

CRÍTICA DE XAVIER ZUBIRI AL CIENTIFICISMO. UN RECORRIDO POR LAS TRES ETAPAS QUE CONFORMARON SU CAMINO FILOSÓFICO

MARCOS CANTOS APARICIO

Universidad Eclesiástica San Dámaso

RESUMEN: En este artículo se analiza en un primer momento la esencia de científico y los presupuestos sobre los que se edifica y sostiene (ontológico, epistemológico y socio-antropológico de la historia). Como segundo momento, se expone y analiza la crítica que el filósofo Xavier Zubiri realizó a dicha doctrina a lo largo de las tres etapas que conformaron su camino filosófico, así como las propuestas filosóficas correspondientes con las que, entre otras cosas, buscó superarlo.

PALABRAS CLAVE: científico; Xavier Zubiri; método; realidad.

Xavier Zubiri's critique on scientism. A journey through the three stages that shaped his philosophical way.

ABSTRACT: This article initially analyzes the essence of scientism and the assumptions on which it is built and sustained (ontological, epistemological and socio-anthropological of history). Along the article, Zubiri's criticism to this doctrine and his philosophical proposals to overcome it are carefully exposed and analyzed throughout the three stages that shaped his philosophical way.

KEY WORDS: Scientism; Xavier Zubiri; Method; Reality.

1. EL CIENTIFICISMO CONTEMPORÁNEO

Con ocasión de una visita realizada en septiembre de 2014 a Tenerife para impartir una conferencia, el célebre astrofísico Stephen Hawking (1942-2018) fue entrevistado por un periódico nacional. De entre las preguntas que le formularon, nos interesa especialmente una de ellas (fue de hecho la primera). El periodista le preguntó si seguía creyendo, como sostenía en algunos de sus libros, que el ser humano podría algún día alcanzar una *Teoría del Todo* que le permitiese comprender todas las leyes que gobiernan el universo, o si por el contrario existían aspectos de la realidad en los que la mente humana nunca lograría penetrar científicamente. Hawking, mostrando una descomunal confianza en la capacidad científica de la inteligencia humana respondió: «Creo que sí conseguiremos entender el origen y la estructura del universo. [...] *En mi opinión, no hay ningún aspecto de la realidad fuera del alcance de la mente humana*»¹.

En esta respuesta de Hawking se esconde, bajo su aparente inocuidad y sencillez, una actitud que nada tiene de inofensiva ni de sencilla: la actitud científica.

¹ JÁUREGUI, P., «Entrevista exclusiva a Stephen Hawking: "No hay ningún Dios. Soy ateo"», en: *El Mundo* (14 de marzo de 2018). <http://www.elmundo.es/ciencia/2014/09/21/541d5bc12ca474104078b4577.html> (cursivas mías).

1.1. Definición y rasgos fundamentales del científicismo

La definición de *científicismo* es breve en sus aspectos esenciales, y como tal es acogida y compartida sin mayores dificultades por todos los autores que lo defienden. Encontramos pequeños matices que distinguen a unos de otros, pero son únicamente eso, pequeños matices. Los que no son tan sencillos ni menos aún irrelevantes son los presupuestos sobre los que se apoya. Es más, son tales presupuestos los que pueden llevar a alguien a adoptar una posición científica, y no al revés. El científico no es un punto de salida, sino de llegada.

Para comprender tanto el científico como los presupuestos sobre los que se edifica, resulta adecuado dejarnos guiar por dos filósofos científicos contemporáneos: Mario Bunge (1919-2020) y Willard Van Orman Quine (1908-2000). No es una elección casual. Ambos son los dos filósofos científicos más relevantes de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI. Sus tesis son paradigmáticas de lo que constituye realmente la esencia del científico contemporáneo, el cual tiene sus precedentes más inmediatos en el positivismo comtiano del XIX y en el neopositivismo del XX, este último representado especialmente por el Círculo de Viena. De hecho, no pocos científicos actuales reconocen abiertamente la relevancia de ambos pensadores y los sitúan como referentes suyos.

El científico es, en palabras de Bunge, la doctrina que sostiene que «el método científico constituye la mejor estrategia para conseguir las verdades más objetivas, más precisas y profundas acerca de hechos de toda clase, naturales o sociales»², ya pertenezcan éstos al mundo externo o al interno (subjetividad)³. O dicho de otro modo, que todos los hechos son susceptibles de tratamiento científico. Se trata así de una doctrina de carácter primariamente metodológico, y por tanto epistemológico. Pero también lo es, derivadamente, de carácter ontológico. Esta afirmación de Quine —para quien también «la ciencia es el camino supremo hacia la verdad»⁴— es clara al respecto:

La tarea del científico es, en el sentido más amplio, conjeturar meticulosamente cómo es la realidad. Y una parte de esa cuestión es la pregunta acerca de qué hay, de qué es real. La cuestión acerca de cómo conocemos lo que hay es parte básicamente de la cuestión [...] de la evidencia en favor de la verdad acerca del mundo. Y el árbitro último es el llamado método científico, independientemente de lo amorro que sea⁵.

² BUNGE, M., *A la caza de la realidad*, trad. Rafael González del Solar, Gedisa, Barcelona 2007, p. 361.

³ Cf. BUNGE, M., «Elogio del científico», en: *Elogio del científico*, ANDRADE, G. (ed.), Laetoli, Pamplona 2017, 13; BUNGE, M., *Evaluando filosofías. Una protesta, una propuesta y respuestas a cuestiones filosóficas descuidadas*, Gedisa, Barcelona 2015, pp. 43-44.

⁴ QUINE, W. V. O., «Naturalism; Or, Living Within One's Means», *Dialectica* 49, nº 2-4 (1995), p. 261.

⁵ QUINE, W. V. O., *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1975, pp. 22-23 (traducción nuestra).

Nos encontramos así ante un monismo metodológico como criterio de científicidad: solo aquellas disciplinas que empleen este «mismo método *general*»⁶ merecen en rigor el título de ciencias. Formarían parte de este selecto grupo únicamente las ciencias exactas y empíricas (o positivas), en especial las matemáticas, la lógica, la física y la biología. El conocimiento obtenido desde tales disciplinas científicas sería el único que en rigor merecería el título de conocimiento. Dicho conocimiento poseería, además, un carácter *universal*, no solo en el sentido de que sea abarcable a toda la realidad —«hechos de toda clase», hemos leído en Bunge—, sino también —lo acabamos de ver en Quine— en el sentido de *erigirse* en juez último de la realidad y de la verdad: él *sentencia* o establece qué es real y qué no, qué es verdadero y qué no. El conocimiento científico, en definitiva, erigido como conocimiento *único, universal y judicativo* de la realidad, y por extensión, como *dominador* de ella: conocer (ámbito teórico-científico) es controlar, dominar, y por ello, poder manipular (ámbito práctico-tecnológico).

Esta capacidad de dominación y manipulación de la realidad conlleva —defiende Bunge— la pretensión de extender la actitud científica «a todos los dominios de la vida intelectual y moral sin excepción»⁷. El científico buscará así *organizar* —y los más optimistas incluso *salvar*— científica y tecnológicamente la sociedad e incluso la vida personal. Ninguna otra instancia salvo la ciencia sería capaz de tan alta y noble labor. De ahí el lugar exclusivo y supremo que dentro de ella ocuparían los científicos y los tecnólogos, como se encarga de subrayar Bunge:

Sugiero que los científicos y los tecnólogos sociales son quienes mejor están provistos para averiguar qué necesidades son reales, qué aspiraciones son legítimas (compatibles con la satisfacción de las necesidades de los demás) y qué tipos de organización social son beneficiosos casi para todo el mundo, así como visibles y sostenibles⁸.

1.2. *Presupuestos del científico*

El científico, además de una doctrina e incluso de un programa, es también y sobre todo una actitud, un modo de comprender la realidad y al hombre mismo. Ahora bien, siendo una actitud, no es jamás una actitud originaria. Bajo ella subyace siempre, de modo más o menos consciente y explícito, un marco teórico previo, en concreto tres presupuestos vinculados entre sí: uno ontológico, otro epistemológico y otro socio-antropológico de la historia.

El *ontológico* constituye el presupuesto básico y fundamental del científico. Consiste, según Bunge, en la idea de que «todo lo que realmente existe es

⁶ BUNGE, *A la caza de la realidad*, p. 361.

⁷ BUNGE, *Evaluando filosofías*, p. 44.

⁸ BUNGE, *A la caza de la realidad*, p. 383.

material»⁹, esto es, en la identidad entre materia y realidad. Se trata del materialismo ontológico, siendo conscientes de que, más allá de este género común, hay distinciones entre unas corrientes materialistas y otras, en especial por la dificultad de definir qué es materia. Por eso algunos científicos como Quine prefieren vincular el científico no con el materialismo sino con el naturalismo o idea de que todo lo que existe es natural y solo natural¹⁰.

El segundo presupuesto, inseparable del anterior, es el *epistemológico*. Si bien aquí encontramos más diferencias entre unos científicos y otros, lo esencial y común en ellos se encuentra, en primer lugar, en lo que podemos denominar un empirismo neurofisiológico, una idea de razón científico-positiva que operaría cerebralmente a partir del material empírico recibido y transmitido por los neurosensores. Y en segundo lugar, en la consideración de los procesos cognitivos humanos como meros estados y procesos más o menos sofisticados de un sistema físico complejo como el cerebro, esto es, estrictas funciones biológicas o neurológicas (para algunos también sociales). Por ello, investigar el dinamismo del conocimiento sería una tarea de la neurofisiología, de la psicología fisiológica y evolucionista, del conductismo..., en definitiva, de las ciencias positivas.

Y el tercer y último presupuesto del científico es una *visión socio-anropológica de la historia* o idea de que, con la anhelada irrupción de la ciencia, la historia de la humanidad ha alcanzado su edad adulta, tras su paso previo por etapas históricas infantiles precedentes como la teológica (o mitológica) y la metafísica, por señalar las dos principales. El paradigma y figura señera de esta actitud es Augusto Comte con su ley de los tres estadios. Se entiende así que, bajo el paraguas de este presupuesto, muchos científicos consideren a la filosofía, y especialmente a la metafísica, como una disciplina inútil, inútil porque ésta no tendría por objeto la realidad, sino «objetos imaginados por los teólogos y los filósofos fuera del contacto con la realidad»¹¹. Lo metafísico, ya lo apuntamos, no existe para el científico; solo existe la realidad *material*. De modo que la única filosofía posible sería aquella que renuncie a sus absurdas pretensiones metafísicas y que, frente al privilegio metodológico de la ciencia —única capaz de elaborar teorías susceptibles de comprobación empírica o formal—, acepte que sus hipótesis solo son comprobables por su congruencia o incongruencia con la ciencia: la filosofía será válida en la medida en que sea compatible con la ciencia actual y pertinente para ella¹². Una filosofía, pues, subordinada a y dentro de los límites de las ciencias exactas y positivas.

⁹ BUNGE, M., *Crisis y reconstrucción de la filosofía*, trad. Rafael González del Solar, Gedisa, Barcelona 2002, p. 83.

¹⁰ Cf. QUINE, «Naturalism; Or, Living Within One's Means».

¹¹ BUNGE, M., *Diccionario de filosofía*, trad. María Luisa Martínez, Siglo xxi, México DF 2001, p. 140.

¹² Cf. BUNGE, M., *Ontología I. El moblaje del mundo*, trad. Rafael González, Gedisa, Barcelona 2013, p. 42.

2. CRÍTICA ZUBIRIANA DEL CIENTIFICISMO

No han faltado ni faltan críticas y rechazos a la actitud y doctrina científica, críticas y rechazos procedentes tanto de las propias ciencias matemáticamente formales y positivas (cosmología, biología, neurología...) como de la filosofía, principalmente. Entre estas últimas se encuentra la de Xavier Zubiri (1898-1984). Su camino filosófico está jalónado por tres etapas caracterizadas por la progresiva búsqueda del modo filosóficamente más adecuado de acercarse a la realidad, o dicho más claramente, por la búsqueda de una filosofía sin presupuestos, una filosofía pura, radical. No son etapas intelectuales independientes unas de otras; se trata más bien de un camino de *maduración* continuo, sin atajos, ni saltos ni superaciones estrepitosas y traumáticas, y donde cada etapa, conservando las ideas esenciales conquistadas en la anterior —y dejando de lado otras—, las asume y radicaliza. Este camino lo recorrió en constante y profundo diálogo con otras disciplinas, entre ellas la ciencia, que estudió y conoció muy a fondo. Considerándola uno de los grandes instrumentos que ha producido y produce la razón con vistas al conocimiento de la realidad, Zubiri alertará no obstante de sus límites constitutivos y de sus posibles desviaciones, en especial de las trágicas consecuencias que acarrea su uso ideológico. Entre tales ideologías se encontraba entonces, y se encuentra hoy, el científico.

2.1. Etapa fenomenológica (1916-1932)

Comienza propiamente con su llegada a Madrid en 1915, y se extiende hasta 1932, poco después de su regreso de Alemania, adonde había marchado en 1928 por razones de estudio. Zubiri denomina indirectamente a esta etapa como *fenomenológica*¹³. Tres van a ser sus interlocutores e incluso inspiraciones principales: la neoescolástica, Ortega y Gasset, y Husserl. Es a este último a quien le reconoce el mérito —en un período en el que la filosofía estaba dominada por el positivismo, el historicismo, el pragmatismo y el psicologismo— de haber vuelto la mirada a las cosas mismas, abriendo con ello «el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica»¹⁴. Es esta función de la fenomenología husseriana la que —reconoce Zubiri— resultó singularmente decisiva para él.

Lo que buscará durante estos años será, sirviéndose de la fenomenología, elaborar una filosofía capaz de describir las objetividades de la conciencia, por tanto, donde el *objeto* no es ni un mero contenido de conciencia ni un producto de la conciencia, sino término o correlato objetivo del acto de conciencia: la conciencia no consiste en poner los objetos, sino «en un ponerse ante los objetos»¹⁵. Quiere alcanzar con ello una filosofía que no quede encerrada en

¹³ Cf. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid 1987, pp. 13-14.

¹⁴ ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 14.

¹⁵ ZUBIRI, X., *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza, Madrid 1999, p. 172.

los extremos ni del idealismo subjetivo ni del ontologismo. Para ello considera necesario incorporar a su camino fenomenológico determinados recursos intelectuales aristotélico-tomistas, y exigirá además que dicho camino permanezca abierto a las aportaciones de otras filosofías y —lo que aquí más nos interesa— de la ciencia contemporánea.

Efectivamente, ya en sus primeros escritos refleja Zubiri este vivo y profundo interés por las ciencias exactas y positivas, siempre en el horizonte de sus fundamentos e implicaciones filosóficas. Así, en su tesis doctoral (publicada en 1923) dedica un epígrafe específicamente a «La crisis científico-filosófica contemporánea»¹⁶ (aunque toda la tesis está atravesada por el intento de fundamentación de la ciencia desde la fenomenología), pues, como ya recoge en el prólogo de la misma, «aislada de la ciencia, la Filosofía parece tener para algunos espíritus sabor un tanto anodino; en cambio, presentarla como la necesidad postrera del espíritu [...] es decir de ella lo más que se puede decir: corona de la cultura»¹⁷. Si bien lo que elabora a lo largo de dicho epígrafe es un breve repaso histórico (que cubre desde mediados del siglo XIX hasta 1923) de los postulados esenciales y principales desarrollos de las ciencias, tanto de las que denomina cosmológicas (matemáticas, física, química y biología) como de las psicológicas, sus páginas traslucen un conocimiento profundo y actualizado de la cuestión. Conocimiento profundo, pero también profundo pesar, especialmente por dos motivos. El primero, por lo que podemos llamar fragmentación del saber y consiguiente diversidad de críticas de las ciencias:

En efecto, si algo caracteriza al pensamiento moderno es seguramente el prurito de colocar un valladar entre estos departamentos del entendimiento humano. [...] La Matemática se va a separar de la Mecánica; la Biología y la Psicología van a reclamar un objeto autónomo. Por otro lado, la ciencia misma de estos objetos va a recibir valores diversos según la naturaleza de aquéllos¹⁸.

Objetos y caminos, pues, independientes y autónomos, y algunos además erróneos, de modo especial —y aquí se encuentra el segundo motivo de su pesar— el *cientificismo* (al que denomina también *intelectualismo científico o positivismo* sin más) dentro de algunas disciplinas como la Psicología, por citar solo una de ellas:

Por lo que a las relaciones de la conciencia con el cuerpo se refiere, es de todos conocido el intento materialista de reducir la conciencia a materia; y como ésta se reduce a movimiento, llegamos al *monismo mecánico*, expresión suprema de esta mentalidad llamada *intelectualismo científico*¹⁹.

Tanto en su escrito de 1925, «La crisis de la conciencia moderna», como en su recensión de 1926 a la traducción española de la obra de F. Brentano,

¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 91-115.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 69-70.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 94-95.

¹⁹ *Ibid.*, p.94.

Psicología, vuelve a criticar duramente el intelectualismo científico —que se cuida de no identificar con la ciencia positiva— por su reduccionismo ontológico, epistemológico y, en último término, antropológico, reducciónismos que le hacen incapaz, entre otras cosas, de percibir y resolver el hecho «tan complejo y profundo de la vida humana»²⁰, tanto en sus manifestaciones individuales como sociales. En concreto, afirma que positivismo o científico significa:

*mecanicismo en Física, atomismo estático en Química, determinismo mecánico en Biología, asociacionismo y materialismo en Psicología, evolucionismo en Sociología, psicologismo en Lógica, Estética y Ética, relativismo en Teoría del conocimiento, materialismo económico en Derecho e Historia*²¹.

Incapaz como es el científico de dar respuesta a las cuestiones más profundas del mundo y del hombre, «despreciador profesional»²² de los sentimientos y de las tendencias más hondas del ser humano, el camino al que conduce con su despotismo intelectualista y absolutizador del hecho positivo no puede ser otro que el «*dilettantismo escéptico* en la vida, coronado por el suicidio religioso y moral de los pueblos»²³. No es de extrañar que el joven Zubiri contrastase dialécticamente la actitud antimetafísica del científico con el alma humana de san Agustín, quien lejos de considerar la metafísica un «solaz estéril de un espíritu desocupado»²⁴, la contempló siempre como un camino privilegiado para profundizar en su amor por la vida, en su pasión por la verdad, en su asombro ante la realidad.

Y es que —denuncia Zubiri por entonces— el científico «resbala sobre los objetos sin llegar a descubrir en ellos sus últimos *problemas*»²⁵. Satisfecho con decirnos *cómo* se ordenan los fenómenos en el tiempo y en el espacio, permanece sin embargo ajeno a lo fundamental, al hecho de que los fenómenos *son*. Carece el científico, en definitiva, de «esa hiperestesia mental del asombro, la divina θαυμάσιv [sic] en que Platón colocaba el origen de todo saber filosófico»²⁶.

Sin embargo, este profundo malestar y pesar por lo que entiende que puede ser la «crisis mortal»²⁷ de la ciencia no se muta en su caso en un pasivo desasosiego intelectual y espiritual, sino en provocación y estímulo filosófico. En concreto, ante la pretendida autonomía de los objetos científicos, ante la diversidad de críticas de la ciencia, Zubiri intentará en esta etapa filosófica elaborar una crítica de la ciencia desde la fenomenología, esto es, «desde el

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 338.

²² *Ibid.*, p. 356.

²³ *Ibid.*, pp. 338-339.

²⁴ *Ibid.*, p. 357.

²⁵ *Ibid.*, p. 387.

²⁶ *Ibid.*, pp. 387-388.

²⁷ *Ibid.*, p. 94.

punto de vista de la objetividad pura»²⁸, base —considera por entonces— de todo lo demás. Considera necesario, pues, frente a todo idealismo y subjetivismo, enraizar y fundamentar la ciencia objetiva —y esta intuición zubiriana es esencial— en algo ἀνύπόθετος (término que toma de la *República* de Platón), en algo incondicional, infalible, absoluto²⁹. Ese *algo*, ese *objeto* no es otra cosa que el *fenómeno puro* alcanzado por la fenomenología (frente al fenomenismo psicológico y positivista, y frente al fenomenismo transcendental), esto es, «el aspecto de la cosa inmediata y actualmente patente a la conciencia, en cuanto patente a ella»³⁰. El fenómeno es lo más íntimo e inmediato a la conciencia (que no *de* la conciencia), a la vez que lo más indiscutible de ella. Decía que esta afirmación de Zubiri, tomada de su estudio de la fenomenología husseriana, es esencial porque, a mi juicio, aquel *algo incondicional, infalible, absoluto* que es el fenómeno puro será, ciertamente con variaciones importantes, lo que años más tarde, establecido ya en su etapa última o metafísica, descubrirá y denominará como *cosa real*, o si queremos, *verdad real*.

Vinculado a lo anterior surge otra cuestión: ¿de qué modo disponemos de ese fenómeno incondicional y originario? De nuevo moviéndose desde la fenomenología husseriana afirmará que el acto de conciencia en virtud del cual el fenómeno, o más ampliamente el objeto, está inmediatamente presente a la conciencia es la *intuición*, acto aprehensivo originario y elemental de la inteligencia humana³¹. Por la intuición lo que tengo originariamente no es la mera *sensación* del objeto, como pretende el científismo al referirla al acto de percepción (intuición empírica), sino el objeto puro u «objeto real sentido»³². Por eso considera Zubiri la fenomenología como ciencia capaz de «descubrir de una manera clara y rigurosa la naturaleza del objeto explicado»³³, y por ello, con capacidad de fundamentar toda ciencia.

Ahora bien, aquí es necesario hacer dos observaciones. La primera es que Zubiri, aun salvando esta deuda con la fenomenología husseriana, no la seguirá totalmente. Pues para la descripción del objeto empleará tanto la reducción fenomenológica como la intuición eidética o ideación (la cual nos permite captar el *sentido* de un hecho, la *esencia* de un acontecimiento, la *intimidad* del objeto), pero rechazará la reducción transcendental propuesta en *Ideen*, por el —entiende Zubiri— peligro de idealismo subjetivo que implica al sustantivar la conciencia³⁴. De modo que, para nuestro autor, «intuición, reducción [fenome-

²⁸ *Ibid.*, p. 111.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 90.

³⁰ *Ibid.*, p. 124.

³¹ Cf. *ibid.*

³² *Ibid.*, p. 234.

³³ *Ibid.*, p. 159.

³⁴ En los años 30 rechazará también la reducción fenomenológica en su afirmación de la intencionalidad de la conciencia: las cosas —dirá— no son meras objetividades ideales en la conciencia —como sostendría Husserl—, sino «cosas dotadas de una propia estructura entitativa». ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 14.

nológica] e ideación constituirán los tres momentos fundamentales del análisis fenomenológico»³⁵.

Y la segunda observación es que, moviéndose Zubiri en una filosofía de la objetividad, en esta época percibe ya la, a su juicio, insuficiencia de lo que años más tarde denominará *inteligencia concipiente*. La función esencial del intelecto —dirá en 1926— «no es juzgar, sino “tener” objetos»³⁶, lo cual acontece, como se ha señalado, por el acto de intuición aprehensiva. Describirlos, conceptualizarlos e insertarlos en un juicio o en una ley será siempre una tarea ulterior. O formulado de otra manera —y frente a lo que sería muy poco tiempo después la tesis fundamental del neopositivismo del Círculo de Viena—, ni solo las leyes lógicas suministran conocimientos ni el lenguaje es el modo originario de acceso a la realidad, pues para poder decir algo de un objeto, o incluso para verificar su validez lógica, es necesario que ese objeto esté presente a la conciencia. Aquella idea de inteligencia es en el fondo deudora de un dualismo entre los sentidos que *perciben* y el entendimiento que ulteriormente *juzga*. Frente a tal dualismo:

es preciso oponer enérgicamente la unidad de ambas funciones. Cuando un objeto es dado a la conciencia humana, se halla presente a ésta por entero, con todos sus elementos, lo mismo sensibles que inteligibles [...] Toda intuición intelectiva halla su objeto en los sentidos³⁷.

Quizá la fórmula empleada por Zubiri en algún momento de su tesis doctoral, la de *objeto real sentido*³⁸, para referirse a lo inmediatamente dado a la conciencia por el acto de intuición aprehensiva vaya en esa línea, aunque hemos de tener cuidado de no caer en precipitadas identificaciones anacrónicas, esto es, en querer ver ya y a toda costa al Zubiri maduro en el joven Zubiri. En cualquier caso, lo que no es arriesgado decir es que nos encontramos de nuevo, como más arriba lo estábamos ante la *verdad real*, ante el alumbramiento inicial de lo que años más tarde será la idea zubiriana de *inteligencia sentiente*. No es por ello tampoco temerario decir que, las que seguramente sean dos de las tres categorías que conformarán la nervadura de toda la arquitectura filosófica madura zubiriana, *inteligencia sentiente* y *verdad real*, están ya intuidas y germinalmente conquistadas en esta etapa de formación. La tercera categoría será la de *actualidad*, la cual —tampoco esto es arriesgado decirlo— será la precisión de aquel *estar dado* el objeto a la conciencia (en su lugar dirá *estar presente la cosa-real en la intelección*). En gran medida, su filosofía posterior no será sino una profundización, radicalización y sistematización de estas tres germinales intuiciones.

³⁵ ZUBIRI, *Primeros escritos*, p. 127.

³⁶ *Ibid.*, p. 366.

³⁷ *Ibid.* Además de en su escrito «Filosofía del ejemplo», también en la edición de 1923 de su Tesis doctoral encontramos alusiones, si bien aún vagas e imprecisas, a esta inseparabilidad entre sentidos e inteligencia. Cf. *ibid.*, pp. 117-124, 129, 230-240, 246-247.

³⁸ *Ibid.* p. 234.

2.2. Etapa ontológica (1932-1944)

La tendencia hacia un cierto idealismo que creía detectar Zubiri en la fenomenología husseriana le producirá un estado de insatisfacción filosófica. Se hacía necesario para él explorar una nueva vía que, naciendo de la anterior y conservando su actitud filosófica radical de *ir a las cosas mismas*, evitara lo que consideraba como sus excesos (o sus límites), en especial el referido al —siempre según Zubiri— grave error de la fenomenología: «la gran sustantivación de la conciencia»³⁹. Esta vía será la *ontológica* —tal y como era entendida por Heidegger—, segunda etapa del camino filosófico zubiriano. En este filósofo alemán —reconocerá años más tarde— vio un rebasamiento del ámbito de la conciencia para poner ya la mirada en el «ser mismo aparte del ente»⁴⁰, o mejor habría que decir, en la comprensión del ser.

Considera ya Zubiri, en efecto, que si una filosofía pretende ser filosofía *stricto sensu*, ha de «colocarse formalmente dentro del problema de la ontología»⁴¹, sin caer no obstante ni en el dogmatismo ni en el ontologismo epistemológicos. Esto significa que la mirada filosófica no descansará ya en las objetividades de la conciencia —pues las cosas no son el correlato objetivo e ideal de la conciencia⁴²—, sino en el análisis fenomenológico de la estructura entitativa que poseen de suyo las cosas. Lo que busca, pues, es una lógica de la realidad, una consideración de la realidad desde el punto de vista del ser⁴³. Un ser que noológicamente presupone formalmente un *haber*, esto es, el *ser* es ser de lo que *hay*, de tal forma que «este haber se constituye en la *radical apertura* en que el hombre está abierto a las cosas y se encuentra con ellas»⁴⁴.

Precisamente porque considera que lo que *hay* originariamente dado no es una mera objetividad, en esta etapa Zubiri ya no hablará de *objeto* como sí de *cosa* o *cosa real*⁴⁵, ni de —para aludir al modo como se hace inmediatamente presente esa *cosa* en la inteligencia— *intuición* como sí de *impresión*⁴⁶ e inclu-

³⁹ ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 15.

⁴⁰ ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid 2008, p. 441.

⁴¹ ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianza, Madrid 2002, p. 274.

⁴² Cf. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 14.

⁴³ Se trata de «estudiar en las cosas lo que hace que sean reales y que lo sean de una cierta manera y no de otra, estudiar la realidad en cuanto tal». ZUBIRI, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, p. 274.

⁴⁴ ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, 437. En su etapa más madura, de 1962 en adelante, esta noología del *haber* pasará a ser una noología del *estar* físico: no hay primariamente cosas que son, sino realidad que *está* presente. El curso *Filosofía primera* de 1952-53 es fiel reflejo del intento, aún no pleno, de ir dejando atrás el *haber* para cederle el sitio radical y originario al *estar*.

⁴⁵ Véanse especialmente los escritos recogidos en ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 27-87.

⁴⁶ Cf. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, 76-79, y en general ZUBIRI, *Ciencia y realidad (1945-1946)*, Alianza, Madrid 2020.

so «aprehensión efectiva de la realidad de cada cosa»⁴⁷. A su vez, el sentir ya es más clara y firmemente considerado y analizado por Zubiri como inseparable del inteligir, si bien no tiene aún plenamente conquistada la posterior idea de inteligencia sentiente⁴⁸. Hace también acto de presencia la categoría de *actualidad* —aunque al igual que antes, sin la madurez que alcanzará en su última etapa— para referirse al «contacto efectivo [de la *mens*] con las cosas “palpitantes”»⁴⁹, un palpar que no se agota en la impresión actual, sino que palpa lo que la cosa real *es* actualmente (frente a la *mera impresión* del empirismo humeano). Y lo que es igualmente importante para nuestro caso respecto de la anterior fase fenomenológica: la fundamentación última del saber no reside en un «yo transcendental» (como habría propuesto Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que Zubiri leyó en 1937, poco después de su publicación), sino en la *cosa misma* dada a la inteligencia.

Todo este esfuerzo de investigación y profundización filosófica por parte de Zubiri irá siempre acompañado de un persistente estudio de los avances de la ciencia. No obstante, dicho estudio siempre lo realizará con mirada filosófica, de modo que su reflexión sobre la esencia de la ciencia estará entrelazada de la progresiva radicalización que irá adquiriendo su filosofía, y donde al igual que sucedía en la anterior etapa, su crítica a las desviaciones y deformaciones de la ciencia, de modo singular el científico, será firme y constante⁵⁰.

En efecto, su valoración de la ciencia contemporánea es paradójica (que no ambigua) y moderadamente negativa (que no pesimista ni desesperanzada). Paradójica y moderadamente negativa porque, si bien reconoce que nos encontramos en un periodo de fecundos avances científicos —tanto que hacen de ella un producto intelectual humano a la altura de los legados «más gigantescos del espíritu humano»⁵¹: la metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel—, nos encontramos al mismo tiempo con una ciencia profundamente desorientada y confundida. ¿Por qué? Una lectura del conjunto de sus escritos de esta época nos permite descubrir las razones de ello:

- a) En primer lugar, porque hay confusión acerca del objeto propio de cada ciencia, o dicho de otro modo, no se sabe de qué trata una ciencia, lo que hace que éstas adolezcan de unidad sistemática. La crisis que han padecido o padecen muchas de ellas en lo que se refiere a sus propios principios ha favorecido a esta confusión⁵².

⁴⁷ ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, p. 275.

⁴⁸ Cf. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 75, 85, 213.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁰ En general, Zubiri emplea ambos términos indistintamente, si bien mi impresión es que opta por *positivismo* cuando quiere apuntar a lo filosófico de ella y por *cientificismo* cuando quiere expresar lo actitudinal de ella.

⁵¹ *Ibid.*, p. 29.

⁵² Cf. ZUBIRI, X., *Cursos universitarios. Vol. II (1932-1934)*, Alianza, Madrid 2010, pp. 487-497.

- b) En segundo lugar, porque hay una «radical positivización de las ciencias»⁵³. Se las coloca a todas en un mismo plano, sin reparar en que, tal vez, no todos los objetos sean susceptibles de tal positivización, esto es, que el modo de *estar ahí* el objeto no sea para todas las ciencias en forma de *positum*.
- c) En tercer lugar, porque asistimos al triste espectáculo de ver cómo se invierte la relación entre cosa y método científico: en vez de dejar que sea la cosa la que determine el método, la adecuada marcha del pensar hacia la verdad de ella, se prioriza e incluso absolutiza el método para que él nos diga lo que tiene que ser la verdad de la cosa. Estamos, dirá Zubiri, ante la *degeneración del método*⁵⁴. Que Zubiri tiene en estos momentos ante sus ojos el cientifismo positivista y e incluso quizás el neopositivista (además de otros como el pragmatismo), parece claro, por más que no los mencione explícitamente. La cita no por extensa pierde interés:

Llamamos método, μέθοδος, al camino que conduce a la verdad de las cosas. Entonces es claro que el llamado método científico perdería todo su valor, y su razón de ser vagaría en el caos si no condujera, en una u otra forma, a hacernos ver las cosas, a verlas de veras. Esta idea, como toda trivialidad, es esencial. Porque asistimos hoy quizás al penoso espectáculo de la inversión de estas sencillas nociones. Un método necesita siempre una justificación. Y su justificación no puede ser otra que una visión mayor y más precisa de las cosas. Pues bien, parece a veces que, por el contrario, se propende a calificar de científico un conocimiento por el mero hecho de que derive de la aplicación de ciertos procedimientos intelectuales, con desinterés, a veces irritante, de hacernos ver lo que las cosas son. Parece como si se quisiera creer que las cosas son lo que de ellas nos dictan los métodos en virtud de su interno mecanismo. Es la degeneración del método en puro procedimiento intelectual⁵⁵.

- d) En cuarto lugar, se mira a las ciencias —y se las valora— desde su inmediata utilidad, de modo que éstas tienden cada vez más a convertirse y reducirse a mera τέχνη, a técnica⁵⁶. Los saberes que no sean capaces de alcanzar dicho criterio de tecnificación son relegados al ámbito de la mera curiosidad, cuando no de lo imaginario, poético o irracional.
- e) Y finalmente, y consecuencia de lo anterior, el científico, constreñido a su parcela particular de investigación, «abandonado a la eficacia de sus métodos»⁵⁷ y a las verdades científicas emanadas de él, renuncia a encontrarse a sí mismo en la *verdad*. Perdido o desorientado «entre tantas

⁵³ ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 31.

⁵⁴ Cf. ZUBIRI, X., *Ciencia y realidad*, p. 823.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 823.

⁵⁶ Cf. *ibid.*

⁵⁷ ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 35.

verdades»⁵⁸, vive despreocupado de la verdad radical, convirtiendo así a la propia ciencia en un «producto seco, en cadáver de la verdad»⁵⁹.

Expresión paradigmática de esta confusión es, como hemos indicado, el científicoismo en sus diversas expresiones. Éste, absolutizando y priorizando el método experimental y lógico frente a la *cosa misma* y reduciendo el acceso intelectivo a ella a mera *impresión sensible*, ha terminado por reducir la *cosa* a *hecho*, y el *hecho* a simple *dato empírico*⁶⁰. La verdad científica no consistirá así para el científicoismo sino en un acuerdo de la mente con tales datos o hechos empíricos, y la ciencia en un mero conocimiento de sus invariables conexiones o leyes comprobadas experimentalmente: «*cosas son hechos, naturaleza es ley, y ciencia es experimento*»⁶¹, tal es el rígido lema del científicoismo o de algunas de las corrientes próximas a él como el empiriocriticismo, al que Zubiri no nombra explícitamente pero sí implícitamente al referirse a esa corriente que, reduciendo la finalidad de la ciencia a la *previsión* del curso de los fenómenos, postuló la *economía del pensar* concretada en la medición precisa de los fenómenos y su ulterior encasillamiento en fórmulas matemáticas y lógicas⁶². Por eso —añadirá frente a lo anterior—, si se quiere seguir hablando de lógica, no será tanto una lógica de razonamientos ni una lógica de principios, sino más radicalmente una «lógica de la realidad»⁶³.

El científicoismo, efectivamente, ha perdido la *cosa* para quedarse con *lo empírico* de la cosa, descartando como inaccesible o inexistente cualquier otra dimensión de ella. Palpa la superficie de la realidad, pero no la ve en su profundidad. Para él, realidad significa, sencillamente, «acontecer ante nuestros ojos»⁶⁴. Sin embargo —denuncia Zubiri— no estamos ante *la ciencia*, sino ante su más grande desviación, fruto de un progresivo proceso histórico de interpretación cada vez más reducida de realidad, conocimiento y ciencia: realidad reducida a *empeiría, epistéme* reducida a conocimiento científico, ciencia reducida a ciencia positiva o exacta⁶⁵.

A pesar de que desde la propia ciencia se han lanzado protestas contra aquella interpretación científicoista, éstas no han bastado para impedir que esta actitud positivista insuflle la atmósfera del hombre contemporáneo, tanto que éste vive:

persuadido de que la realidad le viene descubierta por la ciencia [...]. De suerte que todo cuanto haya en la realidad de accesible para el hombre, habrá de serlo en modo eminente por la ciencia. El auge del científicoismo viene

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁰ Cf. ZUBIRI, X., *Cursos universitarios. Vol. II*, pp. 336-337.

⁶¹ ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 86.

⁶² Cf. *ibid.*, p. 42.

⁶³ *Ibid.*, p. 75.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 126.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, pp. 48, 84-86, 108-109.

determinado no tanto por un racionalismo o por una crítica positiva del conocimiento como por esta convicción profunda de que en la ciencia se sirve al hombre la única parcela de la realidad que le es accesible con certeza⁶⁶.

Hemos así arribado lamenta Zubiri a una situación en la que el hombre, creyendo que conquistaba cosas, al final se ha quedado sin nada, «sin mundo, sin Dios y sin sí mismo»⁶⁷. Se mueve aceleradamente de aquí para allá, huyendo de su propio vacío, evitando adoptar posiciones últimas y radicales, entreteniéndose bien «en las maravillosas posibilidades técnicas del universo»⁶⁸, bien en la mera «solución de los urgentes problemas cotidianos»⁶⁹. La existencia del hombre actual —concluye lapidariamente Zubiri— «es constitutivamente centrífuga y penúltima»⁷⁰.

Lejos de posicionarse en un estado de resignación filosófica, Zubiri buscará desenmascarar filosóficamente las trampas del espíritu científico. Buscará igualmente —frente la soñada pretensión de éste de tener la última palabra sobre el saber y la realidad—, desvelar el carácter penúltimo de la ciencia, mostrar su condición de fundada en algo anterior, y no porque con ello esté en juego el triunfo o no de una determinada posición intelectual frente a otras, sino porque lo que está en juego es —dirá con tono tan dramático como realista— «el destino entero de la filosofía y el ser del hombre»⁷¹. Se trata así de reconquistar la cosa, de buscar filosóficamente su momento originario, no por un afán de criticar gratuitamente a la ciencia, sino solo de situarla en su lugar correcto. Y este lugar —insiste Zubiri desde esta etapa ontológica de su pensamiento— no es originario, sino derivado. En efecto, antes de que la ciencia se ponga en marcha:

las cosas mismas están *pro-puestas* a la inteligencia; esto es, las cosas han de estar presentes al hombre. [...] Cualesquiera que sean los medios y vías por los que el hombre pueda tener presentes las cosas, éstas han de estarlo ante aquél. De lo contrario sería absolutamente imposible ni comenzar a entender⁷².

Hay ciencia o saber verdadero porque el hombre está ya moviéndose entre las cosas, inmerso en ellas, esto es, porque *hay* la cosa dada a la inteligencia, y lo que se nos da de la cosa no es solo su mero *positum* entendido como mera impresión sensible, sino la cosa *misma*, su realidad, el hecho de que *es* (Zubiri todavía no ha llegado en esta etapa a una distinción precisa entre ser y realidad). El hombre, en efecto, lo quiera o no, se *encuentra* ya con las cosas en su *realidad*, extraño a ellas y al mismo tiempo abierto radicalmente a ellas, mas

⁶⁶ *Ibid.*, p. 91.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ ZUBIRI, X., *Ciencia y realidad*, p. 126.

⁷² ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 37-38.

no como momentos consecutivos a su intelección la extrañeza y la apertura , sino constitutivos de ella, de forma que como este encontrarse extraño ante las cosas mismas pertenece a su propio ser, le pertenece con ello la intelección de las cosas, esto es, entender *qué son* las cosas (definición) y *por qué son* así las cosas (demostración): «Solo entonces será “científico” nuestro saber»⁷³. Se trata siempre, pues, de un discernimiento y de un saber apoyados en lo que las cosas *son*. Son por ello las cosas en tanto que *son* las que nos imponen nuestros esfuerzos, las que provocan y dictaminan el progresivo despliegue (y, por tanto, el adecuado *método*) de una inteligencia poseída originariamente por la *realidad de la verdad y la verdad de la realidad*, una inteligencia que, atraída por la fuerza de las cosas, busca desvelarlas, descubrirlas en su riqueza y profundidad. Todo método que no se apoye en este «contacto directo con la realidad»⁷⁴ está abocada a ocultarnos más que a desvelarnos la verdad de la cosa. Precisamente considera Zubiri en esta etapa de su filosofía esa es la insustituible labor de la filosofía: tomar las cosas *en cuanto son*, o «dicho de otra forma, el objeto de la filosofía es transcendental»⁷⁵.

Tan esencial para el razonamiento científico es la lógica de la consecuencia y la verdad de los principios como la impresión de la realidad:

Solamente entonces será el método inquisición y exposición de la verdad sobre las cosas. Nuestro pensamiento estará, pues, de acuerdo con las cosas, porque todo su andamiaje y el conjunto de sus pasos iban destinados precisamente a no dejarnos jamás salirmos de ellas, sino, todo lo contrario, han sido un esfuerzo para mantenernos dentro de las mismas⁷⁶.

Es la cosa *misma* dada en impresión (o si queremos, la *realidad de la verdad y la verdad de la realidad*) la que constituye ese momento originario, la primigenia raíz en la que se encuentra todo hombre, lo quiera o no, haga ciencia o no. Y es, además y precisamente por eso, la condición de posibilidad de todo pensar, de toda ciencia, de todo saber: si el pensamiento es capaz de conquistar cosas es porque ya está moviéndose en ellas, es porque ya está poseído por su verdad⁷⁷.

Desde esta verdad primaria e integral de la cosa misma en la inteligencia Zubiri, ya sí, reivindica la necesaria unidad y complementariedad de las ciencias entre sí y de éstas con la filosofía. Pero no en el sentido de una adicción de verdades *yuxtapuestas* que el hombre posee y que luego busca aglutinar en una especie de enciclopedia del saber positivo (como pretendía el positivismo) o de una ciencia unificada bajo un sistema total y formal de conceptos (como pretendía el neopositivismo), sino en el despliegue de una inteligencia poseída por la verdad de una misma cosa real, un despliegue que acontece ulteriormente

⁷³ ZUBIRI, X., *Ciencia y realidad*, p. 823.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 825.

⁷⁵ ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, p. 313.

⁷⁶ ZUBIRI, X., *Ciencia y realidad*, pp. 825-826.

⁷⁷ Cf. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 47-48.

en «diversas facetas y planos de diversa profundidad»⁷⁸ de esa misma cosa realmente sentida, que son las diferentes ciencias⁷⁹.

¿Cuál es, dentro este *corpus* de las ciencias, la tarea de la filosofía? Zubiri dirá que entender o comprender el ser o la realidad misma de la cosa:

mientras cualquier ciencia y cualquier actividad humana considera las cosas que son y *tales como son* [...], la filosofía considera las cosas *en cuanto son* [...]. Dicho de otra forma, el objeto de la filosofía es transcendental, y como tal, accesible solo a una reflexión⁸⁰.

Por eso, mientras las demás ciencias ya *poseen* su objeto material porque está ahí y tratan de *estudiarlo*, la filosofía, que nace como no lo hace ninguna otra ciencia de la extrañeza ante las cosas, tiene que comenzar por justificar activamente la existencia de su objeto, el cual está *constitutivamente latente* bajo todo otro objeto⁸¹. No se trata, pues, de un objeto en cuanto tal distinto del anterior, sino de una dimensión latente de todo objeto. Dicha dimensión es, efectivamente, fugitiva, escapa a la simple mirada de la mente, y requiere por parte de ésta un ir abriéndose paso ante ella, un acto de *reflexión*⁸² que lo *descubra y conquiste*, en un esfuerzo de «enérgica iluminación de él y [de] un constante y constitutivo “hacerle sitio”»⁸³. Por eso no basta para que haya filosofía un mero reconocerse extraño ante las cosas, sino que no es «plenamente filosofía más que con la madurez de la *Geopía*»⁸⁴.

Esto significa, negativamente, que ninguna otra ciencia puede decirle a la filosofía quién es ella, cuál es su identidad, su método y su objeto. Como si Zubiri tuviera en mente —no parece descartable— la osada pretensión del cientificismo de erigirse en juez de la filosofía, Zubiri responderá con firmeza que «sólo la filosofía puede decir qué sea la filosofía»⁸⁵, y por ello sólo ella puede decidir qué tiene que hacer frente al arte, la religión, y por supuesto la ciencia.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, pp. 48-49.

⁸⁰ ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, p. 313.

⁸¹ Zubiri usa aquí el término objeto para referirse al «término real o ideal sobre el que versa no sólo una ciencia, sino cualquier otra actividad humana». ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 148.

⁸² Por *reflexión* entiende aquí Zubiri no una suerte de meditación o introspección, sino «una serie de actos por los que se coloca en nueva perspectiva el mundo entero de nuestra vida, incluyendo los objetos y cuantos conocimientos científicos hayamos adquirido sobre ellos». *Ibid.*, p. 150.

⁸³ *Ibid.*, 154; Cf. ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, 183-184. No significa esto que el objeto de las ciencias no sea problemático, pues sí lo es, y el intento de solución del mismo constituye la realidad de la ciencia. Cf. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, 153. Pero que tenga ya su objeto a mano «no quiere decir que la ciencia sea inmutable» (*ibid.*), antes bien, si bien el objeto no cambia, sí lo hace «el contenido concreto de las soluciones dadas al o a los problemas que se han planteado». *Ibid.*

⁸⁴ ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, p. 40.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 21.

2.3. *Etapa «rigurosamente metafísica» (1944-1983)*

Tras la publicación de *Naturaleza, Historia, Dios* en 1944, Zubiri va dejando atrás su etapa ontológica y se va abriendo a la definitiva, la «rigurosamente metafísica»⁸⁶, una apertura que es progresiva y que irá adquiriendo con los años profundidad y radicalidad. Significa la ruptura definitiva con la filosofía de Heidegger —que no un dejarla de lado y olvidarla— y su primacía del ser frente a la realidad —donde realidad sería un tipo de ser—. Frente a éste, sostendrá que ciertamente la cosa real nos da su ser, pero *antes* nos da algo más originario y radical: la realidad. El ser, pues, carece de radicalidad, o si queremos, es la ontología la que se funda en la metafísica: «Las cosas reales *son*, pero no consisten en *ser*. Tienen una estructura propia de realidad en virtud de la cual podemos decir qué son las cosas»⁸⁷. Así, si la ontología tiene por objeto el ser de los entes, la metafísica tiene lo real *en cuanto real*. Se trata, en definitiva, de «la ciencia de la realidad en cuanto tal»⁸⁸ o *filosofía primera*, esto es, indagación del lugar originario y radical desde el cual emerge y en el cual se funda todo saber, es más, todo el dinamismo existencial humano.

Defenderá así, frente a Heidegger, que lo propio del hombre no es ser *comprendor del ser*, sino «aprehensor sentiente de lo real»⁸⁹, y a su vez, que la intelección no consiste en *desocultamiento* (*Unverborgenheit*), sino en *actualización* de lo real en la inteligencia sentiente, idea esta última —la de inteligencia sentiente— que considero la más potente y originaria de toda la filosofía zubiriana, reivindicando con ella una unidad de inteligir y sentir que se radicaliza y profundiza respecto de las etapas anteriores. Si la vida filosófica de Heidegger estuvo ocupada fundamentalmente por el pensamiento del ser, la de Zubiri lo estará —al menos en esta última etapa— por el pensamiento de la realidad: en qué consiste que algo sea real.

En esta etapa definitiva de su pensamiento Zubiri sigue estudiando los avances que ofrece la ciencia. Lo lleva a cabo desde una mirada filosófica, en concreto desde el nuevo horizonte alcanzado, el rigurosamente metafísico. Para el Zubiri maduro, efectivamente, el punto de arranque de todo el dinamismo intelectivo, y por tanto también de toda vida intelectual y de toda ciencia, no es la *conciencia pura* (frente a Husserl) ni la *comprendión del ser* (frente a Heidegger), sino la *verdad real* aprehendida o mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Tal es el momento originario, aquél «en el que se encuentran las inteligencias»⁹⁰. Lo que se investiga siempre es, pues, la verdad real o realidad verdadera. El investigador es así aquél que, poseído por ella, cultiva o profesa la realidad verdadera:

⁸⁶ ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 15, 17.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁸⁸ ZUBIRI, X., *Filosofía primera (1952-1953). Vol. I*, Alianza, Madrid 2021, p. 586.

⁸⁹ ZUBIRI, X., *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid 1982, p. 336.

⁹⁰ ZUBIRI, X., *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza, Madrid 2006, p. 310.

Aquél que no hace sino ocuparse de estas realidades no investiga: *posee* la realidad verdadera o trozos diversos de ella. Pero el que se dedica a la realidad verdadera tiene una cualidad en cierto modo opuesta: no *posee* verdades, sino que, por el contrario, está poseído por la verdad⁹¹.

Ahora bien, la realidad que nos posee tiene dos rasgos muy precisos:

- a) Es *múltiple*: si bien *la* realidad es una y la misma, hay no obstante muchas cosas reales, cada una de ellas con sus propiedades o notas propias, las cuales dan lugar a distintas formas y modos de realidad. Se trata de lo que Zubiri denomina *momento talitativo* de lo real.
- b) Es *abierta*, y ello en un doble sentido: por un lado, toda cosa real es *tal* respecto de otras realidades mundanales, y solo desde estas otras realidades se podrá entender lo que es la cosa que se quiere buscar. Y, por otro lado, y de modo especial, porque lo que es abierto es «su propio carácter de realidad»⁹². Se trata del *momento transcendental* de lo real.

Pues bien, son estos dos rasgos los que determinarán la marcha de la investigación. En concreto, el que las notas a las que se atienda sean unas u otras es lo que va a determinar la dirección de la marcha de la razón en su búsqueda de lo que las cosas reales sentidas sean en *la* realidad (o mundo), con el fin de conocer cómo son y cómo acontecen las cosas reales. O dicho de otro modo, es lo real sentido, sus notas, lo que determina el camino del pensar. Es el enorme abanico de las diferentes ciencias; una marcha, pues, posibilitada y sostenida por la realidad sentida y determinada por la talidad.

No obstante, frente a todo optimismo científico desmedido se debe advertir que se trata siempre de una búsqueda *interminable*, y no solo porque jamás podremos agotar toda la riqueza de la realidad, sino también y sobre todo, porque la realidad misma es, como hemos señalado más arriba, constitutivamente abierta: «investigar lo que algo es en la realidad es faena inacabable, porque lo real mismo nunca está acabado»⁹³.

Es justo aquí, en este constitutivo carácter abierto de la realidad, en donde entra la filosofía. A diferencia de las otras ciencias o vidas intelectuales, ella no pone su atención sobre las notas de lo real, sino sobre su carácter mismo de realidad, es decir, sobre lo metafísico o transcendental. Ella investiga, efectivamente, «en qué consiste ser real»⁹⁴. No busca conocer el ser, sino la realidad en tanto que realidad.

Se trata de una investigación o búsqueda impuesta por las cosas mismas *en tanto que reales*. Esto es, lo que ellas nos imponen no son solo sus notas talitativas, sino también y ante todo su realidad, y a tal fuerza de imposición es a lo

⁹¹ *Ibid.*, p. 322.

⁹² *Ibid.*, p. 323.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

que Zubiri denomina *poder de lo real*⁹⁵, un poder de lo real que es precisamente el que constituye la intrínseca unidad de realidad e inteligencia. Es la realidad misma sentientemente aprehendida la que poderosamente nos posee, domina y arrastra no *allende* las cosas, sino *allende* aquello que, estando inmerso en las cosas constituyéndolas, las transciende. Es justo «la marcha misma de la filosofía»⁹⁶, una marcha hacia lo metafísico o transcendental ya dado en la cosa real misma. En cierto modo, algo similar encontramos en Aristóteles cuando se refiere a la vida intelectual de los filósofos con estas palabras: «la cosa misma les abrió el camino y les obligó a investigar»⁹⁷.

Esto significa que ciencia y filosofía, aun siendo distintas, no son independientes entre sí. Y ello por tres motivos:

- a) Primero, porque ambas atienden a la cosa real o realidad verdadera, si bien la ciencia lo hace dirigiendo su mirada al momento talitativo mientras que la filosofía lo hace dirigiéndola al transcendental: la ciencia fija la mirada en las cosas reales *tal como son*, buscando conocer qué son *en realidad*, esto es, cómo son y cómo ocurren, mientras que la filosofía pone sus ojos en la realidad no *tal como es*, sino *en tanto que realidad* y según el modo de serlo; busca, en definitiva, saber en qué consiste eso que llamamos realidad.

Esta es una de las razones por las que Zubiri criticará de nuevo el positivismo o científico, por ejemplo en el curso *Ciencia y realidad*. Ahí le reprochará que lo que ésta denomina como *positum*, mera positividad, y como tal el objeto de las ciencias llamadas positivas, no es un dato originario, no es *lo inmediato* en toda su riqueza, sino «una difícil operación»⁹⁸ intelectual realizada ulteriormente sobre lo real inmediatamente dado. Esta operación mental consiste ante todo en suprimir su momento o dimensión de realidad, lo latente, para quedarse sólo con lo patente o patentizable de ella (lo talitativo, en términos zubirianos), de forma que la ciencia pueda tener ante sí la pura positividad de la cosa e inscribir en ella sus certezas científicas⁹⁹. No está operando, por tanto, ante lo dado inmediatamente, sino ante lo dado mediatamente, esto es, ante lo alcanzado mediante una ulterior operación mental positivizadora de lo real, y a lo cual denominan *hecho*. Es algo en lo que volverá a insistir en el curso *Filosofía primera*, si bien empleando una terminología diferente. Ahí

⁹⁵ Cf. *ibid.*, p. 324.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1998, I 3: 984 a 18-19.

⁹⁸ ZUBIRI, X., *Ciencia y realidad*, pp. 97.

⁹⁹ Además de su momento de realidad, el positivismo recorta también tanto la significación vital que pueda tener lo real como su dimensión de transcendencia. El puro *positum* está tomado *terminativamente*, de forma que, «de dónde ha venido, esto no es incumbencia de la ciencia ni entra en la esfera de su positividad; está ahí como un hecho terminativamente, recortado frente a una ulterior emergencia o frente a una ulterior significación vital». *Ibid.*, p. 98.

dirá que el esfuerzo investigador llevado a cabo por las ciencias consiste en «traer la realidad, el dato, a ser en presentidad»¹⁰⁰. Se trata así de un esfuerzo montado sobre algo anterior, en concreto «sobre un previo estar en realidad»¹⁰¹. El problema es cuando el científico no es consciente o incluso niega este esfuerzo o reducción, identificando realidad con hecho y ciencia con ciencias de hechos o de puras positividades. Tal es, decíamos, el caso de los vetustos positivismo y neopositivismo, pero también del actual científicismo. De ahí que, no sin cierta ironía al tiempo que elegancia, les advierta Zubiri dos cosas: primero, que «reconocer realmente la positividad es algo tan lejos de ser lo más obvio de la mente que, en efecto, al hombre le cuesta un gran esfuerzo lograrla»¹⁰²; y segundo, que «tal vez no todo el orden de realidad sea igualmente capaz de ser reducido a hecho»¹⁰³.

b) El segundo es que, dado que es el momento de realidad el que determina el contenido como talidad, el saber metafísico constituye un *primordium* del saber positivo, es decir, es formalmente originario respecto de éste. Por eso insistirá en que «hay algo que es la realidad de la que [...] lo menos que puede decirse es que desborda los hechos, por lo menos, como fuente y raíz de todos ellos»¹⁰⁴. Y respectivamente, dado que la cosa real tiene en virtud de su talidad un modo propio de realidad, «todo saber positivo es una metafísica larvada»¹⁰⁵. De ahí que lamente y critique que muchos científicos —sin duda se refiere a los científicos— vean la filosofía como una especie de tapa agujeros temporal, en gran medida caótico y lleno de vaguedades de aquello que la ciencia aún no ha conseguido desvelar:

A casi todos los científicos, al ver de lejos nuestras discusiones, la filosofía les parece ser, en el mejor de los casos, una generalización más o menos erudita del contenido de los saberes positivos. Y casi siempre sirve para designar el conjunto de aquellos problemas que, no habiendo tenido aún solución satisfactoria en la ciencia, abren el campo de una «especulación» libre, casi completamente incontrolada¹⁰⁶.

¹⁰⁰ ZUBIRI, X., *Filosofía primera*. Vol. I, p. 612.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² ZUBIRI, X., *Ciencia y realidad*, p. 107.

¹⁰³ *Ibid.* En este mismo curso critica la teoría de los tres estadios comtianos, fundamentalmente porque es falso que los tres estadios se opongan entre sí, sucediéndose y eliminándose unos a otros. No son tres estadios intelectuales del ser humano, sino tres elementos constitutivos de la realidad intelectual. Cf. *ibid.*, 794-797. De hecho, afirmará con moderado sarcasmo frente al positivismo: «Se ha dicho que la ciencia positiva es contrapuesta a la religión, pero no es esto verdad; a finales del siglo pasado hemos visto cómo la creencia del hombre en esta ciencia ha sido una creencia así de tipo religioso». *Ibid.*, p. 796.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 110.

¹⁰⁵ ZUBIRI, X., *Estructura de la metafísica*, Alianza, Madrid 2016, p. 165.

¹⁰⁶ ZUBIRI, X., *Filosofía primera*. Vol. I, p. 14.

Parte de la filosofía no está, paradójicamente, exenta de responsabilidad en ello. Primero porque una gran parte de los filósofos ha dejado de mirar a las ciencias positivas, lo que los ha llevado a filosofar «con un tono de suficiencia rayana en el vacío»¹⁰⁷. Y segundo —y en gran medida inseparable de lo anterior— porque en la mayoría de los casos esa soberbia filosófica no es sino el disfraz de una renuncia a la búsqueda intelectual de la verdad. El resultado de esta renuncia es que, en filosofía, todo parece ser opinable, «nada tiene fuerza decisiva»¹⁰⁸.

- c) Y tercero, porque tanto en la actitud científica como en la filosófica aquello por lo que la inteligencia es *atraída* es por el poder de lo real. Es la realidad misma, y no solo sus cualidades, la que nos arrastra y domina¹⁰⁹. La investigación, la vida intelectual, no es entonces una actividad surgida a partir del capricho de tal o cual investigador, sino desde la fuerza de lo real mismo aprehendido. El hombre intelectual es el que está poseído y *entusiasmado* por la verdad real apoderándose de él: *entusiasmo* significa «arrastre por la verdad, de la que se encuentra poseída la inteligencia humana»¹¹⁰. La vida intelectual consiste así en un dejarse conquistar por la realidad verdadera, ya sea por las riquezas de sus cualidades, ya sea por su realidad en cuanto tal. Esto significa, en el rigor de los términos, que es la propia realidad sentida la que le dice al investigador quién es ella, y no el investigador quien le dice a la realidad quién es ella o cómo tiene que ser. Tal es, de nuevo, otra de las sutiles críticas que lanza Zubiri, entre otros, al científico, en concreto a su pretensión de formular el problema de la realidad en los siguientes términos: «¿cómo tienen que ser las cosas para que sea posible el acto de juzgar con verdad sobre ellas?»¹¹¹.

En virtud de esa primacía y riqueza inagotable de la realidad, la vida intelectual posee tantas figuras de expresión, tantos caminos que recorrer —el del científico, el del filósofo, pero también el del poeta, el del historiador...—, porque son muchas las direcciones por las que se puede sentir atraída la razón en su búsqueda del fundamento de lo real allende la percepción, esto es, en la búsqueda del fundamento de las cosas reales en el mundo.

Encontramos así en el Zubiri maduro una idea de ciencia realmente *rica* y desde luego con pretensión de *radicalidad*, alcanzada a partir de la idea nuclear y vertebradora de inteligencia sentiente (desde la cual, por extensión, refutará el científico, como hemos dicho). *Radicalidad* porque pretende alcanzar su momento originario, su primigenio lugar de arranque, que no es otro que la verdad real dada inmediata y directamente en aprehensión primordial, y no,

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Cf. ZUBIRI, X., *Escritos menores*, p. 324.

¹¹⁰ ZUBIRI, X., *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid 1999, p. 164.

¹¹¹ ZUBIRI, X., *Ciencia y realidad*, pp. 809-810.

por ejemplo, el mero dato positivo o sensación, como sostiene el científicismo; *rica* porque fundamenta y estructura las distintas marchas que puede seguir la razón científica a partir de esta verdad real sentientemente aprehendida. Pero *rica* y *radical*, además, por otra razón que, si bien está implícita en toda nuestra exposición, no ha salido a la luz hasta ahora. Se trata, aunque resulte casi una obviedad decirlo —o quizás no tanto en el momento actual—, de que quien queda atrapado por la verdad real y arrastrado por ella no es el intelectual, sino el *hombre mismo*, sea intelectual o no. La vida intelectual es, en cualquiera de sus modos, un momento ulterior transitado por el hombre que se ha dejado arrastrar por el poder de lo real sentido, ya sea por algunas de sus propiedades, ya sea por la realidad misma de lo real¹¹². Y ese poder de lo real le está dando inmediata, inexorable y problemáticamente algo a todo hombre: su fundamentalidad. Descubrir y analizar esta fundamentalidad es tarea que compete exclusivamente a la filosofía.

En conclusión, hemos visto cómo Zubiri, a lo largo de su trayectoria intelectual, considerando las ciencias exactas y positivas como uno de los grandes instrumentos que ha producido y produce la razón con vistas al conocimiento de la realidad, alertaba no obstante de sus límites constitutivos y de sus posibles desviaciones, en especial de las trágicas consecuencias que acarrea su uso ideológico. Entre tales ideologías se encontraba entonces, y se encuentra hoy, el científico. ¿Su gran carencia? Está ciego ante el momento metafísico de lo real, y con ello ante el enigmático *fundamento último* que porta en sí. ¿Su gran engaño? Promete luz y prosperidad, pero aprisiona al espíritu humano dentro de la estrechez de la racionalidad científico-técnica y lo deja a la deriva. ¿Su gran enfermedad? La locura, la locura de creer que es el hombre el que puede dominar la realidad, cuando es justo al revés: es la realidad misma la que nos tiene dominados.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Bunge, M. (2001). *Diccionario de filosofía*. Traducción de María Luisa Martínez. México DF: Siglo xxi.
- Bunge, M. (2002). *Crisis y reconstrucción de la filosofía*. Traducción de Rafael González del Solar. Barcelona: Gedisa.
- Bunge, M. (2007). *A la caza de la realidad*. Traducción de Rafael González del Solar. Barcelona: Gedisa.
- Bunge, M. (2013). *Ontología I. El moblaje del mundo*. Traducción de Rafael González. Barcelona: Gedisa.

¹¹² Por eso insistirá Zubiri en que la ciencia es algo inexorable. Tanto para el hombre más primitivo como para nosotros se trata siempre de «modos de *ciencia*, esto es, modos de una marcha inexorable desde la realidad percibida hacia lo real allende la percepción». ZUBIRI, X. *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid 2006, pp. 185-186.

- Bunge, M. (2015). *Evaluando filosofías. Una protesta, una propuesta y respuestas a cuestiones filosóficas descuidadas*. Barcelona: Gedisa.
- Bunge, M. (2017). «Elogio del científico», en: G. Andrade (ed.), *Elogio del científico*, Pamplona: Laetoli, 13-19.
- Hawking, S. – Mlodinow, L. (2010), *El gran diseño*. Traducción de David Jou i Mirabent. Barcelona: Crítica.
- Jáuregui, P. (2018). «Entrevista exclusiva a Stephen Hawking: “No hay ningún Dios. Soy ateo”», en: *El Mundo*. <http://www.elmundo.es/ciencia/2014/09/21/541dbc12ca474104078b4577.html>.
- Quine, W. V. O. (1995), «Naturalism; Or, Living Within One's Means», en: *Dialectica* 49/2-4, 251-261.
- Quine, W. V. O. (1975), *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1999). *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1999). *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2002). *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2006). *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2006). *Inteligencia y realidad*, 6a ed. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2008). *Sobre la esencia*, 2a ed. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2010). *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2016). *Estructura de la metafísica*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2020). *Ciencia y realidad (1945-1946)*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2021). *Filosofía primera (1952-1953). Volumen I*. Madrid: Alianza.

Universidad Eclesiástica San Dámaso
mcantos@sandamaso.es

MARCOS CANTOS APARICIO

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]