

Epílogo sobre Zubiri

Supongamos que, por algún extraño azar, Aristóteles hubiera vivido en alguna remota región del mundo entonces conocido por los helenos. Tal vez entre los salvajes escitas, en las chozas de alguna brumosa tribu nórdica, en los desiertos de Ofir, o en las duras llanuras de la meseta hispánica. Imaginemos que lo imposible hubiera sucedido, y que el Estagirita hubiera podido aislarse del bullicio y la belicosidad de sus paisanos, hubiera encontrado algún mecenas visionario, y sufriendo todo tipo de escarnios, hubiera podido escribir sus obras en algún rincón aislado de sus exóticas tierras. Posiblemente, los magos, chamanes, druidas o brujos de su propia tribu lo hubieran despreciado, temido y acosado. Quizás algún reyezuelo hubiera intentado incorporarlo a los bufones de su modesta corte. Es posible también que algunos jóvenes de aquellas remotas regiones, tras recibir en decenios posteriores el influjo de las ideas de Grecia o de Roma, hubieran rechazado a su paisano como poco relevante, por haber discutido a Platón, o por no haber sido lo suficientemente “moderno” para llegar a repetir, como ellos, a autores de moda como Epicuro o Cicerón. Envueltos en sus importadas togas, habrían despreciado a aquel extraño filósofo sin haberlo leído, dedicando su precioso tiempo a más triviales y delicadas actividades. Tampoco las elites de Roma hubieran tomado mucho interés en leer los difíciles textos de aquél bárbaro tan peculiar, escritos en una lengua extraña, y capaces de cuestionar muchos de sus más íntimos prejuicios.

Guardando todas las distancias que se consideren oportunas, no cabe duda que la recepción de Zubiri ha sido y será difícil. Las modas filosóficas y la “bajura de los tiempos” no la facilitan. Además, la índole misma de la filosofía de Zubiri no la hace apta para ser nunca una moda. No obstante, en años recientes el interés por la obra de Zubiri ha crecido a ambos lados del Atlántico. El número de publicaciones sobre su pensamiento crece incesantemente. Existe sin duda, más allá de la filosofía de consumo, algo así como una “república de los filósofos”. No me refiero con ello a un círculo íntimo de discípulos iniciados, sino al hecho de que la filosofía, la pura y auténtica filosofía, sigue siendo algo relevante para todos los que tienen algún interés en pregunta por la verdad. Quien ha probado los frutos de la filosofía, no puede ya dejarla nunca más, decía Husserl. Más allá de la dificultad de leer a un filósofo determinado, más allá del hecho de que sus ideas religiosas o políticas sean cercanas a las propias, existe lo que el mismo Zubiri llamaba las “esquirlas” de la verdad, de la “intrínseca inteligibilidad” de la realidad, que la filosofía puede encontrar y hacer accesibles. Son esquirlas que, para quien ama la filosofía, para quien sabe de su valor para la vida teórica y práctica, poseen un valor incalculable. No es el valor de las joyas intocables, que con la dureza de un diamante permanecen inmutables durante siglos. De hecho, tales esquirlas de verdad no son sino los vestigios de un pensamiento vivo, que una y otra vez invita a pensar.

Detengámonos en las esquirlas de la intrínseca inteligibilidad de la realidad. Encontrar esas esquirlas exige pensar en qué sentido puede decirse que la realidad

sea intrínsecamente inteligible. Uno podría pensar que bien pudiera haber aspectos o regiones de lo real que escapen a toda comprensión. Las ciencias, incluso las más exitosas, parecen encontrar, tras cada uno de sus magníficos avances, nuevos horizontes tras los que se esconde todavía lo desconocido. Se pudiera pensar también que pudiera haber realidades que, por sí mismas, fueran intrínsecamente ininteligibles. Sin embargo, no es a esto a lo que se refiere Zubiri. No son los *contenidos* reales los que son intrínsecamente inteligibles, sino la *formalidad* de realidad. Se trata de una de las cuestiones más decisivas para una correcta comprensión de su filosofía. Lo que Zubiri llama "realidad" no es una zona de cosas, las cosas que están "ahí fuera", por más que ésta sea la idea de realidad que, a partir de la escolástica, ha dominado la filosofía occidental. La realidad para Zubiri es una formalidad, un modo en que las cosas quedan en la aprehensión. Las cosas son aprehendidas como algo "de suyo", es decir, como algo otro, radicalmente otro. No importa que esas cosas solamente tengan "realidad" gracias a la constitución física de nuestros órganos ópticos, o sean simplemente el resultado de una alucinación. En cuanto aprehendidas, las cosas se presentan como radicalmente otras. No otras "en relación a" la aprehensión, sino otras en la aprehensión: tan otras que no remiten a la aprehensión, sino solamente a sí mismas: esto es justamente lo que expresa el "de suyo".

La realidad no es entonces lo que está ahí fuera, sino la formalidad en la que todo es inteligido. No sólo lo inmediatamente aprehendido, sino cualquier otra cosa pensada. Podemos por ejemplo preguntarnos qué sean las cosas más allá de los contenidos que ellas muestran inmediatamente presentes en la aprehensión. En este caso, la investigación racional no es un salto desde lo "subjetivo" hacia lo "real", sino una simple profundización en la realidad que ya estaba presente en la aprehensión. Si esto es la realidad, puede entonces entenderse en qué sentido ella es intrínsecamente inteligible: la intelección no consiste en otra cosa que en aprehender las cosas en esa formalidad, en ese modo de quedar, que Zubiri llama "realidad". Dicho en otros términos: realidad e intelección se remiten mutuamente. La realidad es la formalidad de lo aprehendido, y la intelección es la aprehensión de las cosas como reales. Realidad e inteligencia son estricta y rigurosamente congéneres. Esto es justamente lo que Zubiri afirma en el prólogo de su obra definitiva sobre la *Inteligencia sentiente*. Esta "congeneridad" entre realidad e intelección debería hacernos pensar desde el comienzo que el llamado "realismo" de Zubiri tiene que ser algo muy distinto de lo que la historia de la filosofía ha entendido por tal. Tanto es así, que Zubiri prefiere usar en ocasiones el término "reísmo". Cualquier recepción seria de su obra, cualquier crítica relevante de la misma, no puede pasar por alto este sentido enormemente original del término "realidad".

Es importante tomarse esto muy en serio. La interpretación de Zubiri, a partir de los años sesenta del siglo pasado, ha experimentado un cierto vaivén. En un primer momento, Zubiri fue leído como un metafísico, debido al influjo de su obra *Sobre la esencia*. En los años ochenta, el impacto de la *Inteligencia sentiente* transformó radicalmente la hermenéutica zubiriana, y se desarrollaron interpretaciones que, en un sentido lato, podríamos llamar "fenomenológicas". Recientemente, diversas voces se

han alzado reclamando que no se pierda de vista la importancia de la metafísica para entender la obra de Zubiri. Este vaivén sería superficial si pasara por alto aquello que lo hace posible en un sentido filosófico radical, que es justamente la tesis de Zubiri sobre la congeneridad de inteligencia y realidad. La filosofía de Zubiri se sitúa más bien en el ámbito de lo que Heidegger llamaría el *Zwischen*, el “entre”, el ámbito radical de congeneridad entre la inteligencia y la realidad. Ciertamente, no es inútil leer la obra de Zubiri a la luz de las perspectivas “epistemológicas” abiertas por su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*. Pero sería un error pensar que con ello Zubiri se inserta de algún modo en el marco de la filosofía moderna del sujeto. Zubiri siempre situó su obra en un “tercer horizonte”, distinto del horizonte antiguo de la naturaleza, y del horizonte moderno de la subjetividad. Según Zubiri:

“...la presunta anterioridad crítica del saber sobre la realidad, esto es sobre lo sabido, no es en el fondo sino una especie de timorato titubeo, en el arranque mismo del filosofar. Algo así a como sí alguien que quiere abrir una puerta se pasara horas estudiando el movimiento de los músculos de su mano; probablemente no llegará nunca a abrir la puerta. En el fondo esta idea crítica de anterioridad nunca ha llevado por sí sola a un saber de lo real, y cuando lo ha logrado se ha debido en general a no haber sido fiel a la crítica misma. No podía menos de ser así: saber y realidad son congéneres en su raíz” (*Inteligencia sentiente*, p. 10).

Es interesante atender al ejemplo de Zubiri, para tratar de entender mejor ese ámbito radical de congeneridad. Abrimos la puerta. Hay ciertamente una aprehensión, en el sentido más literal de la expresión: un agarrar, un *Greifen*. Agarramos el pomo de la puerta para abrirla. Ese pomo no está actualizado como un contenido de nuestro saber: en nuestra aprehensión, en nuestro agarrar, el pomo es algo radicalmente otro de ese agarrar. Es verdad que el pomo de la puerta, como la puerta toda, su pared, y todas las demás cosas de su campo de realidades, tienen una función respecto a nosotros mismos, y al conjunto de nuestras actividades. Por eso tienen un *sentido*. El pomo de la puerta es un “pomo-para-agarrar”, un “pomo-para-abrir”. En esa función constructa con nuestra vida, el pomo tiene su sentido de ser pomo. En el sentido hay una cierta alteridad: nosotros no tenemos el sentido de ser pomo, el pomo tiene el sentido de ser algo distinto de nosotros. Sin embargo, la alteridad de ese sentido es limitada. El pomo tiene el sentido de ser otro que nosotros, pero solamente tiene tal sentido en función de nuestra vida, de nuestras actividades. Su alteridad no es radical. Sin embargo, más allá de la alteridad del sentido, hay una alteridad de la realidad. El pomo se presenta como radicalmente otro de nuestro agarrar. Como algo que es “otro” más allá de su remisión a nosotros mismos, con independencia del sentido que tenga en nuestra vida. Es otro remitiendo solamente a sí mismo. Es algo real, y esta realidad no es un sentido que le atribuimos a la cosa, sino simplemente un modo de quedar la misma en el nivel más elemental del sentir. Dicho fenomenológicamente: en los contenidos primarios hay una alteridad que no es la alteridad del sentido, sino la alteridad radical de lo real. De ahí la insuficiencia de todo pragmatismo.

Por supuesto, esto que decimos del pomo de la puerta, se puede decir de toda la puerta, y de todas las demás realidades actualizadas en un determinado campo de realidad. Ellas aparecen en alteridad radical respecto a nuestra aprehensión, por más que ahora la “aprehensión” no tenga el sentido literal de un “agarrar”, sino simplemente el de un “ver”, un “oír”, un “oler”, etc. En el acto de ver la puerta, ésta se actualiza como radicalmente otra respecto a nuestro acto visual. Lo mismo podríamos decir de todos los demás sentires, implicados en el abrir la puerta, incluyendo aquellos en los que se presenta nuestra propia realidad, incluso nuestra realidad interna, o las kinestesis en que aprehendemos nuestros miembros en movimiento. Consideremos los sonidos de la puerta, los colores y las formas de la habitación que se despliega ante nosotros, los olores que se nos puedan hacer presentes, etc. En el acto de abrir la puerta, todo un campo de realidades está presente, incluyendo nuestra propia realidad. Esto es especialmente notorio en los actos táctiles, pues en ellos no sólo aparece la realidad tocada, sino también la propia realidad, por ejemplo la realidad de la mano. Los actos táctiles son, en este sentido, “bifrontes”: al tocar el pomo de la puerta, no sólo se actualizan los caracteres del pomo (su lisura, su redondez, etc.), sino también algunos caracteres de la superficie de la propia mano, que no estaban presentes en su kinestesia. El aparecer de aquello que tocamos es, a una, el aparecer de la propia mano. En los actos táctiles, hay un co-surgir del cuerpo que toca con aquello que tocamos. El tocar es un *cum-tangere*; precisamente de ahí deriva el vocablo castellano “acontecer”.

Ahora bien, la congeneridad de la que nos habla Zubiri no se refiere a este carácter bifronte de los actos táctiles, sino a algo propio de todo acto aprehensivo. Es la congeneridad entre la cosa aprendida y el propio acto de aprehensión. En esto consiste precisamente la congeneridad entre la realidad y el saber. Observemos entonces algo muy importante. En cualquier acto aprehensivo, el acto no aparece en el mismo modo en que aparece la cosa aprehendida. El acto aprehensivo no se presenta como se presenta la mano cuando tocamos la puerta. Podrá decirse que el acto es real, pues realmente ha acontecido. Pero su extraña “realidad” parece ser de un carácter radicalmente distinto al de las cosas aprehendidas. La puerta aparece como una realidad sustantiva, radicalmente distinta de mi acto de verla o de tocarla. Al tocar la puerta, la mano y la puerta aparecen como realidades sustantivas, radicalmente distintas del acto de tocarlas. Pero el acto de tocar no aparece como otra realidad sustantiva. La razón es bien sencilla: el acto no es una cosa más entre las cosas que aparecen. El acto es el aparecer mismo de la cosa. De ahí la radical unidad fenomenológica entre el acto y la cosa, pero también, y al mismo modo, la radical diferencia. La alteridad radical nos aparece ahora como mayor de lo que inicialmente pensábamos. No se trata solamente de que la cosa, al actualizarse, se presente como radicalmente independiente de su actualización. Es que lo que se actualiza presenta un carácter ontológicamente distinto de su misma actualización. El ser o la realidad de lo que aparece es radicalmente distinto de aparecer mismo. Los actos no son realidades sustantivas, sino el aparecer de esas realidades sustantivas.

Hemos hablado en un sentido un tanto lato de “aparecer” o de “actualizarse” para describir los actos. Pero tal vez no son los términos más apropiados. El aparecer puede en el fondo sugerir una contraposición entre la realidad y lo que aparece, mientras que aquí hemos sostenido el carácter *real* (en el sentido antedicho) de lo actualizado. Pero la actualización no sólo puede resultar tautológica para hablar de los actos, sino que además puede sugerir que los actos son algo así como una realidad más en la que las cosas se hacen presentes. Nada de esto es exacto. Tal vez un término clásico, usado por Aristóteles, podría ser más preciso. Aristóteles describió el acto (ἐνέργεια) como ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα (*Metafísica* 1048a 31). La expresión se ha traducido frecuentemente como “el existir la cosa”. Sin embargo, el término ὑπάρχειν tiene un sentido más radical y originario, que nos puede ser de mucha utilidad. Se trata de un ἄρχειν, de un regir. Pero de un regir que no está simplemente ante nosotros, sino que llega a estarlo a partir de un ὑπο-. De ahí el sentido clásico de “iniciar” o “tomar la iniciativa”. La traducción literal al latín sería precisamente “sub-regere”, que es de donde viene el castellano “surgir”. La ἐνέργεια de Aristóteles sería un “surgir la cosa”. Más que un “aparecer” o un “actualizarse”, los actos serían el surgir mismo de las cosas. El surgir es el llegar a regir de las cosas en alteridad radical. Los actos, entendidos como un surgir, no surgen como otra cosa más. Los actos son simplemente el surgir de las cosas. Por eso no es posible ninguna descripción de las cosas que consagre algún tipo de separación entre ellas y los actos.

Ahora bien, sería unilateral pretender describir esta unidad intrínseca entre los actos y las cosas como una co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*). El término “acontecer” se ha utilizado frecuentemente para traducir el *Ereignis* con que Heidegger describe la unidad entre el ser humano y las cosas. Precisamente el término *Ereignis* subraya el *Eignen*, el apropiarse mutuo entre el ser humano y las cosas. Sin embargo, la congeneridad no consiste únicamente en co-pertenencia, ni mucho menos en co-apropiación. Todos los esfuerzos de la mano por apropiarse el pomo de la puerta no pueden borrar la radical alteridad entre la mano y la puerta como dos realidades radicalmente independientes entre sí. Si el acontecer es etimológicamente un *cum-tangere*, hay que subrayar no sólo la unidad intrínseca, sino también la radical alteridad de las realidades que surgen. La congeneridad no es simplemente una co-pertenencia, sino estrictamente una co-génesis de lo que co-surge. En el acontecer hay un momento insuperable de alteridad. No sólo eso. La más radical de las alteridades no se da entre las distintas realidades que surgen, como pueden ser la mano y la puerta. La más radical de las alteridades se da entre el surgir mismo y todo lo que surge. Y, sin embargo, al mismo tiempo, entre lo surgir y lo que surge hay una unidad inseparable y radical, que ningún dualismo puede dividir: no hay actos sin cosas. Los actos son el surgir de las cosas. Por eso, más que una congeneridad en el sentido de una co-génesis de diversas realidades en la misma formalidad de realidad, lo que tenemos de hecho es el surgir mismo como constitución de la diferencia entre el surgir y lo que surge, entre actos y realidad.

Volvamos a la puerta que Zubiri nos ha abierto. Abrir la puerta es el surgir multiforme de la puerta, de las cosas reales en torno a la puerta, de nuevas cosas re-

ales que aparecen al otro lado de la puerta, y de la propia realidad que abre la puerta. Hay sin duda un campo de cosas reales que han surgido al abrir la puerta. Y además, en la raíz de todas ellas, está el surgir originario en el que consiste el acto o los actos mismos de abrir la puerta. Abrir la puerta no es un puro inventario de realidades actualizadas: *es el surgir mismo de esas realidades*. Ese surgir tiene sin duda un carácter intelectual, porque se trata del surgir de cosas reales, en lo que Zubiri llamaba “formalidad de realidad”. Sin embargo, abrir la puerta no es una pura intelección. ¿Qué es? Podríamos decir, utilizando un término clásico, que es una $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$. Sin embargo, es muy importante desligar este término de algunos conceptos tradicionales de la praxis. No estamos hablando, como Aristóteles, de actividades que tienen su fin en sí mismas, a diferencia de las actividades productivas. Tampoco estamos pensando, según la inversión moderna del concepto, en las tareas laborales, éticas o políticas destinadas a incidir sobre el entorno de un sujeto o de una intersubjetividad. La praxis, como unidad de los actos, consiste simplemente en el surgir multiforme de las cosas rigiendo en alteridad radical. Cualquier denuedo contra los conceptos clásicos o modernos de la praxis no toca en modo alguno el problema que abordamos aquí. La cuestión de la praxis es la cuestión del surgir, y concierne a la filosofía primera. La antropología de las actividades, como cualquier otra antropología, es algo perfectamente secundario, pero también perfectamente afectado por la primeridad del surgir. Y es que el ser humano no es primeramente un sujeto de actividades, ni tampoco una constelación sustantiva de notas psicofísicas. De un modo originario, el ser humano es aquél ámbito situado en el que tiene lugar el surgir. El ser humano es un surgir corporalmente acotado. Utilizando una expresión ocasional de Zubiri, podríamos decir que el ser humano es “el lugar geométrico de la realidad”, y este lugar geométrico se nos muestra ahora como un surgir carnal.

El término “carne”, también clásico en su prosapia hebraica (*bāśar*), puede ser útil para describir este primer acceso a lo humano: el ser humano como realidad entre otras realidades, y al mismo tiempo como ámbito corpóreo en el que surge toda realidad. El ser humano como carne carga en sí mismo con la más radical de todas las diferencias ontológicas: la diferencia entre actos y cosas. La carne se desvirtúa cuando se utiliza equívocamente en el contexto de los gnosticismos hoy en boga. La carne es irremediablemente mortal cuerpo mundano, pero al mismo tiempo y en unidad indisoluble, un surgir de todas las cosas del mundo. De ahí su inusitada diferencia con todas las cosas, y al mismo tiempo su unidad y su posible pérdida entre ellas: la carne como mero surgidero de cosas, y sólo de cosas. Y es que lo más radical está aún esperándonos. La puerta se abre de nuevo. Al otro lado no sólo surgen cosas. Surge un ser humano. Estrechamos una mano amiga, o una mano amada. Las carnes se tocan. Aquí tenemos el acontecer en su sentido más originario: el verdadero *cum-tangere*. Pues de un modo positivamente accesible nos encontramos con una congenieridad muy especial: en un mismo acto táctil, en un mismo surgir, surgen dos cuerpos. Pero dos cuerpos que no son meros sistemas de notas reales, sino dos ámbitos acotados del surgir, dos carnes. Y dos carnes que en el tocarse de las manos comparten un mismo acontecer, un mismo *tangere*, un mismo acto, un mismo surgir. Aquí lo radical

no es la apropiación ni el poder, sino algo que está más allá, en la raíz crítica de todo lo propio y de todo regir. Es la comunidad de acto en la diversidad de lo que surge. Alguien lo viene diciendo desde la noche de los tiempos: “ésta, de una vez, hueso de mi hueso y carne de mi carne” (Gn 3,23).

* * *

Otros análisis quedan pendientes, pues de la intrínseca inteligibilidad de lo real surgen muchas esquivas que aún no hemos tocado. La vieja pregunta por el ser tendría que ser pensada desde aquí, iniciando una metafísica que nos situara no sólo ante la trascendencia de lo físico, sino ante la raíz del surgir de toda φύσις. Tal vez es una cuestión extrema. Ver lo que no es visible, esperar que surja el Insurgente, implica ponerse en un límite en que la carne tiene que perecer; bien lo sabían los hebreos. Pero difícilmente se puede borrar de la constitución ontológica de “toda carne” el deseo de escuchar alguna vez: “He aquí, estoy a la puerta y llamo, si alguno oye mi voz, y abre la puerta, entraré a él, y cenaré con él, y él conmigo” (Ap 3,20). En cualquier caso, una buena filosofía no es la que nos da recetas definitivas, ni mucho menos la que prohíbe hacer preguntas. De hecho, el preguntar intempestivo coloca a la filosofía siempre, si no en los límites geográficos del imperio, sí al menos en la frontera entre lo ya pensado y lo que no se puede pensar. Por eso, la buena filosofía es la que nos hace inevitable el pensar, abriéndonos puertas que nos llevan más allá de ella misma.

Antonio González
Lanarkshire (Escocia)
Septiembre 2006