame *realidad* a eso que Zubiri llama realidad. González prefiere llamarla, entonces, alteridad radical (*Estructuras de la praxis*. p. 40-41) Esto va bien para la *praxeología* de González, pero no para Zubiri mismo. Concedo que tienen razón las críticas señaladas: el término realidad introduce dificultades innecesarias, sin embargo, lo de alteridad radical deja fuera algo, decisivo para Zubiri, que tiene el término realidad. Por ello no puedo aceptar la terminología propuesta por González. Dice Antonio Pintor-Ramos: “En el lenguaje vulgar, sobre todo en español, ‘realidad’ es un término que entra a formar parte de expresiones de muy diversa índole, aunque siempre encierra un matiz de ultimidad y rotundidad, incluso de coercitividad [...] Sospecho que el mantenimiento zubiriano del término ‘realidad’ debe mucho a peculiares matices y a la fuerza que tiene ese término en español, matices que los términos equivalentes en otras lenguas quizá no reflejen del todo (*Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. P.57). Para evitar esto, y dado que la terminología de Zubiri no ha logrado cuajar como él quisiera, y dado que esta tesis no es una mera exposición de Zubiri -en donde, si fuera el caso, habría que respetar totalmente la nomenclatura zubiriana- sino que pretende tender puentes con otras filosofías y con debates actuales; he decidido utilizar -excepto en las citas- en lugar de realidad, lo real (un guiño hacia la terminología lacaniana, la cual, si bien al distinguir lo

La filosofía de Hegel aparece, entonces, como posibilidad de intelección, porque sus contenidos están fundados en lo real de un saber. El objeto diáfano de la filosofía, entonces, es lo real. Siempre que se entienda lo real, claro, no como lo existente ni como la cosa en sí, sino como lo diáfano que aparece fundamentando toda posible intelección

Pero falta por determinar por qué, para Zubiri, Hegel y el horizonte de la nihilidad, si bien son reconocidos como posibilidades fundadas en un saber real, resultan insuficientes.

2.3. Hacia un nuevo horizonte.

Como ya hemos visto, uno de los defectos principales de los historicismos ha sido, según Žižek, el suponer los horizontes como algo simplemente dado, por lo cual no han hecho la pregunta clave, poskantiana y metatranscendental planteada por Hegel: ¿cómo se sostiene este espacio de la historicidad, como se sostiene ese espacio contingente de los horizontes?⁴⁷. No es el caso de Zubiri, pues según él, los horizontes están montados sobre lo real. No obstante, ese saber real no es algo que simplemente aparezca cuando hayamos eliminado cualquier presencia horizontal. Zubiri no sólo ha tomado distancia frente a los historicismos, sino también, aunque pudieran sugerir lo contrario algunos textos, frente a los positivismos realistas. Para abonar esta idea está un revelador texto de Pintor-Ramos: “Es muy probable que los hombres de hoy jamás llegemos a tener una sola aprehensión primordial pura y, si la llegásemos a tener, resultaría finalmente inefable”⁴⁸. Lo de la aprehensión primordial pura, dentro del contexto zubiriano, significa justo lo real (*aprehensión primordial de realidad* es, completa, la fórmula zubiriana). Es decir, lo real en Zubiri se parece al chiste (lacaniano) de Alphonse Allais: Un hombre señalando a una mujer mientras grita escandalosamente: “Mira qué vergüenza, debajo de su ropa está totalmente desnuda”⁴⁹. Es decir, sólo hay desnudez debajo de la vestimenta⁵⁰. Lo cual, para

real (le réel) de la realidad (la réalité) carga con los mismos problemas que la de Zubiri, también es verdad que ha logrado imponerse más que ésta, en algunos ámbitos no lacanianos) o *reidad*.

⁴⁷ Cfr. *Op.Cit.* p.298.

⁴⁸ *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri.* p.82.

⁴⁹ Jacques Lacan, *L'étique de la psychanalyse.* p.231.

efectos de esta tesis, significa que el horizonte es algo inevitable. Por tanto, hay que tener cuidado en pensar que el haber *historizado* a Hegel desde el horizonte creacionista es suficiente para haberlo liquidado.

Las reservas de Zubiri para ese horizonte son formuladas, por lo tanto, no desde una supuesta desnudez de lo real. Como ya vimos, para Zubiri, lo real del saber filosófico sólo aparece desde el telón de fondo de un horizonte. Zubiri arremete contra el horizonte creacionista, pero desde *otro* horizonte. Pero para que la crítica tenga sentido habría que mostrar por qué ese horizonte, y no el de Hegel. La clave para responder esto tendría que ser lo real mismo: ¿cuál es el horizonte que mejor le viene a lo real? En ello, sin embargo, existe el riesgo de caer en una argumentación viciosa por circular. No debe escapársenos que la propuesta de Zubiri acerca de lo real descansa en el horizonte donde está el situado, por lo cual, justificar el tal horizonte desde lo real implica una obvia petición de principio.

Opino, en cambio, que la estrategia más bien debería ir por el lado de las exigencias de la misma tarea filosófica. Con ello volvemos a lo que dije al principio de este apartado dos. El saber en pos del cual va la filosofía es un saber radicalmente justificado. En este punto, Zubiri es un fiel heredero de Husserl. Zubiri no es husserliano, pero adopta ese programa de fundamentación radical que difundiera Husserl a principios de siglo. Para Zubiri, la fenomenología implicará la ganancia de un nuevo horizonte, el cual sería estrictamente filosófico. La fenomenología significó para Zubiri la apertura de “un campo propio al filosofar en cuanto tal” (NHD p.13). Lo cual supone que para Zubiri los otros dos horizontes no son filosofías que sean *pura filosofía* (CLF p.iii). Por eso, el nuevo horizonte, en el cual pretende Zubiri instalarse, es “decididamente posgriego y poscristiano”⁵¹. Es necesaria, para Zubiri, una filosofía que viva sólo de sí misma, lo cual, para ser posible exige desterrar de su dominio toda presuposición injustificada. ¿En qué sentido la fenomenología abrió este nuevo horizonte? En el sentido de que ganó para la filosofía un dominio libre de toda servidumbre psicológica o científica. ¿Pero cómo entendió la fenomenología esta *liberación*? Husserl nos dice que “yo no puedo formular o admitir

⁵⁰ Como bien ve un personaje de Antonio Machado, una supuesta desnudez *ante indumentum* es una cosa *paradisiaca*, de *los primeros padres*. En cambio, el desnudo de los desnudistas es imposible “sin la existencia previa del vestido” (Cfr. *Juan de Mairena*. p.183).

⁵¹ Diego Gracia, Op. Cit. p. 15.

como válido *ningún juicio que no haya sacado de la fuente de la evidencia*⁵². Es decir, no son ni las teorías en boga o las ciencias, ni los horizontes desde los cuales se piensa, la última palabra en filosofía. La filosofía está un paso atrás que todas estas cosas, lo suyo es el dominio de las evidencias. Evidencia significa la visión de algo *como verdadero*, es decir, la visión de algo que consista en ser verdad. Dice Husserl: “la vivencia de la concordancia entre la mención y lo por sí mismo presente, que ella menciona, entre el actual sentido del enunciado y de la dada por sí misma situación objetiva es la evidencia, y la idea de esta concordancia la verdad”⁵³. Pues es el caso que Husserl encuentra que sólo la conciencia es el *lugar* donde es posible encontrar esa evidencia, pues ella misma consiste en ser verdadera. La conciencia es intencionalidad, y la verdad es una estructura intencional. Para Husserl la conciencia “*se halla, por definición, eternamente presente a sí misma en la plenitud de su ser*”⁵⁴.

No obstante, para Zubiri, las evidencias no son lo primario. Por esta razón no puede entenderse que en sentido estricto Zubiri sea fenomenólogo, como algunos lo han querido ver. Ni tampoco que ese *nuevo horizonte* sea un horizonte fenomenológico. Pero hay una actitud en la fenomenología que es lo que destaca Zubiri para ese nuevo horizonte. No está de acuerdo Zubiri con Husserl, pero no lo está por no haber realizado cabalmente lo que éste había proyectado: una filosofía sin supuestos. La fenomenología trajo consigo, nuevamente, esa añeja pretensión filosófica y es lo que destaca Zubiri. Pero falta por aclarar cómo la fenomenología entendió esa pretensión, de la cual la intencionalidad es sólo una respuesta. La evidencia fue propuesta por Husserl como dominio de la filosofía debido al carácter *dado* de ésta. La evidencia es lo que nos es *verdaderamente dado*, pues es lo dado como verdad. Pero Zubiri, siguiendo a Ortega, rechazará esto, justo por tratarse la evidencia de algo no dado, sino algo que supone o *presupone* una conciencia donante de sentido⁵⁵. El asunto, entonces, parece jugarse en aquello que constituye lo dado. Al respecto, Husserl sostiene que si la filosofía se atiene a ser puramente descriptiva “su proceder general está dado de antemano como algo que se comprende perfectamente de

⁵² *Meditaciones cartesianas* § 5

⁵³ *Investigaciones lógicas* I § 64

⁵⁴ Joaquín Xirau, *Edmund Husserl. Una introducción a la fenomenología*. en *Obras completas III*. Vol.1. p.244.

⁵⁵ *Ideas* § 54

suyo”⁵⁶. Es esto lo que hereda Zubiri: la filosofía “como descripción de hechos dados por sí mismos, prohibiéndose el paso a cualquier teoría que vaya más allá de lo dado”⁵⁷. Es decir, quedarse en lo dado, pero sin ir más allá de ello hacia sus condiciones de posibilidad, hacia cualquier presupuesto. Por lo tanto: “Lo factual, lo absolutamente factual, lo que es real y efectivamente. De ahí es de donde tiene que arrancar la filosofía, y no de presuntas necesidades externas” (EM p.66).

⁵⁶ *Ideas* § 65

⁵⁷ Jordi Corominas, *Op. Cit.* p.207.

3. *La factualidad intramundana.*

Atenerse a los hechos prohibiéndose cualquier teoría. La ortodoxia zubiriana señala con insistencia, como ya hemos señalado, que la filosofía de Zubiri no es ninguna teoría, sino una modesta descripción de hechos. Zubiri mismo es lo que dice explícitamente, y con eso se justifica en último término. Aparte ocurre que eso es entendido como si en eso se fuera la radicalidad de Zubiri. A mí, más bien, eso me suena a un positivismo ingenuo. Esta tesis pretende que no es este el caso, pues ese *positivismo* no es algo que se acepte porque se comprenda perfectamente de suyo, como es, en cambio, el caso Husserl. No es el asunto discutir lo de Husserl, pero no es ningún secreto que a éste le hacía falta algo de formación en historia de la filosofía⁵⁸. En cambio, Zubiri se monta conscientemente en esa historia, la cual conoce bien. De esta manera, la alusión a los hechos y a los análisis descriptivos, no puede pasar como una concesión al sentido común, para el cual, en efecto una descripción de hechos tiene toda la autoridad posible. No, se trata de una alusión cuya posibilidad misma es Hegel. La justificación que hace Zubiri de su filosofía pasa por la justificación del horizonte de la factualidad intramundana. Por esa razón creo que es conveniente detenerse un poco en lo de los hechos, para evitar así ingenuidades. Si Hegel es la posibilidad de Zubiri, entonces la referencia a los hechos debe ser una referencia post-hegeliana. Es decir, la referencia al horizonte de la mera facticidad, no puede consistir en esa actitud, típica del positivismo, de hacer de cuenta como si Hegel no hubiera existido nunca, o como si lo suyo no hubiera sido una curiosa extravagancia. Tampoco es lo que hemos señalado a propósito de Husserl.

Zubiri como lector de Hegel significa *recuperar* las principales tesis de la filosofía zubiriana de las interpretaciones positivistas. Pero tal recuperación exige encarar el asunto de los hechos no como si la autoridad de éstos fuera algo incontestable. Es decir, exige decir cómo es que Hegel es la posibilidad de la alusión zubiriana a los hechos. Para ello es preciso definir qué entiende Zubiri por hechos. Después, aclarar, en qué descansa la autoridad de estos, según Zubiri.. Por último, mostrar cómo es que las insuficiencias que

⁵⁸ Cfr. José Gaos, *Confesiones profesionales*. p.40.

Zubiri encuentra en Hegel apuntan a los hechos, es decir, cómo entender cuando Zubiri rechaza a Hegel por ser la obra de éste *una ingente teoría*.

3.1. Los hechos y el positivismo ingenuo.

Llamo positivismo ingenuo a esa actitud que he señalado en Husserl, según la cual es comprensible de suyo atenerse a lo puramente descriptivo⁵⁹. Es comprensible de suyo, pero siempre y cuando se suponga que los hechos tienen toda el derecho en erigirse como instancia suprema. Pero basta con recordar una frase de Marcuse, inspirada en Hegel, la cual dice que *en filosofía los hechos no tienen autoridad*⁶⁰, para ponerle un mentís a esto. Sin embargo, quiero destacar a un Zubiri no positivista. Para aclarar cómo entiendo a Zubiri como no positivista, será útil mencionar una de las más destacables, entre las obras inspiradas por Zubiri. Me refiero a la praxeología de Antonio González. Este último parte de Zubiri, pero lo *abandona* por encontrar su radicalidad insuficiente. Esta insuficiencia se debe a que lo que Zubiri llama *reidad* o *realidad* es, según González, algo posterior a los actos. Es decir “los actos presentados son primeros para la filosofía por ser actos, y no por el modo como se puedan presentar en un acto ulterior”⁶¹. Zubiri, entonces, dice Antonio González, no lleva hasta sus últimas consecuencias su programa de atenerse sólo a los hechos, pues al introducir la *formalidad de realidad*, introduce ilegítimamente algo que *trasciende* a la inmanencia de nuestros actos⁶². González tiene toda la razón: la formalidad de realidad no es un hecho en sentido positivista, *no es un hecho positivo*. Pero no tiene razón al decir que Zubiri, con eso, se desvía del intento de *no salir de los hechos*. El punto está en que la intención de Zubiri no era positivista, pues su alusión a los hechos no es positivista. Los hechos de Zubiri no son hechos *positivos*, es más, ni siquiera son hechos. Por lo mismo, no hay ninguna inconsecuencia, en relación con su intento de radicalidad, cuando sostiene la prioridad de la realidad sobre los actos. Zubiri no entiende por factualidad, aunque hay muchos lugares que sugieren lo contrario, lo que González entiende por ello.

⁵⁹ Cfr. *Ideas* § 65.

⁶⁰ *Reason and Revolution. Hegel and the rise of social theory*. p.32.

⁶¹ Antonio González, *Estructuras de la praxis*. p.41.

⁶² *Ibid.* p.42.

¿Qué entiende Zubiri por hechos o por factualidad intramundana? En primer lugar, no un dato inmediato. La fenomenología o Bergson andaban en pos de la inmediatez, pero el horizonte de la factualidad intramundana no es el horizonte de la inmediatez, sería un contrasentido: horizonte supone justo lo contrario que la inmediatez. Por eso es que Ricoeur, agarrado del concepto de horizonte, dice “Ya no hay datos inmediatos de la conciencia”⁶³. Zubiri sabe de los horizontes. Por eso es que los hechos o la factualidad intramundana no son algo inmediato ni inmanente. Al justificar, por ejemplo, la aprehensión primordial de realidad con el rótulo *hecho*, no está diciendo que esa aprehensión sea algo inmediato. “Lo que afirma Zubiri, en cambio, es que cada contenido sentido, aunque llegemos a él a través del más potente radiotelescopio o del más refinado microscopio y cualquiera que sea el carácter de ese contenido, primordialmente queda aprehendido bajo la forma de realidad”⁶⁴. En la misma línea, el mismo Pintor-Ramos afirma que, si bien no es posible tener una aprehensión primordial pura e inmediata, “eso no significa que no se dé de hecho”⁶⁵. Los hechos zubirianos, entonces, no gozan de autoridad por sí mismos, sino que los precede un acto de razón que determina lo que es o no un hecho. Un hecho, pues, no es algo dado, sino algo argumentado.

¿Pero entonces, qué es un hecho? En la más pura línea positivista, hay que decirlo, Zubiri afirma que el hecho es un *positum*. *Positum* lo entiende, en un primer momento, como algo aprehendido. En un segundo momento, en contraste con lo que pudiera ser una interpretación o elaboración intelectual, teórica o especulativa. Hay también un tercer momento, según el cual “el *positum* es un simple observable en la intelección” (IRA p.81). Pero no se trata de algo que deba ser estático y que esté simplemente ahí. Con ello hay una toma de distancia frente a un craso positivismo. Es decir, no se trata tampoco de una *muerta positividad*. “Nada impide que una acción vital, social o histórica, la acción de los demás o mi intimidad personal, así como una alucinación o una aparición puedan ser un *positum*”⁶⁶. Debe, entonces, haber algo más que la mera positividad. Esto ya lo tuvo en mente Husserl, quien, a pesar de lo que hemos señalado, no se contentó con lo meramente positivo. Lo

⁶³ *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. p.172.

⁶⁴ Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. p.97.

⁶⁵ *Ibid.* p.88.

⁶⁶ Jordi Corominas, *Op.Cit.* pp.265-266.

cual, a pesar de lo que diga Antonio González, no es ningún desdoro para su filosofía. En el fondo la positividad pende de algo anterior, a saber, que sea verdadera la tal positividad. Pero verdad no coincide con positividad. Por eso no se entiende en qué sentido y justificado en qué cosa, puede llamar González a un mero *factum* verdad primera⁶⁷. Sólo que se presuponga indebidamente que verdad es positividad.

No. Zubiri entiende por hecho no la mera positividad. “Todo hecho ha de ser *positum*, pero no todo *positum* es un hecho” (IRA p.183). Esta positividad debe ser *inconcusa*. Es decir, debe ser, “por su propia índole, constatable y aprehensible para cualquiera”⁶⁸. Con esto último, Zubiri introduce un menudo problema. Pero es obvio que no se resuelve apelando a ninguna positividad. Es el problema de Antonio González. La *accesibilidad para cualquiera* la entiende como acreditable frente a la positividad, cuando el problema es a la inversa. Es la positividad misma la que debe acreditarse ante la *accesibilidad para cualquiera*. Por eso Husserl sigue en pos de la evidencia, porque entiende esa accesibilidad como evidencia.

Pero Zubiri niega que evidencia sea lo mismo que *accesibilidad para cualquiera*. Pero no puede negarlo desde una supuesta positividad anterior. La respuesta está en entender cómo es que la evidencia no es *accesible para cualquiera*.

3.2. El problema de la *accesibilidad para cualquiera*.

Es fácil decir que las evidencias a las cuales apunta Husserl son radicalmente insuficientes porque con ellas se introduce un presupuesto no justificado suficientemente. El asunto está en que se nos diga por qué no está justificado suficientemente. La respuesta de Antonio González está en que esa insuficiencia se debe a una *infidelidad* a la positividad de los hechos. Al introducir la evidencia se introduce con ella el dominio de la subjetividad, dominio, sin embargo, que es *trascendental* al *positum*. Zubiri también introduce un elemento trascendental: *lo real*. “De hecho, el término ‘realidad’ presenta las mismas dificultades que el término ‘subjetividad’: ambos entrañan constitutivamente la referencia a

⁶⁷ Cfr. *Estructuras de la praxis*. p.67.

⁶⁸ Jordi Corominas, *Op.Cit.* p.266. Cfr. IRA p.182.

lo que trasciende nuestros actos”⁶⁹. En este caso la crítica de Zubiri a Husserl no tendría ningún sentido. Sin embargo, las dificultades que el término subjetividad despierta en Zubiri, no son las mismas que las despertadas en Antonio González. Es decir, el problema de Zubiri con Husserl no es un problema de *positividad*, y por eso tienen sentido sus críticas. ¿Cuál es este problema con la subjetividad husserliana? ¿Por qué las evidencias son *radicalmente* insuficientes?

Zubiri dice que las evidencias son *radicalmente* insuficientes porque hay algo *detrás o debajo* de ellas. La evidencia no es algo radical pues “no reposa sobre sí misma, sino sobre una exigencia real” (IL p.233). El asunto está en decir qué se entiende por *detrás o debajo*. La interpretación positivista diría que se trata de algo que está *detrás o debajo* de manera positiva. Dice Zubiri: “intelección y realidad son los hechos radicales y básicos” (IL p.238). Por eso es que podría entenderse que lo real es algo *positivamente* detrás de las evidencias. Pero, como bien ha visto González, lo real no aparece *positivamente*. ¿Pero si ese estar *detrás o debajo* no es un estar como positividad? ¿Cómo sería ese otro estar? Lo que la interpretación positivista reprueba de las evidencias es su ausencia de positividad, pero no por ello las rechaza. Por eso sugiere ir en busca de algo genuinamente positivo. Pero la acusación principal de Zubiri contra la evidencia no descansa principalmente, aunque sí en parte, en su falta de positividad, por eso es posible entender ese *detrás o debajo* de manera no positivista.

Nadie duda ni ha dudado que la influencia de Ortega y Gasset fue decisiva en Zubiri, sobre todo por lo que toca a la relación de éste con la filosofía husserliana. En Ortega, pues, es posible encontrar aquellas objeciones que tiraran por tierra las pretensiones de erigir a la evidencia en base radical para todo filosofar. Pero las objeciones de Ortega no son objeciones positivistas. La crítica de Ortega, y en último término de Zubiri, contra las evidencias no estriba en que estén montadas éstas sobre una positividad anterior, radica en que simplemente no se dan. La evidencia, como vio Husserl es cosa de la reflexión de la conciencia sobre sí misma⁷⁰, pero esta reflexión sobre sí misma es imposible, pues siempre

⁶⁹ Antonio González, *Op.Cit.* pp.41-42

⁷⁰ Cfr. *Ideas* § 63.

es una reflexión sobre *otro acto de conciencia*⁷¹. Ningún acto de conciencia puede ser objeto de sí mismo, pues implica siempre el punto ciego desde el cual *se ve*. Por lo tanto, no se trata de que la evidencia sea pobremente positiva, es que es imposible. Por lo mismo, ir a lo que está *debajo o detrás* de la evidencia no es ir en pos de algo que sí sea positivo efectivamente. ¿Entonces, es ir en pos de qué?

Una evidencia no es accesible para cualquiera no por no ser positiva, sino porque es imposible. Con tal cosa parece que debiera renunciarse a esa *accesibilidad para cualquiera*. ¿Cómo es que lo accesible para cualquiera no es evidente? Es un problema grave que afecta, inclusive la congruencia de la filosofía de Zubiri. Si lo *accesible para cualquiera* no es evidente, entonces parece que lo más que podría reivindicar una filosofía para sí es una imposible evidencia. Los intérpretes de Zubiri están al tanto de esto. “Zubiri no puede garantizar sin más una verdad inconcusa, es decir, no puede garantizar que la descripción *coincida* en plenitud con la realidad del hecho”⁷². Lo cual lleva a concluir indefectiblemente que la filosofía de Zubiri es algo *no-accesible para cualquiera*. Esto es casi decir que Zubiri bien podría irse guardando en el cajón donde se guardan las historietas de Chabelo.

Por ello se le ha querido reivindicar, frente a esto, un modesto acceso a lo *accesible para cualquiera*. Pero ha sido una reivindicación positivista: es imposible que la filosofía acceda a lo *accesible para cualquiera*, pero es posible que se acerque o aproxime a eso mediante un análisis descriptivo. Es decir, la filosofía de Zubiri sería fiel al horizonte de la factualidad intramundana en cuanto que, frente a la razón y sus teorías, se contenga en una mero ejercicio descriptivo del *logos*: del decir algo sobre algo. Pero eso no es sino dar vueltas alrededor del problema mismo. Si la evidencia es algo imposible o una falsa conciencia, entonces no hay grados de aproximación a ella. Jordi Corominas afirma que conviene sujetar a la filosofía dentro de los límites del *logos*. La causa es que dentro de estos límites “hay siempre evidencias”⁷³. ¿Pero si las evidencias son imposibles? Si las evidencias no son hechos inconcisos, entonces resulta superfluo y contraproducente

⁷¹ José Ortega y Gasset, “Prólogo para alemanes”, en *Obras Completas VIII*. p.50.

⁷² Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad*. p.318.

⁷³ *Op.Cit.* p.272.

reivindicar con ellas un procedimiento metodológico. Lo de Corominas no es más que un prejuicio positivista que declara imposibles las evidencias pero recomienda cierta metodología porque es la que más se aproxima a éstas.

El asunto está más bien en tomar en serio esta imposibilidad de *logos* y sus evidencias. Siguiendo lo que hemos expuesto acerca del objeto de la filosofía, debe decirse que la imposibilidad de una evidencia filosófica radical, no se debe a que con el uso del *logos* o de la razón se haya perdido para siempre la anhelada positividad. Se debe a que el objeto de la filosofía es diáfano y no positivo. Es decir, con el *logos* y la razón no se ha perdido nada. La filosofía no es cuestión de aproximaciones. La filosofía es un saber real, el punto es que lo real no es algo positivo. Es decir, la imposibilidad de la evidencia no es un defecto de inmediatez por parte del *logos*, un defecto para acceder a lo positivo; sino un efecto de la misma índole de lo real. Lo *accesible para cualquiera* es accesible para cualquiera, no modesta sino cabalmente, sólo que es el acceso a algo diáfano. La evidencia no es *lo accesible para cualquiera*, pero porque *lo accesible para cualquiera* es lo diáfano que hace imposible la misma evidencia.

Por lo tanto, los hechos a los cuales se refiere Zubiri no son los actos, tampoco las evidencias, sino aquello justo que hace imposibles las evidencias. Por lo tanto: lo real. Es decir, si bien la aprehensión primordial de realidad es imposible como inmediatez o como evidencia, si bien resulta inefable para el *logos*, se da de hecho en cuanto que sin ella no sería posible la existencia misma del *logos*⁷⁴. Empero, llamar a esto *hechos* es un abuso. Lo que Zubiri llama hecho es más bien fundamento. Inclusive la misma definición zubiriana de hecho: *lo accesible para cualquiera*, es un mentís contra lo que normalmente se entiende y entienden los zubirianos y a veces Zubiri mismo por hechos, pues la accesibilidad, lo que mienta es una posibilidad y no un hecho⁷⁵. Por lo tanto, las tesis de Zubiri no son algo que se justifique como si fuera simplemente dado, sino algo cuya posibilidad de justificación pasa por Hegel.

⁷⁴ Cfr. Antonio Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. p. 88.

⁷⁵ Cfr. Porfirio Miranda, *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*. p. 96

3.3. Hegel y el *nuevo* horizonte.

Algo que han olvidado quienes han entendido la alusión zubiriana a los hechos como un gesto positivista, es que se trata de una alusión que tiene sentido solamente desde un horizonte: el horizonte de la factualidad intramundana, el cual es tan horizonte como los otros horizontes. Lo factual intramundano no es ningún *positum* más allá de los horizontes. Pero ese horizonte lo reivindica Zubiri como el más adecuado para hacer filosofía, no es tampoco un horizonte *entre otros*. Pero no puede justificarse esta discriminación echando mano de la autoridad de lo factual. Lo factual, al no tener sentido de autoridad sino dentro de tal horizonte, no puede dirimir la pertinencia o no del horizonte. Lo factual no puede justificarse a sí mismo. La factualidad zubiriana, entonces, ni es desnuda positividad ni reposa sobre sí misma, sino sobre el *nuevo* horizonte. Por lo tanto, para definir la superioridad filosófica de tal horizonte frente a otros, es necesario calibrarlo frente a lo que es su posibilidad: una filosofía que se ha movido dentro de otros horizontes. Es decir, la radicalidad del horizonte abierto por la fenomenología sólo puede medirse en relación con la filosofía que lo ha posibilitado.

La factualidad intramundana tendrá crédito solamente en tanto se inscriba dentro de la situación en que nos ha dejado Hegel. ¿Cómo el horizonte de lo factual intramundano está posibilitado por Hegel? Una respuesta muy apresurada podría entender esto de la siguiente manera. Zubiri dice que la filosofía de Hegel no es más que una ingente teoría, y lo dice para rechazarla (Cfr.DSSZ, p.4). A partir de esto es fácil suponer que Zubiri entiende a Hegel como la teoría por excelencia, como la *teorización* de la totalidad. Hegel sería un contraste extremo con la modesta descripción de hechos. Frente a la teoría, el mero análisis descriptivo. Frente a la totalización de la razón, los hechos. El problema de esta interpretación es su positivismo craso. No es que esa interpretación no esté sugerida por Zubiri, es un lugar común no sólo de los intérpretes sino también de Zubiri mismo. El problema es que se está planteando al revés el problema.

¿Por qué rechaza Zubiri la filosofía hegeliana? Por ser una teoría. ¿Pero por qué rechaza algo por ser una teoría? No debe ser por causa de la factualidad. Hegel es la posibilidad de la filosofía de Zubiri, lo afirma claramente el mismo Zubiri (PFMO p. 319). Por tanto, si la referencia a la factualidad es hori-zóntica y no *natural*, entonces está

posibilitada por Hegel. Pero si Hegel es la posibilidad del horizonte de la factualidad intramundana, entonces no puede rechazarse a Hegel desde ésta. Zubiri no afirma que Hegel sea insuficiente por razones de factualidad, sino más bien al revés, Zubiri afirma la factualidad porque Hegel es insuficiente. Hegel es la posibilidad de que Zubiri aluda a la factualidad intramundana porque Hegel le ha resultado insuficiente a Zubiri.

El horizonte de la factualidad intramundana no se erige en autoridad filosófica porque sí, sino porque el horizonte creacionista se ha desmoronado. Pero tal desmoronamiento no es una mera contingencia histórica, sino resultado de un agotamiento⁷⁶. El horizonte de la factualidad intramundana lo entiende Zubiri como el horizonte más productivo para la filosofía, no porque sean los hechos el objeto de la filosofía, sino porque frente al agotamiento de los sistemas filosóficos anteriores, permite encarar los problemas con toda su radicalidad. ¿Pero en qué consiste el agotamiento del horizonte creacionista? Para contestar esto es preciso atender en detalle la crítica de Zubiri a Hegel, pues Hegel es la maduración definitiva de ese horizonte.

⁷⁶ Cfr. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y Sentido. Desde una inspiración zubiriana*. p. 301.

Capítulo II. ZUBIRI CONTRA HEGEL.

1. La esencia como estructura fundamental de la realidad.

Dos son los temas principales de la filosofía de Zubiri, a saber, el de la estructura fundamental de la realidad, y el de la inteligencia. El primero lo expuso en *Sobre la esencia*, mientras que el segundo en la trilogía sobre *Inteligencia sentiente*. La manera en que Zubiri opone sus ideas acerca de estos dos aspectos, contra las respectivas de Hegel, nos da la clave del papel que jugó la lectura de Hegel dentro de la propuesta zubiriana, y de paso el verdadero orto de la filosofía zubiriana.

En primer lugar revisaremos el tema de la estructura fundamental de la realidad, entendiendo realidad no en sentido técnico, sino en sentido muy lato. Según Zubiri, la realidad está estructurada de una manera muy precisa: como una unidad total en respectividad (Cfr. SE pp.426-427). Esto ha sonado a algunos como una formulación “un tanto hegeliana, a pesar de sus insalvables diferencias radicales”⁷⁷. Estas diferencias radicales suelen interpretarse en el sentido de que para Zubiri esta unidad en respectividad es una unidad *física*, en cambio, la unidad de Hegel sería una unidad *conceptual*. Para el primero “la realidad misma es la que es total”, mientras que para el segundo, la totalidad sería una “necesidad de la razón”⁷⁸, por lo cual el absoluto hegeliano sería “una idea creada por el hombre, pero no una ‘realidad’ que forme unidad real con todas las demás cosas reales”⁷⁹.

No es el momento de indicar si esto es fiel o no a lo que dijo Hegel, tal cosa se hará más adelante, en el tercer capítulo de esta tesis. El punto relevante aquí, es que en Zubiri, el tema de la unidad física de lo real es lo que parece ligar a su filosofía con el *nuevo horizonte*. Para Zubiri, la alusión de Hegel al absoluto sería una alusión a una realidad extramundana exigida por el horizonte de la nada (Cfr. PFMO p 248), siempre que se entienda que extramundano no hace referencia a ningún más allá. Pero con todo y esa

⁷⁷ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. p.25.

⁷⁸ Ibid. p.30.

⁷⁹ Ibid. p.25.

aclaración, se trata de una afirmación que tendremos que discutir más adelante. Por ello, en vez de hablar de una unidad desde el absoluto, Zubiri habla de una estricta unidad intramundana que no necesita demandar a lo Absoluto. Esto es posible justo porque “el ‘mundo’ es una unidad estrictamente física”⁸⁰.

Ellacuría, a quien andamos siguiendo en esto último, sostiene que este carácter físico que Zubiri reclama como unidad de la realidad, convierte su filosofía en un tratamiento *realista*, enfrentado con el tratamiento idealista de Hegel⁸¹. Pero me parece que esto no hace justicia ni a Hegel ni a Zubiri, pues lo que Zubiri entiende por físico, y la manera como tal cosa se opone a Hegel, rebasa la oposición entre idealismo y realismo. Lo que hay, más bien, es la reivindicación de un horizonte frente a otro, los cuales, empero, en tanto que están vinculados históricamente entre sí, suponen que uno es la posibilidad del otro.

Para hacer justicia a Zubiri, sin entrar ahora a Hegel, es necesario atender al tema de la esencia, pues el problema de la unidad de la realidad es para Zubiri el problema de la esencia. Pero Zubiri entiende la esencia en un sentido muy preciso. Aclararlo exige revisar en qué sentido la realidad es una unidad física. Posteriormente, cómo esta unidad física tiene en la esencia su unidad fundamental, lo cual supone el tratar lo que entienda Zubiri por fundamentalidad y por esencia. Por último, habrá que ver cómo esa estructura fundamental de la realidad es lo que Zubiri llama *reidad*. Con esto se tendrán los elementos suficientes para entender cómo Zubiri se enfrenta a Hegel.

1.1. La realidad como unidad física.

Preguntar si la unidad de la realidad es física o conceptual reposa sobre una pregunta anterior: ¿La unidad de la realidad es *intramundana* o supone algo exterior a ella que la unifique? La respuesta a la que ha se ha recurrido habitualmente durante la historia de la filosofía, en opinión de Zubiri, ha sido que se trata de una unidad sostenida por algo extramundano.

⁸⁰ Ibid. p.26.

⁸¹ Ibid. p.29.

Afirmar esto es algo enormemente problemático, pues no es claro qué signifique extra-mundano. ¿El motor inmóvil de Aristóteles es extramundano o no? ¿Y el *esse* de Tomás? Dependiendo de lo que se entienda por extra-mundano las respuestas podrían ser afirmativas o negativas. Pero para Zubiri, el mundo alude al ámbito de un nuevo horizonte. Según este horizonte, tanto el motor inmóvil como el *esse* puro serían realidades extramundanas. Este carácter extramundano consiste en ser un carácter extra-factual. Pero, tanto el *esse* como el motor inmóvil son explicaciones de ciertos problemas que no tienen que resultar problemáticos sino desde ciertos horizontes.

En este sentido, Zubiri rechaza el absoluto hegeliano, pero no porque sea éste una mera idea o porque esté más allá del *mundo* en el sentido de que sea trascendente al mundo. Es obvio que Hegel no pretende ni que el absoluto sea mera idea, ni mucho menos que sea algo más allá del *mundo*. El asunto para Zubiri es: aunque esté en el mundo o sea el *mundo*, el absoluto ni es ni está en el mundo *factualmente*. Se podrá objetar que no tendría por qué estarlo. Pero lo decisivo de que no esté *factualmente* es que se trata, en último término según Zubiri, de algo no justificado suficientemente. Es decir, para Zubiri, la afirmación del absoluto hegeliano sólo tiene sentido en tanto se suponga la realidad deficiente en relación con su concepto (Cfr. SE p.46), pero eso supone que las cosas empiezan por ser nada. Empero, para Zubiri la negación no es algo físico (SE p.56). Por lo tanto, la afirmación del absoluto hegeliano supone, para la interpretación zubiriana, haber *desfísicalizado* la realidad, es decir, haberla concebido como *contracción* de algo superior no físico. *Puro conceptismo*, entonces. (Cfr. HD p.98). Como puede verse, la clave de la crítica de Zubiri a las filosofías elaboradas desde el horizonte de la nihilidad está en lo que entienda él por físico.

¿Qué es lo físico? Es lo propio del horizonte de la factualidad intramundana. ¿Pero en qué consiste formalmente lo físico? Zubiri se detiene en ello, en una nota general, al principio de *Sobre la esencia*. Físico designa un modo de ser, antes que un “círculo de cosas”(SE p.11). No son las cosas físicas lo contrario que las espirituales. Significa un principio intrínseco a la cosa, desde la cual, ésta nace o crece. Los griegos oponían este modo de ser al modo de ser artificial. Pero lo artificial consiste en un modo de ser, según el cual, lo que lo constituye como tal está en la mente del artífice. De esta manera lo físico es

lo que se contrapone a lo que los escolásticos y fenomenólogos llamaban *intencional*. Dice Zubiri: “Lo físico, pues, no se limita a lo que hoy llamamos ‘física’, sino que 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 querido, que pueden no ser sino términos meramente intencionales. Un centauro, un espacio no-arquimediano, no son algo físico, sino, como suele decirse, algo intencional” (SE p.11). Por su parte, lo intencional es “lo que consiste tan sólo en ser término del darse cuenta. El darse cuenta es ‘darse-cuenta-de’, y este momento del ‘de’ es justamente la intencionalidad”(IRE p.22). Físico es no intencional. Esto suena a realismo ingenuo. Pero basta con que se desarrolle con un poco más de detalle para deshacer esta percepción, pues físico no significa allende la aprehensión.

La unidad de la realidad, afirma Zubiri que es una unidad física. En este sentido, la unidad de lo real no es un mero nombre o concepto que englobe a lo que de suyo está desvinculado. Pero esto no significa, a la manera platónica, que exista una unidad física que fuera el correlato de la definición, del nombre o del concepto. La unidad que propone el realismo, ya sea éste extremo o moderado, en el fondo es una unidad de índole intencional, la cual Zubiri rechaza enérgicamente. En este sentido, no defiende Zubiri alguna tesis realista contra nominalistas o idealistas, sino una crítica contra una concepción sustancialista de lo real. Es decir, lo que ve malo Zubiri en las unidades meramente intencionales no es que den la espalda a la realidad, como no se cansan de repetir de manera un tanto necia algunos realistas⁸². Por eso se pregunta “¿Dónde hay el idealista más idealista del planeta que se atreviera a haber escrito que no hay realidad?”(HV p.34). El problema es la manera cómo conciben la realidad. El problema, entonces, con el conceptismo, no es que éste no se entere o no se quiera enterar de la realidad, sino que la concibe mal, según Zubiri. El problema de las *unidades* intencionales es que conciben la unidad de lo real como una unidad *sustancial*. Pero la realidad, en tanto que unidad física,

⁸² Digo que son maneras necias porque ni el más extremado de los idealistas pretende no estar hablando de la realidad. De esta manera, la acusación, por ejemplo, de Maritain (Cfr. *El campesino del Garona*, pp142-149) contra Descartes y sus herederos idealistas Spinoza, Hume, Kant o Hegel (el más loco- dice de él Maritain) de que no son filósofos sino *ideósofos*, quizá no sea la ocurrencia de un viejo loco, pero sí una necedad arraigadísima dentro del tomismo y neo-tomismo.

no goza, según Zubiri, de ninguna unidad *sustancial*. La estructura fundamental de la realidad no consiste en ser sustancia, sino sustantividad. No es una mera cuestión de palabras, sino aquello en lo cual se juega el carácter intencional o físico de lo que se entienda por realidad. No es que a la sustancia se le haya ocurrido a Zubiri llamarla sustantividad. Como el problema no es si el realismo o el idealismo, entonces resulta inapropiado decir que la sustantividad es lo que Aristóteles llamaba sustancia primera, mientras que la sustancia que rechaza Zubiri es lo que Aristóteles llamaba sustancia segunda. Sustantividad no es *suppositio*⁸³. El problema es que no hay sustancias primeras en el sentido aristotélico, pero porque lo primario de la realidad es ser sustantividad, no ser sustancia.

Ser sustancia, dice Zubiri “es aquel carácter según el cual brotan o emergen de esa realidad, determinadas notas o propiedades, activas o pasivas, que en una u otra forma le son inherentes”(SE p.157). Por tanto, por más que se afirme el carácter físico de las sustancias, lo cierto es que la sustancia no es otra cosa que “la identificación del sujeto del logos con una realidad subjetual” (SE p.347). Incluso aunque se afirme la irreductibilidad entre sustancia primera y sustancia segunda, por sólo ser concebida la sustancia primera como sustancia, se le estaría concibiendo como término intencional. Aristóteles llegó a la idea de sustancia (primera), identificando ésta con el sujeto de la predicación, pues sustancia es sujeto⁸⁴. “Pero ser sujeto de predicación no significa que en realidad tenga estructura subjetual”(PFMO p.60). No es una objeción del sentido común, sino una objeción sostenida por el hecho de que no todo *logos* es un decir predicativo. (Cfr. SE p.353). Aparte de esto, la crítica radical está en el carácter no físico de la unidad sustancial. No resulta difícil comparar esta tesis zubiriana acerca de la noción de sustancia como una noción “conceptista”, con aquello que expone Hegel acerca de la sustancia: “La subjetividad es la forma absoluta y la realidad existente de la sustancia” (Rph § 152, FD p.202). Volveremos a esto de Hegel. Lo decisivo es que para Zubiri, que la unidad física de

⁸³ Para evitar la confusión entre sustancias primeras y segundas, los filósofos escolásticos usaron el término *suposición* para referirse a la sustancia primera aristotélica (Cfr. Juan de Santo Tomás, *Compendio de lógica*. Libro segundo, capítulo X). A propósito, en relación con la filosofía personalista, de inspiración tomista o no, Zubiri guardará siempre sus distancias, pues a diferencia de aquélla, éste dirá que persona no es *supositio*, sino sustantividad abierta.

⁸⁴ Cfr. *Categorías* 5. 2a 11- 4b 19.

la realidad sea física y no intencional significa que esta unidad no es sustancial sino sustantiva. Físico significa que las cosas gozan por sí mismas de unidad, pero no necesariamente allende la aprehensión, sino en ella misma. La unidad, entonces, de las cosas dadas en impresión es física, incluso antes que intencional. Lo sustantivo de las cosas es algo dado de manera física en la impresión.

¿Pero qué significa que la estructura de la realidad sea sustantiva y qué tiene que ver esto con el horizonte intramundano? Para contestar esto será necesario indicar qué entiende Zubiri por esencia.

1.2. La función trascendental de la esencia.

Una de las determinaciones del horizonte intramundano es que a la realidad le compete físicamente una unidad. Es decir, lo propio del horizonte intramundano es que la unidad sea algo primario. Esa unidad, para que sea efectivamente intramundana, física y primaria, tiene que ser una unidad sustantiva. No sustancial, sino sustantiva. Que la estructura de la realidad sea sustantiva significa la siguiente: Que está configurada en función de una ‘constructividad’ intrínseca (SE p.355). Es una unidad estrictamente física porque se trata de una *unidad coherencial primaria*: es decir, “no se trata de la in-herencia de unas notas a un sujeto sino de la co-herencia de las notas entre sí” (SR p.64.) Es física, insisto, porque no es unidad en forma de sujeto. Es la unidad de lo que llamamos sistema. Un sistema, dice Zubiri, “es una unidad primaria e intrínseca, en la cual las diversas notas no son sino momentos parciales, posicionalmente interdependientes, en los que se actualiza el sistema como unidad” (SE p.151).

Por lo tanto, la unidad de la realidad no es la de un principio que unifica distintas potencias actualizándolas. Para Aristóteles la unidad de la realidad estriba en una forma sustancial. Pero para Zubiri, la unidad no es un sujeto, sino un ‘de’. “El ‘de’ es lo que constituye la razón formal de la mismidad de una cosa real” (SH p.45). ¿Pero qué es ese ‘de’? Las cosas tienen una multitud de notas⁸⁵, pero cada nota es una ‘nota-de’ “¿De qué?

⁸⁵ *Notas* es un término que usa Zubiri en lugar de *propiedades* porque “es un vocablo más sencillo que el de propiedad, y tiene la doble ventaja de designar unitariamente dos momentos de la cosa. Por un lado la nota

De todas las demás” (HD p.19). Esto significa que cada una de las notas está determinada en función de las otras de forma cíclica y clausurada. A todo esto es a lo que llama Zubiri unidad constitucional. “La unidad constitucional es, pues, una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados, posicionalmente interdependientes en forma clausurada”(SE p.146). A esta unidad constitucional es a lo que Zubiri llama sustantividad. “El sistema real cuyas notas tienen por tanto suficiencia constitucional posee en su virtud un cierto carácter autónomo en la línea de la constitución: es lo que yo llamo *sustantividad*” (HD pp.20-21)

Por otra parte, entre estas notas constitucionales hay unas fundadas sobre otras, pero otras que reposan sobre sí mismas. A estas últimas las llama Zubiri notas *constitutivas*. “Las notas constitutivas constituyen el subsistema radical de la sustantividad: son su *esencia*. La esencia es el principio estructural de la sustantividad.” (HD p.22). La esencia, entonces, “es lo que constituye a la sustantividad en cuanto tal”(SE p.193). Por lo tanto, el carácter fundamental de la estructura de la realidad es ser esencia. Esencia, entonces, para Zubiri no es algo intencional, ni siquiera *cum fundamento in re*, es algo físico. “La esencia no es en primera línea aquello en que coinciden todos los individuos que la poseen, esto es, no es *quididad*, sino *constitutividad* intraindividual”(SE p.219). Y, aparte es lo que constituye el fundamento de la realidad en tanto que esta es sustantividad.

¿Qué es fundamento para Zubiri? En primer lugar no es *cimiento* o *base*. La esencia no forma un sistema que esté “por ‘bajo-de’”. “La sustantividad no está constituida por ‘estratificación’ sino por ‘determinación’ unitaria”(SE p.264). Por esta razón, fundamento es más bien determinación. Pero siempre y cuando no se entienda esto como determinación originante, pues esto sigue moviéndose en el ámbito de la sustancialidad, pues supone una nota emergiendo de una sustancia, es decir “la determinación originante es una especie de correspondencia ‘punto a punto’; cada sustancia determina su nota correspondiente”(SE p.266). Pero si en un sistema sustantivo las notas son ‘notas-de’, y por tanto, “la totalidad de las notas constitutivas es un *prius* respecto de cada una de las demás notas de la

pertenece a la cosa; por otros, nos notifica lo que la cosa es según esta nota. Así el calor es una nota de la cosa y al mismo tiempo nos notifica lo que según esta nota es la cosa” (HD p.18). “Es lo ‘noto’, lo que es notado, sin referencia a algo de lo que sea nota” (Antonio Ferraz, “Sistematismo de la filosofía zubiriana” en *Realidad y sentido. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. p.54.

sustantividad” (SE p.266), entonces “las notas esenciales son fundantes, precisa y formalmente, como determinantes funcionales de cada una de las notas que posee la realidad en orden a la sustantividad” (SE p.267). Determinación, entonces, no originante, sino funcional.

Pero en la esencia, aparte de esta función, la cual Zubiri la llama talitativa, existe otra función que es llamada trascendental. La esencia es fundamento en tanto determina funcionalmente que una cosa sea tal cosa y no otra, esto es función talitativa. Pero aparte de esta función hay otra. La esencia no sólo determina que una cosa sea *tal*, también determina que sea real. La esencia también es fundamento trascendental, es decir, fundamento que determina lo real en su mero carácter de real. Pero que una *esencia física* sea lo fundamental de este orden implica varias cosas que no han sido dichas aún: Que el orden trascendental no es ningún sistema de conceptos. No es el concepto de máxima universalidad, es un momento físico. No se trata, entonces, de “una especie de piélago en que las cosas están sumergidas” (IRA p.18). Lo real de las cosas no consiste en que ellas coincidan en un concepto común. En tanto que fundamentado por una esencia física, es un orden que se abre desde las cosas mismas. No es un orden universal que se contraiga sobre las cosas, sino que es un orden que se extiende desde una cosa hacia el resto de las cosas. Es lo talitativo mismo, la esencia tal, lo que tiene función trascendental “en virtud de la cual nada es real sino siendo tal”(SR p.100). La esencia, pues, tiene función trascendental, no porque sea algo común con lo demás, sino porque se *comunica* con lo demás. Lo trascendental, nuevamente, es algo físico. Pero insistimos nuevamente, para Zubiri, la esencia como unidad física no implica que sea una unidad independiente de la aprehensión. Lo que Zubiri entiende como esencia física es algo no allende la aprehensión. Lo físico es algo propio de la misma aprehensión⁸⁶. Entonces, la unidad física dada en aprehensión “No es mera universalidad conceptiva, sino comunicación ex-tensiva real”⁸⁷. Pero lo que, en último término se comunica es lo real de la esencia.

⁸⁶ Cfr. Juan Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*. p.73.

⁸⁷ Antonio Ferraz, “Sistematismo de la filosofía zubiriana” en *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. p.64.

1.3. Esencia y reidad.

Llegamos a uno de los conceptos clave en la filosofía de Zubiri. Clave porque es fundamental dentro de la obra zubiriana, y clave porque ha sido el concepto que más problemas y equívocos ha acarreado en relación con Zubiri. Ya hemos aludido un poco a ese concepto. Es el concepto de *reidad*. Las cosas aparecen en la aprehensión poseyendo físicamente una unidad, para sí mismas, y para el resto de la realidad. Esta unidad la entiende Zubiri como comunicación, pero es su carácter de real lo que al cabo se comunican entre sí las notas que configuran la totalidad de lo real. Reidad es aquello por lo cual la realidad constituye una unidad sustantiva. Pero reidad es algo dado en la aprehensión misma. Reidad no es algo allende la aprehensión. No es la realidad tal como la han entendido los más diversos realismos, críticos o ingenuos. Reidad es una formalidad de la aprehensión. Aparte, es algo físico. Veamos estas dos cosas.

En el mismo lugar de *Sobre la esencia*, en el cual aclara lo que entiende por físico, sostiene que “físico y real, *en sentido estricto*, son sinónimos”(SE p.12). Se trata de una afirmación desafortunada por hacerla en el lugar donde la hace, justo al inicio del libro. Si se hubiera escrito al final del libro hubiera evitado toda esa gran cantidad de equívocos que suscitó la obra entera, sobre todo aquel que suponía que tal obra se debía a la pluma de un neo-escolástico. Lo de real no ayuda a entender lo físico, pues la gracia del concepto zubiriano de lo real está en su insistencia en que es físico. Es decir, es lo real lo que se entiende por lo físico y no a la inversa. Ya vimos qué entiende Zubiri por físico. Es lo no-intencional, pero no en el sentido de que sea algo *allende* la aprehensión, como sostiene el realismo, es más bien lo que aparece para una intelección que se coloque conscientemente en el horizonte de la factualidad intramundana: es lo real como unidad sustantiva. Pues bien, la misma aprehensión tiene carácter físico. La actualidad de lo real para la intelección, está fundada en esa respectividad que constituye a la totalidad de lo real como una sola sustantividad. Es decir, cualquier aprehensión es un momento intrínseco a esa sola sustantividad en la cual consiste en último término la totalidad del mundo. Entre la aprehensión y lo aprehendido hay una respectividad sustantiva, de distinta índole que

aquella unidad sustancial en la que, por ejemplo, los escolásticos decían que consistía la verdad⁸⁸. La verdad, para Zubiri, es cosa física.

Este es el gran problema de lo que Zubiri llama intelección sentiente. Una y otra vez se queja Zubiri de que las filosofías que lo antecedieron han considerado lo físico como una “existencia bruta”, y por tanto como un *resto* (Cfr. SR pp.13-16, IRE p.85). Lo de existencia bruta consiste en pensar que lo físico, en tanto que no-intencional, rebasa los límites de lo verdadero. Es decir, aunque se acepta la existencia de lo no-intencional, eso mismo sólo tendría carácter de verdad en tanto que se le *intencionalice*, aunque sea por una inteligencia divina. Es lo que se viene repitiendo, desde Aristóteles hasta Kant: “lo falso y lo verdadero no están en las cosas sino en el entendimiento (*dianoía*)”⁸⁹. “Así pues, la verdad y el error sólo pueden darse en el juicio”⁹⁰. Pero la filosofía, como bien ve Hegel, de lo que trata es de la verdad (EPW § 1, ECF p.99). Por eso, tiene justificación haber hecho a un lado lo físico en favor de lo conceptivo. Zubiri está al tanto (Cfr. SE p,33-35), por eso, su concepto de inteligencia sentiente no puede ser entendido como una concesión a ciertas modas y prejuicios sensualistas o empiristas. Lo sería si lo de Zubiri profesara una suerte de renuncia a lo verdadero inteligible en nombre de un abigarrado sentimiento físico. Pero no, Zubiri no reivindica para lo físico una valoración moralmente positiva, lo que le reivindica es su carácter de verdad. Lo decisivo, está, entonces, en demostrar de qué manera lo físico, lo no-intencional de la aprehensión, puede ser verdadero, y no sólo existencia bruta. Zubiri resuelve esto apelando a la formalidad de la aprehensión física. Es la formalidad de reidad.

El de la verdad es un tema venerable que ha pasado por múltiples derroteros, y casi por tantas ideas acerca de ella como corrientes filosóficas. Sin embargo hay algo en que coinciden todas éstas, y lo cual destaca Zubiri: en la verdad “evidentemente hay una dualidad” (HV p.27). Por tanto, la formalidad de reidad es lo que tiene que mostrar esta dualidad. Esto es lo que pone a Zubiri a salvo de ciertas ingenuidades positivistas, las

⁸⁸ La verdad, para la filosofía escolástica, inspirada en Aristóteles, era posible debido a que la forma del entendimiento podía convertirse a la forma de cualquier cosa. “Lo inteligible en acto es lo mismo que el intelecto en acto” (*De anima*, 3.2, 425B26-27)

⁸⁹ *Metafísica*. E 4, 1927 b, 26.

⁹⁰ *Crítica de la razón pura*. A 293, B 350.

cuales, significativamente son las que hacen que, por ejemplo, Antonio González rechace como radicalmente insuficiente la idea de *reidad*. En efecto, González ve con desconfianza que en el concepto zubiriano de verdad persista cierta dualidad. Él, en cambio, sugiere como verdad fundamental “el factum de los actos”, debido a que se trataría de “una verdad simple en la que no hay dualidad”⁹¹. Pero opino, lo estoy repitiendo, que no se ve en qué sentido un mero hecho simple puede reclamar para sí ningún carácter de verdadero, sin que cambie totalmente el sentido que siempre ha tenido el término verdadero.

¿En dónde está la dualidad de la aprehensión física? Zubiri remite a los empiristas ingleses, justo porque estos destacaron el aspecto físico de la aprehensión, sin que esto implique que hayan con ello accedido a la concepción física que quiere profesar Zubiri. Sin embargo, los empiristas, dice Zubiri, “no han pensado más que en el contenido de lo aprehendido”(HD p.85), “ha resbalado siempre sobre la formalidad”(IRE p.36). ¿Qué es esta formalidad? Primero: no es lo mismo que entiende Aristóteles, es decir, no es la actualidad de la materia, “la idea zubiriana no se mueve en el ámbito de la dualidad materia-forma”⁹². Tampoco es un principio que informe contenidos dispersos, no es, pues, lo mismo que entiende Kant, “es un modo de quedar el contenido ante el aprehensor y anterior a todo proceso espacio-temporal”⁹³. Es algo que, apareciendo en la aprehensión, rebasa sus contenidos. Lo que se presenta físicamente en aprehensión es algo más que un contenido (HD p.23). Esto significa que lo aprehendido, aparte de un contenido, tiene un modo de aparecer. Dos son fundamentalmente los modos en que el aprehensor aprehende las notas contenidas en la aprehensión: como estímulo y como reidad. Cuando el contenido de ciertas notas aparece como momento de un proceso de estímulo-respuesta, estamos ante la formalidad estímúlica (Cfr.IRE p.49-51). Si las notas aparecen sólo como notas suscitantes de cierta respuesta estamos ante la formalidad estímúlica. En cambio, cuando el contenido aprehendido se nos presenta como poseyendo tales notas “en propio” estamos frente a la formalidad de reidad. “El contenido, este color, este sonido, este sabor, etc., está aprehendido por el animal tan sólo como determinante de modificación tónica y respuesta. Así, el animal aprehende el calor como calentando, y sólo como calentando [...] en cambio,

⁹¹ *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. p.67.

⁹² Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. p.67.

⁹³ Luengo Rubalcaba, *Zubiri y Kant*. p.101.

en el nuevo modo de aprehensión se aprehende el calor como nota cuyos caracteres térmicos le pertenecen ‘en propio’, y no de que sean caracteres de un sujeto llamado calor, sino de que sean el ‘propio calor’ mismo”(IRE pp.54-55). En otras palabras, la formalidad de reidad es aquella formalidad según la cual las cosas aparecen siendo ‘de suyo’. Esto no es ninguna tesis realista. El momento del ‘de suyo’ es un momento de la aprehensión, no algo fuera de ella. Esto es algo más que un decir que hace concesiones aparentes pero que deja las cosas como estaban. Es algo que hace que tambaleé, incluso, el concepto realista de realidad, pues, incluso una quimera o algo fantástico aparecen en la aprehensión como reales. Es decir, a la formalidad de reidad le es irrelevante, en tanto que real, que algo aprehendido como *real* sea existente, fantástico o meramente ideal⁹⁴.

Pues es esta formalidad, en tanto momento inespecífico, lo que pone en respectividad sistemática a las cosas. Es una formalidad presente en la aprehensión, según la cual cada cosa tal, por aparecer como real es una *nota-de* ese sistema sustantivo total que es el mundo. Pero, en tanto que reales, esas notas-de que constituyen el mundo, lo constituyen de una manera tal que, en virtud del ‘de suyo’, el mundo es inevitablemente un *no-todo*. Volveré sobre esto.

Resumiendo. Según Zubiri, la estructura fundamental de la realidad es ser esencia física. Esto significa que la unidad de la realidad es intramundana. Pero físico o intramundano no son sinónimos ni de empírico ni de positivo⁹⁵. Son, sí, equivalentes de no-conceptivo. Pero ese *no* se entenderá mejor tan pronto como se entienda de qué manera ese *no* es *contra* Hegel.

⁹⁴ Cfr. Leonard P. Wessell, “El problema de «conciencia» y «Bewußtsein» en las filosofías de Zubiri y Reiniger”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*. Vol. XVIII, 1996. p.307.

⁹⁵ Cfr. Ignacio Ellacuría, “Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri”, en *Escritos filosóficos II*. p.169.

2. La esencia como momento físico y como concepto.

Zubiri expone su concepto de esencia como momento fundamental y físico de la realidad contrastándolo con Hegel. Pero en ese contraste hay algo más que una mera exposición o una mera ocurrencia pedagógica. En tanto que históricas, las filosofías están montadas en las filosofías del pasado, por cuanto que éstas son su posibilidad. Lo que entiende Hegel por esencia va a determinar, en tanto que posibilidad, lo que Zubiri piensa al respecto. Por esta razón, para entender el sentido, alcances y justificación de las tesis zubirianas, es preciso medirlas en relación con aquello que es su posibilidad. Hegel es la posibilidad de Zubiri.

En primer lugar, porque Zubiri se concibe a sí mismo como *detractor* de Hegel. Hegel es la posibilidad de Zubiri porque Zubiri hace una filosofía *contra* Hegel. Pero no es un detractor a la manera positivista. Zubiri está contra Hegel, pero no porque el filósofo alemán se entretenga a *pseudoproblemas*. Dice un intérprete acerca de las críticas de Zubiri: “Bajo la supuesta negación se esconde agazapada la justificación dentro de su contexto de cualquier otra filosofía con la que se enfrenta”⁹⁶ Zubiri rechaza lo que Hegel entiende por esencia, pero que Hegel haya entendido por esencia lo que entendió es lo que ha hecho posible que Zubiri entienda por esencia lo que entiende por esencia. Zubiri, entonces, no sólo niega lo que él piensa que dice Hegel sobre la esencia, sino que también lo justifica. Así, para entender mejor ese *contra* que, empero justifica (conserva y supera-dice Juan Bañón), lo primero es mostrar *contra qué*.

Es necesario señalar cómo es que Zubiri leyó lo que Hegel decía sobre la esencia. Al respecto tenemos unas páginas notables en *Sobre la esencia*, las cuales expondré aquí. Lo importante de momento es lo que piensa Zubiri de Hegel, por eso evitaré hacer referencias directas a Hegel mismo, y en cambio interaré quedarme con lo que Zubiri dice que dice Hegel, aunque no me resistiré en señalar algunas posibles objeciones contra la interpretación de Zubiri.

La clave está en cómo Zubiri entiende esto de Hegel como la cúspide de aquello contra lo cual lucha denodadamente: *el conceptismo* como realización total del horizonte creacionista y como alejamiento definitivo del horizonte físico intramundano. Pero una

⁹⁶ Juan Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*. p.19.

crítica desde un horizonte hacia otro siempre es una pseudocrítica. Por eso habrá que demostrar por qué para Zubiri el horizonte de la factualidad intramundana es filosóficamente más pertinente que el horizonte creacionista. ¿Por qué critica Zubiri lo que él llama ingente conceptismo hegeliano? La clave está en el concepto de negatividad, el cual, según Zubiri no sólo no es físico en Hegel, sino una herencia *teológica* ajena a una filosofía sin supuestos, pero aparte, y en eso está la verdadera gravedad del asunto: una herencia falsa.

2.1. La esencia en Hegel según Zubiri.

Hemos visto que la esencia, como momento *reificante* de la realidad, es aquello de lo cual depende la verdad de la cosa. Es algo que repite, de algún modo, Heidegger: “la pregunta por la esencia de la verdad halla su respuesta en el enunciado: la esencia de la verdad es la verdad de la esencia”⁹⁷. El concepto ha sido considerado tradicionalmente el ámbito propio de la verdad, por cuanto que lo verdadero se ha entendido como aquello que es conforme a su concepto, según la propia expresión hegeliana (Cfr.WL p.281, CL p.): es la noción de verdad ontológica como verdad fundamental. Por tanto, para Hegel, dice Zubiri, la esencia “será evidentemente un momento de la concepción”(SE p.37). Pero cuáles son esos momentos. El primero y más inmediato es aquel donde lo que se concibe se concibe simplemente *siendo*. Pero esta inmediatez es pura vacuidad, pues ser sin más es idéntico a no ser nada. El ser, de esta forma, no es sólo lo primero e inmediato, es la puesta en marcha de la concepción, porque al no poder concebirse el ser puro y sin más, éste se ve forzado a salir de sí mismo, de manera que la inmediatez del ser es la inmediatez de un salir de sí mismo que es puro devenir. Pero con el devenir no se sale del atolladero, pues el problema sigue estando en la inmediatez, pues bien sea ésta la del ser o la del devenir, es la pura indiferencia. La inmediatez del ser, como pura indiferencia, que nivela al ser inclusive con la nada en el devenir, obliga a la razón a que rechace esto. “La razón concibe que esto ‘no’ puede ser así. Repliega entonces (reflexión) las notas sobre sí mismas” (SE p.38). Este

⁹⁷ *La esencia de la verdad*, en *Hitos*. p.

replegarse consiste en que la indiferencia del ser o devenir puros se afirme como *quiescencia*, es decir, que lo indiferente se afirme como diferencia de lo diferente.

Este replegarse es lo que Hegel, dice Zubiri, llama esencia. La esencia, entonces, “consiste en el “no” del simple ser” (SE p.39). De esta manera, la esencia es la negatividad del ser mismo. Entonces, dice Zubiri, el problema de la esencia en Hegel es el problema de la negatividad. Negatividad no es nada, pues la nada es idéntica al ser, es más bien la negación de esta identidad mediante ese repliegue del ser sobre sí mismo. Tenemos, así, el primer momento estructural de la esencia: *la esencia es la reflexividad del ser*. La esencia es el ser en cuanto que, replegándose éste sobre sí mismo, se constituye como negativo en relación consigo mismo. La reflexividad es la negación de la inmediatez del ser, pero por ser una negación reflexiva, es una negación donde lo negado queda conservado. Afirmar la diferencia de lo indiferente, niega a lo indiferente, pero esa misma negación lo conserva como indiferente, en tanto que esa indiferencia es lo que hace que lo indiferente difiera de lo diferente. No es el no-ser, sino el ser como no, no es la negación del ser, sino el ser como negación. Entonces, el ser es pero la forma en que es, “es-no-siendo”(SE p.40). Este ser-no-siendo es la esencia. Este ser-no-siendo, por otra parte, es lo que se llama “parecer” (*Schein*). Con esto, damos con el segundo momento estructural de la esencia: como negatividad, o sea, como negación que conserva lo negado como positivamente negado, la esencia es “apariencia”.

Pero apariencia, aclara Zubiri, no es que una cosa se parezca a otra. Esto sería “apariencia de ser”, pero de lo que se trata es del “ser en apariencia”. La apariencia conserva al ser, pero como ser en negación. “Como negatividad del ser, la esencia es positivamente apariencialidad”, por eso, en tanto que apariencia, la esencia hegeliana la llama Zubiri “positiva negatividad” (SE p.41). Pero la pura apariencia carece de alteridad, no remite más que a sí misma, es idéntica a sí misma, entonces resulta que “la esencia es constitutiva identidad consigo misma: consiste en lo que parece” (SE p.41). Por esta razón, la esencia como apariencia es el término de la reflexividad, es decir, el momento donde el ser se reconcilia consigo como identidad simple. Si las cosas son lo que parecen, entonces lo que parece es el ser. De esta manera, la apariencia misma, en tanto que identidad, nos obliga a regresar a ese ser que se había negado. Es el momento de la negación de la

negación. Pero si la negación inicial era un repliegue del ser hacia la esencia, la negación segunda será un *despliegue* de la esencia hacia el ser. Pero la negación de la negación es “posición”(SE p.41). Es decir, así como en el repliegue el ser se conserva como ser-no-siendo (apariencia), en el despliegue se conserva la esencia como posición. El ser, en tanto que replegado, es aparecer; el ser como aparecer, en tanto que desplegado, es fundamento. La negación de la negación, entonces, pone al ser como fundamento. La fundamentalidad, dice Zubiri, es el tercer momento estructural de la esencia en Hegel.

Que la esencia sea fundamento significa que es lo que hace que un aparecer sea determinado aparecer. El ser, en tanto que sale de la esencia o en tanto que está fundado, es la existencia. En este sentido, dice Zubiri, lo que la cosa es como existente es algo que la cosa “ya era”. Pues “lo que ya era es esencia”(SE p.42). Todo esto significa que las cosas no simplemente son, sino que están internamente fundadas. Este *no* es la esencia en su pura negatividad. El no del ser es el movimiento mediante el cual el tal ser se niega replegándose sobre sí mismo para desplegarse posteriormente, es lo que expone Zubiri como la esencia según Hegel. Por lo tanto, que las cosas no simplemente sean significa que las cosas son la reflexividad del ser, la apariencialidad del ser y la fundamentalidad del ser. “La unidad temática y estructural de estos tres momentos es lo que Hegel entiende temáticamente por esencia” (SE p.42). Esa unidad temática y estructural es la unidad del movimiento negativo. La esencia es el movimiento negativo del ser. Movimiento negativo significa que es un movimiento intransitivo, es decir, de pura interiorización. De esta manera “la esencia no es algo que se mueve sino el movimiento mismo de interiorización” (SE p.42). El punto ahora está en determinar cuál es la índole de esa unidad de interiorización. Entendiendo esto se entenderá de manera adecuada cómo Zubiri interpretó la filosofía de Hegel.

2.2. La unidad de la esencia como unidad conceptiva.

Para Zubiri, el tema de la esencia es el tema de la unidad de la realidad. Sostiene Zubiri que en Hegel la esencia es la verdad del ser, lo cual entiende Zubiri en el sentido de que la esencia en Hegel es la “supositalidad” del ser (SE p.50). De esta manera, la tesis expuesta por Hegel en su *Lógica*, según la cual lo real efectivo (*wirklichkeit*) es la unidad de la

esencia y de la existencia (Cfr. EPW § 142, ECF p.231), es entendida por Zubiri como que la realidad es realidad efectiva en cuanto que sea la totalidad de la existencia fundada en la esencia. Es la esencia lo que, como fundamento idéntico con el aparecer, otorga unidad racional y verdad al todo. “La verdad del ser es la esencia porque se supone (cf. Zubiri) que la esencia está en el ente mismo haciéndolo *ser* lo que *es*”⁹⁸ Es discutible que sea esta una tesis hegeliana, como veremos, pero es lo que entiende Zubiri⁹⁹. Ahora bien, como hemos visto, Zubiri entiende que la esencia hegeliana es la estructura de la negatividad. Lo real aparece, entonces como unidad racional, en cuanto aparece como una unidad fundada en la negatividad. Lo que sigue, entonces, es mostrar cómo entiende Zubiri que la unidad de la realidad está fundamentada por, lo que él llama, la estructura de la negatividad (Cfr. SE p. 40).

Zubiri sostiene que la negatividad no es algo que tenga realidad física ninguna (SE p.51), por lo tanto, para él, cualquier unidad que tenga como fundamento la negatividad es una unidad conceptiva. De esta manera, Zubiri interpreta la esencia hegeliana como un momento de la concepción (SE p.37). Esto exige aclarar qué entiende Zubiri por concepción en Hegel, de qué manera lo negativo es un momento de ello y cómo esto es dependiente de haber aceptado sin crítica el horizonte de la nada.

Dice Zubiri que para Hegel, el concepto es la verdad trascendental (PFMO p.255), es decir, aquello en que consiste la unidad de la realidad. ¿Pero qué entiende Hegel por concepto? Zubiri intenta contestar esto remitiéndonos a la filosofía tradicional, con su distinción entre conceptos formales y conceptos objetivos. Concepto formal es el acto (*verbum*) por el cual el entendimiento conoce una cosa o una razón común. Concepto objetivo llama a la cosa o razón que se conoce o representa por medio del concepto formal¹⁰⁰. A todo concepto formal corresponde un concepto objetivo adecuado e inmediato. Pero este último “no tiene más ser que el que le confiere su concepción formal” (SE p.36).

⁹⁸ Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*. p.232. El *confer* es del propio Miranda.

⁹⁹ En el mismo sentido que la de Zubiri va también la interpretación de la esencia en Hegel que hace Dussel en *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* pp.343-349 y en *El último Marx y la liberación latinoamericana*. pp.385-449, y la cual expuso en un seminario de la maestría en filosofía de la UNAM sobre los tratados del ser y de la esencia en *La ciencia de la lógica* de Hegel, durante el segundo semestre del 2002.

¹⁰⁰ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*. 2,I,1.

En esto último es en lo que se juega todo lo de Hegel, según Zubiri ¿De qué conceptos habla Hegel, formales u objetivos? - se pregunta Zubiri, y contesta él mismo: “La verdad es que no habla de los unos ni de los otros porque habla de los dos a una”(PFMO p.257). No puede hablar sólo de los conceptos objetivos, pues estos no son sino el producto de la actividad del concepto formal. Pero el concepto formal no piensa nada, pues es el pensar. Por lo tanto, Hegel habla “el concepto objetivo en tanto emergiendo precisamente de la índole misma y del acto mismo del concepto formal” (PFMO p.258), pero donde lo concebido es la realidad misma (SE p.36). La realidad es verdadera porque su ser consiste en el ser concebida, y es concepto porque es ese acto por medio del cual el concepto formal piensa un concepto objetivo. Esto no significa que lo que se le ocurra pensar a cualquiera sea real, pues hace falta que lo pensado sea concepto, es decir, esa actividad de emerger en que consiste el concepto. “El concepto de ‘hombre’, por ejemplo, es no simplemente el producto de alguna (o de cualquier) actividad de pensamiento finita que piensa el objeto ‘hombre’; es la realidad del hombre expresándose a sí misma en un pensamiento que excede todos los límites de la particularidad”¹⁰¹. Es necesario que ese pensamiento sea un pensamiento infinito. Significa, entonces, que lo real como unidad conceptual, ese concepto formal por medio del cual emerge el concepto objetivo, debe ser la actividad concipiente de Dios mismo. Decía Suárez, siguiendo a Fonseca, que conocer las cosas por conceptos formales es algo exclusivo de Dios¹⁰². “Pues bien -dice Zubiri- esta es la idea que va dar unidad al pensamiento de Hegel”(PFMO p.257). El concepto, entonces es pensamiento infinito, es el concepto como totalidad. Pero si las cosas son finitas, entonces la unidad que guarden con el concepto infinito ha de ser negativa. Veamos.

Que el fundamento de la unidad conceptiva de la realidad deba ser negativo se justifica por el hecho de que la finitud es el concepto mismo no realizado. Es decir, las cosas, en cuanto *separadas* de la unidad del concepto, son la negación de éste. Pero cuando una cosa es la negación del concepto, envuelve en sí misma una contradicción. Si una cosa se considera exterior al movimiento lógico del concebir, es decir, si se considera como un momento fijo y concluso, entonces es una noción contradictoria que por ser tal, exige que se

¹⁰¹ Lauer, Quentin, *Hegel's concept of God*. p.68.

¹⁰² *Disputationes Metaphysicae*. 2, I, 5.

le conciba como un momento del movimiento conceptual (Cfr. PFMO p.280). Entonces, lo finito es negatividad no sólo por no ser el concepto plenamente realizado, sino que por no serlo, consiste *positivamente* en ser negatividad. Es decir, lo finito, que parece negar la unidad misma de lo infinito, en tanto que guarda para sí la unidad de lo finito, es infinito. Incluso la negación de la unidad, gracias al movimiento reflexivo del concepto, es posible hacerla unidad negativa: lo no-unido coincide en ese momento del *no*.

De esta manera lo negativo es el fundamento mismo del concepto pues, al ser el concepto motilidad reflexiva, exige de esa negatividad que fuerce a la razón a continuar y no ceder en su proceso conceptual (Cfr.PFMO p.284). El periplo de la razón o del concepto se cierra, justo, en ese momento donde la negación de sí mismo se invierte como el sí mismo como negación. Lo negativo es el concepto no realizado, pero, sin embargo, aquello mismo sin lo cual el concepto mismo no tendría posibilidad. El concepto es inquietud, y esa inquietud consiste, justo, en la no realización plena del concepto. El concepto está inquieto, dice Zubiri, “porque no realiza plenamente aquello que es”(PFMO p.280).

Pero esa no realización es la realización del concepto inquieto mismo. Con todo, lo importante es señalar que para Zubiri, la negatividad y la contradicción, reposan sobre algo anterior que exige esa negatividad, a saber, el movimiento interno del concepto. Ese movimiento del concepto, dice Zubiri, es el movimiento del logos, el movimiento de la predicación; el cual, por su misma forma, impide que el predicado sea la realización definitiva del sujeto, pero que por esa misma forma es capaz de invertir ese impedimento en posibilidad. Lo explica así Zubiri, la proposición lógica *el perro es viviente* fracasa, pues coloca fuera del sujeto la propiedad que sin embargo afirma en él. Pero ese mismo fracaso es el que permite que el concepto no realizado adquiera ese movimiento interno por medio del cual constituye al sujeto. Es decir, el fracaso de la proposición lógica *el perro es viviente*, se invierte en victoria, en la proposición especulativa, la cual se coloca de lleno en el predicado, y gracias a lo cual, por el movimiento negativo de éste, llega a que el viviente, *hic et nunc*, es este perro. “No es que el sujeto tenga predicado, sino que el sujeto es lo que es *gracias precisamente* a que el predicado lo determina en sus caracteres internos” (PFMO p.259-260). El sujeto está constituido por el predicado como movimiento negativo de éste.

Anoto al margen, de momento, que este ejemplo de Zubiri no logra dar con el núcleo de lo que Hegel llama proposición especulativa.

Vuelvo a Zubiri: Él ha expuesto cómo el conceptismo hegeliano depende de la noción de negatividad. Pero justo esta negatividad le parece a Zubiri tremendamente discutible, por no ser nada físico, y sólo con sentido desde el horizonte de la nada. Este horizonte, como indicamos en el capítulo uno, consiste en considerar que lo problemático de las cosas estriba en ser desde el telón de fondo de la nada. ¿Cómo la noción de negatividad en Hegel depende del horizonte de la nada? Es necesario sostener que ser y no-ser son momentos especulativos del concepto, si no es así, entonces se llegaría a una patente contradicción. Para poder pensar ser y no-ser es necesario pensarlos como momentos de la concepción. Zubiri, en esto, está de acuerdo con su interpretación de Hegel ¿Pero es necesario sostener que ser y no-ser constituyen el carácter fundamental y decisivo de las cosas? Zubiri reconoce que ésta es la vía transitada por la filosofía occidental, y la llama como sigue: la entificación de la realidad, la cual es dependiente de la logificación de la inteligencia.

Esto último pude explicarse de la manera que sigue. De las cosas se dice que son y que no son. Esto puede hacer pensar que inteligir consiste en decir lo que una cosa es y no es. Si esto es así, si en esto consiste inteligir e inteligir es aprehender la estructura radical de las cosas, entonces las cosas deben consistir, fundamentalmente, en ser. Consecuentemente, dice Zubiri, “en Hegel el ser de lo afirmado va constituyendo dialécticamente el ser de lo real”(IL p.381)¹⁰³ Pero según Zubiri, que de las cosas se diga que son no supone que la realidad misma consista en ser, sobre todo porque en rigor inteligir no consiste en decir lo que una cosa es. Decir esto por lo menos supone una lengua donde el decir o el *logos* incluya el verbo ser. ¿Pero qué pasa con las lenguas semitas, en las cuales no se utiliza el verbo ser para decir algo de algo? En hebreo, por ejemplo, no tiene

¹⁰³ No está de más señalar que esto es falso. Hegel no hace del ser afirmado el constituyente dialéctico de lo real; lo que hace es demostrar, dialécticamente, que el ser no es ni puede ser ningún concepto. “*La ciencia de lo lógica* no se ha dado como tarea elaborar una nueva ontología [...] ella es una perpetua disolución de las categorías que se podrían, por otra parte, estimar como los fundamentos últimos” (J.Biard, D.Buvat *et al.*, *Introduction à la lecture de La Science de la Logique de Hegel*. p. 30) Es decir, lejos de sostener que el ser de lo afirmado va constituyendo lo real, lo que hace Hegel es rechazar tal concepto del ser de lo afirmado. Según Hegel, cuando se dice ser, se dice siempre algo muy distinto de lo que se quiere decir.

ningún sentido decir que las cosas consisten en ser (Cfr. SE pp. 345-356). Si a esto del ser, que es el orto de la razón griega, yuxtaponemos el horizonte de la nada, según el cual Dios hace las cosas *desde la nada*, resulta que tal nada es el no-ser (PTHC p.155). Por lo tanto, el no-ser de la predicación, igual que el ser, también pertenece a las cosas. De las cosas se dice que no son porque les pertenece ese momento de no-ser de la creación. Zubiri no niega la creación, pero le parece falso que la nada de la creación sea no-ser, por lo tanto, la idea de creación no tiene por qué jugar ningún papel en la negación. De este modo, la idea de no-ser como estructura de lo real depende de que se presuponga que a las cosas les pertenece formal e intrínsecamente su carácter de producidas, con lo cual, el no-ser se vuelve el lugar de unidad de Dios y las cosas en que consiste el absoluto hegeliano. El absoluto hegeliano, que Zubiri sabe absoluto relativo e interpreta como el horizonte mismo del no-ser, es donde Dios y cosas coinciden (PFMO p.249). En resumen, el conceptismo hegeliano, para Zubiri depende de la yuxtaposición del horizonte de la nada en el horizonte de la razón griega, porque el absoluto hegeliano consiste, por su carácter de relativo, en la unidad de Dios y de las cosas mediante un acto de producción creadora desde el no-ser. La actividad misma del concepto, que según Zubiri, es la emergencia del concepto objetivo desde la índole del concepto formal, es este acto de producción creadora.

El asunto ahora está en mostrar cómo la negatividad, como no-ser, no sólo es un teologúmeno introducido indebidamente, sino algo por sí mismo imposible. Esto supone que la crítica de Zubiri contra Hegel no es positivista y que va más allá de una vaga apelación a los hechos contra un sistema sostenido por una idea teológica. La negatividad hegeliana no es algo físico, dice Zubiri, sino algo del logos introducido a fuerza de haber aceptado el no-ser de la creación. Pero ¿por qué optar por lo físico? ¿De que modo sostener que lo físico no es también algo *lógico*? La afirmación de lo físico como ámbito del horizonte filosófico de Zubiri se sostiene sobre el rechazo de la negatividad, y no alrevés, que el rechazo de la negatividad se sostenga sobre la afirmación de lo físico como ámbito del horizonte filosófico de Zubiri. Esta última es la vía por la que más han optado los intérpretes de Zubiri, sobre todo por ejemplo Ellacuría; y la cual es explícita en Zubiri mismo. Sin embargo, esa es la vía realista ingenua, de la cual, esos mismos intérpretes han

querido zafarse, y de la cual, en definitiva, hay que zafarse si quiere dársele a Zubiri un lugar relevante en la filosofía actual.

2.3. La crítica de Zubiri contra Hegel.

Una lectura positivista y realista de Zubiri pretende superar a Hegel con una ingenua apelación a lo físico. La negatividad no es algo físico, por tanto, algo introducido de manera indebida por Hegel. ¿Pero dónde está dicho que deba ser lo físico el dominio de la filosofía primera? Antonio González hace una lista de los prejuicios o presupuestos que oscurecen los caminos de una filosofía primera¹⁰⁴. Pero pasa por alto el presupuesto de González mismo: el presupuesto positivista, el presupuesto de la facticidad o factualidad. Es que lo físico es lo dado, se dice. ¿Pero dónde está dicho que lo dado deba ser el dominio de la filosofía primera? También los hechos deben justificarse ante la razón. “Zubiri establece en *Inteligencia y razón* una definición que delimita el ámbito de la facticidad, de modo que la delimitación [que es racional] predetermina la validez del llamado análisis descriptivo”¹⁰⁵. Pretender superar a Hegel aludiendo a lo físico como lo dado es hacer sólo fintas de superación. Claro que la negatividad no es cosa física. Pero esto mismo piensa Hegel, por lo cual, como argumento no funciona, salvo que se de por supuesto que la realidad sea primariamente algo físico. ¿Cuáles son, entonces las objeciones contra la noción de esencia en Hegel?

En primer lugar, la filosofía de Hegel la entiende Zubiri como un conceptismo supremo, el cual tiene como supuesto la idea de creación como producción desde el no-ser. Esto lo acabo de exponer en el apartado anterior. Pero más allá de que se trata de un horizonte que no es el post-cristiano de Zubiri, está la cuestión de que es un horizonte que hace partir de una idea falsa. Por otra parte, si es cierto lo que dice Juan Bañón, según lo cual la crítica de Zubiri “conserva y supera”, lo cual es aceptable pues Zubiri dice que eso que critica es la posibilidad de su propia filosofía, entonces la crítica zubiriana a Hegel debe ir más lejos que un rechazo positivista o realista.

¹⁰⁴ Se trata de los presupuestos sustancialista, subjetivista, intelectualista, empirista, idealista, activista, y pragmatista. *Estructuras de la praxis*. pp 51-65

¹⁰⁵ Leonard P. Wessel, *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*. p.65.

¿Por qué opina Zubiri que Hegel sostiene lo negativo como esencia de la realidad? Porque Hegel, dice Zubiri, sostiene la identidad del ser y el pensar, en el sentido que la estructura del decir es idéntica a la estructura del ser. Pero esta unidad propuesta por Hegel, dice Zubiri, y en ello sigue a casi todos los intérpretes de Hegel, está justificada con el argumento según el cual “si tal identidad no existiera, sería imposible la verdad”(SE p.47)¹⁰⁶. Es necesario aclarar que no me parece que esto sea en verdad lo que dice Hegel, pero sea. Esto, lo de la identidad de pensamiento y ser, le parece insostenible a Zubiri porque, si fuera el caso, lo que sería imposible sería el error. Dice Zubiri que Hegel mismo acepta tal cosa al reconocer éste que el error no es otra cosa que una verdad finita, parcial o fragmentaria (SE p.48). Pero el error, dice Zubiri, no puede ser parcialidad, sino disconformidad. Es decir, puede haber un error que sea una verdad parcial, pero lo que formalmente constituye formalmente la parte no plenificada como no plenificada, de lo parcialmente verdadero, no puede consistir también en fragmentariedad. Es decir, por más que el error se entienda como verdad parcial, la parcialidad excedente consistirá en otra cosa que en parcialidad. Consiste en disconformidad. Lo no plenificado de la realidad en relación con el concepto consiste en ser disconforme. Pero la posibilidad de disconformidad, dice Zubiri, lo que supone no es identidad, sino distancia.

Esto supone también, para Zubiri, que Hegel olvidó un aspecto decisivo del pensamiento. Ya en una de sus primeras lecturas de Hegel, decía Zubiri que Hegel había olvidado “que todo pensamiento piensa algo”(NHD p.285). A esto volverá varias décadas después Zubiri, en una nueva lectura, en la cual, afirma que la inquietud de la razón, tan cara a Hegel, sólo es posible si *hay* objeto delante (PFMO p.326). Dice Zubiri que para Hegel “no hay objeto anterior a la dialéctica y, por consiguiente, ésta quedaría esencialmente suspendida sobre sí misma” (PFMO p.325). La objeción ingenua contra esto diría que no es la dialéctica del pensamiento la que crea las cosas, sino que esa misma dialéctica se encuentra con las cosas. Pero es una objeción positivista ingenua. Lo de Zubiri va por otro lado. No es que sea del sentido común que las cosas están frente a mí antes de pensarlas, no. Lo que dice Zubiri es que la inquietud de la razón, que la determina

¹⁰⁶ Cfr. Como un ejemplo a Ramón Valls-Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* p. 398.

como razón dialéctica supone un objeto. Si no hay objeto, dice Zubiri, no hay inquietud de la razón. Poniendo el ejemplo de Zubiri del perro y de su predicado viviente. Por más que se especule con sustancias vivientes, jamás logrará reflejarse dentro de ellas al perro concreto que se quiere pensar. Del predicado al individuo, dice Zubiri, hay un buen trecho el cual no es posible sortear con el puro movimiento de los predicados. En resumen, sin objeto, el movimiento de la razón sería sólo un juego de espejos, que por tanto, lejos de ser movimiento, sería un mero automorfismo (SE p.58). Ellacuría retoma esto al afirmar que la misma dialéctica supone un objeto anterior a ella si es que no quiere ser sino “la repetición negativa de lo mismo”¹⁰⁷.

Cabe abrir aquí un paréntesis. Hegel no prescinde jamás del objeto y no hay intérprete que sostenga esto, inclusive Zubiri mismo. La objeción de Zubiri es oscura y muy poco precisa, aunque es posible advertir cuál es su sentido. Si no hay objeto no hay inquietud de la razón. Pero Hegel no prescinde del objeto, y Zubiri lo sabe. El problema está en que para Hegel, el tal objeto no precede al proceso dialéctico, pues es en éste en el cual “se constituyen tanto un objeto para un sujeto como un sujeto para un objeto”¹⁰⁸. En cambio, para Zubiri, el tal objeto debe preceder al proceso dialéctico. ¿Es aceptable esto? No lo es, obviamente, desde Hegel, pero tampoco desde Zubiri. Dice Zubiri objeto, pero lo que quiere decir es otra cosa. A pesar de que la expresión *objeto* delante aparece en un texto maduro de los sesenta, como es el curso sobre Hegel en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, se trata en realidad de un residuo del texto de *Naturaleza, Historia, Dios*, texto de una inspiración fenomenológica al parecer ya superada después de *Sobre la esencia* de 1962. Es curioso, pero Zubiri rechaza su primer etapa *objetivista* justo porque la objetividad no sale del plano de la subjetividad¹⁰⁹. ¿El sentido de este rechazo por parte de Zubiri no podría traducirse repitiendo a Hegel en lo de que objetividad y subjetividad son momentos reflexivos (Cfr. WL II, 472, CL)? Volveremos sobre esto. El punto, en rigor, entonces, no está en si el objeto o no el objeto, sino en si el proceso dialéctico de maras está o no sostenido sobre sí mismo, pero donde eso que sostiene o no sostiene no es un

¹⁰⁷ *Filosofía de la realidad histórica*. p.35.

¹⁰⁸ José Ignacio Palencia, “Historia de la filosofía y formación filosófica”, en *Teoría. Revista de Filosofía* No.1. p.46.

¹⁰⁹ Cfr. Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad*. pp.38-39.

objeto, sino la inteligencia. El mismo Zubiri afirma que el tema se plantea según la expresión kantiana: ¿Por qué la razón *tiene interés* en trascender el entendimiento? ¿Qué hay, pues, en la inteligencia que motive la marcha de la razón? El problema de fondo entre Hegel y Zubiri debe ser lo que ambos autores entiendan por razón.

3. Razón sentiente y razón logificada.

La crítica de Zubiri contra lo que lee en Hegel, según lo cual, la esencia como fundamento de la totalidad de lo real es un momento conceptivo, debe ser más profunda y consistente que una mera objeción realista del sentido común. ¿Pero a dónde debe profundizar tal crítica? Quizás aludir a lo de los horizontes. Se podría sostener que la tesis de Hegel no descansa sobre sí misma, sino sobre un presupuesto teológico: la creación. Pero esto es inadecuado por dos cosas: una, porque no está dicho que por ser lo de la creación un teologúmeno, haya que ser necesariamente una presuposición no justificada. Hasta el mismo Corominas concede esto¹¹⁰. Y la segunda, porque si no se justifica el nuevo horizonte, tan válido es uno como otro. En este mismo sentido, oponer un análisis descriptivo de hechos a una ingente teoría resulta también inocuo e injustificado. Eso sin mencionar que si fuera el caso, no se ve de qué manera Hegel podría ser la posibilidad de hacer hoy filosofía, lo cual es afirmado más de una vez por Zubiri.

El horizonte en el cual quiere ubicarse Zubiri es el horizonte abierto por Husserl. ¿Cuál es este horizonte? En sus primeros escritos sostenía Zubiri que tal horizonte se caracterizaba por su búsqueda de una objetividad pura¹¹¹, con lo cual la filosofía se vería por fin liberada de toda servidumbre con el fin de ser filosofía sin más ¿Por qué la objetividad? Porque frente a las magnas especulaciones del racionalismo, dependientes en el fondo de la teología, el dominio de la objetividad precede a cualquier explicación, es lo simplemente dado. Aun en su madurez, Zubiri seguirá en esto. Pero creo que es una infidelidad a su propio pensamiento. ¿Por qué? Ya pronto, Zubiri se da cuenta de la insuficiencia de la objetividad como dominio de una filosofía pura. Se da cuenta de que la objetividad, como tal, es un momento de la reflexividad; por eso es que Husserl recula hacia cierto idealismo. Pero lo dado, quiérase o no se quiera, es lo dado como objeto. Porfirio Miranda afirma con razón que “el único sentido de *dado* es ser dado a la cognición”¹¹², es decir, el único sentido de dado es ser dado como objeto. Pero sí Zubiri pretende ir allende (o aquende) la objetividad, implica que pretende ir allende (o aquende)

¹¹⁰ Cfr. Jordi Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. p. 214.

¹¹¹ Cfr. Diego Gracia, *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*. pp.46-48.

¹¹² *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*. p.86.

lo dado. La infidelidad de Husserl al lema-señal del nuevo horizonte: a las cosas mismas, no me parece que sea lo que indica Antonio González, rebasar el orden de lo dado inmanentemente a lo implicado en ellos trascendentalmente ¹¹³. Husserl, simplemente, reconoce que la objetividad de lo dado es un momento reflexivo, con lo cual el idealismo regresa con todos sus fueros. Pero esa reflexividad totalizante es lo que no acepta Zubiri. Pero no la puede rechazar en nombre de lo dado, pues sería rechazar la objetividad en nombre de la objetividad. Más bien, influido por Ortega y Gasset, Zubiri concluye que la reflexividad total de la conciencia es imposible, por lo cual supone un resto que escapa siempre a la reflexión y a la reflexividad.

Sostener la imposibilidad de esa reflexividad totalizante pasa por una revisión de Hegel. Zubiri lee a Hegel como al creador de un concepto de razón total y absolutamente reflexivo. Pero para que su objeción a esto tenga efectos, es necesario mostrar la imposibilidad de tal cosa. Dice Zubiri que Hegel olvida un momento, un momento, empero, que es la posibilidad y límite mismos de lo que entiende Hegel por razón. Es decir, se trata de demostrar cómo la misma reflexividad de la razón de la cual habla Hegel, descansa sobre algo no reflexivo que funciona como su fundamento, negando, paradójicamente, con ella, la posibilidad de una totalización reflexiva. En ese texto de *Naturaleza, Historia, Dios* al cual hemos aludido, ese momento del *de* no sólo era lo que había *olvidado* Hegel, sino incluso la posibilidad de que Hegel dijera lo que dijo. Pero ese momento del *de* no puede ser desde la filosofía madura de Zubiri ni intencionalidad ni objetualidad. Es así que este resto es la inteligencia, no el objeto.

Es así que habrá que ver tres cosas: ¿Qué entiende, según Zubiri, Hegel por razón? ¿De qué manera, eso que, según Zubiri, entiende Hegel supone algo que, empero, niega al cabo lo que entiende Zubiri como filosofía de Hegel? ¿En qué sentido interpreta Zubiri lo de Hegel como una desviación de aquello que, sin embargo, fundamenta tal desviación.

¹¹³ Cfr. *Estructuras de la praxis*. p.32-34.

3.1. La Razón en Hegel según Zubiri.

La razón, dice Zubiri, es la respuesta que da Hegel al conocimiento del absoluto vedado por Kant. La razón es, así, aquello que posee la verdad del absoluto. Entonces, la vía debe ser exponer qué es la verdad del absoluto, para desde ello llegar a qué es la razón que posee tal verdad. La verdad del absoluto se ha planteado de manera tradicional como un saber de un sujeto acerca de algo objetivo que sería lo absoluto, de tal manera que el problema de la verdad del absoluto consiste en encontrar ese *punte* que nos lleve del sujeto hacia el objeto, del conocimiento a la cosa. Esto lo declara Hegel como falso. “A la verdad compete no solamente la cosa, sino también mi saber de ella” (PFMO p.252). Tanto más cuando se trate de la verdad del absoluto. Si al conocimiento del absoluto se accede a través de algún instrumento ajeno a lo absoluto, entonces no se tendría jamás el absoluto, pues a lo que se llegue, antes que al absoluto, será a aquello que elabore el instrumento. De esta manera, si la razón debe aprehender lo absoluto, debe partirse de que no hay escisión entre la razón y lo absoluto. A esto se llega por dos vías: una, lo que ya se ha dicho, que si el conocimiento está fuera del absoluto, entonces el absoluto no es absoluto, pues le falta ese momento de conocimiento. La otra, que si el conocimiento está fuera del absoluto, entonces no es conocimiento, pues está fuera de la verdad, ya que la verdad es, a una, conocimiento y cosa en coincidencia. Sólo lo verdadero es absoluto. Incluso las verdades parciales, por lo que tienen de verdad, son la coincidencia absoluta entre conocimiento y cosa. Por lo tanto, “mi conocimiento de lo absoluto -la verdad- no es una verdad sobre lo absoluto, sino que es lo absolutamente verdadero, la verdad en su índole absoluta”(PFMO. p.254).

La verdad del absoluto es la unidad entre objeto y certeza del objeto. ¿En qué sentido objeto y certeza del objeto pueden ser uno? Si tomamos la cosa por el lado de las certezas, decimos que una certeza es auténtica “cuando esa certeza responde en su interna estructura al concepto mismo que tenemos de lo que tiene que ser un conocimiento verdadero” (PFMO p.254). Si se toma el asunto del lado de la cosa, decimos que la cosa es verdadera cuando esa cosa responde a su propia esencia, la cual en este caso es su concepto. De esta manera, dice Zubiri, “por donde se tome la cuestión, desembocamos en el mismo punto: la unidad intrínseca entre la certeza y la realidad; es decir, la estructura formal de la

verdad como absoluto es el concepto” (PFMO p.255). Certeza y realidad coinciden en el concepto. Hay verdad cuando hay concepto. Por lo tanto, es el concepto lo que define a la razón. La razón en tanto que accede al absoluto, es el absoluto mismo, un absoluto que en cuanto tal es concepto. No es la razón de lo absoluto, sino lo absoluto mismo como razón absoluta. La razón, entonces, es toda realidad.

Pero concepto no es representación. No es el concepto *sobre* el absoluto, sino el concepto que en su propio desarrollo consiste en el desarrollo del absoluto. De esta manera, el concepto no es ni concepto objetivo ni concepto formal. Como ya hemos señalado antes, Zubiri interpreta el concepto hegeliano como esa vida que consiste en la actividad por medio de la cual lo objetivo emerge de lo formal. De esta manera, la razón es la vida del concepto. ¿En qué consiste esta vida? La vida del concepto es especulación. Esto significa la constitución de la realidad en virtud de sus predicados. Significa, dice Zubiri, que la verdad de lo concreto es siempre lo general, es decir, que lo real es la contracción de lo general. La manera en que lo general se contrae en lo concreto es lo que se llama reflexividad. La vida del concepto consiste en el reflejo de lo general en lo particular. Lo general se contrae en lo particular reflejándose en él. Esta es la vida de la razón, el reflejo constitutivo o especulación de ella misma en la realidad. Esto es lo que Zubiri comprende como dialéctica. La vida de la razón es dialéctica porque consiste “en ver lo real en el espejo de la razón” (IRA p.67).

La razón dialéctica es, entonces, el despliegue especulativo del concepto, es decir, ese despliegue por medio del cual el concepto, gracias a su intrínseca inconsistencia, dice Zubiri, (Hegel diría negatividad) deviene en su opuesto. Es un despliegue especulativo porque al devenir en su opuesto, se refleja en éste. La razón se pone, por ejemplo, como opuesta a la realidad, por lo cual la realidad es el no-de la razón. Pero la razón sin realidad es no-razón, por tanto, idéntica a la realidad. De esta manera, resulta que la realidad es el reflejo invertido de la razón. Razón y realidad coinciden en esa negatividad que reflejan recíprocamente. Como puede verse, esto es la maduración definitiva de eso que llama Zubiri horizonte de la nihilidad. La razón es la totalidad de lo real porque incluso lo sostenido como no racional, es reflejo de la razón. El no de la razón es la razón del no. Lo negativo de la razón es la razón como negatividad. La razón hegeliana, entonces, dice

Zubiri que es un juego de espejos. Pero esto, afirma Zubiri, es imposible. Me anticipo, pero digo que es también Hegel mismo quien dice que eso que interpreta Zubiri como “razón hegeliana” es algo imposible¹¹⁴. Hegel fue post-*hegeliano avant la lettre*.

3.2. Razón e inteligencia.

¿Por qué es imposible? ¿Qué es lo que obliga a los conceptos hegelianos a reflejarse en la realidad? Contesta Zubiri su intrínseca inconsistencia (Cfr. PFMO p.280) Esta inconsistencia estriba en que la realidad no coincide con el concepto plenamente, por lo cual la razón se ve forzada a replegarse sobre sí misma de tal manera que se refleje a sí misma poniéndose como objeto. Es decir, al no encontrar suficiencia racional en la realidad, lo que hace la razón es extrañarse a sí misma, es decir, reflexionar y ponerse a sí misma como objeto, con lo cual, la no coincidencia del concepto es su intrínseca realización. Pero si ese fuera el caso, ya lo hemos señalado, no habría error posible. El error, exige, entonces, un elemento no totalizable. La reflexividad no puede ser un movimiento totalizador. Al respecto pueden recogerse las objeciones de Zubiri contra la conciencia como ámbito de la filosofía primera.

Tales objeciones son las mismas que obligaron a Zubiri a alejarse de Husserl, influenciado en gran parte por su maestro Ortega y Gasset. Ortega negaba que la reflexividad fuera una actividad totalizadora con lo que sigue. El recurso a la reflexividad depende de que el acto de conciencia fuera capaz de reflexión sobre sí mismo. Sin embargo, dice Ortega, lo que se llama reflexividad no es la conciencia reflejándose a sí misma como objeto, sino un acto de conciencia dirigiéndose a otro acto de conciencia¹¹⁵. “El acto de conciencia reflejante no es él mismo reflejado, sino siempre otro”¹¹⁶. Lo que pretende haber totalizado la reflexión, pensando que no sale de sí misma, es siempre otra cosa. Zubiri acepta esto.

¹¹⁴ Cfr. Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*. p.232.

¹¹⁵ Cfr. *Prólogo para alemanes*. En *Obras Completas VIII*. P. 50.

¹¹⁶ Jordi Corominas, *Op.Cit.* p.217.

Por otra parte, si volvemos al tema del error como motor de la razón, resulta que ese mismo error, en tanto que error, supone una alteridad con respecto al concepto. Ciertamente el concepto mismo puede subsumir esa alteridad, pero, en tanto que subsumida, queda anulada como error. Si el momento reflexivo conduce a que el error no es error, entonces queda anulado el propio motor del movimiento. De esto se sigue que si la razón dialéctica estuviera montada sobre sí misma, sería imposible como movimiento, sería más bien una finta de movimiento, y, por tanto, puro auto-morfismo. “De ahí que, a pesar de su presunto devenir, la razón en Hegel no hace sino concebirse a sí misma; en realidad en ese devenir hegeliano nada pasa, todo se conserva” (SE p.58). Es lo mismo que indicamos que decía Ellacuría. Anticipándonos nuevamente un poco, pero retomando otra de mis *anticipaciones*, conviene señalar que esto último, lugar común de muchos críticos de Hegel, es muy discutible que sea en verdad anti-hegeliano. ¿No fue Hegel mismo el primero en criticar por fuera y *formalista* una razón que sólo consiste en concebirse a sí misma, puesto que su objeto no es más que su copia de sí universal y quieta? (Cfr. EPW § 422,572, ECF pp.475,591). ¿No rechaza Hegel las determinaciones reflexivas del intelecto (*Reflexionsbestimmungen*) justo porque en ellas no pasa nada sino la repetición o conservación invertida de lo mismo?¹¹⁷. Volveremos a esto, el asunto está en que para Zubiri, hablando en términos hegelianos, si no se supone un resto no dialectizable, si se concibe a la razón reposando sobre sí misma, lo que tenemos es una muerta objetividad.

¿Pero si la razón no está montada sobre sí misma, sobre qué lo está? ¿Cuál es el resto no dialectizable de la razón? Zubiri contesta: la inteligencia. Si la razón es inquietud, como sostiene Hegel, se debe a que reposa sobre la inteligencia. Entonces, no es la inconsistencia de los conceptos, sino la inteligencia misma lo que mueve a la razón. ¿Pero qué es la inteligencia? Si buscamos responder esto no desde una obscura apelación a los hechos, sino desde la apelación a ese resto imposible de dialectizar pero condición de posibilidad de toda dialéctica, tenemos que la inteligencia es aquello desde lo cual la razón concibe de manera inquieta. Inteligencia es aquello que actualiza o presenta a la razón ese resto no dialectizable. ¿Pero qué puede ser esto? Tradicionalmente, sostiene Zubiri, lo sensible se ha concebido como aquello que le presenta a la inteligencia el *material*

¹¹⁷ Cfr. Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*. p.229.

sobre el cual ésta formará sus conceptos y representaciones. En este sentido se le ha concebido siempre como ese resto no dialectizable por la razón. Zubiri pone los ejemplos de Husserl, de Heidegger y de Sartre, para quienes lo sensible es un mero residuo o un hecho bruto imposible de ser dialectizado (SR pp.13-15). Pero esto le parece a Zubiri un idealismo injustificable, justo el mismo idealismo que le echa en cara a Kant. Esto por una simple razón de índole hegeliana, si la sensación es un hecho bruto o residuo de la razón, entonces deja de ejercer su papel como sensibilidad, siendo así, entonces un mero fantasma de la razón. Si la sensibilidad es el límite inmediato de la razón, entonces no es sensibilidad, sino reflejo de la razón. Esta afirmación de la sensibilidad es más bien su eliminación.

Por tanto, si la sensibilidad quiere concebirse como ese resto, es necesaria concebirla como otra cosa que como hecho bruto. En este caso, brutalidad significa no susceptible de verdad. En efecto, dice la filosofía tradicional que los sentidos nos presentan las cosas, pero lo de verdad o falsedad no está en ello, sino en el entendimiento que compone y divide¹¹⁸. Si la sensibilidad se quiere conservar como ese resto, es necesario que ella misma sea capaz de presentar las cosas no sólo como hechos brutos, sino como susceptibles de verdad. De esta manera, la sensibilidad debe ser intelectual. ¿Cuál es este momento intelectual de la sensibilidad? Dice Zubiri: su formalidad. La sensibilidad nos presenta ciertos contenidos, pero los presenta de una manera muy precisa. Los contenidos de la sensibilidad pueden presentarse como estímulos, o sea, como signos de alguna posible respuesta (Cfr. IRE p. 51). Pero también pueden presentarse tales contenidos como perteneciendo en propio a lo aprehendido, las notas aprehendidas también pueden aparecer como lo que las notas que aparecen siendo “de suyo”, con anterioridad estructural a su aprehensión (Cfr. IRE p. 56). No dice Zubiri que las cosas se presenten como allende la aprehensión, pues eso es imposible. Lo que dice es que en la propia aprehensión sensible aparecen las notas de lo aprehendido como de suyo. Puede tratarse de alucinaciones, pero incluso el contenido de ellas aparece con esa formalidad del de suyo. Esa formalidad no es lo que las cosas son allende la aprehensión, sino el modo en que las notas quedan en aprehensión. Esa formalidad es lo que Zubiri llama *reidad*.

¹¹⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q.16, a.1.

De esta manera, las cosas actualizadas en aprehensión, gracias a su modo de presentación, incluyen dos aspectos, la actualidad de la cosa en la sensibilidad, y la remisión de eso mismo actualizado hacia la cosa. Eso mismo es lo llamado por Zubiri verdad real. Esta formalidad de la aprehensión introduce susceptibilidad de verdad pues carga con cierta dualidad, y por tanto es legítimo hablar de verdad. La verdad real, como fundada en lo real como formalidad, implica, entonces, no dos términos coincidentes, sino dos aspectos de una misma cosa que es la presencia de la cosa en la aprehensión. La dualidad se presenta entre la real que le compete a lo actualizado por ser real y la actualidad en la propia intelección. No se trata de dos términos, lo cual sería la posición realista, sino aspectos de una única "cosa que es" (HV p.35). De esta manera, ese resto o residuo no dialectizable y condición de la propia dialéctica de la razón, es lo sensible, pero como real-de suyo; entonces es un resto sensible pero, a una, intelectivo. No factum bruto. "Este residuo tiene el carácter formal y preciso de ser algo *de suyo*"(SR p.26).

3.3. Logificación de la razón.

A esta aprehensión es a lo que Zubiri llama a intelección sentiente. No se trata de una síntesis entre sensibilidad e inteligencia, se trata de un acto único cuya razón formal no es elaborar ideas o conceptos, sino aprehender ciertos contenidos de manera real. Inteligencia sentiente no significa, a la manera de Leibniz, una inteligencia confusa o disminuida, que posea conceptos, ideas o juicios incoados. Se trata, simplemente, de que todo el movimiento del logos, del decir, del elaborar conceptos, etc., cosas, todas ellas, que realiza sin duda la inteligencia, tiene como condición y fundamento un resto que es también intelectivo. En cualquier concepto, juicio o razonamiento, actos, sin duda, de la inteligencia, dice Zubiri, aparece ese momento de realidad. Todos esos actos, de hecho, son llamados intelectuales, incluso siendo tan distintos, pues se mueven dentro de ese ámbito que es lo real de la aprehensión (Cfr. SR p.29).

La aprehensión primordial de realidad es *un hecho*, pero no por ser positivo, sino por ser fundamento. La aprehensión primordial de realidad, si se le justifica como hecho, no es porque sea algo dado de manera positiva. Contra Antonio González o Jordi Corominas está

esto de Pintor-Ramos: “Es muy probable que los hombres de hoy jamás lleguemos a tener una sola aprehensión primordial pura y, si la llegásemos a tener, resultaría finalmente inefable [es decir, no dada a la cognición¹¹⁹]; esto no significa que la aprehensión primordial no se dé de hecho, sino que en todo acto de logos o de razón está siempre presente una aprehensión primordial y sin ella tales actos no habrían existido”¹²⁰. Es decir, se le dice hecho a lo que es fundamento¹²¹. Pero justo como fundamento, lo real da lugar a que desde sí se den desviaciones. Zubiri reconoce que Hegel, por más equivocado que esté, carga con algún saber real (Cfr. CLF p.iv). A tal grado que la desviación que detecta Zubiri en Hegel tiene un nombre que sólo tiene sentido desde este fundamento que es el saber real. El nombre de esta desviación es *logificación de la razón*. Para Zubiri, Hegel es la magna realización de tal logificación, pues interpreta la filosofía de éste como la apoteosis de la razón como logos.

¿En qué consiste esta logificación? Consiste en suponer una primacía intelectual del juicio¹²², es decir, concebir la inteligencia formalmente como una facultad de juicios, y, a su vez, a la razón montada sobre juicios. Pero esto es imposible, por dos razones. Una: no toda intelección desemboca en un juicio. Segunda, el mismo juicio depende de otras intelecciones. Sobre esto último, debe insistirse en que esta dependencia es algo más que condición. Kant, por ejemplo, quien afirma que “podemos reducir todas las operaciones del entendimiento a juicios, de tal modo que se puede representar el entendimiento como la facultad de juzgar”¹²³, pone la sensibilidad como condición de los propios juicios. Sin embargo, esta condición kantiana no es a la cual alude Zubiri al sostener que el juicio no está montado sobre sí mismo. Gracias al movimiento reflexivo de la razón hegeliana, es posible subsumir a esa sensibilidad como un momento de la razón misma, por ejemplo en el

¹¹⁹ “Si existiera una sensación no verbal, ella sería la mejor candidata para ocupar el puesto de ‘lo dado’; pero tiene el inconveniente de que no es cognitiva, y por tanto no es dado, pues el único sentido de ‘dado’ es ser dado a la cognición” Porfirio Miranda, *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*. p.86.

¹²⁰ *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. p.88.

¹²¹ Dice con razón Leonard P. Wessel: “Zubiri no logró realizar un análisis ‘puro’[de hechos], sino que calificó, en el tercer tomo de la trilogía, lo que puede ser un hecho, de modo que sólo lo que ejemplifica su ‘teoría’ de la realidad vale como ‘hecho’.” *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*. p.114. Es decir, lo que Zubiri utiliza indebidamente el nombre de hecho para referirse a algo que en modo alguno es un hecho, sino una posibilidad.

¹²² Cfr. *Ibid.* p.145.

¹²³ *Crítica de la razón pura*. A 69, B 94.

capítulo sobre la certeza sensible de la *Fenomenología*, con lo cual la razón acaba siendo sostenida sólo por sí misma.

Esta dependencia sobre otras intelecciones se demuestra aludiendo a que el juicio mismo no logra realizar nunca de manera plena eso que es su razón formal: la coincidencia entre sujeto y predicado. De esta manera, en el núcleo mismo del juicio aparece un resto que le impide realizarse plenamente, pero que sin embargo, al impedir tal cosa, lo pone en movimiento, realizándolo entonces como aquello en lo cual consiste: dinamismo intelectual (Cfr. IL pp.79-80). Entonces, si es cierto lo que dice Hegel, según lo cual, la actividad de la razón es esa actividad por medio de la cual las insuficiencias del juicio son superadas, es necesario suponer como su fundamento, dice Zubiri, no una problemática alusión a la no coincidencia plena entre razón y realidad, pues esta misma no supone sino ese núcleo real que es el que determina el movimiento tanto del logos como de la razón. La logificación de la razón consiste en dar la espalda a ese núcleo y concebir a la razón como suficiente por sí misma.

Por lo expuesto, lo radical de la crítica de Zubiri a Hegel es algo más que la oposición entre un positivista y un autor de teorías. En el fondo, la crítica de Zubiri es una crítica racional, sobre la cual se sostiene, como posibilitante, la filosofía original de éste. Es una afirmación grave: la filosofía de Zubiri es racional en su núcleo más íntimo. Ni positivista ni meramente descriptiva, sino racional. El problema que los zubirianos ven con esto es que la de Zubiri, entonces, sería una teoría más entre otras. Pero creo que es posible, sobre todo a la luz de Hegel, desarrollar cierta racionalidad que tenga como resultado ese carácter inconcuso que Zubiri reivindica para su filosofía.

Capítulo III. Zubiri con Hegel.

1. Razón como experiencia.

La crítica de Zubiri a Hegel, en su núcleo más importante, es una crítica racional. No es, por otro lado, una crítica anecdótica ni tampoco un mero corolario o apéndice de la filosofía zubiriana. Hegel, según ha confesado el mismo Zubiri, es la posibilidad auténtica de la filosofía zubiriana. Entonces, la crítica contra Hegel es la posibilidad de la propuesta original zubiriana. Se trata de una crítica racional, por lo tanto, eso sugiere que la filosofía de Zubiri, en su aspecto más radical, no es un análisis descriptivo de hechos, que es lo que afirma la interpretación canónica, sino una actividad racional. El dominio de lo llamado “hecho” por Zubiri, es ya algo justificado racionalmente: “Zubiri no se limitó a los hechos en cuanto tales, sino que introdujo en SE e IRA ‘conceptos previos’ que determinan lo que un hecho debe ser[...] sólo lo que ejemplifica su “teoría” de la realidad vale como hecho”¹²⁴.

Esto, ya lo hemos indicado, implica un atolladero dentro del *universo* zubiriano, pues significa, dado lo que Zubiri entiende por razón, que el núcleo filosófico original de Zubiri no es sino un *esbozo* tan provisional como cualquier otra teoría. Es un atolladero, pues, porque deslizaría a Zubiri dentro del vórtice del deambular relativista posmoderno, lo cual no es algo querido ni por Zubiri ni por sus seguidores. No obstante, apelar a los hechos de manera positivista es algo quimérico, no sólo porque se trata de una ingenuidad filosóficamente intolerable hoy en día, sino porque, como he mostrado, esa misma apelación zubiriana a los hechos se juega dentro de un entorno configurado racionalmente. Entonces, es preciso ganar dentro del terreno de la racionalidad ese espacio en donde las propuestas zubirianas sean pertinentes y suficientemente justificadas. Es preciso ganar, y para ello Hegel es imprescindible, una filosofía primera que sea estrictamente racional. Es decir, las propuestas zubirianas tienen que medirse con las exigencias de la razón, pues

¹²⁴ Leonard P. Wessel, *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*. pp.113-114.

incluso la reivindicación que hace Zubiri de su filosofía como hechos, tal y como señala Antonio Pintor-Ramos¹²⁵, no puede querer decir aludir a algún dato inmediato o dado.

Antes conviene una aclaración. Los términos razón y racionalidad son usados tan promiscuamente que han acabado por no significar nada. Es preciso entonces detenerse en el tema. ¿Qué es razón? Zubiri lo trata de manera detallada en la tercera parte de su trilogía. Así, en este primer capítulo revisaremos lo que entiende Zubiri cuando dice que algo es racional. Adelantándonos un poco, lo que Zubiri concibe como racional es algo que podría aparecer con el siguiente rótulo: razón es experiencia. Experiencia, por su parte, es algo muy preciso: probación de posibilidades. Esto exige aclarar qué es probación y, sobre todo, que son posibilidades. De esta manera, lo primero será mostrar el ámbito donde la razón se las ha con posibilidades, a saber, lo real, pero en cuanto que tal ámbito es un lugar donde la inteligencia desarrolla su actividad como marcha. La razón como marcha de la inteligencia. Lo segundo es mostrar hacia dónde marcha la inteligencia cuando actúa racionalmente: hacia el fundamento. Por último, en qué consiste formalmente esa marcha hacia el fundamento: probación de posibilidades.

1.1. La razón como marcha.

Antes que nada, ¿qué es marcha? La intelección, dice Zubiri, es aprehensión sentiente según la formalidad de reidad. Esta formalidad es trascendental en tanto que está abierta, desde sí misma, hacia cualquier cosa con la cual se comunica merced a su carácter de real. La formalidad de lo real excede a cualquier cosa individual justo por ese momento de apertura y comunicación. Por ese momento, las cosas aparecen todas en intrínseca respectividad. Zubiri distingue dos tipos de respectividad. Una es la respectividad campal, la cual consiste en ser “la respectividad misma de lo real en cuanto dada en impresión de realidad”(IL p.31); la otra, es la respectividad mundanal, la cual consiste en el carácter de realidad puro y simple que constituye el conjunto de cuanto hay como comunicado (Cfr. IRA p.19). Se trata, en ambos casos, de ese momento de apertura y excedencia de lo real, la diferencia está en que el campo es esa respectividad en tanto que, autonomizada, funciona

¹²⁵ Cfr. *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri.* p.97.

como *medio* en el cual una cosa es “entre otras”, en cambio, el mundo es esa misma respectividad pero como carácter unitario de la realidad. “En cuanto la realidad se actualiza como lo que excede los limitados contenidos aprehendidos, esa trascendencia se concreta como *campo* si se refiere a la unidad del carácter real de esta cosa en tanto que real ‘entre’ otras, y como *mundo* si se refiere al carácter unitario de realidad como tal”¹²⁶. La respectividad campal, pues, es la apertura de un contenido a otro, mientras que la respectividad mundanal es apertura hacia la realidad en cuanto tal.

El campo es el medio de la enunciación, del logos, del decir algo sobre algo. Pero decir algo sobre algo es insuficiente, pues siempre hay algo más que el decir algo sobre algo. Sucede a menudo que se nos dice algo, ante lo cual mostramos insatisfacción, demandando en consecuencia el dar razón de lo dicho. Esta demanda no consiste en dar un argumento, o una cadena de razonamientos cuyos eslabones son otros tantos *logia*. Demandar razón de algo supone pasar de lo campal hacia lo mundanal. Al inteligir algo, no sólo se entiende si tal cosa es tal o cual, también se entiende que son simple realidad. La relación, entonces, no es la de la apertura de un contenido a otro, sino la de la apertura a lo real puro y simple. Entonces, el pasar del campo al mundo es en lo que consiste marchar.

El campo está limitado a las cosas que están en él, por eso, así como se añadan cosas, el campo se expandirá. “Si aumenta o disminuye el conjunto de cosas reales que hay en él, el campo se dilata o se contrae” (IRA p.20). En cambio, el mundo ni se dilata ni se contrae, pues es lo real en su *pureza*, por tal motivo, la marcha no puede ser el paso por medio del cual se expanden los límites del conocimiento a través de la acumulación de contenidos. Lo que hay es una “distinta realización de respectividad” (IRA p.20). Zubiri aclara tal distinción con la siguiente expresión: pasar de lo que algo es *en realidad* hacia lo que algo es *en la realidad*. Este *en la realidad* significa que lo real no es sólo el medio por el cual se pasa de un contenido a otro, sino *mensura*. Es decir, el campo como medio aparece “sobre un fondo que lo sostiene y le da peculiar relieve”¹²⁷. *Mensura* significa que “cada cosa se nos presenta como una forma y un modo de realidad determinados según la formalidad en respectividad” (IRA p.44)

¹²⁶ Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. p.282.

¹²⁷ *Ibid* p.251.

El momento de excedencia configura un campo por medio del cual es posible decir algo de algo, gracias a que esos dos *algos* conservan entre sí una unidad respectiva real. Por eso, decir algo de algo es decir lo que lo inteligido es en realidad. Pero cuando ese mismo campo no es ya el medio donde una cosa está en respectividad con otra, sino que es la respectividad misma en cuanto que real, deja de ser medio de intelección, para convertirse en mensura de lo que se va a inteligir: “lo que la cosa es en la realidad” (IRA p.22). Es decir, que el momento de excedencia de la realidad funcione como mensura y no como medio, o como mundo y no como campo, significa que la inteligencia lo que busca es inteligir no lo que es algo en respectividad con otra cosa, sino lo que es en tanto que real. De esta manera, dice Zubiri, “la marcha es el movimiento que lleva no desde unas cosas reales a otras cosas reales, sino el movimiento que lleva desde el campo de las cosas reales todas hacia el mundo de la pura y simple realidad” (IRA p.22). Es importante detenerse aquí un poco. Sostener que la filosofía de Zubiri es análisis de hechos, como bien indica Corominas, consiste en decir que se trata de una actividad solamente del logos.

Tanto el decir como la marcha implican un movimiento, pero son movimientos de distinta índole. El movimiento del logos es un movimiento en el cual no se sale del campo. Es ir de una cosa a otra dentro del campo. Pero en ese movimiento que Zubiri llama marcha se va allende el campo. Esto último es lo que hace que varios intérpretes de Zubiri suban la guardia cuando escuchan hablar de razón. Mientras que el logos campal, dice por ejemplo Jordi Corominas, no sale de lo aprehendido, sino que sólo quiere inteligir las cosas “tal como están actualizadas en la aprehensión misma”¹²⁸, la razón pretende marchar siempre más allá de lo aprehendido. Por este motivo, si se quiere ser fiel a los hechos dados en aprehensión, es necesario restringir esas marchas de la razón para quedar con modestas descripciones que no excedan lo dado en el campo. Pero esto no hace justicia suficientemente a lo que Zubiri expone como razón. Antonio González, por su parte, define la actividad racional como la apropiación entre distintas posibilidades de intelección de lo que las cosas pudieran ser independientemente a nuestros actos¹²⁹. Es decir, el acento lo ponen, de algún modo, en que la razón excede lo meramente dado. Pero esto exige hacer

¹²⁸ *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. p.269.

¹²⁹ *Estructuras de la praxis*. p.150.

una distinción dentro de ese *exceso* de la razón. Como bien señala Zubiri, es bien posible ejercer una función del logos que rebase lo dado en el campo, si es que lo dado es lo meramente presente. Veamos el ejemplo del propio González: divisamos en la carretera una superficie brillante. Eso es lo meramente dado en aprehensión, no importa qué sea al margen de tal aprehensión, si un reflejo o un charco de agua. Según González, lo racional consiste justo en determinar si esa superficie brillante en aprehensión es agua o es reflejo¹³⁰. Pero eso no es lo que Zubiri entiende por razón. Yo puedo decir esa superficie brillante es agua, con lo cual no estoy poniendo a la razón en marcha, sino que simplemente estoy diciendo algo de algo. El ejemplo de González, pues, no es ejemplo de ninguna actividad racional, sino de uno de tantos ejercicios del logos. De esta manera, contra Corominas, lo decisivo del campo no es que esté dado o no esté dado, pues más de una vez, la actividad del logos excede lo dado, sino que, como ya hemos señalado, la respectividad del campo va de contenido a contenido, desde unas notas reales a otras notas reales, y no, formalmente, de lo dado a lo dado. La distinción logos-dado en aprehensión - razón-allende la aprehensión, si bien ha sido canonizada por los intérpretes (Gracia, González, Corominas, etc), “no aparece nunca en Zubiri de esta manera y es posible que su uso sistemático crease también algún problema de precisión”¹³¹.

El logos tiene sus *excesos*, por eso, los *excesos* de la razón no están en rebasar lo dado, sino en rebasar el campo. Pero este rebasar es muy preciso, no es formalmente salir de lo dado, sino salir a lo real como tal, “del campo de las cosas reales todas hacia el aprehendido como término de alguna posibilidad. La razón excede el campo porque su modo de intelección es distinto, no porque salga en busca de *cosas* que no estén en el campo. El objeto de la razón no es campal no porque sea una *cosa* fuera del campo, sino porque no es una cosa, sino *la posibilidad* (IRA p. 140).

1.2. Fundamento y posibilidades.

¿Qué es la posibilidad? Es lo que cualifica a algo como posible. ¿Pero en qué estriba la posibilidad de lo posible? Habitualmente se ha concebido que lo posible es lo pensable, de

¹³⁰ Cfr. *Ibid.* P.149.

¹³¹ Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri.* p.163.

tal manera que el pensamiento sería lo que definiría la posibilidad de lo posible. La posibilidad de lo posible sería el pensar. Entender lo posible como posibilidad sería entenderlo como pensamiento. Por otra parte, el pensamiento se ha solido distinguir de lo real. En este sentido, la posibilidad es lo contrapuesto a lo real. Ciertas filosofías han puesto el acento sobre la posibilidad, determinando a lo real como una deducción de la posibilidad. Son los casos de Leibniz o de Wolff, quienes piensan en un reino de los posibles el cual es el principio de lo real. Otras filosofías, en cambio, han sostenido la irreductibilidad de la realidad al pensamiento, optando, por lo tanto, por darle más gravedad a lo real que a la posibilidad. Es esto lo que parece ser el interés fundamental de las filosofías post-hegelianas: positivistas, existencialistas, etc.¹³².

El asunto está en que en uno, tanto como en el otro caso, se coincide en lo que se entiende por posibilidad, pues se coincide en lo que se entiende por real. Sea esto, en relación con lo posible, deducible o irreductible, lo cierto es que se entiende como existencia. Pero Zubiri sostiene que el asunto de lo real se juega algunos pasos antes que donde se juega el tema de la existencia. Lo real en Zubiri no es lo existente, por lo tanto, la posibilidad no es el pensar como contrapuesto a lo real, sino lo real entendido como pensamiento. La posibilidad no es algo a lo que le falta lo real, sino lo real en un modo muy preciso de intelección.

La intelección, como hemos visto, es interpretada por Zubiri como aprehensión de realidad. Si la posibilidad es un modo preciso de intelección, entonces la posibilidad no puede salir de lo real. No es posible salir de lo real, como indica Zubiri (IL p.82), el error es error *en realidad*, incluso también una quimera es aprehendida como “de suyo” ¿Pero de qué modo la posibilidad es real o de qué modo la posibilidad está actualizada intelectivamente (como “de suyo”)? La posibilidad es algo irreal. Pero irreal no es ni lo contrapuesto a real ni lo no real. “Irrealidad no es mero no tener realidad. Si la cosa irreal no tuviese nada que ver con la realidad, la cosa no sería ‘irreal’ sino ‘arreal’” (IL p.91). Lo irreal es lo desrealizado, pero desrealizar no es negar realidad. La posibilidad no es lo que

¹³² Cf. Etienne Gilson, *El ser y la esencia*, en donde este filósofo tomista traza algunas líneas para una historia de la filosofía cuyo motivo central es el drama entre la subordinación y la preeminencia de lo real respecto de la posibilidad.

queda después de haber negado lo real de las cosas. La negación está inscrita dentro de lo real mismo, por eso “Desrealizar no es suspender ‘la’ realidad, sino suspender el contenido que aquí y ahora es real”(IL p.93). Lo irreal es lo real mismo, como campo, autonomizado de su contenido, quedando entonces éste como posibilidad de intelección. De esta manera, lo irreal es el término de la intelección de lo que la cosa *sería* en realidad. El sería es aquí término campal pues lo irreal es inteligido como propiedad o nota de lo real. En rigor, no tenemos ese *sería* campal no es posibilidad, pues posibilidad no es lo no imposible, “sino aquello que posibilita. Y posibilitar consiste formalmente en dar un poder sin dar necesidad fija y unidireccional de realización de ese poder”¹³³.

Pero aparte de lo irreal como término de intelección campal, tenemos lo irreal como término de intelección mundanal. En la intelección campal, repito, lo real es el medio por el cual se va de una nota a otra. En cambio, en la intelección mundanal, lo real no es ya medio sino canon, por lo cual no se va ya de nota a nota, sino de nota a lo real como tal. ¿Qué significa ir a lo real como tal? No es ir a una nota que haga la función de real como tal, algo así como al ser supremo, sino a lo real mismo sin nota. Por eso, en intelección mundanal, lo irreal no es la nota que *sería* lo aprehendido, sino lo que *podría* ser el fundamento de lo aprehendido. Ya no se trata de lo que *sería* en realidad algo, es lo que la realidad “podría ser” (IRA p.141). Zubiri utiliza la expresión que dice y a la cual hemos ya aludido: pasar de lo que las cosas son “en realidad” (intelección campal) a lo que las cosas son “en la realidad” (intelección mundanal). ¿Pero de qué manera lo real en cuanto tal puede ser inteligido? Volvemos al tema de lo diáfano como fundamento que aparece en la totalidad de lo real y que lo hace posible. Lo real en cuanto tal es lo diáfano, la intelección racional consiste en la intelección desde el fondo de lo diáfano. “El problema consiste en positivar ese fondo”¹³⁴. ¿De qué modo es posible inteligir lo diáfano? ¿Cómo debe aparecer lo diáfano para que éste sea término de intelección? ¿Cómo lo irreal debe adoptar la forma de lo diáfano? Zubiri contesta que mediante la construcción de un esbozo. Que lo irreal aparezca como fundamento, se traduce en forma tal que lo irreal sea un esbozo de lo que lo aprehendido podría ser. Lo aprehendido es aprehendido como posible, en tanto término de

¹³³ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. p.411.

¹³⁴ Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. p.251.

un esbozo que funciona como su posibilidad. Lo diáfano se positiviza como esbozo de lo que la realidad podría ser. La intelección de lo posible, como intelección desde el fondo de lo diáfano posibilitante, es la intelección de lo real como término de un esbozo.

El color aprehendido se inteligirá como posible si se le intelige como una red de ondas electromagnéticas. ¿Por qué? Porque en este caso, la luz, dice Zubiri, no aparece como ésta nos es dada en impresión, sino como término de una posibilidad expresada en forma de un esbozo, según el cual, el color podría consistir en una determinada magnitud de onda. El problema de esto, para la filosofía zubiriana, estriba en que la intelección racional depende de un esbozo que no es algo dado, sino construido. Lo diáfano no puede ser nunca el esbozo, pues éste, con todo, es algo positivo, y no así lo diáfano. De esta manera, el esbozo es algo provisional, hipotético e histórico¹³⁵, por lo cual, la intelección racional dependerá de ese esbozo no definitivo. Es decir, lo diáfano no es ningún contenido positivo, mientras que el esbozo es una configuración positiva de notas que representa un esfuerzo infinito por positivizar lo imposible de ser positivado. “Todo conocimiento [racional] por ser una intelección con un sistema de posibilidades libremente construido desde un sistema de referencia, es un conocimiento abierto, no sólo de hecho y por limitaciones humanas, históricas y sociales, sino que es abierto en tanto que conocimiento por necesidad intrínseca, a saber, por ser intelección en esbozo” (IRA p.222). Por lo tanto, existe una pluralidad de posibles contenidos que se postulen como fundamento.

Empero, no se trata de una pluralidad indeterminada, pues el periplo de la razón, según Zubiri, acaba en la probación de las posibilidades postuladas, con lo cual marca su distancia en relación con las posturas falibilistas. La posibilidad misma de la probación supone, por su parte, que la marcha no es una marcha arbitraria, sino una marcha incoada, de algún modo, en lo real aprehendido mismo¹³⁶.

¹³⁵ Cfr. Jordi Corminas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. p.270.

¹³⁶ Cfr. Antonio Pintor-Ramos, *Op.Cit.* p.254.

1.3. Probación *real* de posibilidades.

La desconfianza tanto de Zubiri como de los zubirianos hacia la razón, descansa en ese carácter hipotético del esbozo por medio del cual se entiende racionalmente y determina tal intelección como algo provisional. ¿Por qué? Porque algo que reivindica para sí Zubiri, en su filosofía, es su carácter inconcuso. Ese es el sentido de su alusión a los hechos. Las posibilidades de explicación del hecho serían varias y provisionales, pero el hecho mismo algo definitivo. Sin embargo, si recordamos eso de Antonio Pintor-Ramos que hemos mencionado varias páginas atrás, en donde impugna la posibilidad de una aprehensión primordial pura¹³⁷, resulta que el acceso inmediato a los hechos es algo imposible. Por lo tanto, una de dos, y en eso no hay intérprete que no esté de acuerdo, o se hace filosofía desde el logos o desde la razón. Tanto en el logos como en la razón se ha perdido para siempre la inmediatez de la aprehensión. ¿Entonces por cuál optar? La respuesta zubiriana fue: por el logos, es decir, por el análisis descriptivo de hechos. ¿Pero qué tan justificada está esta opción? Ya mencionamos en el primer capítulo de esta tesis que la razón de esta opción consiste en que dentro del logos “hay siempre evidencias”¹³⁸. Pero en Zubiri, la evidencia está muy lejos de ser lo que es en filosofías inmediatistas; de hecho, Zubiri negará la posibilidad de evidencias inmediatas, llamando evidencia, entonces, a algo muy distinto que a la visión inmediata de la verdad (Cfr. IL p. 238).

Contra esto, Pintor-Ramos afirma que “sería equivocado pensar que es más fácil alcanzar la verdad dentro del ámbito del logos que en el ámbito de la razón”¹³⁹. Yo, por mi parte, creo que la verdad reivindicada para la filosofía no sólo no es más fácil en el logos que en la razón, sino que es imposible para el logos. ¿Por qué? Por dos cosas. La primera, porque la intelección campal, si bien supone y *campea* sobre lo real como medio, jamás se hace ni puede hacerse problema de lo real, pues lo que la define es el *ir* de nota a nota, pero lo real mismo en cuanto tal *no es nota*. Si lo real se toma como nota, y por tanto, término del decir algo de algo, entonces se nos ha escapado lo real como diáfano, y con ello se estará haciendo algo que según el mismo Zubiri, no es filosofía. La segunda, porque la

¹³⁷ Cfr. *Ibid.* p.88.

¹³⁸ *Ibid.* p.272.

¹³⁹ *Ibid.* p.163.

verificación de la intelección campal es algo imposible. El carácter de la verdad campal es la “coincidencialidad” (IL p.261), la cual consiste en la coincidencia entre los dos términos del logos, en donde coincidir consiste en “colmar” la distancia entre los dos términos coincidentes (IL p.262). Esto es imposible pues, como señalará Zubiri, la coincidencia no logra ser nunca adecuada (IL p.321), es decir, la coincidencia es siempre inadecuada. Esto se debe a que “la realidad siempre excederá de sus actualizaciones duales”¹⁴⁰. Es justo esta *inadecuación* lo que da lugar a la razón. No se trata de negar la verdad dual, sólo se trata de indicar que consiste ésta en una estructura paradójica que lanza a la inteligencia a otra modalización intelectual ulterior.

En cambio, la razón misma sí se hace cuestión de lo real mismo. “La marcha es una marcha en un mundo que es abierto no sólo a otras cosas reales [...] sino también a otras posibles formas y modos de realidad en cuanto realidad” (IRA p.23). No es que con la razón *lleguemos* a lo real. En lo real se está *ya*, la razón no es el acceso a lo real, empero, es la razón quien demuestra que en lo real se está *ya*. El punto es: la razón y no el logos, es la que se hace de lo real cuestión. Por lo cual, la filosofía de Zubiri, o es racional o no es nada.

Pero, de nuevo, ¿Cómo hacerse cuestión de lo real mismo? ¿Cómo evitar el *falibilismo* de la razón? Por la probación. Probación es el carácter de la verificación racional. ¿En qué consiste ésta? Verificación, dice Zubiri, consiste en un encuentro (IRA p.263). No es un encuentro coincidencial, como en la imposible verificación campal, sino un encuentro de otra índole. Se trata de un encuentro con lo esbozado, pero lo esbozado está formulado como posibilidad, por lo cual el encuentro, lejos de coincidencia *apofántica*, se trata de un *cumplimiento*. “No se trata ya de mera conformidad más o menos adecuada con lo real, sino de la intelección de lo real como realización de un esbozo: cumplimiento de lo que ‘podría ser’ en lo que ‘realmente es’”(IRA p.264). Verificación es aquí, entonces, un *verum facere*, un hacer verdad. Verdad racional es *realización de posibilidades*. Abro un paréntesis. Zubiri afirma que Hegel es la posibilidad de hacer filosofía hoy en día, *luego*, la filosofía de Zubiri es la realización de la posibilidad que es Hegel. Por lo tanto, la filosofía de Zubiri es racional. Cierro el paréntesis.

¹⁴⁰ Idem.

Lo real se actualiza y verifica racionalmente si se actualiza como algo fundamental, es decir, como algo que apareciendo en la base transcurre a su vez en lo fundado. La pregunta que sigue es: ¿Cómo lo realizado es la actualización de las posibilidades indicadas en el esbozo? Zubiri contesta que cuando las consecuencias de lo campal son las mismas que las consecuencias de lo esbozado, que esbozo y campo concuerden y que la convergencia de lo esbozado apunte al resultado buscado en el campo. A esto lo llama el “*momento de suficiencia*” (IRA p.269).

Pero en este caso la razón no sería sino el reflejo de lo campal en lo mundano, es decir, eso que tanto Zubiri como Hegel critican, éste al rechazar conceptos explicativos como fuerza (*Kraft*) (PhG pp.107-136 FE pp.82-104) o fundamento (*Grund*) (WL pp.80-112 CL pp.79-112), aquél al rechazar una razón logicada (IRA p.67). No en vano, Zubiri afirma que ese momento de suficiencia fue recogido en la idea de razón suficiente (IRA p.269), idea hacia la cual Hegel dirige sus críticas en el capítulo de la *Lógica* que recién he anotado, aunque Zubiri mismo no acabe por rechazar este momento. Es por eso que la prueba verdaderamente racional no va en la línea de la suficiencia, sino en lo que llama Zubiri *línea de excedencia*. Según esta línea, en el esbozo aparecen más propiedades y más consecuencias que las que aparecen en el campo mismo. En este caso, lo esbozado fundamenta lo campal no repitiéndolo, sino excediéndolo. El asunto ahora está en mostrar cómo esa excedencia del fundamento transcurre en lo fundado de manera que se conserve como excedencia y no como repetición; o cómo la probación racional es algo más que la complejificación de la verdad del logos. Zubiri no profundiza en esto, solamente da un ejemplo: la teorías electromagnética, relativista y ondulatoria de la luz representan ese momento de excedencia campal pues, al rebasar el ámbito de lo campal, han logrado conducir a la inteligencia, por medio de el esbozo que han planteado, al descubrimiento de la primera forma de anti-materia (el positrón). Es decir, lo racional, si en verdad quiere dar razón de lo campal, y no una mera repetición de éste con otros nombres, ha de conducir a la ampliación del campo. Pero no queda claro cómo se da la verificación de eso que se plantea transcampalmente, ¿qué tuvo que tener el positrón para que el campo lograra expandirse hacia él? ¿Se trata de mera coherencia lógica con lo dado en el campo? ¿Si es así no volvemos con ello a logicar la razón, impidiendo así la irrupción de genuinas

novedades? ¿No tendríamos en ese caso, eso que Zubiri (injustificadamente) le echa en cara a Hegel: un puro automorfismo?

Creo que la salida de este atolladero no está en Zubiri. La clave está en que al hablar Zubiri de la razón como realización de posibilidades, sugiere, como ha visto Dussel, que el criterio de la verdad racional es un criterio *pragmático*: “Aquí tocamos la intuición de la cuestión de la verdad en el pragmatismo”¹⁴¹. La probación de posibilidades es, entonces, un criterio de viabilidad: si las posibilidades eran o no posibilidades se prueba a través de su realización. Lo viable es lo probado racionalmente. Sin embargo, Zubiri no profundiza en lo que pudiera ser tal viabilidad, quedándose tan sólo en un poco preciso y problemático: *que responda a las exigencias de lo real*. ¿Cuáles son las exigencias de lo real? ¿Qué es la viabilidad de la razón? A esto, creo que se responde si revisamos a Hegel.

¹⁴¹ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. [169] p.242.

2. Lo real y la cosa en sí.

La marcha de la razón no es algo montado sobre sí mismo, sino sobre lo real, por lo tanto, es esto último lo que probará o no, la viabilidad de los esbozos racionales. Es lo real lo que, en último término, determinará si lo esbozado como posibilidad es en verdad posibilidad. Pero esto supone conocer de antemano lo que es lo real. ¿Qué pasa si lo buscado en intelección racional es justo lo real en su carácter de fundamentalidad? ¿Cómo un discurso filosófico que se ocupe de tal cosa ha de responder a las exigencias de lo real? Zubiri afirma, claro está, que la intelección primordial de lo real antecede a su modalización racional. De esta manera, no habría que ir en busca de eso real que queremos como criterio para otras intelecciones. En lo real, dice Zubiri, se está *ya*. A lo real no se accede por razonamientos, sino que incluso éstos se mueven ya dentro de lo real. De acuerdo, sin embargo, también dice Zubiri que esto real en que se está *ya*, no es ningún conocimiento. De esta manera, aludir a esto real aprehendido primordialmente para calificar de un esbozo como viable o no, implica una ingente vaguedad. Es cierto que contamos hoy en día con un enorme elenco de esbozos que se han probado como inviables, muestra que sin saber lo que era o no lo real, ha sido posible discriminar lo viable de lo no viable. Esta discriminación se ha hecho siempre a priori y sin conocimiento suficiente, sin embargo se ha llegado al punto donde este criterio tiene que acceder al conocimiento, pues la existencia futura de la humanidad cada vez es menos viable, por lo cual si no se anticipa tal discriminación desde un criterio conocido, se corre el riesgo del suicidio colectivo¹⁴². Pero el asunto, en filosofía, está en mostrar cognitivamente en qué consiste o cuál es el criterio por medio del cual se ha discriminado una cosa de la otra. Eso es lo que no resulta claro. En lo real se está *ya*, previo al conocimiento, pero la filosofía ha de demostrar racionalmente que, en efecto, la aprehensión de realidad precede al conocimiento y a la razón.

Teniendo esto presente, es posible comprender por qué los zubirianos se han resistido a calificar la filosofía de Zubiri como *racional*. Si lo real de Zubiri, junto con sus exigencias, ha de demostrarse racionalmente, supone crear un esbozo de lo que podría ser lo real y probar si responde o no a las exigencias de lo real. Pero al no saber cuáles son las

¹⁴² Cfr. Enrique Dussel, *Ética de la globalización en la edad de la globalización y de la exclusión*.

exigencias de lo real, se estaría dándole vueltas a un círculo sin llegar a nada. Entonces se ha optado por acceder a las exigencias de lo real a través de la ingenuidad de la descripción de hechos. Ésta, ya vimos que no es posible. Así que no salimos del atolladero de la cadena de hipótesis infinitas, al cual arrastramos a la racionalidad misma. Zubiri no admite el falibilismo justo por la prueba, pero es imposible la prueba si no se conocen las exigencias de lo real, y reducir a la razón a una cadena infinita de hipótesis sin prueba es imposible, “pues para que algo sea hipotético algo tiene que ser verdadero”¹⁴³. Las razones de esto son hondas, como veremos enseguida.

¿Cómo conocer, entonces, las exigencias de lo real por vía no hipotética? Franz Hinkelammert sostiene que es imposible que los principios de imposibilidad sean hipotéticos, pues si el falsador es posible, entonces lo imposible, por definición, no es imposible y *ya falsado*¹⁴⁴. Entonces, si se demuestra la necesidad de la imposibilidad, con ello se tendrá la necesidad de lo posible. Necesidad demostrable porque los juicios de imposibilidad, por definición categóricos y nunca hipotéticos, son especulativamente idénticos a, y de la misma extensión que, los juicios positivos formulables de manera hipotética¹⁴⁵. Entonces, eso de que “para que algo sea hipotético algo tiene que ser verdadero”, no sugiere causalidad, sino que el juicio hipotético es especulativamente idéntico (es decir, si se afirma negativamente) al juicio verdadero. Por eso es que, sólo a través de lo imposible “se descubre recién el marco de lo posible”¹⁴⁶. Es decir, lo real, como posibilidad y prueba de lo posible se descubre a través de lo imposible. Afirmación

¹⁴³ Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*. p.63.

¹⁴⁴ *Crítica a la razón utópica*. p.161.

¹⁴⁵ Popper, por ejemplo, sostiene que la verdad del enunciado “todos los hombres son mortales” es un enunciado falsable en cuanto existe la posibilidad de un falsador: un hombre inmortal, aunque aún no se haya dado éste (Cfr. *Conocimiento objetivo*. p.23). Pero no se da cuenta (ingenuidad pre-especulativa) que tal enunciado es idéntico a “es imposible que un hombre sea inmortal”, el cual, si se sostiene que es falsable, entonces resulta que *ya* ha sido falsado. Por eso dice Hinkelammert que Popper sostiene, sin darse cuenta empero, que *ha habido* algún hombre inmortal. (*Op.Cit.* p.182). Debe tenerse en cuenta algo que se verá en seguida a propósito de Hegel: esta idéntidad especulativa entre lo falsable y lo categórico no implica una vuelta al dogmatismo, pues es en realidad Popper quien, aunque sin saberlo, realiza esta identificación. Esta identificación, como ve bien Zubiri, hace imposible el error; por eso, la estrategia no es quedarse en esa identidad especulativa, sino hacerse la pregunta que Žižek llama post-kantiana y metatrasnental: ¿cómo se sostiene este espacio de la reflexividad donde una cosa deviene en su contrario? (Cfr. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* .p.298).

¹⁴⁶ *Ibid.* P.26.

paradójica que recuerda algo lacaniano: “Lo real está del lado del fantasma”¹⁴⁷. Pero recuerda también el orto mismo de la filosofía de Hegel, a saber, la superación de Kant. En efecto, la superación hegeliana de Kant consiste, como bien dice Zubiri, en la superación del “carácter fantasmagórico de la cosa en sí” (PFMO p.252). Tal superación, por otra parte, es lo que hace de Hegel no sólo la posibilidad de la filosofía de Zubiri, sino también la posibilidad de zafarse del principal atolladero en donde permanece encallada tal filosofía. Cosa que no debe parecer ya exótica, pues tan *racional* es un filósofo como otro.

Ahora bien, ¿En qué consiste tal superación hegeliana de Kant? Contestar esto reclama revisar en qué consiste para Hegel la cosa en sí. Posteriormente, contestar por qué la cosa en sí es algo imposible, pero sin embargo, necesario, determinando así su carácter fantasmático. Finalmente, habrá que ver de qué manera se accede a lo real a través de este fantasma de la cosa en sí.

2.1. La cosa en sí como fantasma.

Más de una vez, Zubiri ha insistido en que lo real no es la cosa en sí. Con ello ha querido marcar su distancia con el realismo, sea éste crítico o ingenuo. Por la cosa en sí, a Kant muchos le han querido endosar el calificativo de realista o, en último término, un idealismo atemperado por ese realismo de la cosa en sí. Hegel, en cambio, ha sido entendido como el filósofo que ha logrado (o pretendido lograr) subsumir e interiorizar esa cosa en sí que Kant conservaba insumible. Al parecer, con el idealismo absoluto de Hegel se habría podido acceder (o pretendido acceder) a la cosa en sí kantiana. A través de la razón, Hegel habría logrado (o pretendido haber logrado), superando el esquematismo del entendimiento, mediatizar en el proceso dialéctico de la razón, eso que en Kant permanecía no-mediatizable. La crítica de Hegel contra Kant, en este sentido, sería que éste no pudo lograr integrar a la cosa en sí en el proceso de la razón. Con esto tenemos perfilada la imagen estándar de Hegel: el filósofo panlogicista que ha diluido en la totalidad de la subjetividad divinizada toda positividad posible. Los críticos de Hegel es justo contra este panlogicismo hacia el cual han dirigido sus críticas: frente a esa totalidad lógica, la irreductibilidad de la

¹⁴⁷ Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute- or, why is the christian legacy worth fighting for?* p.67.

voluntad, de la sensibilidad, de la existencia, del otro, etc. La respuesta posible del hegelianismo, que se antoja obvia diría: voluntad, sensibilidad, existencia, etc. Todas estas cosas, no son sino figuras de la cosa en sí, ya incorporadas al sistema, al movimiento de la subjetividad.

Sin embargo, sostengo que no sería tal la respuesta estricta de Hegel. Sus críticos lo acusan de y por idealista absoluto, sus defensores alegan la pertinencia de ese idealismo absoluto, pero la respuesta de Hegel sería endosar a sus críticos eso mismo que le endosan a él. La respuesta de Hegel contra los post-hegelianos sería: ustedes son los *hegelianos*, yo, en cambio, soy el *post-hegeliano*. Respuesta sorprendente, la cual tendré que justificar.

La crítica de Hegel a Kant se planteó no como la de un idealista poniendo reparos a los residuos realistas dentro del sistema kantiano, sino justo al contrario: Hegel critica la filosofía kantiana por considerarla un magno idealismo que se mueve en la pura subjetividad. Pero lo más desconcertante de esta crítica consiste en que tal acusación de idealismo contra Hegel se debe justo a la postulación de lo que parece un residuo realista: la cosa en sí. Dice Hegel que la filosofía kantiana “deja subsistir algo que no está asentado [*gesetzt*] ni determinado por la autoconciencia pensante, sino que es una *cosa-en-sí*, un extraño y extrínseco al pensamiento [*ein dem Denken Fremdes und Äusserliches*]”(WL I p.60. CL p.81). Pero la crítica de Hegel, que sigue a esto, no dice: qué malo que Kant haya dejado subsistir a ese extraño; lo que dice es: “Semejante abstracción, tal cual es la *cosa-en-sí*, no es ella misma sino un producto, precisamente, del pensamiento que abstrae”(Idem). El asunto, entonces, de la superación de Kant, no está en *incorporar* al sistema la cosa-en-sí, sino mostrar cómo ésta no es otra cosa sino el fantasma del panlogicismo. Hegel dice, en efecto, que la cosa en sí es un fantasma (*ein Gespenst*) (WL I p.41), por lo tanto, algo que, lejos de incorporar, es algo que se debe rechazar, pero de una manera muy precisa.

El lugar donde Hegel se refiere a la cosa--en-sí, de manera más precisa, y en referencia a Kant, lo tenemos en el apartado sobre la existencia (*Existenz*) en el libro de la lógica sobre la esencia. La cosa-en-sí, dice Hegel, es “la reflexión-en-sí [*Reflexion-in-sich*] abstracta a la que se permanece asido frente a la reflexión-en-otro [*Reflexion-in-Anderes*] y frente a las diferentes [*unterschiedenen*] determinaciones, como base [*Grundlage*] vacía de

éstas en general”(EPW § 124, ECF p.220). El asunto está en que tal reflexión-en-otro, dirá Hegel más adelante, “es también en el *fundamento* inmediata y en ella misma, la reflexión-en-sí” (EPW § 126, ECF p.221).

La cosa-en-sí, entonces, es la existencia en tanto que ésta se refiere sólo a sí misma, excluyendo de sí toda diferencia y constituyéndose como idéntica a sí misma. En este sentido, cualquier determinación que pudiera reconocerse en la cosa, no es de ella misma, sino de la reflexión extrínseca. “Sus diversidades son aspectos captados por otro”(WL II p.130, CL II p.130). La diversidad en la cosa es la reflexión-en-otro. De este modo, al contraponerse la cosa-en-sí a la reflexión-en-otro, se define como aquello que se piensa “sin cualquier determinación, como nada[...] nada más que abstracciones carentes de verdad, vacías”(WL I p.130 CL I p.156). Si esto es la cosa-en-sí, una abstracción carente de verdad, lo más fácil parece ser rechazar tal representación y negarla en forma de afirmación idealista. ¿Pero qué es lo contrapuesto a la cosa-en-sí? Es la inesencialidad de las determinaciones múltiples que, por ser exteriores a la unidad de la cosa-en-sí, “se derrumban fuera de ella”(WL II p.131 Cl II p.131). Justo por tal disolución de sí mismas, esas determinaciones ajenas a la cosa en sí son idénticas a la cosa en sí. “Hegel demuestra cómo la cosa-en-sí, ese excedente de objetividad sobre el pensamiento, esa X inaccesible, trascendente, vuelve inmediatamente a la inmanencia pura del pensamiento, coincide inmediatamente con la cosa-del-pensamiento”¹⁴⁸. Es decir, tanto la cosa-en-sí, como su contrapuesto son abstracciones vacías y carentes de verdad, son la misma falta de verdad: “cada uno de los elementos regresa al otro su propia falta”¹⁴⁹. Kant es idealista para Hegel, pues, porque al afirmar aquél la cosa-en-sí, no hace sino afirmar invertidamente a la misma subjetividad. Esta lógica se repite en los críticos de Hegel: al negar el supuesto panlogicismo hegeliano, no hacen sino repetirlo de manera invertida.

Es por esta razón por la que Hegel precave, en el prólogo a la *Fenomenología*, contra el uso de negaciones inmediatas. No en nombre de un organicismo armónico, sino porque la negación es la repetición invertida de lo mismo, porque la negación no elimina, sino que *conserva* a lo negado en forma negada. Es Kant, entonces, quien al postular un

¹⁴⁸ Slavoj Žižek, *Le plus sublime des Hysteriques. Hegel passe*. p.81.

¹⁴⁹ *Ibid* p.82.

objeto del entendimiento puro (*noúmeno*), aunque vedado (negado) a un entendimiento mediado por la sensibilidad, conserva como fantasma la presencia de la metafísica racionalista pre-crítica (la ontología wolffiana de la totalidad). Kant conserva la idea de totalidad, pero como ideal regulativo, con lo cual desplaza la contradicción, adjudicándola a la subjetividad, con lo cual la cosa-en-sí, como objeto del intelecto arquetípico conserva las prerrogativas de totalidad; aunque esa totalidad postulada no hace sino repetir invertidamente la contradicción de la subjetividad. Kant y todos quienes postulan una cosa-en-sí o algo que se asemeje a ella, desplazando así la contradicción hacia el polo subjetivo, lo que hacen es alejarse de ese núcleo real imposible para la misma razón. La cosa-en-sí, paradójicamente, es el nombre kantiano de la *reconciliación*, cosa de la que no se entera Kant, ni tampoco de que tal *reconciliación* es sólo la repetición de eso mismo que quiere Kant evitar. Por eso dice Hegel que es un fantasma la cosa-en-sí, y fantasma debe ser entendido en sentido psicoanalítico, es decir, como la imagen *imposible* y que, sólo como encubierta (negada), funciona como sostén de la totalidad del universo simbólico. Lo que enseña la lógica hegeliana de la cosa-en-sí como fantasma, es que lo que en verdad hacen quienes sostienen algo exterior y contrapuesto al sujeto, aunque no lo sepan, es panlogicismo puro. El ideal regulativo, entonces, está dentro y no fuera, ya realizado. Un ejemplo de esto es lo que Žižek identifica como fantasmas del capitalismo: “el comunismo marxista, esta noción de una sociedad de productividad sin frenos *fuera* del marco del Capital, es una fantasía inherente al capitalismo mismo, la transgresión *capitalista* en su pureza, la estricta fantasía *ideológica* debajo de la confianza hacia la productividad generada por el capitalismo”¹⁵⁰.

El problema ahora, es determinar la manera en que Hegel rechazará esa construcción fantasmática que es la cosa en sí. Si lo hiciera en forma de un *no*, en forma de una negación inmediata, entonces no estaría sino repitiendo lo mismo que quiere rechazar, creando así otro fantasma. Es de sobra sabido que Hegel rechaza la forma de la proposición judicativa como *forma* de la verdad (Cfr. EPW § 28-32, ECF p. 134-136), por ser la forma típica del entendimiento finito. Es clara la razón de este rechazo: cuando se quiere decir sí, se dice no y a la inversa. Es entonces que propone Hegel, contra el entendimiento abstracto,

¹⁵⁰ Slavoj Žižek, *The Fragile absolute*. p.18.

la razón especulativa. Hegel, entonces, tendrá que rechazar a la cosa en sí de manera especulativa.

2.2. La negación de la negación.

La negación inmediata de una tesis filosófica es una “opinión [que] no entiende (*Begreift*) precisamente la diversidad de sistemas filosóficos, como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que ve en esa diversidad tan sólo la contradicción”(PhG p.12, FE p.5). La matriz de lo que constituye esta falta de entendimiento es lo que está en juego en la superación hegeliana de la cosa en sí. Esa opinión que no entiende y ve en la negación sólo la contradicción, no entiende porque la negación es algo que tiene que pensarse de manera *especulativa*. Esto último se repite tanto como lugar común, que parece que a fuerza de repeticiones ha terminado por no significar nada. Suele contraponerse el pensamiento especulativo al “entendimiento que abstrae y por tanto, separa e insiste en sus separaciones”(WL I p.38 CL p.60). De tal manera que aquél sea entendido como la unidad de las determinaciones en apariencia opuestas. Es decir, lo que al entendimiento esquemático le parecerá contrapuesto, al pensamiento especulativo le ha de parecer como unidad. ¿Pero que significa en realidad esta unidad especulativa?

Habitualmente se habla de una “unidad originaria absoluta de la que brota la diferencia”¹⁵¹, lo cual repite Zubiri: pensar especulativamente consistirá en reconocer en los términos contrapuestos, una “unidad larvada y *previa* que se ha expandido naturalmente en dos términos, que son los términos que, en quiescencia, nos parecen como antitéticos. Es una síntesis *originaria y originante*” (PFMO p.288). Según esta interpretación de Hegel, la diferencia estaría incluida, sí, pero dentro de una totalidad orgánica que “se remonta al concepto ontológico de la *vida*”¹⁵². El pensamiento especulativo consistirá en pensar en términos de totalidad como unidad de la diferencia, como unidad que se realiza en la diferencia en forma de negación de la negación, entendiendo ésta como subsumisión de lo negativo en la universalidad concreta del concepto. El problema de esta interpretación es

¹⁵¹ Herbert Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. p.32.

¹⁵² *Ibid.* p.49.

que parece afirmar una unidad originaria y absoluta del mismo modo como se afirma la cosa en sí, por lo cual permanece dentro de los lindes del entendimiento. Se trata, entonces, de una interpretación pre-hegeliana. El Hegel de juventud, en efecto, hablaba de tal unidad originaria, expuesta bajo el nombre de vida, belleza o amor¹⁵³. “En Francfort, él había tomado la ‘síntesis’ de esas determinaciones opuestas como el Amor, fuerza de la unidad orgánica, no coercitiva, supuesto abarcador de los polos opuestos. Desde el punto de vista del Hegel maduro, a partir del momento donde Hegel ‘devino Hegel’, uno está obligado a subrayar al menos, que tal solución corresponde aún al campo del entendimiento: ella toma al Amor como un médium englobante que permanece él mismo opuesto abstractamente [como la cosa-en-sí] a las determinaciones del entendimiento”¹⁵⁴. ¿No podría negar Hegel, con todo derecho, la razón como unidad englobante, por tratarse ésta de una *razón logificada*- una razón que permanece dentro de los lindes del entendimiento)?

Esta interpretación pasa por alto que la negación misma es especulativa. Dice Hegel que la negación de la negación “es la negatividad concreta absoluta” (WL I p.124 CL I p.159), lo cual supone que Hegel avanza y profundiza sobre el tema de la negación, en relación con Spinoza, al concebir la verdad de la negación como negación de la negación¹⁵⁵. La negación de la negación no es ninguna síntesis (a la manera de Schelling) entre lo positivo y lo negativo. La negación de la negación es la verdad de la afirmación porque la afirmación primera misma es *ya* especulativa.

La clave de la negación de la negación no consiste, pues, en que la segunda negación sea una negación que englobe a la primera en una totalidad concreta, su sentido es que la primera negación es, en y por sí misma, su propia superación. Veamos un ejemplo. Hegel muestra, en la dialéctica de la ley y del castigo, expuesta en la *Fenomenología*, la negación de la negación como el momento donde “se cancela el movimiento de la individualidad en contra de la ley y el de ella en contra de la individualidad” (PhG p.130 FE p.100). La interpretación habitual es que por medio del castigo (negación de la negación), la ley habría restaurado el desequilibrio generado por el delito (negación). “Lo universal se

¹⁵³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*.

¹⁵⁴ Slavoj Žižek, *Le plus sublime des Hystériques. Hegel passe*. p.100.

¹⁵⁵ Cfr. André Leonard, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*. p.17.

hace presente por medio del castigo como dios vengador del orgullo humano que ha idolizado su propia individualidad [...] El universal, que en un primer momento se representa como un más allá sagrado, no está tan lejos. Está ahí entre nosotros, aunque inicialmente no lo reconozcamos. Se nos revela en el castigo y en el ejemplo que nos da de sumisión”¹⁵⁶. Lo que parece escapar a esta interpretación es que es el propio delito y no lo universal que se hace presente lo que constituye la superación del delito mismo. Dice Hegel: “el delito tiene su reflexión en sí mismo o su inversión en la pena *real* [*wirkliche Strafe*]”(idem). Es decir, la pena *real* no es el acto por medio del cual el universal reincorpora al delito al equilibrio de la totalidad orgánica quebrado por éste, sino que es la repetición del delito mismo. No es que el delito se convierta en pena, sino que la pena misma es el delito; no es que el delito como particularidad de la ley universal sea un momento necesario del pasaje a la identidad mediada y diferenciada de la ley; se trata de que la ley “no es más que el crimen universalizado”¹⁵⁷. Por eso es que Hegel, lejos de reconocer en el tercer momento del castigo la ley activa como unidad diferenciada, habla de él como de “extinguir [*erlöschen*] el movimiento”.

De esto resulta que el tercer momento del proceso dialéctico no consiste en el momento donde se engloban el primero y el segundo, es el momento donde se reconoce que primero y segundo momento son *ya siempre superados*. Dice Žižek, a quien seguimos muy de cerca: “El momento final del proceso dialéctico, ‘la superación de la diferencia’, no consiste en el acto de su superación, sino en la experiencia de que la diferencia *estaba siempre-ya superada*; de que en un sentido, *nunca existió efectivamente*”¹⁵⁸. Hegel no inventa el concepto para subsumir lo que Kant dejó fuera, lo que dice es que Kant no dejó nada fuera. Hegel, más bien revela por qué Kant al querer dejar algo afuera (la cosa-en-sí), en realidad la dejó adentro. Lo de Hegel, entonces, no es la incorporación de las diferencias en una unidad concreta. No es la dialéctica descendente de la idea (tampoco en la *Lógica*), mediante la cual, ésta se contrae en sus momentos negativos, sino *la experiencia de la imposibilidad*: la experiencia de que el logos, con sus negaciones y afirmaciones, está imposibilitado para decir lo que quiere decir.

¹⁵⁶ Ramón Valls-Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del Espíritu de Hegel*. p.76.

¹⁵⁷ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. p.51.

¹⁵⁸ *Ibid* p.91.

2.3. La experiencia hegeliana.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel define lo que es experiencia (*Erfahrung*): “Este movimiento dialéctico, que la conciencia ejerce sobre sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto de este movimiento brota para la conciencia el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llama experiencia” (PhG p.78 FE p.118). El movimiento dialéctico es ese movimiento que hemos señalado, el cual consiste en el transitar de una determinación a su contraria. Este movimiento, en tanto que movimiento de la conciencia en su saber y en su objeto, es el movimiento del ser-en-sí al ser-para-sí, determinaciones ambas que no son sino “automociones puras [*reine Selbstbewegungen*]” (PhG p.56 FE p.77). “En el proceso dialéctico, en un cierto sentido, ‘nada pasa’, el tránsito de una etapa a la etapa ulterior implica siempre la lógica de un *ya sido*”¹⁵⁹. Sin embargo, no es posible obviar la frase que el mismo Hegel subraya y que le da sentido pleno al proceso dialéctico: sí, este movimiento dialéctico es un mero automorfismo, pero es ese automorfismo por el cual *brota para la conciencia el nuevo objeto verdadero*. Es decir, el movimiento dialéctico no para al contar hasta tres.

En una de las últimas páginas de la *Lógica*, justo al tratar de la idea absoluta, dice Hegel lo que sigue: “Esta negatividad, en tanto contradicción que se subsume [*aufhebende*], es el *restablecimiento* de la *primera inmediación*, de la simple universalidad; en efecto, es de inmediato lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, es decir, lo *positivo*, lo *idéntico*, lo *universal*. Si uno quiere *contar*, este *segundo* inmediato resulta en la totalidad del recorrido el *tercero*, en relación con el primer inmediato y con lo mediado. Sin embargo, es también el tercero con respecto al negativo primero o formal, y con respecto a la negatividad absoluta o segundo negativo; en tanto que el primer negativo es ya el segundo término, el término contado como *tercero* puede ser también considerado como el *cuarto*, y la forma abstracta puede considerarse, en lugar de una *forma triple*, como una *forma cuádruple*” (WL II p.564 CL II p.574). El cuarto momento es justo el de la experiencia en cuanto que surge el nuevo objeto, la experiencia de que la identidad del tercer momento es “la relación refleja de lo negativo consigo mismo”¹⁶⁰. No reconocer más que la triplicidad,

¹⁵⁹ Slavoj Žižek, *Le plus sublime des Histeriques. Hegel passe*. p.120.

¹⁶⁰ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. p.104.

no reconocer más que el puro automorfismo que va del uno al tres, dice Hegel “es por cierto sólo el lado superficial, extrínseco de la manera del conocer”(Idem). Es, en el fondo, no entender lo que Hegel llama experiencia.

Me detendré un momento más en este último concepto de experiencia, pues en el se juega lo que considero ser el sentido de la filosofía de Hegel. De acuerdo con la representación clásica de la filosofía hegeliana, la tal experiencia no sería sino el resultado de una “dialéctica de conceptos”, es decir, todo menos una experiencia, y más bien un momento dentro del sistema. La ciencia de la experiencia de la conciencia no sería sino un momento de la filosofía del espíritu, subordinada al monstruo de la idea absoluta. Y por ello, la experiencia la realización, en tanto que vuelta hacia sí, de la idea ya siempre presupuesta. Experiencia, pues, como repetición de lo mismo¹⁶¹. Esta es, en efecto, la interpretación que Zubiri hace de la experiencia hegeliana: experiencia como el *decantado*, en la existencia particular, de las vicisitudes del “espíritu absoluto” como “forzosidad supraindividual”(NHD p. 180-181). Pero experiencia en Hegel, insisto, es ese movimiento dialéctico pero sólo en cuanto emerge de él para la conciencia el nuevo objeto. Experiencia en Hegel, entonces, no es el mero dar vueltas de la conciencia en sí misma.

Hegel habla de experiencia, inclusive, como de una “simple prueba [*einfacher Versuch*]” (PhG p.84 FE p.64). ¿Qué es lo que se prueba? Si se dice o no lo que se quiere decir. En *hegelés*: si la representación subjetiva logra o no exteriorizarse. ¿No es este el mismo criterio pragmático que Dussel reconoce en el concepto zubiriano de razón? ¿No se trata de un tanteo que no hace sino probar las posibilidades del decir -intelección inquiriente, pues? Hegel intenta perfilar la forma de la experiencia de la conciencia, dice Juan David García-Bacca, no “por razones, precedidas o acompañadas de explicaciones adecuadas. Trata de mostrarlo por un ‘sencillo experimento’¹⁶². Experimento que es, a la vez, tanteo, atentado, hacer ‘cala y cata’ de lo que nos parece (*meinen*) pretenden decir (*meinen*) vocablos (*Worte*) cual éste...ser...”¹⁶³. En este mismo sentido, la exigencia de

¹⁶¹ Para esta interpretación Cfr. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*.

¹⁶² García-Bacca traduce la palabra alemana *Versuch* por experimento, yo recién la he traducido como prueba. Roces lo traduce como “intento”.

¹⁶³ *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres*. p.9.

concepto en la filosofía de Hegel no es producto de una suposición infundada e infundamentable, fruto de la voluntad racionalista de absoluto¹⁶⁴. Concepto en Hegel (*Begriff*), pues, no es un a-priori, sino la exigencia de que se diga lo que se quiere decir, es decir, que se entienda lo que se dice. “Lo menos, y al mismo tiempo lo más, que se le debe exigir a un científico es que él mismo sepa de qué se está hablando. Que se le entienda. Esa es la exigencia de Hegel”¹⁶⁵.

La prueba hegeliana consiste en ponerse a hablar, probar las posibilidades del decir. Antonio González y Jordi Corominas andan tras la caza de una verdad pre-lingüística, pero pretenden dar con ella a través del análisis descriptivo de hechos. Empresa de ningún modo a salvo de las acusaciones de dogmatismo y de realismo ingenuo que pudieran dirigirles las filosofías del *lingüistic turn*, a las cuales estos dos autores zubirianos pretenden responder. Aparte, empresa inútil, pues al cabo se pretenderá hablar de ella. Más pertinente y radical es la empresa hegeliana: probar las posibilidades del decir, probar su realización práctica. La posibilidad del decir, como se ha señalado desde Aristóteles hasta Leibniz, es la no contradicción¹⁶⁶, por eso es que Suárez decía que una condición formal para que haya concepto es que tenga *aptitud* para ser (*esse*). Esta aptitud consiste en que los contenidos representados objetivamente en el concepto no envuelvan contradicción alguna. Es decir, la posibilidad del decir es que se diga lo que se quiera decir, a costa de que de lo contrario acabará no diciéndose nada.

Es así que, quien dice “Ser”, lo que quiere decir es la pura igualdad consigo mismo, la indeterminación total, pero lo que efectivamente dice es lo contrario, “ni más ni menos que la nada”(WL p.83 CL p.107). Pero si se corrige el decir diciendo que el Ser es lo contrapuesto a la nada, se dice lo que no se quería decir, que el Ser es determinado. De igual modo, si uno dice identidad, lo que quiere decir es que la identidad no tiene nada que ver con la diferencia, pero al decirlo, ha dicho lo contrario de lo que quería decir:

¹⁶⁴ Dice Heidegger en este sentido: “La voluntad de lo absoluto es estar ya con nosotros en sí y para sí” (“El concepto de experiencia de Hegel”, en *Caminos del bosque*. p.104). La exigencia de concepto, pues, depende de tal voluntad de absoluto.

¹⁶⁵ Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*. p.78. Una página después, este intérprete señala, en relación con el uso que hace de “entender”, que no hay ningún entender que no sea *begreifen*. El problema con el entendimiento (*verstand*), es que en realidad no entiende, dice lo contrario de lo que quiere decir.

¹⁶⁶ Cfr. Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*. pp.121-131, y Joaquín Xirau, *Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna*. pp.12-13.

“determina la identidad como radicalmente *diferente* a la diferencia, mediante lo cual la diferencia se encuentra inscrita en su núcleo mismo”¹⁶⁷. Etcétera. De este modo, quienes vieron en el paso del ser a la nada y al devenir, entendiéndolo como el *desarrollo* de una unidad absoluta originaria, no entendieron que no se trataba de una “dialéctica de conceptos”, sino de una sencilla prueba o experimento, “cual los de Torricelli o Galileo”¹⁶⁸. Una prueba que revela que la lengua ordinaria o que el decir tienen “la naturaleza divina de invertir inmediatamente la suposición para convertirla en algo otro”(PhG p.92 FE p.70).

Esta es justo la experiencia de la conciencia, la cual se realiza como saber absoluto en cuanto experimenta la estructura especulativa del lenguaje. Pero esta estructura especulativa no revela a ningún “Sujeto absoluto” que subsuma o absorba todo contenido sustancial a través de su actividad mediadora. La experiencia implicada en el saber absoluto es la experiencia de un fracaso. Es la experiencia de una imposibilidad, la cual, a su vez, es posible dialectizar por esa naturaleza “divina” del *logos*¹⁶⁹. Es decir, es la experiencia de una falta, la experiencia de una repetición obsesiva e infinita (en el sentido del mal infinito), cuya posibilidad es su propia vacuidad. Dicen los lógicos que de lo imposible se sigue cualquier cosa, en este sentido es “omnipotente”. Esto mismo es lo que corre por la vena hegeliana: el *logos* es divino, todo lo puede, porque no dice nada. Pero es verdad que

¹⁶⁷ Slavoj Žižek, *Le plus sublime des Histeriques. Hegel passe*. p.18.

¹⁶⁸ Juan David García Bacca, *Op.Cit.* p.11.

¹⁶⁹ Dussel señala que Marx invierte la lógica de Hegel al considerar aquél como fetiche lo que éste consideraba como Dios: “Lo que para Hegel fue en la Lógica el desarrollo de Dios mismo, no es extraño que, aplicada la misma lógica al capital, diera como resultado el desarrollo del anti-dios, del Anticristo, de Moloch, el fetiche (*Las metáforas teológicas de Marx* p. 12). Yo, en cambio, que fue Hegel mismo quien realizó esta inversión. La estructura del decir, del Logos, parece que Hegel, en efecto, la califica de divina; empero, esa naturaleza divina es considerada por Hegel mismo vana e imposible, incapaz de decir algo, al rechazar la forma del decir por inapropiada para *definir* a Dios (Cfr.EPW § 85 ECF p.187). Lo de Hegel, entonces, es una ironía especulativa. Del mismo modo la famosa fórmula hegeliana que dice “la religión y el fundamento del Estado son una misma cosa”(Lecciones sobre filosofía de la religión I, p.321), en apariencia la divisa del estado fetichizado, en realidad significa, según la lógica hegeliana de la esencia, la superposición de dos faltas o de dos deficiencias, la del Estado y la de la religión. La religión como fundamento significa que ésta es el reflejo sobre sí misma de la deficiencia del Estado. Hegel lo que hace, al cabo, es descubrir o *revelar* el secreto del “milagro” de *logos*: la repetición vacua. El lenguaje es divino justo porque repite la vacuidad de la forma Dios es Dios. En la misma vena iría lo de René Girard cuando afirma que lo “sagrado” del deseo, su posibilidad de repetición infinita, consiste en que este no quiere nada, es sólo un gesto vacío y formal, puramente mimético: deseo sin objeto, puro juego de espejos (Cfr. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. pp. 398-431). Hegel, entonces, más bien hace una burla. Esa divinidad del lenguaje no es más que una divinidad cómica y ridícula. El mismo Girard señala que ese paso de inversión de uno a su contrario (de la mimesis de apropiación a la mimesis de renuncia) es un procedimiento cómico bien conocido, desarrollado por Cervantes y Shakespeare, por ejemplo, para “resaltar de manera cómica la vanidad de nuestros conflictos (Ibid. P.28). En este punto creo, entonces, que Hegel se le adelantó a Kierkegaard.

todo lo puede; también es la experiencia de que es imposible zafarse del logos, es la experiencia de que es imposible no habérsela con lo imposible. “Si no se deja negar, si la negación no lo toca [al decir especulativo], es porque su positividad [positividad especulativa, mediada por la negación y vuelta sobre sí] no es otra cosa, ella misma, sino la positivación de una negatividad absoluta”¹⁷⁰. Esa negatividad es lo que se revela como real. No se trata, por lo tanto, de “la armonía dialógica de los contrarios ni de las contradicciones en el pensamiento al margen de la historia real: es [la experiencia de] la negatividad actuante en el trabajo que hace brotar la forma del concepto”¹⁷¹.

Quiero subrayar esto: esa negatividad de la que habla Hegel no es el no-ser. La negatividad del concepto no es lo que dice Zubiri que dice Hegel, a saber, no es el *resultado* de la *finitud* de la razón humana (Cfr. SE p.37). Por lo tanto, la acusación de Zubiri contra la presencia de un supuesto horizonte de la nada en Hegel no es atinada. La actividad de la negatividad, en su aspecto radical, no consiste en la inconsistencia del concepto, si entendemos tal como una deficiencia en relación con una plenitud o totalidad divina. La negatividad hegeliana es el núcleo real del cual tanto lo positivo como lo negativo del logos son sólo cubrideras. De esta manera, tampoco es atinada la crítica de Zubiri cuando imputa éste a Hegel la supra-mundanidad del concepto. Hegel no dice que las cosas sean el producto de la contracción del concepto. No es tesis de Hegel que las cosas sean el producto de una unidad o identidad absoluta diferenciándose a sí misma, esa es más bien tesis de Schelling. Hegel deviene Hegel después de la experiencia de la *Fenomenología*, justo cuando marca su distancia con respecto a Schelling y respecto a formulaciones como las de la identidad de la identidad y de la no-identidad. Hegel más bien critica esas diferencias por ser mero reflejo o repetición de lo mismo¹⁷². Es por ello que en el prólogo a la *Fenomenología*, Hegel indica la exigencia de que la acción especulativa se desarrolle y se

¹⁷⁰ Slavoj Žižek, *Le plus sublime des Histeriques. Hegel passe*. p.78.

¹⁷¹ José Ignacio Palencia, “Historia de la filosofía y formación filosófica”, en *Teoría. Revista de filosofía*. p.51.

¹⁷² Por esta razón, aquellos que intentan defender a Hegel diciendo que éste sí incluye las diferencias no hacen sino dar razón a las afirmaciones de sus críticos, pues lo más grave que ven éstos, la confirmación de todas sus sospechas contra el “totalitarismo hegeliano”, es justo que el supuesto “absoluto hegeliano” incluya *hasta* sus diferencias. El concepto de absoluto relativo, cuyo origen se debe a Schelling, se vuelve hegeliano cuando deja de aludir, como en Schelling, a un absoluto *tan absoluto* que incluye hasta su contrario, y alude, en cambio a la vacuidad de tal absoluto.

justifique a sí misma (PhG p.22; FE p.21) -exigencia que llama Žižek, como vimos, pregunta meta-trascendental .

La experiencia hegeliana es la experiencia de una imposibilidad. No una experiencia imposible, sino experiencia de la imposibilidad, es decir, la experiencia que descubre que es imposible, justo por la reflexividad del decir, por el carácter especulativo del logos, no formular lo imposible¹⁷³. Lo cual, lejos de indicar ningún determinismo de la idea, lo que hace es señalar una apertura imposible de ser suturada, un núcleo que podríamos llamar real. Real en sentido zubiriano, como lo diáfano, es decir como “un hueco entre la formalidad de realidad y los contenidos”¹⁷⁴, el cual tanto hace posible la intelección campal, así como hace imposible que ésta se realice absolutamente, dando lugar a la intelección racional. “Sólo la actualización por el logos de la realidad como realidad campal revelar que esa realidad en unos contenidos concretos excede todo posible contenido campal”¹⁷⁵. A esto debe añadirse, que, por tratarse de la formulación de una imposibilidad, sería un principio de conocimiento no hipotético sino categórico e inconcuso.

Al respecto, Zubiri afirma que la filosofía es una visión violenta que consiste en una “retorsión sobre sí misma” (PFMO p.23). Retorsión: Zubiri no quiere ser hegeliano, por lo cual evita la palabra reflexión. Pero retorsión es reflexión, y en sentido totalmente hegeliano. La clave de esto está en lo de la violencia de la visión reflexiva o *retorsiva*. Si pensamos en términos jurídicos tenemos que la violencia se ejerce formalmente contra el derecho o contra la persona como sujeto de derecho. Por otra parte, un celebre apotegma medieval decía que la necesidad impone derecho, de lo cual se inferiere que la imposibilidad, en cambio, impone violencia: *Ad impossibilia nemo tenetur*. La violencia de la visión filosófica consiste justo en esta visión de la imposibilidad. La visión filosófica es violenta en cuanto que debe pasar por la imposibilidad. A lo diáfano, de esta manera, no se accede desde un análisis descriptivo de hechos, ni desde un programa positivista, sino por vía de la disolución reflexiva de las determinaciones positivas (o la experiencia de su imposibilidad). De esta manera, la negatividad absoluta de la cual habla Hegel, no es la

¹⁷³ En ese sentido, Hinkelammert afirma que la abolición de la utopía es utópica.

¹⁷⁴ Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. p.25o.

¹⁷⁵ *Ibid.* p.253.

negatividad del no-ser, subsumible dentro del acto concipiente, sino justo lo que Zubiri llama “lo diáfano”. Que la piedra angular de la filosofía hegeliana sea la negatividad no significa que le de más peso a la negación que a la afirmación. Negatividad es otra cosa. Tanto el ser como el no-ser, son intentos fallidos que tienen por meta estabilizar esa negatividad. De igual modo, según Zubiri, ser y no-ser son sucedáneos de la aprehensión primordial de realidad.

3. Conclusión: Zubiri como lector de Hegel.

Lo que quería exponer ya ha sido expuesto. De esta manera, este último apartado es un estricto apartado conclusivo, cuyo objetivo debe ser desentrañar el sentido de todo lo que he expuesto hasta aquí, con base en lo que es el asunto mismo de la tesis. Según todo lo expuesto, ¿qué sentido tiene la lectura de Hegel en la filosofía de Xavier Zubiri? Desde el capítulo uno hemos señalado cómo Zubiri afirmó más de una vez, de manera explícita, que la filosofía de Hegel fue la posibilidad de su propia filosofía (la de Zubiri). Zubiri expuso en varias páginas lo que es posibilidad, y en que sentido es ésta, el objeto propio de la razón. Zubiri afirma de manera explícita que la filosofía nace “de la azarosa, problemática situación en que el tiempo, *su* tiempo, le tiene colocado” (NHD p.269). Por tanto, no es cosa de simplemente atenerse a los hechos, sino de la realización de las posibilidades de su situación en el tiempo, y realización de posibilidades, según Zubiri mismo, es cosa racional. Esto tiene consecuencias graves para la filosofía zubiriana. Si la filosofía de Zubiri tiene de Hegel su posibilidad, eso implica que, lejos de ser una mera descripción de hechos, cuya autoridad sean esos mismos hechos, el pensamiento de Zubiri es, en su raíz más íntima, una cosa racional. La filosofía de Zubiri es una teoría, aunque el mismo Zubiri y casi la totalidad de sus intérpretes afirmen lo contrario.

Esto último, por otra parte, tampoco implica necesariamente que se desvirtue el carácter de filosofía primera que no ha cesado de reivindicarse para Zubiri. La teoría de Zubiri, como cualquier teoría racional, es una posibilidad de intelección, por lo cual, una entre otras. Sin embargo, que su posibilidad sea no cualquier marco conceptual previo, sino

el mismo Hegel, indica algo que Zubiri mismo no desarrolló pero que es posible desarrollar a partir de lo barruntado por Zubiri.

Para clarificar en qué consistió la posibilidad de Hegel para Zubiri, es necesario atender a lo que Zubiri entendía cuando decía Hegel. Cuando Zubiri decía Hegel, lo que entendía era *la imposible* razón logificada, imposibilidad, empero, no meramente negada, sino asumida y de algún modo, justificada¹⁷⁶. Zubiri mismo no desarrolló el tema de cómo lo imposible puede ser posibilidad, empero hubo otros que sí. Hegel mismo es uno de ellos. Esto indica que Hegel se le adelantó a Zubiri. Hubo algo, entonces, de Hegel que Zubiri no entendió.

Dice Zubiri que la verdad del ser es la esencia porque se supone que la esencia está en el ente mismo haciéndolo *ser* lo que *es*. Es decir, dice Zubiri, concebir de manera esencial, no es concebir, por ejemplo a una encina simplemente siendo o deviniendo sus momentos, sino concebir esos momentos como el acontecer de algo que “ya era” una encina (SE p.42). La esencia hegeliana, pues, según Zubiri, es ese momento de la concepción por medio del cual, el aparecer de las cosas aparece de manera fundada. La realidad efectiva es el aparecer del fenómeno en tanto que fundado, es por eso que en la realidad efectiva, fenómeno y fundamento coinciden. Esta coincidencia se debe a que la esencia es entendida como modo de la concepción. Concebir esencialmente significa concebir al fenómeno como siendo ya lo que era. La esencia, pues, no como esencialidad de las cosas, sino como esencialidad del ser, es decir, esencia como reflejo en otro del ser mismo.

Sin embargo, dice Porfirio Miranda: “Ha sido muy comentada esta identidad de la esencia y del fenómeno, como si fuera una tesis que Hegel defiende como parte de su sistema; en realidad esa identidad es lo que Hegel *critica* en el concepto de esencia, para rechazarlo”¹⁷⁷. Es decir, esencia y fenómeno coinciden, como hemos visto que coinciden las determinaciones contrapuestas, por una falta común. Esta coincidencia, lejos de representar la totalización de la concepción formal, lo que representa es la experiencia de un fracaso. La explicación por medio de esencias ha fracasado, “y Hegel demostró que tenía que fracasar

¹⁷⁶ Cfr. Juan Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*. p.19.

¹⁷⁷ Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón*. p.232.

[...] Zubiri no entendió esto¹⁷⁸. De esta manera, Hegel se le adelanta a Zubiri cuando éste dice que el movimiento dialéctico del logos es un mero automorfismo (SE p.58), por ejemplo, en *Fenomenología del Espíritu* (PhG p.56 FE p.77). Zubiri, por eso, no da en el clavo al hablar de la proposición especulativa. La entiende como una dialéctica de conceptos en la cual lo general realiza por contracción lo singular. Pero esto no es la proposición especulativa, sino según Hegel, la proposición negativa. Se pasa por alto, entonces, el juicio infinito, el cual es el que muestra, como negación de la negación, el juego de espejos (el paso de nada a nada) entre sujeto y predicado. Lo importante de la proposición especulativa o juicio de concepto, lo que remarca Hegel antes que cualquier otra cosa, es que se trata del juicio que nombra la experiencia del fracaso del decir, por lo cual pasa al silogismo. Lo decisivo en Hegel no es la afirmación monista del automorfismo que cancela todo posible movimiento, sino la subversión de esta afirmación mediante su paradójica afirmación radical¹⁷⁹. Es en cambio, la ingenuidad pre-especulativa, la que, al afirmar inmediatamente la alteridad del movimiento, cancela esta alteridad. Es Kant, al afirmar la cosa-en-sí como límite de la razón, quien totaliza a ésta, desplazando la contradicción a otro lado. Hegel, en cambio, al experimentar la cosa-en-sí como fantasma, es el filósofo que con más tino ha sostenido la lógica del no-todo.

Cuando Hegel dice fantasma (*Gespent*), lo dice en estricto sentido psicoanalítico. El fantasma es una construcción reflexiva del deseo. Se trata de una imagen imposible que, sin embargo, en tanto que se conserva de manera negada, es el sosten de toda la estructura subjetiva libidinal del hombre. Es algo imposible, pero que si se anula, anula consigo al sujeto de quien es soporte¹⁸⁰. La clave, entonces, no es anular al fantasma, sino conservarlo, pero en forma negada. En este sentido, el fantasma es lo mismo que la utopía según Hinkelammert: un imposible, de cuya enunciación como imposible se deducen analíticamente enunciados posibles¹⁸¹. El fantasma es algo imposible, pero que debido a la naturaleza reflexiva del decir (naturaleza divina, diría Hegel), genera, si se le niega, otros fantasmas. Hegel es el fantasma de Zubiri, porque es la forma de algo imposible, pero que,

¹⁷⁸ Ibid. p.241.

¹⁷⁹ Cfr. Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. p.90.

¹⁸⁰ Jacques Lacan, *Écrits II*. pp.294-297.

¹⁸¹ *Crítica a la razón utópica*. p.184.

sin embargo, no puede ser negado sin más. Hegel es el fantasma de Zubiri cuando éste afirma que aquél es la posibilidad de su filosofía.

Zubiri necesita de Hegel para que su propia filosofía tenga sentido. Zubiri mismo ubica concientemente su filosofía dentro de las lindes de un horizonte post-hegeliano, de tal manera que su filosofía sólo tiene sentido *desde* Hegel, como un hacerse cuestión de lo que fue para él problema (NHD p.270). Esto indica que la oposición Zubiri-Hegel, tal como la planteó Zubiri, rebasa la oposición ingenua hechos-teoría. Zubiri se opone a Hegel como quien se opone a su fantasma. Zubiri se opone a Hegel como a alguien imposible, pero que sin embargo es la posibilidad de hacer filosofía en tiempos de Zubiri.

Ese Hegel imposible es el monstruo del pan-logicismo, el monstruo del saber absoluto. Una construcción imposible, que no existe efectivamente, pero que debió ser presupuesta por Zubiri para legitimar su posición, mediante un distanciamiento de él. Hegel es la posibilidad de Zubiri en cuanto que éste determina su posición como distanciamiento de aquél. Pero es posibilidad, en sentido estricto, en cuanto que ese distanciamiento como negación es justificación de lo mismo que se niega. El saber absoluto es imposible, pero en esa imposibilidad hay algo más que una ocurrencia descabellada. Zubiri dice: “No vayamos a pensar que las filosofías son monstruosas”(PFMO p.260). Y lo dice después de haber dicho que el objeto que tengo delante es la contracción de la idea general ya siempre presupuesta. Es decir, pese a todo, reconoce Zubiri en esa imposibilidad, un “saber real”. Hegel es la posibilidad de Zubiri porque en esa construcción imposible que es el saber absoluto, aparece, de manera negada pero positiva eso real que intenta poner Zubiri como fundamento de todo filosofar.

El saber absoluto, como una imposibilidad que es capaz de subsumir incluso lo negativo de sí mismo por medio de la especulación, es la repetición o sucedaneo de esa negatividad absoluta, gran noche del mundo, que Zubiri llama poder de lo real. De esta manera, la negatividad absoluta de Hegel no es el no-ser del horizonte creacionista que piensa Zubiri, sino ese mismo momento de excedencia de las cosas en aprehensión que Zubiri califica como diáfano.

Recapitulo, finalmente, lo que quiere decir esta tesis. Zubiri defiende una idea de lo real muy precisa: formalidad de la aprehensión según la cual existe un hiato entre el contenido de la cosa aprehendida (contenido estimulante) y su modo de presentación. Es decir, que entre el estímulo y la respuesta suscitada por aquél existe un *boquete* o distensión. Es esto lo que Zubiri llama “de suyo” con el fin de evitar interpretaciones realistas (DSSZ p.2). Aparte de ello, Zubiri califica a lo real, en tanto que objeto de la filosofía, como diáfano. Por otra parte, de esta idea acerca de lo real, defiende su inexorabilidad, apelando a su factualidad o positividad ayuna de teoría. Pero esto último no sólo resulta problemático, sino que su propia enunciación genera una antinomia¹⁸², amén de algunas incongruencias con otras afirmaciones de Zubiri. Entre ellas está la que dice que la filosofía de él mismo encuentra en Hegel su posibilidad. Es incongruente esto con lo de la factualidad, en tanto que contrapuesta a lo teórico y racional, porque Zubiri también afirma que la posibilidad es el objeto propio de la razón. Luego, si la filosofía de Zubiri está posibilitada por la situación que le determinó Hegel, la misma apelación a los hechos es una posibilidad, y por lo tanto, algo justificado racionalmente.

Zubiri entiende, por otro lado, a Hegel como posibilidad en el sentido de que éste produjo un sistema imposible, y por lo mismo, será posibilidad en tanto que Zubiri quiera distinguirse del tal. Esto en el fondo revela que la racionalidad que practica Zubiri, es aquella que consiste en acceder a lo real por medio de lo imposible. Zubiri no entra en detalles, pero una lectura de Hegel distinta a la que él hizo, le hubiera mostrado esos detalles. Lo real se impone de manera obvia a través de lo imposible, si algo es imposible lo es porque lo real mismo así lo determina de manera rotunda. Por eso lo imposible no puede formularse hipotéticamente. Pero la imposibilidad radical que revela la experiencia hegeliana, es la imposibilidad de rebasar el logos, un logos, que sin embargo, también se ha experimentado como imposible. La lección hegeliana, pues, es que es imposible escapar a la vacuidad del logos, es imposible eliminar lo imposible. Pues es esta imposibilidad la que revela la peculiar índole de lo real. Si es imposible el movimiento perpetuo, por ejemplo, es

¹⁸² “Creer hablar de lo real en cuanto tal es absurdo, puesto que la simple enunciación de lo que eso sea implica la puesta en juego de lo simbólico y de lo imaginario” (Chraïbi, Sofia, *Jacques Lacan. “Docteur d’Église au service de la psychanalyse.* P.100). En este mismo sentido va la crítica explícita de Wessell a Zubiri en *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica.*

porque la realidad del movimiento se sujeta a las leyes de la termodinámica deducidas de esa imposibilidad¹⁸³. Pero si lo imposible es no generar imposibles, entonces lo real es esa negatividad que dice Hegel, pero que Zubiri llama diafanidad.

¹⁸³ Cfr. Albert Einstein, *Ideas and opinions*. Pp.127-128. Cfr. también Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*. p.184.

Bibliografía:

- Aristóteles, *Metafísica*. Versión trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1994.
- Tratados de Lógica*. Trad. De Miguel Candel S. Madrid, Gredos, 1988.
- Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid, Taurus, 1984.
- Bañón, Juan, *Metafísica y noología en Zubiri*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1996.
- Bergson, Henri, *L'evolution créatrice*. Paris, Felix Alcan, 1964.
- Beuchot, Mauricio, *Ontología: La metafísica aristotélico-tomista de Francisco de Araújo*. México, UNAM, 1987.
- Biard, J. D. Buvat, y otros, *Introduction à la lecture de La science de la Logique de Hegel*. Tres tomos. Paris, Aubier, 1981.
- Conill, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona, Anthropos, 1988.
- Corominas, Jordi, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. Bilbao, Desclée de Brower, 2000.
- "La verdad primera. En torno a la filosofía primera de A. González", artículo bajado de internet.
- "Fundamentos de una ética liberadora", artículo bajado de internet.
- Chraïbi, Sofia, *Jacques Lacan, "Docteur d'Église" au service de la psychanalyse*. Paris, François-Xavier de Guibert, 2000.
- Díaz Muñoz, Guillermina, "Zubiri, Lakatos y la crisis gödeliana del fundamento matemático", en *Xavier Zubiri Review*. Vol.2, 1999, pp.5-26.
- Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. México, U de G, 1992.
- La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México, S.XXI, 1988.
- El último Marx y la liberación latinoamericana*. México, S.XXI, 1990.
- Las metáforas teológicas de Marx*. Pamplona, Verbo Divino, 1993.
- Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta, 1998.
- Einstein, Albert, *Ideas and opinions*. New York, Crown Publishers, 1954.
- Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid, Trotta-Fundación X.Zubiri, 1990.
- Escritos filosóficos II*. El Salvador, UCA, 1996.

-García-Bacca, Juan David, *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres*. Dos tomos. México, FCE, 1989.

-Etienne Gilson, *El ser y la esencia*. Buenos Aires, Desclée de Brower, s.a.

-Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, Grasset & Fasquelle, 1978.

-Gómez Cambres, Gregorio, *La inteligencia humana. Introducción a Zubiri, II*. Málaga, Ágora, 1986.

---*Zubiri, el realismo trascendental*. Málaga, Ágora, 1991.

-González, Antonio, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid, Trotta-Fundación X.Zubiri, 1997.

-Gracia, Diego, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid, Labor, 1987.

-Gracia, D., A. Pintor Ramos y otros, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. Madrid, Trotta-Fundación Zubiri, 1994.

-Hegel, GWF, *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1996. "Prólogo, introducción y capítulo sobre saber absoluto" trad. De Xavier Zubiri. Madrid, Revista de Occidente, 1935.

---*Wissenschaft der Logik*. Dos tomos. Frankfurt, Suhrkamp, 1986. *Ciencia de la Lógica*. Dos tomos. Trad. de Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Solar, 1993).

---*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de Ramón Valls-Plana. Madrid, Alianza, 2000.

---*Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986. *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de Juan Luis Vermal. Buenos Aires, Sudamericana, 1974.

---*Lecciones sobre filosofía de la religión*. Tres tomos. Trad. de Ricardo Ferrara. Madrid, Alianza, 1984.

---*Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tres tomos. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1994.

---*Escritos de juventud*. Trad. De José M. Ripalda. México, FCE, 1998.

-Heidegger, Martin, *Caminos del bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2001.

-Hinkelammert, Franz, *Crítica a la razón utópica*. Costa Rica, DEI, 1984.

---*El mapa del emperador. Determinismo, Caos, Sujeto*. Costa Rica, DEI, 1996.

-Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. de Gaos. México, FCE, 1996.

---*Meditaciones cartesianas*. Trad. De Garcia-Baró. México, FCE, 1996.

- Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1996.
- Küng, Hans, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Barcelona, Herder, 1969.
- Labarrière, Pierre-Jean, *La fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*. Trad. de Guillertmo Hirata. Mexico, FCE, 1985
 ---*L'Utopie Logique*. Paris, L'Harmattan, 1992.
- Lacan, Jacques, *Écrits*. Dos tomos. Paris, Éditions du Seuil, 1999.
 ---"Réponses à des étudiants en philosophie" en *Cahiers pour l'analyse* 3. Paris, Graphe, 1967.
- Léonard, André, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*. Louvain, Vrin, 1974.
- Lauer, Quentin, *A reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York, Fordham University Press, 2001.
 ---*Hegel's concept of God*. Albany, New York State University Press. 1984.
- Luengo Rubalcaba, J., *Kant y Zubiri*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1998.
- Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*. Barcelona, Martínez Roca, 1972.
 --- *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. New York, Humanities Press, 1971.
- Miranda, Porfirio, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*. Salamanca, Sígueme, 1991.
 ---*Apelo a la razón. Crítica del positivismo y teoría de la ciencia*. Salamanca, Sígueme, 1984.
- Nancy, Jean-Luc, *Hegel. L'inquietude du négatif*. Paris, Hachette, 1997.
- Ortega y Gasset, José, *Obras completas*. Tomo VII. Madrid, Alianza, 1991.
- Palencia, José Ignacio, "Historia de la filosofía y formación filosófica", en *Teoría. Revista de filosofía*. No.1, Julio 1993. pp. 39-52.
- Pintor-Ramos, Antonio, *Realidad y sentido desde una inspiración zubiriana*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.
 --- *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994.
- Popper, Karl, *Conocimiento objetivo*. Madrid, Tecnos, 1974.

- Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétions. Essais d'herméneutique*. Paris, Seuil, 1969.
- Rosenzweig, Franz, *La estrella de la redención*. Salamanca, Sígueme, 1998.
- Santo Tomás, Juan de, *Compendio de Lógica*. Trad. De Mauricio Beuchot. México, UNAM, 1986.
- Suárez, Francisco, *Disputationes Metaphysicae*. Ed. Bilingüe a cargo de Francisco Rábade Romeo. Madrid, Gredos, 1994.
- Tomás de Aquino, *Summa theologiae*. Salamanca, BAC, 1964.
- Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona, PPU, 1993.
- Wessel, Leonard P., *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.
- Xirau, Joaquín, *Obras completas*. Tomo III, Vol. 1. Madrid, Anthropos, 2000.
- Zizek, Slavoj, *Le plus sublime des histèriques-Hegel passe*. Paris, Point Hors Ligne, 1988.
- *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI, 2001.
- *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Buenos Aires, Paidós, 1994.
- *The fragil Absolute: Or, why is the Christian Legacy worth fighting for?* New York, Verso, 2000.
- *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*. 11a edición. Madrid, Alianza, 1999.
- *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid, Alianza, 1999.
- *Sobre la esencia*. 5a edición. Madrid, Alianza, 1998.
- *Inteligencia y realidad*. Madrid, Alianza, 1991.
- *Inteligencia y logos*. Madrid, Alianza, 1982.
- *Inteligencia y razón*. Madrid, Alianza, 1983.
- *El hombre y Dios*. Madrid, Alianza, 1984.
- *Sobre el hombre*. Madrid, Alianza, 1986.
- *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid, Alianza, 1989.
- *El problema histórico de la historia de las religiones*. Madrid, Alianza, 1993.
- *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid, Alianza, 1994.
- *El problema teologal del hombre: cristianismo*. Madrid, Alianza, 1997.
- *El hombre y la verdad*. Madrid, Alianza, 2001.
- *Sobre la realidad*. Madrid, Alianza, 2001.