

La noción de posibilidades en Naturaleza, Historia, Dios

Rubén Fúnez¹

En este artículo el autor pretende una cosa: exponer la noción de posibilidades en el primer libro publicado por Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. Para ello se recurre a cuatro de los estudios importantes de dicho libro.

In This article the author aims for one thing: to present the notion of possibilities in the first book published by Zubiri: *Nature, History, God*. To do this, the author makes reference to four important articles of that book.

I. Hegel, y el problema metafísico.

Zubiri comienza diciendo que La Filosofía es un modo fundamental de la existencia intelectual del hombre, que nace de la situación en la que está colocado. Se trata de un modo preciso de decir, que La Filosofía es un esfuerzo en el que confluyen todos los esfuerzos de aquellos hombres, que se han puesto a pensar filosóficamente, y que ello no obsta para que puedan darse diversidad de filosofías, dado que La Filosofía surge de la situación en la que se encuentran colocados los que se dedican a filosofar.

¿Qué significa este punto de partida? ¿Significa que se están justificando las filosofías que se han ido construyendo a lo largo de la historia del pensamiento filosófico occidental? ¿Significa que se está diciendo que se trata de filosofías que tuvieron su tiempo? ¿Significa que, precisamente por la situación en la que se encuentra nuestro filósofo, se trata de filosofías que ya no responden adecuadamente a la situación en la que su tiempo le tiene colocado? ¿O significa la urgente necesidad de repensar la Filosofía? Cf. NHD 269. En todo caso, una cosa es clara: Zubiri está convencido que la Filosofía tiene en su base la situación desde la que piensa el filósofo.

La situación a la que se refiere nuestro autor, no es una situación que pudiéramos llamar personal, o incluso existencial, sino que se trata de una situación social. No es que un individuo determinado esté en determinada situación, sino que está en determinada situación porque es aquello que vertebra el hacer de todos los hombres de esa sociedad

¹ Profesor de Antropología Filosófica, en la Universidad Don Bosco.

¿Y cuál es la situación en la que se encuentra Zubiri? Él dice que su situación es la refutación de la existencia europea, debido precisamente a la madurez a la que ha llegado. Su plena madurez ha devenido en impugnación. Hegel es la madurez de Europa, la filosofía de Hegel es la impugnación de Europa.

Si Hegel es la madurez de Europa significa que por diversos que hayan podido ser los caminos transitados por la filosofía a lo largo de su Historia, confluyen todos ellos en Hegel. Y si el término madurez no es una mera metáfora biológica, ello significa que la historia de la filosofía ha sido la ex-plicación de lo que ya estaba implicado en su principio. Y la impugnación ¿en qué momento se explicita? Hay algo en la historia de la filosofía que se hace patente en la filosofía de Hegel, y que se erige en su refutación. Cf. NHD 269

¿Qué es lo problemático en esta disciplina denominada filosofía? Lo problemático no son los contenidos que efectivamente tiene, sino que lo que vuelve problemático a la filosofía, es que se trata de la idea que se tenga de ella, por ello es posible que los contenidos puedan ser similares, pero el modo de encararlos sea diverso. Porque responde a la idea que previamente se tenga de filosofía, pero se trata de una idea que va, como todas las ideas, perfeccionándose con cada uno de los pensadores, comienza con los griegos, en las costas jónicas y llega a Hegel, y con Hegel la idea de Filosofía llega a su plena madurez. Cf. NHD 269

a) Los griegos y su idea de Filosofía

Por lo tanto la idea de filosofía que tenían los griegos, es que se trataba de una disciplina que se pregunta, primariamente, por la Naturaleza. La filosofía se pregunta, por lo que Hegel va a llamar lo que está ahí, la naturaleza. La filosofía griega se pregunta por las cosas² en tanto están propuestas al hombre en cuanto están ahí. El problema de la filosofía va a ser esclarecer precisamente los problemas que susciten los objetos, los hombres conocen, objetos que les están propuestos, todo el acento está en el objeto conocido, lo que sepamos de los objetos son los objetos los que nos lo proporcionan. Cf. NHD 270

Los objetos, son cosas que están ahí, para ser conocidas; justo esa es la idea de objeto. Y el entendimiento lo que entiende son precisamente objetos. Los griegos pensaron que las cosas adecuadas a la inteligencia son, precisamente, los objetos. En este sentido, Parménides pudo establecer que era lo mismo el ser y la visión de lo que es. Y va ser precisamente este modo de encarar las cosas, la que va a decantar la historia entera del pensamiento filosófico occidental. En el sentido, en el que comienzan a establecerse los polos del conocimiento, una

² Como veremos más adelante, que la pregunta filosófica verse acerca de las cosas, va a ser una conquista del pensamiento griego. Rigurosamente los primeros pensadores no se preocuparon por las cosas, sino que ello va a acontecer en la medida en la que dicho pensamiento vaya madurando.

cosa que está ahí, y un sujeto dotado de entendimiento que lo que entiende es lo que está ahí. Sin embargo, por mucha identidad que haya podido establecer Parménides, la filosofía griega puso el acento en la cosa, en el ente. Y la verdad va a ser la adecuación del entendimiento a las cosas. El entendimiento dice lo que la cosa es. Cf. NHD 271

b) La idea de filosofía que se gesta con el cristianismo.

¿En que situación queda la filosofía en un contexto en la que el espíritu humano va a sentirse desvinculado del resto del universo? Si lo que conocemos son los objetos, en tanto son ellos los que desde sí mismo nos manifiestan lo que son ¿cuál es la idea de filosofía que comienza a gestarse en un contexto en el que el espíritu humano se repliega sobre sí mismo? Cf. NHD 273

Hay que huir de la tentación de entender la situación en la que comienza su reflexión el hombre cristiano, como carentes de cosas; se trata más bien de cosas que tienen su fundamento no en ellas mismas, sino en su creador. Con la reflexión cristiana la filosofía vive una especie de deslizamiento: si en la reflexión griega las cosas podían entenderse desde sí misma, en tanto poseían en sí mismas el principio de su explicación, en el pensamiento que comienza a gestarse con la reflexión cristiana, las cosas tienen sustancia en tanto son creadas por Dios, las cosas son entendidas desde Dios. Cf. NHD 274

El hombre ve las cosas fundadas en Dios, pero las ve fundadas en Dios en tanto él mismo tiene la capacidad de entenderlas. El deslizamiento que comienza a darse con la modernidad filosófica va desde Dios, como razón, al sujeto como razón. No es que Dios sea la razón universal, como comenzó a pensarse con el cristianismo, sino que la esencia del hombre es ser razón. Cf. NHD 274

Volvamos al espíritu, este espíritu necesita de apoyos, sin embargo, la reflexión que comienza con el cristianismo no ha sido en vano, si aquél estableció que el fundamento de las cosas está en Dios, eso significó que no tenían, como acabamos de decir, el fundamento en sí mismas, y si no lo tenían difícilmente pueden ser el fundamento de nada más. El espíritu humano, no encuentra apoyo en las cosas. Eso es lo que hace decir, según Zubiri, a Descartes que las cosas son dudosas. Pero que el espíritu tenga algún fundamento es algo inexorable, por ello dicho fundamento va a encontrarse en aquel reducto en el que subsiste la necesidad racional, es decir, el yo, el sujeto humano. Cf. NHD 275

Ese sujeto tiene por lo menos dos características, en primer lugar su certeza. Descartes estaba persuadido que se podía dudar de todo, pero de lo que no podía dudar era que estaba dudando. Esto lo vio con una certeza absoluta, y que quien dudaba era precisamente el yo. Esa certeza es la que permite que el yo funcione en Filosofía. En segundo lugar, se trata de un yo cuya esencia es

saber. Se encuentra colocado en el centro del universo en la medida en la que este universo, es sabido seguramente por él. Cf. NHD 275

Si quisiéramos formular con brevedad y precisión cuáles han sido los resultados a los que hemos asistido en la historia de la filosofía, tendríamos por un lado, la Naturaleza de los griegos, y el sujeto de los modernos. Cf. NHD 276

c) Hegel, madurez de Europa

¿En qué medida es Hegel la madurez de Europa? ¿Qué hace Hegel con aquella naturaleza y este espíritu?

El fundamento de la cosa era la cosa misma. El fundamento del espíritu era un sujeto que conoce con certeza y seguridad el universo ¿Cuál es el fundamento de la naturaleza y el espíritu? Cf. NHD 277

El fundamento que andamos buscando de naturaleza y espíritu, es lo que Hegel denomina espíritu absoluto. El espíritu absoluto es el verdadero sujeto, la verdadera sustancia. Y en tanto sustancia, va a hacer emerger de sí tanto la naturaleza y el espíritu. La naturaleza y el espíritu no son más que la explicitación del espíritu absoluto. Esto que digo tan llanamente fue lo que se constituyó en auténtico problema filosófico para Hegel. Cf. NHD 278

Sigue en pie la inquietud de ¿en qué medida es Hegel la madurez de Europa?, y al presentar al absoluto como sujeto comienza a vislumbrarse una posible respuesta. El ser se halla actualmente en la verdad, es decir, el ser de las cosas no es algo oculto y misterioso que se encuentre tras ellas, sino que el ser se manifiesta. La verdad se halla actualmente en la certeza verdadera. No todo es verdad, sólo es verdad aquella manifestación clara y distinta. Y la certeza sólo es verdadera en tanto es la certeza del absoluto. Visto desde Hegel, el absoluto como sujeto, hace emerger de sí la certeza, y esa certeza es la manifestación del ser de las cosas, que el ser de las cosas sea cierto se funda en el absoluto, y esto es posible porque la esencia del absoluto es saber, en la medida en la que el absoluto sabe, es su saber. Cf. NHD 281.

d) Situación en la que ha quedado la filosofía después de Hegel

El agudo problema que ve Zubiri en el punto al que ha llegado la filosofía, es la identidad que se establece entre saber y ser del hombre. Nuestro pensador establece que para Hegel, en tanto el hombre sabe, su ser consiste en saber. Por ello, cree que la inquietud que tendrá que esclarecer la filosofía es: ¿hasta qué punto cabe afirmar que el saber sea, sin más, el ser del hombre y el ser de las cosas? Cf. NHD 283

Si entendemos el espíritu absoluto como sustancia, es posible decir, que este espíritu absoluto, da de sí todo lo que es, tanto la naturaleza, como el espíritu. Desde esta perspectiva, aquel espíritu no requiere más que el reencontrarse consigo mismo, para hacer brotar de sí todo lo que es. Sin embargo, esto es insostenible. Zubiri piensa que quien lo vio esto con claridad fue Husserl, y la crítica que este filósofo hace es la siguiente: “En realidad, Hegel olvida un momento elemental del pensamiento, y es que todo pensamiento piensa algo. A este momento, por el cual el pensamiento piensa algo de, es a lo que se ha bautizado, en época reciente, con el nombre de intencionalidad (...). Todo pensamiento es pensamiento de algo”. NHD 285

No obstante, Zubiri piensa que para Heidegger la postura filosófica husserliana, no sólo no respondió al problema planteado por la filosofía de Hegel, sino que más bien lo desplazó. Es decir, puso otro problema en su lugar, por ello establece: “No me basta, en efecto, con decir que todo pensamiento piensa algo *de*. Porque, justamente, necesito averiguar por qué todo pensamiento piensa algo *de*”. NHD 286

Heidegger, según Zubiri, piensa que el *de*, no es una nota del pensamiento, sino que ese *de*, es momento del mismo hombre. Precisamente por ello, el pensamiento, es pensamiento *de*. En otras palabras, la intencionalidad no es lo primario, sino que el *de* pertenece al hombre mismo. Por ello Zubiri observa: “El pensamiento, por lo pronto, es una actividad entre las varias que el hombre posee, y podría acontecer que no sea ese *de*, ese genitivo, un carácter primario del pensamiento, sino que el *de* se encontrara en el pensamiento, porque caracteriza previamente a la sustancia entera del hombre. Es la estructura misma del hombre la que es constitutivamente excéntrica”. NHD 286

Por ello, la exposición heideggeriana la continúa Zubiri del modo como sigue: “En este momento de constitutiva excentricidad del ser humano estaría concretamente fundado su carácter existencial. *Ex-sistere* quiere decir tener subsistencia fuera de las causas. No son las cosas las que existirían fuera del pensamiento, sino el pensamiento quien existiría fuera de las cosas” NHD 286

¿Qué es lo que hay en la postura heideggeriana que resulte insuficiente a Zubiri?, por que una vez expuesta su postura, establece la necesidad de lo que él llama, inspirado en Ortega y Gasset, la necesidad de una tercera metáfora. Parte de la filosofía heideggeriana en cuanto sigue tomando como punto de partida la existencia humana. Lo diverso va a ser la función que le va atribuir a dicha existencia. Para Heidegger, la existencia alumbró al ser del universo, lo que las cosas son, lo son a la luz de esa existencia. Sin embargo, esto no es satisfactorio del todo para Zubiri, por ello comenta: “Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en

qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino, simplemente, dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas no es la pregunta griega: *¿Qué es el ser?*, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser. NHD 286-287.

II. Qué es saber

Esta sección está dividida en tres partes: 1) Descripción de las posibilidades que se apropia Zubiri, en su dura tarea de pensar. 2) detectar las correcciones que hace a dichas posibilidades. 3) descripción de las posibilidades apropiadas después de la corrección hecha. De este modo, están planteadas las tres cuestiones que voy a tratar: *¿Qué entiende Zubiri por fenomenología?* *¿Qué críticas hace a la fenomenología?* y *¿Qué idea de filosofía comienza a perfilarse en su labor filosófica?*

Zubiri ha heredado, fundamentalmente de la filosofía de Husserl, una noción precisa y rigurosa de filosofía. La filosofía es el esfuerzo sistemático por responder a las preguntas e inquietudes que presentan las cosas. La diferencia va a residir en lo que cada uno de estos pensadores considere que sea la pregunta primaria que hay que responder de las cosas.

En este sentido se entiende el modo como Zubiri aborda el problema de Qué es saber, a lo largo de la historia de la filosofía. El interés introductorio de su estudio, está en contestar la siguiente inquietud: *¿en qué estriba la posibilidad de que una cosa, pueda parecer lo que no es?*³ Dicha posibilidad está en la misma noción que tenga de cosa, si entiendo por tal, 'al conjunto de rasgos fundamentales que la caracteriza' (Cf. NHD 61), puedo tomarla por lo que no es.

Lo fundamental no es algo oculto en la cosa. Sino que hace referencia a lo que comúnmente llamamos: la forma que tienen las cosas, ¿por qué confundimos, fácilmente, un vino falso con uno auténtico? precisamente porque el vino falso ha adquirido los rasgos que son propios del vino auténtico: su color, su sabor, etc. (Cf. NHD 61)

Al aprehender una cosa por primera vez, lo que aprehendo es algo fundamental de la cosa. En este sentido, no aprehendo algo exclusivo de la cosa en cuestión. Supongamos que no sepa lo que es el vino, al mostrármelo por primera vez aprehendo algo que es común a todos los vinos (Cf. NHD 62). La cosa al hacérmelo presente, verdadera, me hace presente todas las demás cosas del grupo de la que forma parte.

³ Este modo de comenzar manifiesta el talante filosófico de Zubiri: encara la situación filosófica directamente, la filosofía es el esfuerzo por esclarecer qué sean las cosas.

¿Qué es lo que se hace presente? tanto la cosa en sus rasgos reales, como los rasgos perfectos que se reflejan en aquéllos. El modo como estos rasgos perfectos están en la cosa es como relucencia (Cf. NHD 62). En el gobernante, por ejemplo, reluce, no sólo el gobernante real y efectivo, sino el buen gobernante, ¿cuál es el modo de relucir?, por ausencia.

Lo que hace presente la cosa, por ausencia o presencia, lo que hace presente el gobernante, es decir, el buen gobernante, es algo común, a todos los políticos que tendrían que gobernar bien. Si relucen rasgos perfectos, eso significa que se trata de rasgos de los que tendrían que estar constituidas todas las cosas de su misma clase. Por lo tanto de lo que se trataría es de dar con dichos rasgos perfectos, con dichas ideas (Cf. NHD 63). Las dificultades entonces que hay que encarar son, ¿qué hay que entender por idea?, y sobre todo, ¿cómo las aprehendemos?⁴

Zubiri asume que las cosas afectan a los sentidos (Cf. NHD 63), pero que no se agotan en aquella afectación, en la medida en la que los hombres estamos dotados de logos, es decir, nos las podemos decir. Nos la podemos decir, en tanto podemos tener una experiencia de ellas, a dicha experiencia los griegos llamaron nous (Cf. NHD 64). Hay que evitar un posible equívoco: pensar que Zubiri está entendiendo los sentidos, en el modo usual de entenderlos y que con mucha razón se han denominado *factum brutum*, el enriquecimiento de la función de los sentidos, nos la da el modo mismo cómo entiende el nous.

Una enorme dificultad que tenía respecto al vino falseado es que precisamente el vino es falso, no es vino. El vino si tuviera que decir lo que es, diría, por ejemplo, soy una mezcla de vino y agua, y se está haciendo patente, como mezcla. Para los sentidos, si me ciño única y exclusivamente a su contenido es vino, pero para el nous, para ese sentido del ser, para esa capacidad de sentir el ser, es vino y agua, pero ello solo es posible por esa capacidad que tenemos de instalarnos en lo que la cosa es, y esa instalación es gracias al nous (Cf. NHD 64).

En definitiva, la filosofía es una disciplina que versa sobre el saber de las cosas, y para que se adquiriera dicho saber, tenemos la capacidad de experimentarlas, en su radical unidad, en lo que ellas son. La labor que va a emprender Zubiri, es ir rastreando a lo largo de la filosofía tres dificultades: a) ¿en qué medida la filosofía ha sido un auténtico saber de las cosas?, b) ¿cuál ha sido el modo, como se ha adquirido dicho saber? y c) ¿qué se ha ignorado en esta larga historia, respecto al auténtico conocimiento de ellas?

⁴ La filosofía, desde Parménides a Zubiri, va a ser el tránsito de la posesión de la idea de la cosa, a las cosas sin ideas.

A) . La idea zubiriana de fenomenología

Hay que decir desde el principio que la idea de fenomenología no se limita a ser un método filosófico, y tampoco a unos determinados contenidos. La idea de fenomenología es un preciso modo de preguntarse por las cosas. Esta idea Zubiri la obtiene de la filosofía de Husserl, y a partir de esa comprensión de filosofía hace su revisión de la historia de la filosofía.⁵

1. Parménides.

¿En qué consistió la obra de Parménides? Parménides se dio cuenta, que las cosas, son de un modo pero que pueden parecer de otro, ello lo inquietó, no es posible que las cosas sean y no sea. El no ser no es más que apariencia de ser.

Por lo tanto lo que es, es el ser, el no ser no es, es mera apariencia de ser. Saber consiste precisamente en discernir el ser del parecer (Cf. NHD 64).

Esta fue la obra de Parménides (Cf. NHD 65), está interesado en el discernimiento en la cosa misma. La pregunta filosófica, es acerca de las cosas que son. De lo que se trata, es de saber la estructura de este ser, porque es donde se encuentra la verdad de la cosa. Recojamos el hecho que la filosofía, en el origen mismo de su esfuerzo, trata de las cosas que son. ¿Con qué es lo que cuenta el pensador para discernir lo que es de lo que parece ser? Con nous. Esa visión parmenidea, de algún modo va a permear toda la historia de la filosofía.

2. Platón

Voy a suponer que Platón razona del modo como sigue: esto es un triángulo, no es una circunferencia. El no es, es, en la medida en la que no es circunferencia, en este sentido, solo sé una cosa cuando soy capaz de integrar en mi saber, ese momento de no ser. ¿Cómo se integra? Esta es la cuestión. Para Parménides, saber lo que es el triángulo significa tener la idea de triángulo, sin embargo para Platón (Cf. NHD 65) hay que realizar una segunda operación, decimos del triángulo que tiene tres lados, que tiene tres vértices, que tiene tres ángulos, etc. Estoy extrayendo del triángulo, los rasgos característicos. Sólo sé lo que una cosa es, en tanto sé donde empieza y dónde termina; en tanto soy capaz de extraer los rasgos que la constituyen y es esta operación la que me permite discernir lo que es de lo que parece, porque sé lo que la cosa es, sé que no-es tal otra, esta operación ya no es un mero discernir, sino definir (Cf. NHD 65), he distinguido en la cosa entre su esencia y sus rasgos característicos. Hay que recordar que Zubiri insiste en que son rasgos de la cosa.

⁵ Este modo de proceder está cargado de consecuencias filosóficas: preocuparse por la historia de la filosofía es una tarea a la que nos fuerza la situación en la que nos encontramos colocados.

3. Aristóteles

a) Lógica de los razonamientos

Voy a volver a Platón para preguntarme ¿qué es, rigurosamente, definir? dije, respecto al triángulo, que es una figura que consta de tres lados, etc. ¿Qué significa esto? Que sé los momentos que constituyen un triángulo, digamos, que sé cuáles son las partes que integran un triángulo, pero ¿es esto saber lo que es un triángulo? ¿Qué haría falta para que se tratara de un auténtico saber? Sería penoso creer que conocer las partes que constituyen algo, no sea un saber. Sin embargo, lo que está aquí en cuestión no sólo es si es saber o no; sino si se trata del saber que esperamos tener de las cosas. Es una inquietud que se la hiciera el mismo Platón, pero que quien la contestó con rigor fue Aristóteles (Cf. NHD 65). Es verdad que podemos conocer, minuciosamente, las características del vino: su color, su tonalidad, su aroma, su sabor, su suavidad, etc. y todas esas características le dan el aspecto que tiene, pero es evidente que ese aspecto sólo es posible por que 'es' vino (Cf. NHD 66). Por ser vino, es por lo que tiene el aspecto que podemos contemplar. El ser es anterior, al aspecto, el aspecto lo es del vino, de su ser. Esta unidad primaria y radical de la cosa es el descubrimiento que hace Aristóteles.

Digamos en qué se diferencia este saber del saber platónico. Platón definió lo que la cosa es. Nos dijo que la cosa tenía este aspecto por los rasgos característicos de dicha cosa. Aristóteles sostuvo no sólo lo que la cosa es, sino por qué es así y no de otro modo (Cf. NHD 66). El triángulo no sólo tiene tres lados, sino que no puede ser de otro modo, es necesario que sea así, porque sino sería cualquier otra cosa menos triángulo.

Desde esta perspectiva saber la cosa no sólo es discernir, ni definir, saber es demostrar la interna necesidad de la cosa (Cf. NHD 67).

Con Platón y Parménides he establecido que la idea es el aspecto que manifiesta la cosa. Con Aristóteles, esta idea lo que manifiesta es lo que la cosa es. La idea adquiere el rango de ser constitutivo de la cosa. Comienza con Aristóteles una rigurosa vinculación, entre el ser de la cosa y su idea. No sólo su aspecto, sino el ser de la cosa; pero tampoco no sólo el ser, sino el aspecto de la cosa. Este fue el problema que tuvo entre manos Aristóteles. ¿Cómo lo resolvió?

El ser no es algo misterioso y oculto en la cosa. La idea hace patente su ser. La verdad del ser, se manifiesta en su idea. Los griegos estaban persuadidos de la manifestación, desde sí misma, de la cosa. La cosa se manifiesta, pero es evidente que este manifestarse es un manifestarse ante alguien. Este alguien, no es cualquier alguien, sino alguien que se ha *pro-puesto* conocer la cosa que se está manifestando. Por ello requiere de una manera precisa de aproximarse a la cosa, fue a lo que los griegos llamaron método (Cf. NHD 67).

A la cosa nos podemos aproximar en tanto la cosa nos afecta, en tanto se manifiesta a los sentidos. Aristóteles no es ajeno a este modo de acercarse a la cosa. Pero también, podemos aproximarnos a la cosa en tanto nos la decimos y la podemos decir, este fue para Aristóteles el modo por excelencia de entender lo que la cosa es, en este sentido, va a privilegiar el camino del logos para acercarse a la cosa (Cf. NHD 68). Su método va a ser la lógica, pero se trata de una lógica de la manifestación de la cosa, que dice la forma de la cosa, en este sentido se trata de una lógica formal. Lógica que permite conocer nuevos rasgos de la cosa (Cf. NHD 68).

Los rasgos son de la cosa, y la lógica es la que permite ir descubriendo progresivamente la plenitud de rasgos que la constituyen. El nous realiza una especie de desdoblamiento entre el ser de la cosa, y los rasgos que la constituyen. Estos rasgos, separados de la cosa, están con-captados, son con-ceptos de la cosa. Y en dichos conceptos, Aristóteles encuentra otros conceptos que también pertenecen a la cosa. De este modo no sólo ha entendido la cosa, sino que la ha demostrado. La demostración se da en el ámbito del razonamiento. Razonar es encontrar en los rasgos que constituyen la cosa, rasgos implicados en aquellos rasgos. Se trata de un inspeccionar la cosa misma, de un discurrir en la cosa misma (Cf. NHD 69).

b) Lógica de los principios

Razonar, se dijo que era captar en la cosa, la diversidad de rasgos que la constituían, y captar otros rasgos en los rasgos ya captados, decíamos entonces que rigurosamente de lo que se trataba era de un con-captar. Pero ¿sabemos, de este modo, lo que la cosa es? Es verdad que se ha podido hacer una enumeración de los diversos rasgos del vino, es verdad que en tanto el análisis ha sido exhaustivo se ha podido ver como incluido en unos rasgos otros rasgos que pertenecen íntimamente a la cosa. Sin embargo, ese modo de saber la cosa es insuficiente, por que de lo que se trata es de ver cómo cada uno de los rasgos vienen de otros (Cf. NHD 69), este venir de, es a lo que se denomina principio. Por lo tanto, no se trata sólo de razonamientos, sino de una búsqueda de los principios de la cosa. Captar, las cosas en sus principios es saber plenamente la cosa en cuestión (Cf. NHD 69).

El modo como Aristóteles pensó que son descubiertos los principios de las cosas, era mediante el nous. Se dijo anteriormente, que para Aristóteles era método tanto los sentidos como el logos. Sin embargo, va haciéndose cada vez más evidente cómo va primando un modo preciso y riguroso de acercarse a las cosas. El nous es el único modo de instalarse en lo que las cosas son, en sus principios (Cf. NHD 70).

¿Cómo? Si los hombres estuviéramos dotados únicamente de sentidos sería imposible entrar en contacto con lo que las cosas son, este contacto, esta experiencia con las cosas nos la da el nous. En este sentido, el nous es la facultad que nos capacita para ver las cosas, se trata de una capacidad de los hombres, pero no sólo se trata de una mera capacidad sino que el nous tiene la dimensión de iluminar las cosas, ilumina las cosas y nos capacita para instalarnos en lo que la cosa es (Cf. NHD 70). Ambas dimensiones se exigen mutuamente, no solo se trata de ver, sino de instalarse en lo que se ve. Aristóteles pensó que ambas dimensiones eran propias del nous, por ello lo llamó el principio de los principios (Cf. NHD 70).

c) lógica de la realidad

Tenemos sentidos, no interesa en este momento el número de sentidos que tengamos. Los sentidos perciben señales, pero lo radical no es que perciban señales, sino lo que hace posible que puedan percibir dichas señales. Efectivamente en ser sentidos, esa es la raíz de la percepción de señales, eso que he llamado lo radical de los sentidos fue a lo que Aristóteles se refirió con el sentido íntimo y común (NHD 76), hay un sentido unitario que se diversifica en la pluralidad de sentidos. Las cosas desde esta perspectiva tienen diversos modos de afectarnos, de hacérsenos presentes, lo importante es que lo que se nos hace presente en ese sentir íntimo, es la cosa, su ser, no el razonamiento sino la cosa misma.

Se hace presente en nuestra afección la cosa misma, el esquema de la cosa, la figura de la cosa ¿Por qué cuando ya sé lo que es el vino, me basta estar en presencia del vino auténtico, para saber que se trata de vino y no de otra cosa? Porque la primera vez que supe lo que era el vino, aprehendí algo que era típico del vino, no solamente lo que me manifestaba el vino que se me estaba mostrando, sino algo que era propio de todos los vinos, por ello puedo saber todas las veces que se me manifieste el vino, que se trata de auténticamente vino⁶.

¿Qué ha ocurrido entre la primera vez que se me dijo lo que era el vino, hasta que volví a encontrarme con una copa nueva de vino?, aquel esquema sobrevivió en mi impresión (Cf. NHD 77), pero el modo de sobrevivir no fue en tanto que esquema, sino en tanto que imagen, la impresión sobrevive, perdura, a la cosa misma, pero el modo de sobrevivir, de perdurar, es como imagen (Cf. NHD 77).

6 Esto que ha ocurrido con la filosofía ocurre en todos los ámbitos del saber griego, de hecho manifiesta un talante eminentemente griego, al respecto me llama la atención lo que dice el profesor Baldor respecto de la Geometría: “La Geometría de los egipcios era eminentemente empírica (...) Los griegos, grandes pensadores, no se contentaron con saber reglas y resolver ‘problemas particulares’; no se sintieron satisfechos hasta obtener explicaciones racionales de las cuestiones en general y, especialmente, de las geométricas”. Baldor, Geometría plana y del espacio y trigonometría, Publicaciones cultural, México 2002, p. 3.

Las cosas se nos hacen presente en nuestro sentir, y a partir de esa presencia se puede decir algo de ellas, pero lo que se dice de ellas, sólo es posible en tanto son las cosas mismas las que nos lo dicen. Lo que decimos de las cosas, lo decimos porque ellas nos dictan lo que son. Tenemos un sentido de las cosas, de ellas, ese sentido es el nous (Cf. NHD 80).

El nous es un palpar lo que la cosa es, y en dicho palpar lo que se palpa son los diversos rasgos que constituyen la cosa, no se trata, primariamente, de un discurrir, sino más bien de un tantear, el tanteo es el que pone ante mí la diversidad de elementos que constituyen la cosa, son elementos que se hacen presente en ese íntimo sentir (Cf. NHD 80).

En definitiva, se ha demostrado que Aristóteles, en su tarea de saber las cosas, se aproximó a ellas, desde tres perspectivas: desde su necesidad apodíctica, desde la intelección de los principios y, finalmente, desde la impresión de su realidad. Sin embargo, la filosofía posterior va a ignorar, la impresión de realidad para centrarse exclusivamente en el raciocinio y en la especulación.

4. Descartes.

Más arriba hice una enumeración de los rasgos más significativos del vino. Sin embargo, ante tal lista es legítimo preguntarse: ¿cuáles son los auténticos principios del vino? Digamos entonces que es precisamente la diversidad de momentos o de aspectos que constituyen las cosas las que fuerza al pensador, a preguntarse por los principios de aquéllas.

Es evidente que la pregunta parmenidea acerca del ser y el parecer de las cosas, no fue una inquietud antojadiza, sino que venía impuesta precisamente por la comprensión de cosa. En dicha comprensión se hace evidente la diversidad de momentos que la constituye; por dicha diversidad las cosas podían parecer lo que no eran. En las cosas por lo tanto, no sólo hay una dualidad de elementos, sino que hay una auténtica diversidad de ellos. Hay que decir, pues, que la dualidad es la condición de posibilidad para que pueda darse la falsificación de lo que las cosas son (Cf. NHD 70). Es evidente que no se trata de que deliberadamente se falsee la cosa, sino que la estructura misma de la cosa es susceptible de permitirlo. Y de aquel falsamiento se puede ir directamente al error en la intelección de las cosas.

Por lo tanto, en el esfuerzo en el conocimiento de la cosa de lo que se trata es de dar con los momentos simples de ellas (Cf. NHD 70). Algo, por definición, es simple, cuando no se puede descomponer, y, por ello, es imposible de falsificar, y si es imposible de falsificar, tienen que ser necesariamente verdaderos (Cf. NHD 71). Y es evidente que todos los demás momentos que pueda tener la cosa, se encuentran fundados, vienen de aquellos elementos simples (Cf. NHD 71).

Estos principios son principios de las cosas, no es que el pensador se los esté imaginando, sino que pertenecen efectivamente a las cosas que se están procurando conocer. Se refieren a las cosas, por el mero hecho de ser cosas, por esa razón se trata de verdades que se conocen con anterioridad de todas las demás (Cf. NHD 71).

Por ello Descartes, según Zubiri, va a proponer que se parta de aquellos principios y a partir de ellos que se reconstruya la cosa, para de ese modo asistir a la verdadera necesidad de ésta (Cf. NHD 72).

El asunto es que el modo de proceder cartesiano, ignora el triple modo como Aristóteles se aproximó a las cosas; porque se si bien se mira, en esa búsqueda de los elementos simples, no tiene ninguna función el papel de los sentidos. Rigurosamente hablando, para Descartes el sujeto que conoce es puro pensamiento, interesado primariamente por la certeza, la claridad y la evidencia, y no tanto por la realidad de la cosa. Pero de lo que se trata, en el saber que queremos tener de las cosas, es precisamente un saber sobre su realidad.

5. Hegel.

Interesa el vino, este vino. La preocupación por los principios, podría hacer que se ignore la cosa que es. Lo que es el vino, evidentemente, lo dicen los principios del vino, pero no dicen, cómo eso que es vino ha devenido, efectivamente, a ser vino (Cf. NHD 72). Y sólo puedo saber lo que es el vino, si sé el modo preciso en el que llegó a ser vino, eso es lo que el Hegel, según Zubiri, se va a proponer (Cf. NHD 72).

De todos modos será ineludible, para Hegel, comenzar desde su pregunta por los principios, lo que en rigor importa es saber lo que es de veras el vino. Lo que ocurre es que *todas las cosas* coinciden en ser de veras: si el árbol es, lo es por ser de veras; si el astro es, lo es por ser de veras, etc. Luego el todo es el principio de las cosas (Cf. NHD 72).

Si se conviene en que el todo es el principio de las cosas, ello implica que saber qué sea vino, significará escindir en ese todo, lo que sea esta cosa concreta que es el vino (Cf. NHD 72).

Y saber lo que sea vino significa que se sabe cómo ha devenido vino. El saber acerca del vino, no está en el vino en cuestión, sino en todo el proceso que lo desencadenó. Sin embargo, dicho proceso está virtualmente en lo que es el vino. El vino al ser resultado de su proceso, implica, de algún modo su proceso, se trata por lo tanto de saber su principio, y la cosa en la que se concretó dicho principio, que en nuestro caso es el vino, sobre el que venimos preguntándonos (Cf. NHD 73).

La facultad con la que contamos para ver en la cosa reflejado el todo es la razón. Desde esta perspectiva, Hegel va a orientar todo su saber filosófico por el lado de la razón. Los sentidos son algo absolutamente preterido. Por ello si cuando se expuso a Aristóteles, se dijo que para este pensador el nous es el principio de los principios, ello va a ser plenamente verdad con la filosofía de Hegel (Cf. NHD 73).

B). Corrección a la idea de fenomenología.

Zubiri ha expuesto la historia de la filosofía desde Parménides a Hegel. Y no se trata de un modo arbitrario de proceder, porque como muy bien se ha establecido en la primera parte de este trabajo, al ser Hegel la madurez de Europa, toda auténtica filosofía comienza por ser una conversación con Hegel. Y quien lo hace con radicalidad es precisamente Husserl quien va a revolverse contra el frenesí que desencadena Hegel, en el siglo XIX, en la construcción de sistemas especulativos, frente a los cuales va a proponer la vuelta a las cosas (Cf. NHD 74). Ese es el cometido de la filosofía. Pero por ello, era de esperar que Zubiri continuara exponiendo la filosofía husserliana, sin embargo, no es eso lo que hace.

Zubiri se apropia un modo de entender la filosofía, y desde aquella apropiación pasa lista a la larga historia de la filosofía, en este sentido, puedo establecer que lo hace con la contextura de pensador fenomenológico. Sin embargo, se trata de una posibilidad que en manos del mismo Zubiri, va a ser corregida, de tal modo que lo que transmita a la posteridad filosófica, no va a ser la repetición de la posibilidad entregada por Husserl, sino una posibilidad nueva, pero de esto último es de lo que voy a hablar al final de esta sección, centrémonos por el momento en revisar la corrección que hace Zubiri.

La larga historia de la filosofía ha desembocado en un penoso fracaso⁷ (Cf. NHD 74), en este sentido de lo que se trata es de reorientar la reflexión filosófica. Sin embargo, en la reorientación que se lleva a cabo, se va a partir de la cosa como punto de referencia incuestionable. La filosofía, desde Parménides a Hegel ha sido el penoso esfuerzo por entender las cosas. Por ello es legítimo preguntarse ¿qué es lo que sobre las cosas quiere averiguar nuestro filósofo? La inquietud es tanto más legítima cuanto que con su respuesta se pretende la reorientación de la filosofía.

Zubiri está convencido que la filosofía especulativa, en su intento en entender las cosas, se ha limitado a tener una idea de ellas (Cf. NHD 74), y de lo que se trata no es, simplemente, poseer dichas ideas, sino saber la realidad de las cosas. Por lo tanto, el esfuerzo zubiriano va a estar orientado, fundamentalmente, a la posesión de la realidad de las cosas (Cf. NHD 74). Sigue preguntándose

7 Ver la sección III que llamo, La idea de filosofía.

por las cosas, pero en concreto por su realidad. Las preguntas que tendrá que contestar es ¿cómo accede a la realidad de las cosas? y ¿qué entiende por realidad?

Zubiri contesta, a una, las dos inquietudes que acabo de hacer. Y lo primero que dice, es que no va a ensayar una definición de realidad sino que va a hacer una especie de descripción de eso que llama realidad de la cosa (Cf. NHD 75). El primer momento de esa descripción, es lo que llama sentir (Cf. NHD 75). Para saber lo que es la realidad no hay otro camino que comenzar por el sentir. Con ello se coloca en las antípodas de la tradición filosófica, que han preterido la dimensión del sentir.

No voy a seguir a Zubiri en la descripción que hace de cada uno de los momentos que le sirven de acceso a la realidad, sino que me voy a limitar a señalarlos como enormes puntos de referencia.

El sentir no se agota en puro sentir, sino que siente algo (Cf. NHD 75), y ese algo no es una mera idea, tampoco es algo meramente imaginario. No se trata que primero sienta y, después, ese sentir vaya disparado a aquello que lo genera, sino que se trata de una radical unidad entre el sentir y aquello que suscita dicho sentir, en todo caso, el sentir me hace patente algo, que es irreductible al sentir mismo.

¿Cómo estar seguro que mediante el sentir se posee escientemente la realidad? (Cf. NHD 75)

Nosotros tenemos: sentido de la vista, del tacto, del gusto, etc., entonces pareciera que tanto la vista, como los demás sentidos, no son sino diversificadores de un sentido íntimo, del que la vista y todos los demás sentidos no son sino sus órganos (Cf. NHD 76). Por poseer ese sentido íntimo, la cosa sentida se constituye en sentido de nuestra afección.

Esta cosa, es cosa en mi sentir. El sentir no se agota en puro sentir, al sentir que esta cosa es vino, digo que me parece vino, y al decirme que me parece vino emito una opinión, Zubiri piensa que para comprender lo que es la cosa real, hay que ver qué es esta opinión (Cf. NHD 78).

Cuando opinamos no nos basta con la cosa. Porque opinar es hablar (Cf. NHD 78), por eso cuando una cosa nos sorprende, nos quedamos sin habla. Desde esta perspectiva, no basta la cosa para hablar, sino que hablamos porque una voz interior dicta lo que hay que decir, decimos algo de la cosa, digo de este vino que es blanco, etc., pero lo que digo lo digo porque esa voz interior me dicta lo que tengo que decir (Cf. NHD 78).

Y esa voz que dicta lo que hay que decir, es a lo que nuestro autor llama logos (Cf. NHD 78). Es el sentir íntimo del hablar. Y la rectitud del hablar, estriba en que el logos siente lo que las cosas le dicen. Pero se trata de un decir que se funda en la impresión que las cosas suscitan en nosotros mismos (Cf. NHD 78). Sin embargo, no se trata de mera impresión, porque se trata de una impresión que es suscitada por algo que no soy yo mismo, sino por la cosa. Por lo tanto, sabemos algo más que la mera impresión sabemos algo de la cosa, tenemos un sentido de ella, este sentido de la cosa es mens, nous. Es la manera suprema de sentir, la que nos da certeramente la realidad de la cosa (Cf. NHD 82).

C. La idea de filosofía.

Las consecuencias de la larga historia de la filosofía, Zubiri las resume en dos, en idealismo, en el que la filosofía persigue ideas sin cosas (Cf. NHD 74), y en positivismo, en el que se siguen cosas sin ideas (Cf. NHD 82).

Aquí era otro lugar en el que cabía esperar, que se comenzara a exponer la filosofía de Husserl, sin embargo, tampoco se hace, sino que se realiza un breve resumen del trabajo expuesto. En el que se establece que la historia de la filosofía ha abordado en el conocimiento de las cosas, las tres dimensiones que propusiera Aristóteles, pero lo ha hecho dislocando el problema aristotélico (Cf. NHD 87).

Por lo tanto, la conclusión a la que nos fuerza este modo de concluir dicho trabajo es, que tampoco Husserl pudo responder a la inquietud que traía entre manos la filosofía, y que nos encontramos, de algún modo, en el mismo punto en el que dejó el problema Aristóteles: la articulación entre la cosa y su idea⁸.

El merito de Husserl estriba en su llamado a reflexionar sobre las cosas, sin embargo no sólo se trata de una mera reflexión acerca de la cosa, sino de lo que balbucientemente Zubiri comienza a vislumbrar: la articulación entre la cosa y su realidad (Cf. NHD 87). Y esa articulación comienza a hacerse desde el sentir, dimensión que ha sido preterida, tanto por Aristóteles⁹, como por la filosofía ulterior.

¿A qué resultado hemos llegado en el tratamiento que hace Zubiri de lo que sea saber a lo largo de la historia de la filosofía? En primer lugar que la filosofía es un modo de saber. La filosofía podrá haber podido ser entendida como doctrina

8 Cuando Zubiri vaya madurando mejor su filosofía va a precisar con más rigor esta inquietud diciendo que: "Por singular paradoja nos hallamos, pues, ante el mismo problema con el que desde un principio tuvo que debatirse el propio Aristóteles: la implicación entre la estructura radical de la realidad y la índole de su esencia". Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid 1998, p. 5.

9 De hecho, Aristóteles no hace más que un esbozo de la impresión de la realidad como modo de intelección de las cosas.

sobre la vida, incluso como modo de vida, no obstante Zubiri piensa que se trata de un auténtico modo de saber.

En segundo lugar, la idea misma que Zubiri tiene de filosofía y que recoge de la tradición filosófica husserliana, se trata de un saber que versa sobre las cosas.

En tercer lugar, lo que hay que saber sobre dichas cosas, a saber su realidad.

Y, en cuarto lugar, el modo como Zubiri piensa que se hace presente la realidad, en el sentir.

Con respecto a la preocupación de este trabajo: ha sido evidente que Zubiri se apropia de una de las posibilidades ofrecidas por la tradición filosófica. Esa posibilidad es reelaborada en manos de nuestro filósofo. Y aquella reelaboración va a constituirse en una nueva posibilidad, que comienza a gestarse en la filosofía zubiriana.

En este sentido, la propuesta que estamos haciendo de lectura de la filosofía zubiriana, fue incluso un modo de proceder del filósofo estudiado.

III En torno al problema de Dios.

Zubiri aclara que el tema que va a abordar en su estudio: En torno al problema de Dios, va a poner el énfasis no en Dios, sino en el problema. Y en el problema en tanto lo sea para la filosofía (NHD 419). Es decir, que así como la filosofía pueda tener como problema, el origen del hombre, etc., puede tener y de hecho tiene, el problema de Dios.

Lo primero que Zubiri comienza constatando, es que se trata de un tema de larga data en la historia de la filosofía. Sin embargo, a pesar que muchos de los mejores esfuerzos se han orientado a demostrar racionalmente la existencia de Dios, han sido intentos infructuosos que más bien han tenido como consecuencias, tanto el ateísmo como el irracionalismo. Cf. NHD 419

Zubiri va a situar el problema que quiere abordar, en los supuestos que hacen posible, tanto al ateísmo, como al irracionalismo ¿Qué supuestos son los que se explicitan en aquellas dos consecuencias, ante el esfuerzo por querer demostrar racionalmente la existencia de Dios? Cf. NHD 420

Zubiri expone este asunto distinguiendo cuatro niveles: en el primer nivel establece que las demostraciones de la existencia de Dios, suponen que además de cosas hay Dios, y que Dios es un hecho. El segundo nivel, establece que dado que la razón humana es limitada, dicho conocimiento es indirecto. El tercer nivel dice que dado que no se ha dicho en qué consiste la limitación, se le

abre la posibilidad al irracionalismo. El cuarto nivel, que pareciera que de lo que se trata es de esclarecer el *órganon* para entrar en relación con Dios: el conocimiento o el sentimiento Cf. NHD 421-22

A Zubiri, todos estos niveles le parecen problemáticos, frente a lo cual surge la inquietud de si no será más bien que el mismo ser del hombre es algo constitutivamente abierto a Dios (NHD 421), por lo tanto el problema va a ser descubrir la dimensión humana en la que está planteado el problema de Dios.

A) Análisis de la existencia.

El punto de donde parte Zubiri en su búsqueda de la dimensión humana en la que hay que situar el problema de Dios, es la discusión que establece con Heidegger. Zubiri dice que se ha dicho que la existencia humana consiste en encontrarse entre las cosas (Cf. NHD 423). Esto supone que Heidegger se está enfrentando al problema de la existencia humana, desde unos supuestos que a nuestro pensador le resultan problemáticos, es decir concibe la existencia humana como algo que hay, del mismo modo que hay cosas (NHD 424), además de cosas, hay Dios.

Y por ello, para evitar la dificultad heideggeriana, de concebir la existencia como algo yuxtapuesto a las cosas, establece que el hombre se encuentra implantado en el ser (NHD 424), no es que el ser esté yuxtapuesto al hombre, sino que se trata de una implantación del hombre en el ser.

Se trata del esfuerzo zubiriano de demarcarse del modo tradicional, tanto de plantearse el problema de Dios, como del modo como se ha planteado la existencia de cosas, como algo que, de algún modo, le advienen desde fuera al hombre. La existencia no es algo que le advenga, sino que los hombres están implantados en la existencia. Y para evitar equívocos superfluos aclara que se trata de un implantamiento en el ser. Cf. NHD 424

El ser del hombre es la persona (Cf. NHD 426). Lo radicalmente último del hombre es ser persona. Esto significa que la dimensión en la que se va situar Zubiri para plantearse el problema de Dios, es en la realidad última del hombre, que denomina ser, que denomina persona. Es esa realidad la que se encuentra abierta, no sólo a las cosas, sino a Dios. Es esa realidad la que le permite establecer que el hombre está en Dios, y que de lo que se trata de esclarecer es, precisamente, ese 'en'.

Situarse en el ámbito personal, permite a Zubiri descubrir una de sus dimensiones fundamentales, a saber, el *con*, la persona por su misma realidad, inexorablemente, tiene que realizarse; pertenece a la misma realidad personal su realización. Y la realización sólo es posible con las cosas, el hombre hace su vida

con cosas¹⁰ (Cf. NHD 426). Pero no se trata de que las cosas estén yuxtapuestas a la realidad personal, sino que esa realidad personal, en una de sus dimensiones, esta abierta a las cosas, y esa apertura es el con.

La persona no es algo que se tenga que construir, sino que el hombre es realidad personal. En este sentido, no es que, por un lado esté la existencia, y por otro, esté la realidad personal, sino que el modo de existir que tiene el hombre es precisamente serlo como persona (Cf. NHD 427). Y esta postura no es arbitraria, sino que es posibilitada porque esa realidad humana tiene, inexorablemente, que realizarse, tiene que elaborar una personalidad, y es obvio que sólo puede construirse una personalidad, quien previamente supone una realidad que se realiza (Cf. NHD 427).

Dicha realización no es algo que tenga la vida, como pueda tener otras muchas notas, sino que la vida es realización, por ello Zubiri piensa que la existencia es algo impuesto al hombre, en el sentido que el hombre es su existencia, no es, y esto el autor tiene necesidad de repetirlo morosamente, que la existencia sea un hecho más, sino que se trata de la vida misma del hombre (Cf. NHD 427).

El hombre hace su vida entre cosas, pero no es por ellas por las que se encuentra arrastrado, ni por ellas que cobra el arrojo de hacerse, sino que hace su vida porque su existencia le ha sido impuesta, y en aquella imposición va el impulso también de realizarse. En la estructura de la existencia humana, nos encontramos, tanto con el momento de imposición, como con el momento de impulso. En este sentido, no es que primero se imponga la vida y después se dé la fuerza de vivir, sino que a una, la imposición es impulso de realización (Cf. NHD 427).

La existencia que le es impuesta y que le impulsa, es en la que se apoya. Desde esta perspectiva la existencia del hombre es imposición, impulso y apoyo. En sí misma encuentra el apoyo para hacerse, se hace no desde las cosas ante las cuales se hace, sino que el apoyo le viene de sí misma (Cf. NHD 427).

El hombre no sólo tiene que hacerse, sino que puede hacerse. Pero por lo visto, no basta con tener y poder hacerse, sino que necesita la fuerza de estar haciéndose, necesita el apoyo para hacerse, el apoyo es lo que le hace ser. El hombre dice Zubiri, no es nada sin dicho apoyo (Cf. NHD 428).

En lo que lo hace ser, Zubiri, identifica dos momentos dependiendo en donde se ponga el acento. Si el acento se pone en el ser, ese apoyo es lo más nuestro; si el acento se pone en el hace, ese apoyo es lo más otro (Cf. NHD 428). Por lo

10 Comienza a aparecer aquí, un rasgo clave, al que va atribuir Zubiri, la posibilidad que Sócrates salve la sabiduría tradicional. La pregunta de la filosofía es por las cosas, pero por las cosas con las que el hombre hace su vida cotidiana. Ver la última sección de este trabajo.

tanto la existencia no se hace sólo con cosas, sino que se hace con aquello que hace que haya. Hay cosas, pero hay también lo que hace que haya.

La existencia no es sólo algo impuesto, algo que impulsa, algo que apoya, sino que es algo que fuerza a que se exista como se es. La existencia fuerza a ser quien ya se es. La personalidad configura, la figura que se es, pero Zubiri, quiere acentuar el doblegamiento, el acatamiento, el reconocimiento, la vinculación, a lo que ya somos, y a ello llama religación, estamos religados por nuestra propia existencia (Cf. NHD 428). Inexorablemente estamos forzados a ser lo que ya somos. Ese forzamiento es la existencia que fuerza.

No podemos ser lo que no somos, ese doblegamiento a lo que ya somos es lo que hace patente, lo que manifiesta la radical fundamentalidad de la existencia humana (Cf. NHD 429). Zubiri supone que la existencia de los hombres está radicalmente fundamentada, y se trata de un fundamento que nuestro autor encuentra en el análisis que lleva a cabo de la misma existencia.

Zubiri ha realizado este riguroso análisis de la existencia, buscando el ámbito en el cual inscribir el problema de Dios. Y cree que dicho ámbito es precisamente lo que él ha llamado religación. La condición de posibilidad para que haya revelación, religión, culto, es esa dimensión de religado que tiene la existencia humana, es lo que le permite descubrir que hay algo que religa, y a ese algo, aunque aclara que sin comprometerse es a lo que llama Deidad (Cf. NHD 431).

B). Corrección a la ontología tradicional.

Nos encontramos de este modo en el nudo del trabajo zubiriano. Nos encontramos con lo nuclear de dicho trabajo. Aquí vamos ver aparecer la finalidad de nuestro autor. Los hombres no sólo nos encontramos con las cosas mismas, ni sólo nos encontramos con nosotros mismos, sino que también nos encontramos con lo que Zubiri denomina deidad (Cf. NHD 431).

El encontrarse hay que entenderlo adecuadamente, no es que las cosas, la existencia o Dios, nos salga al paso, tampoco es que los hombres vayan hacia las cosas, hacia Dios, o hacia nosotros mismos. No se trata ni de un salir al encuentro, ni de un ir hacia, sino que se trata de un estar en, en un acatar lo que somos, se trata del radical doblegamiento a lo que somos, y en ese doblegamiento se hace patente la posibilidad que haya cosas, existencia y Dios.

Pero decía, que este es un punto de máxima gravedad en la exposición que hace Zubiri, porque desde aquí es de donde va a comenzar a proponer una profunda corrección a la ontología. Toda la sección IV del trabajo que comentamos, está pensada en función de dicha corrección. Y es desde donde se entiende también la aclaración con la que lo comienza: no va a tratar de Dios, sino de

la posibilidad filosófica del problema de Dios. Al tratar del problema de Dios, con lo que directamente se encuentra, es con la insuficiencia de la ontología tradicional.

Distingamos dos momentos en lo que se ha llamado corrección: al primero se puede llamar en donde dejó el problema Aristóteles. Los hombres tienen la capacidad de entender (Cf. NHD 436). Lo que ocurre es que en este esfuerzo por entender, lo que se entiende es, si es o no se es, si se es de un modo o si se es de otro, por qué se es como se es (Cf. NHD 436).

Por lo tanto, lo que se entiende no es un mero algo, sino que lo que se entiende es lo que el griego llamó ente. Es decir el entendimiento entiende que ese algo es. No nos hagamos problema acerca de lo que hubiera ocurrido, si el idioma griego hubiera tenido un modo distinto de entender las cosas, lo que importa es que las entendió como siendo, por ello dice Zubiri, la filosofía para Aristóteles fue la ciencia de los entes en su entidad (Cf. NHD 438).

Para Zubiri, Aristóteles se limitó a consignarlo, y de lo que se trata es de interpretar este 'hecho' (Cf. NHD 438). Estamos en la órbita del ser, y lo que es, es el ente, y todo lo demás se predica analógicamente al ser del ente.

El segundo momento comienza a aparecer en el momento en el que desde las cosas retornamos a lo que no es cosa, al humano existir. Zubiri establece que el 'sí mismo' no entra en el ser (Cf. NHD 438). Por lo tanto, con lo que nos encontramos es con la insuficiencia de la noción de ser, en el momento de intentar entender lo que no es cosa.

Desde antiguo se propendió a creer que el objeto adecuado al entendimiento es la cosa (Cf. NHD 438), entonces ¿cómo queda el sí mismo?, ¿cómo podemos entender el sí mismo, si no es cosa?

Esta situación es la que plantea la necesidad de corregir la noción de ser, supongamos, dice Zubiri, que mantengamos la noción de analogía (Cf. NHD 438), en el sentido de que digamos que el sí mismo es, y que ese es, lo sea analógicamente al ser de la cosa, este ser debe ser corregido. Y esta corrección es triple: tiene una dirección, una reversión, y una radicalización.

Se puede creer que el ser es algo constituido de una vez y para siempre, que contamos con un concepto ya hecho de ser (Cf. NHD 438), que es susceptible de irse perfeccionando y completando. Pero Zubiri piensa que el problema es mucho más grave, de lo que se trata es de una nueva manera de entender el ser, lo que está en juego es el sentido mismo del ser.

El primero es lo que llama dirección. Se parte desde el es de las cosas, hacia el es de la existencia humana, en este primer momento nos encontramos con que

no se puede aplicar sin más el es de las cosas, al es de la existencia humana (Cf. NHD 438). Es lo que fuerza a Zubiri a proponer su segundo momento.

El segundo momento es el que llama de reversión. La insuficiencia manifiesta del es de las cosas, respecto al es de la existencia humana, tiene que forzar a modificar la noción del es de las cosas. Modificación orientada a considerar en aquel es, no sólo las cosas físicas (Cf. NHD 439).

Tercer momento, es el de radicalización, lo que está en juego es un nuevo sentido del ser, una nueva *ratio entis* (Cf. NHD 439).

Si desde esta corrección a la ontología volvemos al problema de la religación, nos encontramos con que aquella dimensión humana es la condición de posibilidad para plantearse el problema de Dios. Sin embargo, ¿que ocurre cuando ontológicamente nos planteamos el problema de Dios? Ocurre que la crítica que hay que hacer a la ontología se radicaliza aun más, dado que se nos vuelve problema no sólo Dios, ni sólo la existencia humana, sino que se vuelve problema las cosas mismas, es decir, se vuelve problema todo (Cf. NHD 442).

La existencia humana con todas su peculiaridades, sigue siendo de lo que hay, y Zubiri ha dicho que el concepto de ser hay que repensarlo no sólo desde lo que son las cosas, sino desde lo que no es cosa, en este caso, hay que pensarlo desde la existencia humana. Pero la ontología se dificulta cuando intentamos entender no sólo lo que hay, sino lo que hace que haya, es decir a Dios.

Rigurosamente hablando, el problema de Dios es lo que ha forzado a Zubiri a tener que pensar un nuevo sentido del ser, una nueva *ratio entis* (Cf. NHD 444).

Con el trabajo que acabamos de comentar nos encontramos con ejemplos precisos, para poder afirmar que Zubiri va distanciándose progresivamente de la filosofía que en un primer momento, le ofreció las posibilidades para filosofar. A partir de lo que venimos diciendo, podemos constatar un desarrollo progresivo en su esfuerzo filosófico. Comienza diciendo que la filosofía debe repensar una nueva metáfora, continúa planteando que la pregunta filosófica versa sobre cosas y que de esas cosas interesa su realidad, y termina diciendo que para acceder a la realidad de las cosas, hay que repensar nada más y nada menos que la misma ontología.

IV. Sócrates y la sabiduría griega

A) introducción: posibilidades incoadas

Zubiri comienza su trabajo afirmando que la filosofía de Sócrates, representa un decisivo punto de inflexión, no sólo para la filosofía griega, sino para todo el

pensamiento europeo. Esta afirmación nos fuerza a preguntarle ¿en dónde reside la importancia de la filosofía socrática para el resto de la filosofía europea? ¿Qué hay en la actitud filosófica de Sócrates que permitiera, tanto la filosofía de Platón, como la de Aristóteles? Cf. NHD 187

Lo primero que Zubiri comienza diciendo es que toda filosofía tiene a su base una experiencia. Se trata de la preocupación zubiriana de acentuar la dimensión histórica del pensar filosófico. Por lo tanto, la filosofía socrática sólo pudo ser posible por estar arraigada a una determinada experiencia. Cf. NHD 189

A renglón seguido sostiene que si bien es verdad que la filosofía supone siempre una experiencia, no se limita a ser una reflexión sobre dicha experiencia. Con lo que evita dos posibles equívocos: el primero querer absolutizar una determinada experiencia¹¹. Y el segundo equívoco es pretender hacer de una filosofía algo perenne, aplicable a cualquier latitud, y en cualquier tiempo. Ni la experiencia es tan rica para que la filosofía se limite a ser su vaciado conceptual, ni la filosofía es tan original que no requiera nada nuevo que aportar. Cf. NHD 190

La experiencia de la que Zubiri nos habla es anterior, a cualquier elaboración conceptual, se trata de algo real, no conceptual. Se trata, en terminología zubiriana, de la experiencia que el hombre adquiere en el comercio efectivo con cosas reales y efectivas, de lo que quiere huir es de entender la experiencia como de presuntos datos de conciencia. Cf. NHD 190

Tampoco hay que confundir la experiencia de la que nos habla Zubiri, con lo que se podría llamar experiencia personal. Zubiri desde muy pronto se dio cuenta que la importancia en la historia no reside, en lo que se puede llamar historia personal, la historia personal no cuenta para la historia, dicha experiencia, se fue a la tumba con el mismo Sócrates, no fue su experiencia personal la que permitió la elaboración filosófica occidental, sino lo que Zubiri denomina, experiencia no-personal. Cf. NHD 191

La experiencia que supone la filosofía tiene por lo pronto un contenido que hace inteligible un mundo y una época. Cf. NHD 192

Desde esta perspectiva, surge solamente gracias a una situación. Una piedra está colocada entre otras, en cambio el hombre no sólo está colocado entre cosas, sino que esas cosas constituyen una situación determinada. Y lo significativo de esta situación es que le permite aprehender unas cosas, las cosas digamos que le son familiares, pero que precisamente porque le permite

11 Para nosotros es de mucha importancia este esfuerzo, dado que se ha propendido a creer que para hacer filosofía, hay que hacerlo al modo como lo hicieron y siguen haciendo filosofía los europeos, cosa que para Zubiri es absolutamente falsa, precisamente por su convicción de que la filosofía, cualquier filosofía, supone una experiencia de base.

la aprehensión de unas, oculta muchas otras, en este sentido el rasgo peculiar de una situación es su intrínseca limitación. Cf. NHD 192

A esta limitación es a la que nuestro autor denomina horizonte, la experiencia no sólo esta constituida por un contenido y por una situación sino por un horizonte. El horizonte es el que le permite ver las cosas, como próximas o como lejanas. Cf. NHD 193

Esas cosas están en la realidad como posibilidades ofrecidas al hombre para existir, el fin de las posibilidades ofrecidas por las cosas, está en función de la existencia del hombre. Lo que aquí hay que preguntarse es qué es lo que hace que una cosa sea una posibilidad. Por lo pronto, Zubiri enmarca el problema de las posibilidades, en el marco de la elección: aceptamos y rechazamos algunas cosas y esta decisión es lo que transforma lo posible en real para su vida. Y aquí es donde reside la importancia de las posibilidades. El autor vincula, en este texto, el problema de las posibilidades con la vida del hombre. Es evidente que las cosas reales lo son desde antes que hubiera vida humana en el planeta, pero solo son posibilidades para una realidad humana. Cf. NHD 194

Hemos dicho que la filosofía supone cierta experiencia, pero esta experiencia se ve modificada por el conjunto de posibilidades de las que los hombres se apropian, y estas posibilidades no sólo van a significar un cambio de la filosofía, sino del hombre mismo. Los hombres no cambian por que unos elementos germinantes se vayan desarrollando a lo largo del tiempo, sino que el cambio está en las posibilidades de las que se va apropiando. Y por ser una radical modificación de la experiencia, se ofrecen posibilidades distintas al instante siguiente, con lo que está establecido el cambio que va a experimentar no sólo la vida de los hombres sino la filosofía que se elabore. Cf. NHD 196

Que Zubiri establezca que lo que hace que los hombres cambien sea la apropiación de posibilidades le va a permitir descubrir una noción fundamental en su comprensión de historia: acontecimiento. La experiencia se ve modificada por la apropiación de posibilidades, la experiencia no es un mero estado, no es algo en lo que se está, sino que es un riguroso acontecimiento, la historia está tejida no de estados de movimientos sino de acontecimientos.

Ello es lo que va a permitirle establecer, que en el caso de los hombres, la raíz de la historia no está en la naturaleza, sino que está en la libertad. En el sentido que el hombre tiene que ir diseñando su experiencia mediante la apropiación de posibilidades. Cf. NHD 195

Por ello denominemos experiencia al conjunto de posibilidades de las que el hombre se ha apropiado. Para Zubiri, la experiencia es modificada por dichas posibilidades, en este sentido, podemos hablar de una diversidad de experiencias,

y de una diversidad de ideas de filosofías. Dijimos también que, precisamente, por las posibilidades apropiadas se ofrecen a los instantes siguientes nuevas posibilidades, pero se trata de posibilidades que son ofrecidas por el instante anterior.

Esto fuerza a nuestro pensador a preguntarse por el modo de estar dichas posibilidades en el momento anterior, y dice que están incoadamente. Entiendo que al decir que están incoadas, quiere evitar el riesgo de entender su pensamiento, como mero desenvolvimiento de lo que ya está en germen en una situación determinada. Porque la historia, para Zubiri, no es desenvolvimiento, sino acontecimiento, y dicho acontecimiento no está predeterminado, sino que se trata de estricta novedad, no se sabe lo que esas posibilidades apropiadas puede ir dando de sí.

Tenemos de este modo conceptos de mucha importancia en la noción de historia de Zubiri: en primer lugar, establece la clara distinción entre Naturaleza e Historia, en segundo lugar, dice que lo que permite hablar de historia es la inexorable apropiación de posibilidades, y el modo de estar estas posibilidades en el instante anterior es de modo incoado, para establecer con claridad que la historia es un estricto y novedoso acontecer. Por lo tanto, se inscribe la noción de posibilidades en el ámbito de la historia. Cf. NHD 196

Ha sido evidente, vista la historia de la filosofía, que el papel de Sócrates consistió en haber echado andar la filosofía occidental, por lo que Zubiri denomina vía no muerta. Por lo tanto lo importante, para precisar la noción de posibilidades, es preguntar por la experiencia desde la que Sócrates piensa y por los rasgos característicos de su pensamiento, de tal modo, que respondiendo a esas inquietudes, establezcamos la idea de posibilidades en Zubiri. Cf. NHD 197

Antes de continuar establezcamos que lo que aquí nuestro autor va a ver incoadas como posibilidades son lo que él llamo pensamientos. El dice, el pensamiento no es sólo verdadero o falso, sino que tiene incoados otros pensamientos. Por eso, las posibilidades a las que vamos a hacer referencia, van a ser a pensamientos. Pensamientos que, evidentemente, sólo pueden ser forjados por las cosas mismas, pero por rigor en el proceso de circunscribir el tema, digamos que las posibilidades que ofrecen las cosas son pensamientos.

B) Situación filosófica de Sócrates.

El primer pensamiento al que se refiere nuestro autor, y que tiene que ver directamente con la filosofía que el mismo está construyendo, es precisamente a la actitud mediante la cual va a separarse el pensamiento indio del griego. Es decir, a la visión teórica del universo. La filosofía griega surge en la medida

en la que el pensador griego detiene su mente sobre el universo, y en esa detección deja que el universo y las cosas se manifiesten desde sí mismas. Es decir la reflexión filosófica recae sobre cosas, y son estas cosas las que dicen lo que ellas son.

El segundo pensamiento es que Zubiri dice que el modo como Heráclito y Parménides conciben a la Naturaleza actualiza un sentido del ser, como realidad, Zubiri entonces está presuponiendo que la idea de realidad, como modo del ser, es algo que de algún modo estaba ya incoado en la filosofía presocrática. Es nada más y nada menos que la incoación de la ontología griega. Por ello Zubiri dice que en la visión teórica del universo la filosofía griega ya no será cosmogonía, o que por lo menos su cosmogonía tenía incoado algo distinto, es decir, su ontología. Cf. NHD 218

El tercer pensamiento: Zubiri constata como momento de vital importancia en la reflexión filosófica griega, la vuelta de dicha reflexión a la pregunta por las cosas, entendidas éstas como los objetos urgentes de la vida. Y digo que se trata de un momento de suma importancia, por la perentoria necesidad de Zubiri, por preguntarse por las cosas, más exactamente por la realidad de las cosas. Entonces no se trata de constatar un hecho, sino de constatar la urgencia filosófica por preguntarse por aquello con lo que los hombres y mujeres hacen su vida, pregunta que según Zubiri había sido ignorada e incluso descalificada por la Sofía primitiva. Cf. NHD 222

Lo que interesa acentuar es la nueva actitud que se va a comenzar a perfilar ante la pregunta por las cosas, actitud que Zubiri ve expresa en Hipócrates en su trato con la enfermedad. Zubiri considera que Hipócrates estima que tratar de obtener efectos naturales ofreciendo sacrificios a los dioses no es devoción sino impiedad, de lo que se trata es de atenerse a la cosa misma, y entenderla desde ella misma. Son las cosas las que plantean sus problemas a la filosofía. Cf. NHD 222

Aunque Zubiri se apresura a decir que “en este momento no se especula ni sobre la idea de cosa ni sobre las afirmaciones acerca de las cosas. Pero la especulación recae sobre ‘cosas’ y va orientada a ellas, en tanto que expresadas en una afirmación o negación. Este es el producto genial del nuevo espíritu”. NHD 228

El cuarto pensamiento se trata del gran aporte de la filosofía sofística. Desde la perspectiva de Zubiri, dio una nueva noción de cosa. Si cosa en el sentido de la filosofía tradicional era ente, en la sofística, hay muchas cosas que no lo son como entes, Zubiri pone dos ejemplos, los asuntos y la ciencia. Y al hablar de sus asuntos es lo que va a permitir la vida pública o política. Recojamos este dato como lo importante prescindiendo si luego se va a ignorar la cosa, para

centrarse más bien en lo que se dice sobre ella. Por ello vale la pena recoger un texto en el que Zubiri dice: “no puede hablarse de lo que las cosas sean o no, sino en la medida en que los hombres se refieren a ellas. Esta referencia es esencial a las cosas usuales de la vida y lo que las constituye en tales”. NHD 230

La importancia que ve Zubiri en la figura de Sócrates, respecto de la filosofía, no la ve en su indiscutible elevación moral, sino en lo que llama un nuevo tipo de vida intelectual, un nuevo tipo de sabiduría, nuevo respecto al tipo de sabio griego, de un Anaxágoras, de un Empédocles, etc. Cf. NHD 244

Y lo esencial de este nuevo tipo de sabiduría es el modo como entiende Sócrates que se ha de vivir, ya adelantamos que lo primero que hace es recuperar el nous, hay que vivir con mente. Cf. NHD 245

Pero se trata de una mente que versa sobre las cosas usuales, tales y como se presentan en la vida diaria, tomándolas en sí mismas, independientemente de las circunstancias. Zubiri está interesado en acentuar que es precisamente la aplicación del nous a las cosas de la vida cotidiana, la que salva la sabiduría tradicional, y va a influenciar decisivamente la filosofía ulterior. Cf. NHD 247

El modo como tiene Sócrates de hablar de las cosas es desde las mismas cosas. Se trata de un diálogo sobre las cosas, que gira en torno a ellas para dejarse decir por ellas lo que ellas mismas son, por ello Zubiri dice que se trata de “un hablar en que el hombre más bien hace hablar a las cosas; son casi las cosas mismas las que hablan en nosotros”. NHD 249

Para que las cosas usuales puedan entrar en la filosofía y tener un saber acerca de lo que son, se comienza poniendo en suspenso la seguridad con la que los hombres se apoyan en aquellas. Y va a ser precisamente este no saber a qué atenerse, respecto a las cosas, las que las torna un problema. En otras palabras, Zubiri presupone que la ignorancia socrática, es auténtica ignorancia, ignorancia en la que el pensador con lo que cuenta es exclusivamente con sus capacidades humanas, de este modo interpreta Zubiri, el ‘conócete a ti mismo’ socrático. Cf. NHD 250

C) Platón y Aristóteles: discípulos de Sócrates

Zubiri considera que Platón y Aristóteles fueron socráticos en la medida en la que parten de la misma raíz: de una reflexión sobre las cosas usuales, con objeto de saber lo que el hombre se trae entre manos y lo que él mismo ha de ser en su vida. Cf. NHD 252

Por atenerse tan rigurosamente a las cosas, Aristóteles, va a decir, según Zubiri, que la realidad de las cosas, es actualización y sustantivación de posibilidades.

Las posibilidades tienen algo que ver con la realidad, pero no son reales. Zubiri propone el ejemplo de una silla, la realidad de dicha cosa es la madera, pero rigurosamente hablando la madera únicamente es materia para su fabricación, es algo destinado-a, algo de-que va a hacerse la silla. Las posibilidades no están en la madera en tanto madera, sino en el estar destinado-a, o en el algo de-que. Pero lo que queremos acentuar, al filo de la exposición zubiriana, es que la noción de posibilidades surge de la reflexión acerca de las cosas, del trato usual con ellas. Cf. NHD 255.

Para Zubiri, decíamos la sabiduría tradicional va a ser salvada en la medida en la que entra en la reflexión las cosas usuales. Los hombres adquieren un saber de esas cosas, y decíamos que es un saber que se adquiere desde ellas, lo que se sabe es porque las cosas son lo que lo dictan, se sabe lo que las cosas son. Pero no sólo se tiene un conocimiento de las cosas, sino que los hombres sobre lo que hablan es sobre cosas, y del mismo modo que sabe lo que hace, sabe lo que dice. Lo que dice tiene su apoyo no en quien lo dice, sino en la cosa misma. Para Zubiri es lo que va a permitir la política, política que adquiere su seguridad desde las cosas mismas.

Desde la perspectiva que aquí venimos exponiendo ello significa que en el saber de las cosas socrático está de modo incoado la política y la ciencia. Por ello Zubiri observa: “La experiencia del hablar socrático ha llevado inexorablemente a Platón y a Aristóteles a precisar la estructura de las cosas, no sólo como objetos que se usan *khremata*, o que están ahí, en el universo, *onta*, sino también como objetos que se expresan, como *legomena*. ¿Cómo han de ser las cosas para que sean expresables? ¿Qué hay en ellas que exija explicarlas? La respuesta a estas preguntas ya no será Retórica, sino Lógica, y el saber no será cultura, sino ciencia”. NHD 258

Quisiéramos rescatar una idea que para Zubiri es clave en el tratamiento que hace Aristóteles de la noción de cosa. Zubiri piensa que las notas de la figura son algo que no es que la cosa tenga, sino que las tiene porque es ya lo que es, de este modo Zubiri entiende la radical unidad de las cosas. Las notas no están arbitrariamente puestas en las cosas, sino que constituyen una unidad radical primaria, y por ello al recurrir al ejemplo clásico del hombre como animal racional, establece que se es hombre no por su racionalidad y por su animalidad, sino que su animalidad y su racionalidad las tiene por que es ya hombre, y es precisamente a estas notas esenciales, al conjunto de estas notas esenciales a las que llama esencia. Cf. NHD 260

Zubiri concluye este largo trabajo observando que de todo este esfuerzo presocrático, socrático, platónico y aristotélico se desprende que la filosofía es un esfuerzo por entender lo último de las cosas, y por ello se termina preguntando si es lo último de las cosas su ser, se trata, piensa Zubiri, del drama ulterior de la filosofía europea. Cf. NHD 264.

Bibliografía.

Zubiri, Xavier, Naturaleza, Historia, Dios, Alianza Editorial, Madrid 1999.