
NATURALEZA

Ver: *Phýsis / Phýsis y logos / Físico vs. conceptivo*

«Los fenómenos en que la Naturaleza se manifiesta por excelencia son precisamente los grandes fenómenos atmosféricos y astronómicos en que se desencadenan los supremos poderes que se ciernen sobre todas las cosas particulares del universo. La teoría consistió primariamente en “mirar al cielo, a las estrellas”.

La contemplación de la bóveda celeste ha llevado a la primera intuición de la regularidad, proporción y carácter cíclico de los grandes movimientos de la Naturaleza.

Finalmente, la generación, la vida y la muerte de los seres vivos nos remiten al mecanismo de la Naturaleza. Esta se muestra –sobre todo en estos tres órdenes– a quien posea la fuerza para descender el velo que la oculta (ya Heráclito decía que a la Naturaleza le gusta esconderse). Esta es la verdad que procura este tipo de sabiduría.

Para apreciar en su justo valor el alcance de esta actitud, coloquémonos en la raíz de donde emerge. Trátase, en efecto de una sabiduría; por consiguiente, de ese tipo de saber que lleva a las ultimidades del mundo y de la vida, fijando su destino y dirigiendo sus actos. En ello convienen el griego, el caldeo, el egipcio y el indio.

Pero, para el caldeo y el egipcio, el cielo y la tierra son productos de los dioses, que nada tienen que ver con la índole misma de aquellos. La teogonía se prolonga así en una cosmogonía. Lo que esta nos muestra es el lugar que cada cosa posee en el mundo, la jerarquía de potestades que se ciernen sobre él. Por esto, el *Sabio oriental* interpreta el sentido de los eventos. El contenido de su sabiduría es, en buena parte, “presagio”.

Pero en el mundo indo-europeo la mirada llegará un día a detenerse más largamente en el espectáculo de la totalidad del universo. En lugar de referirla simplemente a un pretérito y relatar su origen o de proyectarla sobre un futuro, adivinando su sentido, se *detiene*, “asombrada”, ante él, por lo menos momentáneamente.

Por el asombro nos dice Aristóteles, nació, efectivamente, la sabiduría. En este momento, las cosas aparecen asentadas y agitándose en la mole compacta del universo. Ha bastado este momento de detención de la mente en el mundo para separar a indios, iraníes y griegos del resto del Oriente.

Ya no tendremos cosmogonía, o, por lo menos, su cosmogonía contendrá incoativamente algo muy distinto. La sabiduría deja de ser presagio para convertirse además en Sofía y en Veda.

Si atendemos a lo que dicen, el sabio griego se halla muy próximo al indio-iranio. No hay más que una leve inflexión, que, en proximidades casi infinitesimales al origen, es poco menos que imperceptible. Una ligera oscilación, y se tendrá la ruta que, a lo largo de la historia, llevará al hombre europeo por nuevos derroteros.

Al igual que en los primeros sabios griegos, hay, en algunos himnos védicos y en los Brahmanas y en las Upanisads más antiguas, referencias al universo en su conjunto, al todo de lo que hay a lo que no hay. El universo entero se halla asentado en el Absoluto, en el Brahman. Pero al llegar a este punto, el indio se dirige a ese universo, o para evadirse de él o para sumergirse en su raíz divina, y hace de esta evasión, o inmersión, la clave de su existencia.

Es la identidad del Arman y del Brahman. El hombre se siente parte de un todo absoluto, y a él revierte. La sabiduría del Veda tiene, ante todo, un carácter operativo. Es verdad que algún pretenderá pasar por etapas que pueden parecerse a un conocimiento casi especulativo. Pero este conocimiento es siempre una *acción* cognoscitiva, orientada hacia el Absoluto, es una comunión con él. En lugar de la *fisiología* jónica, tenemos la *teosofía* y la teúrgia brahmánicas.

Muy otra es la situación del sabio griego. No es que no quiera desempeñar una función rectora para el sentido de la vida. Su función rectora se asienta en un saber excelente que abarca todo cuanto existe, especialmente lo más difícil e inaccesible al común de los hombres (Aristóteles, *Met.*, 982, a. 8-12).

Pero este saber no es operativo, mejor dicho, no lo es en el mismo sentido que para el indio. La sabiduría griega es un puro saber. En lugar de lanzar al hombre a arrojarle al universo o a evadirse de él, el saber griego repliega al hombre, en cierto modo, ante la Naturaleza y ante sí mismo. Y en esta maravillosa *retracción*, deja que el universo y las cosas *queden* ante sus ojos, naciendo estas de aquel, tales *como son*.

La operación de la mente griega es un hacer que consiste en no hacer con el universo nada más que dejarlo, ante nuestros ojos, tal como es. Entonces es cuando propiamente nos aparece el Universo como Naturaleza. La operación no tiene más término que la latencia.

Por eso, su atributo primario es la verdad. Si el sabio griego dirige la vida, es con la pretensión de asentarla en la verdad, de hacer al hombre vivir en la verdad. En todas estas consideraciones prescindo deliberadamente de la religión de Israel y del cristianismo, que aportan un nuevo sentido de la sabiduría y de la verdad.

Es la leve inflexión por la que la Sabiduría, como descubrimiento del universo, deja de ser una posesión del *Absoluto* para convertirse simplemente en posesión de la *verdad* de su Naturaleza. Por esta minúscula decisión nació el intelecto europeo con toda su fecundidad y comenzó a escudriñar en los abismos de la Naturaleza; el Oriente, en cambio, se dirigió hacia el Absoluto por una vía muerta en el orden de la inteligencia.

La sabiduría de los grandes pre-socráticos intenta decirnos algo de la Naturaleza, *nada más que por la Naturaleza misma*. En la verdad del sabio griego, el descubrimiento de la Naturaleza no tiene finalidad distinta del descubrimiento mismo; por esto es una actitud teórica.

La sabiduría deja de ser primariamente religiosa para convertirse en especulación teórica. Esta sabiduría teórica, más que una *ciencia*, es una *visión* teórica del mundo.

El hecho de que los escasos fragmentos de pre-socráticos que poseemos nos hayan llegado a través de pensadores casi todos posteriores a Aristóteles, ha podido falsear nuestra imagen del saber pre-socrático.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios* (1944). Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 169-172]



«Los minerales, las montañas, las galaxias, los seres vivos, los hombres, las sociedades, etc., son cosas reales. A estas cosas reales se contraponen otras, tales como una mesa, la hacienda agraria, etc. Estas últimas cosas son, ciertamente, reales, pero lo son tan solo por las propiedades o notas de peso, color, densidad, solidez, humedad, composición química, etcétera; por todas estas notas, en efecto, actúan sobre las demás cosas, sobre el aire, sobre la luz, sobre los demás cuerpos, etc.

En cambio, no actúan sobre las demás cosas por su carácter formal de mesa o de hacienda. Este carácter no es, pues, una propiedad real suya, no es un momento de su realidad. En su virtud, estas cosas en su carácter formal y propio de mesa o hacienda, no son, formalmente, cosas reales. Son justo "otra cosa", otro tipo de "cosas": son posibilidades de vida.

Claro está que, si no tuvieran sus notas reales, no serían tales posibilidades. Pero la recíproca no es cierta: las cosas pueden tener propiedades reales, incluso conocidas, y no ser, sin embargo, todas las posibilidades constituibles por aquellas. Hasta principios de siglo, el aire, a pesar de ser conocida su resistencia, no fue una posibilidad para viajar; lo fueron tan solo el agua y la tierra.

En todo caso, posibilidad y nota real son dos dimensiones completamente distintas de la cosa. Y no solo son distintas, sino que la segunda es anterior a la primera con una anterioridad, además, de *κατὰ φύσιν*, como es obvio, con una anterioridad *καθ'αἴσθησιν*, esto es, contra lo que Husserl y Heidegger pretenden, una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida. Las propiedades arrancan de la realidad y se

fundan en ella; las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por eso "cosas-sentido".

Esta contraposición no tiene nada que ver con la oposición aristotélica entre τέχνη y φύσις. Ya vimos que esta última es una diferencia de los entes tan solo en cuanto "princiados". En cambio, la contraposición entre "cosa real" y "cosa-sentido" es una diferencia que se refiere a la índole formal de la cosa misma.

Si se quiere seguir hablando de "naturaleza" para designar las cosas reales, habrá que decir que el concepto de naturaleza aquí expuesto difiere *toto caelo* del concepto griego de φύσις; difiere asimismo del concepto moderno de naturaleza desde Galileo.

Naturaleza, en efecto, no significa aquí φύσις, el principio intrínseco de donde nacen o brotan las cosas, es decir, un principio originario de ellas, sino su modo de existir y de actuar, una vez que han sido producidas. Sean naturales o artificiales en sentido griego, esto es, por razón de su principio, las partículas elementales, la insulina, los ácidos nucleicos, etc., una vez producidos actúan formalmente en virtud de las propiedades que poseen. A fuer de tales, son realidades naturales en el concepto de naturaleza aquí expuesto.

Recíprocamente, las "cosas-sentido" no son forzosamente artificiales: el campo como hacienda o la caverna como morada no son artificiales, y, sin embargo, son sólo "cosa-sentido".

Este concepto de naturaleza tampoco coincide con el que procede de Galileo y culmina en Kant: el sistema de leyes naturales. Las leyes, en efecto, son meras relaciones funcionales, mientras que lo que en nuestro concepto importa no son las relaciones, sino las cosas mismas; y una cosa no es natural porque esté sometida a leyes naturales, sino que está sometida a leyes naturales porque es natural. Y lo es porque actúa formalmente en virtud de las propiedades que posee.

Aparte de que el complejo de leyes naturales jamás podrá dar razón de todo cuanto hay en una cosa, porque en esta existe siempre un margen de individualidad y de contingencia que las leyes no lograrán agotar jamás.

Frente al concepto moderno de naturaleza como ley, hay que reivindicar aquí el concepto de naturaleza como cosa. Pero frente al concepto griego de cosa natural, como cosa originada por un principio intrínseco, hay que propugnar el concepto de cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee, sea cualquiera su origen.

A una con el concepto de naturaleza, es menester volver a plantearse el problema de la τέχνη. Aunque no se esté de acuerdo en el punto preciso del cambio, o en su último sentido, según acabamos de ver, se ha reconocido, sin embargo, que el concepto de naturaleza ha cambiado desde los griegos hasta nuestros días. Pero nada parecido se ha hecho a propósito de la τέχνη.

No parece sino que nuestra técnica se diferencia de la de los griegos tan solo en volumen y perfección. La verdad es que la diferencia es mucho más honda, porque al igual que en el caso de la φύσις, la diferencia está en el concepto mismo de la τέχνη.

Pues bien, solo las cosas reales, entendidas en el sentido antes expuesto, pueden tener y tienen esencia. De las "cosas-sentido" hay concepto, pero no esencia. Ya vimos al hablar del racionalismo que no pueden confundirse esencia y concepto. Lo concebido puede ser esencia cuando se concibe una cosa real; pero no todo lo concebido es realidad ni, por tanto, esencia.

El ámbito de lo esencial es, pues, el ámbito de la realidad como conjunto de cosas, que, dotadas de ciertas propiedades, actúan formalmente por estas. A pesar de lo que al principio nos parecía obvio, el cuchillo en cuanto tal no tiene esencia. Aquel momento del "haber de tener" ha de concernir solo a la realidad, si ha de constituir una necesidad esencial. Toda necesidad esencial es siempre y solo una necesidad real, según el concepto de realidad que acabamos de exponer.

Ello no obsta, evidentemente, para que en el lenguaje corriente hablemos de lo esencial a propósito de toda suerte de cosas, sean o no reales; es que las consideramos como si lo fueran. Y ello por una razón muy honda: es que aprehendidas por el hombre estas cosas, irreales en sí mismas, producen efectos reales sobre él. El hombre, en efecto, es el único ser que para ser plenamente real tiene que dar el rodeo "esencial" de la irrealidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 105-108]



«El animal se mueve, ciertamente, entre "cosas" que le están presentes, tanto más "cosas" cuanto más elevado sea su lugar en la escala zoológica. Pero estas cosas le están presentes siempre y sólo en forma afectante; son siempre y sólo unidades complejas de estimulación.

Su unidad y relativa estabilidad perceptivas se deben a lo que he solido llamar "formalización". [...] La pura "cosa-estímulo" se agota en la estimulación (actual, retardada, reproducida o signitiva); esto es, está presente, pero como mera suscitación de unas respuestas psico-biológicas.

En cambio, la misma cosa, aprehendida intelectivamente, me está presente, pero de un modo formalmente distinto: no sólo me está presente, sino que lo está formalmente como un *prius* a su presentación misma. Todo lo contrario de la "cosa-estímulo", que se constituye y agota en su pura presencia estímúlica. La prioridad es lo que permite y fuerza a pasar del mero momento extrínseco de "ser aprehendido" a la índole de la cosa tal como es antes de su aprehensión. [...]

Según suelo decir desde hace tantísimos años, la cosa me es presente como algo "de suyo". [...] La cosa se actualiza en la inteligencia, se nos presenta

intelectivamente, como siendo "de suyo" *antes* de estarnos presente. Y esto se ilustra incluso históricamente; hace más de veinte años escribía que la forma primaria según la cual la filosofía presocrática concibió (aquí sí que se trata de conceptos) las cosas reales como reales fue considerándolas como algo "de suyo".

Es lo que por tanteos dificultosos condujo después, sólo después, a la conceptualización de la φύσις [phýsis], de la naturaleza. Pero, repito, primordialmente no se trata de concebir así las cosas, sino de enfrentarse aprehensivamente con ellas según la formalidad de realidad. Realidad es ese "de suyo" de las cosas.

No es, claro está, una definición, pero es una explicación. Toda explicación coloca lo explicado en una cierta línea. En el caso de la realidad ha solido colocársela en la línea de los conceptos. Aquí, en cambio, colocamos la realidad en la línea del enfrentamiento inmediato con las cosas. Y en esta línea, la realidad es el "de suyo".

Ante todo, realidad no es formalmente "naturaleza"; esto es, ser "de suyo" no consiste en tener principios internos operativos. Naturaleza es sólo un momento fundado en la realidad de la cosa; formalmente, realidad es siempre y sólo el "de suyo". Ahora bien, algo puede ser "de suyo" de muchas maneras distintas. Todas envuelven, como momento intrínseco, la naturaleza.

Pero, en primer lugar, no todo modo de ser "de suyo" consiste en ser sólo naturaleza; hay cosas que son "de suyo" no sólo con tener naturaleza, sino teniendo además otros momentos (personidad, etc.), unitariamente articulados con la naturaleza, de suerte que sólo en esta unidad de momentos es como son "de suyo".

Por tanto, naturaleza es tan sólo un momento del ser "de suyo", pero nada más. En segundo lugar, aun en aquellas cosas que son "de suyo" con sólo tener naturaleza, naturaleza no es sinónimo de realidad, de "de suyo". Naturaleza es siempre y sólo la manera como algo es "de suyo", pero no es primaria y formalmente el "de suyo" mismo.

Naturaleza, en efecto, no es sólo sistema interno de principios operativos de la cosa. Por el contrario, sólo cuando estos principios son intrínsecos en el sentido de competir a la cosa "de suyo" es cuando dichos principios son naturaleza. Es decir, el "de suyo" es anterior a la naturaleza y fundamento de ella.

"De suyo" tampoco coincide *formalmente* con existencia; es decir, tener realidad no es formalmente existir como contradistinto de ser inexistente. La idea de realidad queda centrada para la Escolástica en dos tesis: primero, lo real es lo existente en cuanto existente; segundo, lo real es *essentia* en cuanto connota aptitudinalmente la existencia. Ahora bien, tomadas como conceptos formales, ninguna de ambas tesis es formalmente exacta.

Ciertamente, todo lo inexistente es irreal y todo lo irreal es inexistente. Esto es innegable; pero no nos es suficiente. Porque lo que aquí buscamos es la razón formal de realidad. Y que la razón formal de realidad no sea simple existencia es cosa que se desprende ya de aquello que la Escolástica misma contrapone al *ens reale*, a saber, el *ens rationis*.

El *ens rationis* no es formalmente lo inexistente, sino lo inexistente concebido o fingido "como si fuera" existente. Esto lo vio claramente la Escolástica. Pero esto equivale a decir que el *ens rationis* tiene, "a su modo", una cierta existencia. Lo cual nos indica ya que la razón formal de realidad y de irrealidad se halla más bien en el *modo*, digámoslo así, de existir que en el mero existir. Y así es efectivamente.

Existir "solo" *intra animam* es el modo de existencia que consiste en tener existencia sólo objetiva en y por la intelección. Entonces existir "realmente" es el modo de existir que consiste en tener existencia "de suyo". Y esto se ve más claramente aún, si pensamos en otro tipo de "cosas" que no son formalmente *entia rationis* y que, sin embargo, no son reales.

Para los griegos, sus dioses aparecen entre los hombres en figuras diversas; por ejemplo, Júpiter, como auriga. ¿Qué tipo de realidad tiene Júpiter-auriga? Ciertamente, Júpiter-auriga no existe realmente; Júpiter no es realmente un auriga.

Pero para los griegos esta figura no es una ilusión subjetiva; esto no pasaría de ser una teoría de ciertos intelectuales. Si los hombres ven a Júpiter-auriga es porque Júpiter tiene esta figura y con ella se pasea por la tierra, aunque nadie lo esté viendo. Esta figura tiene, pues, a su modo, una cierta existencia. Sin embargo, Júpiter-auriga no existe realmente. ¿Por qué? Pues precisamente porque la existencia de esta figura no compete a Júpiter como una existencia "de suyo".

Solo entonces existiría realmente el Júpiter-auriga. No es éste el caso. El Júpiter real tiene una existencia "propia", la que tiene "de suyo", y que no es la del auriga. Ello prueba que la existencia no es, sin más, *formalmente* la razón de la realidad. Más que el existir, lo que constituye formalmente la realidad es el modo de existir: existir "de suyo". este tipo o modo de existencia que no es "de suyo" es lo que metafísicamente constituye el "aparecer", la "apariencia".

Júpiter no es realmente auriga, pero aparece como auriga, reviste la forma de auriga. Es el dualismo metafísico entre apariencia y realidad. Es un dualismo metafísico y no lógico ni psíquico. La apariencia es más que *ens rationis* y más que algo meramente "lógico", como, por ejemplo, el *Schein* de Hegel.

La apariencia es también algo más que ilusión subjetiva; cuando menos, no es forzoso interpretarla como ilusión subjetiva, incluso añadiendo que esta ilusión estuviera fundada *in re*. Y, sin embargo, no es realidad. Tampoco lo es la figura aparente tomada formalmente en y por sí misma, porque por

ser apariencia no tiene existencia de suyo, sino una existencia "apoyada", por así decirlo, en aquello de quien es apariencia.

De aquí que, por un lado, parezca realidad, precisamente porque se apoya en algo que existe de suyo; pero, por otro lado, es, tomada formalmente en y por sí misma, perfectamente irreal. Esta ambivalencia de la figura aparente es lo que llamo "espectro" de realidad. Espectro es un concepto estrictamente metafísico.

Esta articulación metafísica entre realidad y apariencia es lo que, a mi modo de ver, nos da la clave para entender correctamente el Poema de Parménides. Las cosas que vemos, la "opinión" (δόξα), no es simple ilusión sensible; pero no es el "ser verdadero" (ὄν), sino que es la mera "figura" (μορφή) como "aparece", eso que Parménides, y todos los griegos después de él, llamaron ente (ὄν), que es el único que de veras "es", precisamente, diría yo, porque "de suyo" el ὄν es ser y nada más que ser.

Así, pues, si las cosas tuvieran principios que no les pertenecieran "de suyo", no tendrían ni naturaleza ni esencia real. Es el caso de muchas "cosas" en la mentalidad primitiva; las cosas serían meros "lugares" de presencia y acción de los dioses u otras realidades.

Correlativamente, la existencia de las cosas como mera figura o apariencia haría de ellas algo irreal. Es también el caso de muchas "cosas" de la mentalidad primitiva que no son sino "espectro" de los dioses o de otras realidades. Un mundo cuyas cosas no fueran sino "aparición" de la divinidad no tendría formalmente en sí mismo ninguna existencia real; sería un mundo espectral.

Por tanto, sólo cuando los dos momentos de esencia y de existencia competen a la cosa "de suyo" es cuando tenemos formalmente "realidad". El "de suyo" es, pues, anterior a esencia y existencia. Digamos de paso que esto es lo que, a mi modo de ser, permite entender correctamente ciertas especulaciones metafísicas de la India.

No se confunda aquí "de suyo" ni con lo *a se* ni con lo *per se*. *A se* es tener existencia por sí mismo; *per se* es la capacidad de existir sin necesidad de un sujeto. Pero "de suyo" es tener existencia en cierta manera *ex se*, tomada la cosa existente *hic et nunc*, es decir, sea cualquiera el fundamento de que exista, que es asunto distinto.

Así, pues, por lo que concierne a la existencia, la realidad consiste *formalmente* en el momento del "de suyo"; la realidad es en alguna manera anterior a la existencia misma.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 393-399]



«La filosofía y sobre todo la teología clásica han partido de la realidad considerada como eso que llamamos naturaleza. El hombre mismo es

realidad por formar parte de ella. En este punto no habrá diferencia ninguna entre el hombre y cualquier otra realidad cósmica: todas son *res naturalis*. De ahí que han tomado como base de la discusión la estructura del cosmos; y se han propuesto fundamental la existencia de Dios con argumentos tomados de los hechos cósmicos.

El intento ha culminado, con todas sus variantes, en las célebres “cinco vías” de santo Tomás. Sin embargo, no me parece el mejor camino para lo que nos proponemos, porque no parecen ser satisfactorios ni el punto de partida ni el punto de llegada de esa célebre argumentación.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 118]



«¿Qué es ser persona?

Se cita siempre un párrafo de Cicerón en el que establece, como buen abogado, la diferencia entre las cosas o *res* y las personas, que son *sui juris*. Esta versión del problema tuvo en cierto modo su canonización metafísica en Kant. Pero es innegable que, si se examina al propio Kant, por bajo de este carácter *sui juris* y moral de una persona subyace la idea de un sujeto que se pertenece como fin, que es un sujeto *sui juris*.

De ahí que, en definitiva, en ese punto Kant se encuentra en buena medida con la metafísica tradicional, después del cristianismo, no antes. Porque, por curiosa paradoja, la filosofía griega, que nos ha proporcionado todos los conceptos y nombres que maneja la filosofía, no ha tenido ni el nombre ni el concepto de lo que es persona. Es curioso, pero así es.

La propia palabra *persona* probablemente viene del etrusco *phersu* y, luego, ha pasado al latín. Pero el *phersu* etrusco es tan sólo algo parecido al *prósopon* (πρόσωπον) griego, ya que el *prósopon* es una cosa distinta de lo que nosotros llamamos persona. La persona sería, pues, el sujeto que es autor de sus actos y del que, justo por eso, decimos que es persona. Recíprocamente, estos actos se atribuirían a este sujeto, que sería un sujeto de atribución real y físico de los actos que ejecuta.

Ahora bien, esto no es tan fácil de sostener como de decir. Tomemos, para comprobarlo, la frase “Yo soy libre”. Esta frase la puedo pronunciar de dos maneras: Decir, acentuando el predicado, “Yo soy *libre*”, con lo que afirmo que eso es lo que yo soy.

Esta es una frase predicativa a la que responde la idea que acabo de exponer: el sujeto que es libre. Pero puedo, poniendo el acento en el sujeto, pronunciar esa frase diciendo “Yo soy libre”, con lo que afirmo que soy yo quien es libre. En este caso el yo está en cierto modo allende la libertad. Yo no seré persona más que si la libertad es mía. [...]

Si digo “Yo soy libre” y pongo el acento en el predicado, siempre estaría fuera de consideración el carácter del *yo*, que es donde se ha jugado ya el

problema de la persona. No nos sirven de nada los muchos predicados ni los muchos actos que se van ejecutando.

Esto nos obliga a volver la vista al sujeto en sí mismo, no desde el punto de vista de los actos que ejecuta, sino desde el punto de vista de lo que yo diría que estructuralmente es. ¿Qué es ese sujeto? ¿Encontramos ahí la persona?

Es una frase muy repetida, que merece figurar en la historia de la metafísica –y así figura casi siempre–, la del Tratado *De Trinitate* en que San Agustín afirma: Yo recuerdo, yo entiendo, yo amo por estas tres, digamos facultades, aunque no soy ni mi memoria, ni mi inteligencia, ni mi amor, sino que las poseo.

Esto puede decirlo cualquier persona que posea esas tres facultades, pues ella, la persona, no es estas tres facultades. Es un texto célebre de San Agustín sobre el que se ha montado la diferencia entre la persona y la naturaleza. [...]

Por tanto, que ser persona consiste en ser un yo. Con lo cual tendríamos, por una parte, la persona como un yo y, por otra, la naturaleza como algo tenido por este yo. Esta idea va a ser decisiva.

En el orto de la filosofía moderna Descartes nos dirá que lo esencial del hombre es precisamente ser un *ego*, pero, dando un tercer paso sobre los dos de San Agustín, completará la idea de éste diciendo que el yo es sujeto – cosa que jamás había dicho San Agustín –.

El **yo** como **sujeto** es un puro yo, esto es, no es el mundo psicobiológico, pues las estructuras psicobiológicas son a lo sumo las condiciones o los instrumentos intrínsecos con que el yo sujeto ejecuta física y empíricamente sus actos. Aplicada esta idea a nuestra persona, resultará que, por un lado, el yo en que la persona consiste va a ser un sujeto posidente y, por otro, la naturaleza será posesión de ese sujeto puro, de esa persona, de ese yo puro. [...]

Ahora bien, ¿es aceptable la diferencia entre naturaleza y persona? Esta segunda parte de la cuestión es mucho menos clara.

Se nos dice únicamente que la persona consiste en ser el posidente y la naturaleza en ser lo poseído. [...] Que el hombre en buena medida sea sujeto de sus actos, es tan verdad que no hace falta un largo discurso para caer en la cuenta de ello.

Pero ¿es eso lo que hace que el hombre sea una persona? Al fin y al cabo, la condición de que el hombre sea un sujeto que ejecuta unos actos como sujeto de ellos o que recibe unas afecciones del mundo como sujeto de ellas, eso procede de lo que el hombre es talitativamente considerado, tal como él es. Ya tengo unos sentimientos, necesito unas impresiones de las cosas, etc.; pero todo esto pertenece al orden de la talidad.

Ahora bien, si tomamos esa talidad en función trascendental, la cuestión es distinta. Persona consiste en ser mío. Pero el que este ser mío sea un sujeto no depende del carácter de persona sino de la talidad, de cuál sea la índole talitativa de la persona que es; es decir, el sujeto es persona no por ser sujeto sino por ser mío, y entonces está de más que sea o no sujeto.

En esto es en lo que consiste la persona en cuanto tal, no en ser sujeto, sino en que, aun siendo sujeto, se sea suyo en tanto que realidad. Ser sujeto depende del orden talitativo y, efectivamente, en el caso del hombre lo es, aunque no nos importa esto para el caso.

Lo que nos importa es que, sea o no sujeto por razón de su talidad, el hombre, como forma trascendental de realidad – y en eso consiste la persona –, es suyo, se pertenece a sí mismo bajo forma de sujeto, pero no porque en ello está la esencia metafísica trascendental de la persona en cuanto tal. Persona es, por consiguiente, el carácter trascendental de la esencia abierta. Es suya, formal y reduplicativamente suya, en tanto que realidad. En manera alguna es un sujeto.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 204-209]

COMENTARIOS

«No siempre se repara en el hecho de que en filosofía la permanencia de un término en su identidad léxica no garantiza la permanencia de su identidad semántica.

La importancia de esto se acentúa cuando se trata de uno de los términos más fuertes del pensamiento occidental como es el de "naturaleza" (*phýsis*), término que llega hasta hoy sobrecargado con una hiperinflación semántica, pero que es tan característico del pensamiento griego que marca uno de los límites de su horizonte; cuando Zubiri afirma de modo tajante que "Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar el logos y el hombre" (NHD 55), no está asegurando que término "físico" o "naturaleza" no puede pervivir en otro horizonte distinto del griego, sino que inevitablemente cambiará su sentido respecto a la totalidad.

En su primera gran obra de madurez Zubiri introduce un excursus en el que, inspirándose en los viejos sentidos griegos, busca en otro horizonte distinto desligar el término de los sentidos restringidos consagrados por la ciencia moderna; de este modo, "físico no designa un círculo de cosas, sino un modo de ser" (SE 11), por lo que tampoco cabe esperar que "metafísico" signifique otro círculo distinto de cosas que sea trascendente a lo físico; por el contrario, Zubiri propone que "físico y real, *en sentido estricto*, son sinónimos" (SE 12), aunque inmediatamente advierte que esto solo es aplazar el tema porque "real" tampoco es aquí ningún término nítido.

Cuando más adelante se diga que "es realidad todo y solo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las

notas que posee" (SE 104), lo que se está haciendo es plantear el arduo problema de averiguar cuáles son las notas que dota a la cosa de esa capacidad. ¿Es el "allende" como tal también "físico"?

Esta enrevesada pregunta apunta a la raíz en la que se alimentó un equívoco que ha perseguido a gran parte de la obra de Zubiri porque su respuesta necesita ser muy matizada y esa respuesta parece envolvernos en el razonamiento circular propio de lo que en otra ocasión denominé un "libro-isla".

Podríamos decir que realidad física –Zubiri reconoce que en rigor es un pleonasma, pero también que sigue siendo útil– se opone a conceptual, no porque la realidad no necesite ser conceptualizada, sino porque la determinación "real" de algo no es resultado de un proceso de conceptualización.

"Concebir es concebir cómo son o pueden ser las cosas en realidad, juzgar es afirmar cómo son las cosas en realidad, proyectar es siempre proyectar cómo habérmolas realmente con las cosas, etc. Aparece siempre en todos los actos intelectuales ese momento de versión a la realidad" (SR 251). [...]

Zubiri está buscando una esencia *física*; es decir, en la crucial encrucijada entre las exigencias de una "vía física" y una "vía lógica", que ya Aristóteles terminaría inclinando a favor de esa segunda (SE 82) y que luego dominaría el resto de la historia, Zubiri quiere desplegar esa vía física que quedó marginada como el apoyo sobreentendido dentro de la historia de la metafísica.

Por tanto, el tema de la *metafísica* es un trabajo intelectual *dentro* de lo físico para distender hasta el límite las exigencias con las que es dado; este trabajo de la razón exige ámbitos intelectivos previos, pero hasta su última obra Zubiri no clarificará las modalidades y los enlaces internos del dinamismo intelectual.»

[Pintor-Ramos, Antonio: "La concepción zubiriana de la filosofía", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 460-461 y 463]



«Podríamos hablar de ciertos ecos de la filosofía presocrática en Zubiri, algunos de los cuales hallan referencias explícitas en determinados lugares de su obra.

En *Sobre la esencia*, para ilustrar históricamente la idea de que la "realidad es la cosa como algo 'de suyo'"; la idea de que "la cosa se nos presenta intelectivamente, como siendo 'de suyo', antes de estarnos presente" (SE 398-399), escribe que "la forma primaria según la cual la filosofía presocrática concibió (aquí si se trata de conceptos) las cosas reales como reales fue considerándolas como algo 'de suyo'. Es lo que por tanteos dificultosos condujo después, solo después, a la conceptualización de la palabra *phýsis*, de la naturaleza" (SE, 399; SPF, 74).

Zubiri tiende a situar en Anaximandro el origen de la filosofía: "El pensar de un modo filosófico no surge hasta Anaximandro (610-547) (...) Anaximandro es el primero que da un pensamiento filosófico que envuelve, en su mismo nacimiento, los tres o cuatro conceptos fundamentales de que va a ir alimentándose toda la metafísica griega" (CU I, 35). Para Zubiri, la metafísica no comienza con Parménides, sino con Anaximandro (Cf. PFMO, 13-14).

Por supuesto, Zubiri mismo se encarga de marcar las diferencias con la filosofía griega.

Por un lado, "primariamente no se trata de concebir así las cosas, sino de enfrentarse aprehensivamente con ellas según su formalidad de realidad" (SE, 399); es decir, lo que los griegos no han visto es la realidad como término formal del *sentir*; que la realidad no es una cuestión de conceptos, sino de "enfrentamiento inmediato con las cosas"; no habría visto la realidad, el "de suyo", como formalidad, como modo de quedar en la aprehensión.

"La filosofía no ha distinguido entre contenido y formalidad; ha resbalado siempre sobre la formalidad".

Y, por otro lado, realidad en Zubiri no se identifica con naturaleza: "naturaleza no es solo sistema interno de principios operativos de la cosa. Por el contrario, solo cuando esos principios son intrínsecos, en el sentido de competir a la cosa 'de suyo', es cuando dichos principios son 'naturales'. Es decir, el 'de suyo' es anterior a la naturaleza y fundamento de ella" (SE, 396).»

[Andaluz Romanillos, Ana María: "Zubiri en (frente a) la historia de la metafísica", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 337-338]



«La naturaleza es una cosa, una gran cosa, que se compone de muchas cosas menores. Ahora bien: cualesquiera que sean las diferencias de las cosas, tienen todas ellas un carácter radical común, el cual consiste simplemente en que las cosas *son*, tienen un ser. Y esto significa no sólo que existen, que las hay, que están ahí, sino que poseen una estructura o consistencia fija y dada.

Cuando hay una piedra hay ya, está ahí, lo que la piedra es. Todos sus cambios y mudanzas serán, por los siglos de los siglos, combinaciones regladas de su consistencia fundamental. La piedra no será nunca nada nuevo y distinto.

Esta consistencia fija y dada de una vez para siempre es lo que solemos entender cuando hablamos del ser de una cosa. Otro nombre para expresar lo mismo es la palabra naturaleza. Y la faena de la ciencia natural consiste en descubrir bajo las nubladas apariencias esa naturaleza o textura permanente.»

[Ortega y Gasset, José: "Historia como sistema y del Imperio Romano" (1941). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI p. 23-24]



«Se dirá que, conforme iba notándose la resistencia del fenómeno humano a la razón física, iba también acentuándose otra forma de ciencia opuesta a ella: frente a las ciencias naturales, en efecto, surgían y se desarrollaban las llamadas ciencias del espíritu, ciencias morales o ciencias de la cultura. A lo cual respondo, por lo pronto, que esas ciencias del espíritu – *Geisteswissenschaften*– no han conseguido, hasta la fecha, suscitar la creencia en el hombre europeo, como lo había logrado las naturales.

Y se comprende que fuera así. Los representantes de las ciencias del espíritu combatían los intentos paladinos de investigar lo humano con ideas naturalistas; pero es el caso que, de hecho, las ciencias del espíritu no han sido hasta hoy más que un intento larvado de hacer lo mismo. Me explicaré.

Geist? Wer ist denn der Bursche? (¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?) – pregunta Schonpenhauer, malhumorado e insolente, pero no sin sobra de razón. Este gran concepto utópico de espíritu pretendía oponerse al de la naturaleza. Se presentía que la naturaleza no era la única realidad y, sobre todo, que no era la primaria o fundamental.

Cuanto más se la apretaba, más parecía depender de lo humano. El idealismo alemán, como el positivismo de Comte, significan el ensayo de poner el hombre antes que la naturaleza. Fue aquél quien dio al hombre, en cuanto no es naturaleza, el nombre de *Geist*, espíritu. [...]

Y si ahora nos preguntamos por qué el concepto de espíritu se ha revelado insuficiente para dar razón de los humanos, nos encontramos con la siguiente consideración fundamental:

Cuando los caballeros del Espíritu salían en guerra contra el naturalismo, resueltos a reflejar escrupulosamente los fenómenos humanos en su estricta y genuinidad, alejando de sí los conceptos y categorías que la naturaleza nos obliga a pensar, no advertían que al partir habían dejado ya a su espalda el enemigo.

Veían solo en la naturaleza ciertos peculiares atributos, como la especialidad, la fuerza, su manifestación sensorial, etc., y creían que basta con sustituirlos por otros atributos antagónicos –la *cogitatio*, la conciencia, el pensarse a sí mismo, etc.– para estar fuera del naturalismo. En definitiva, cometían el mismo error que Descartes cuando creyó suficiente para definir el *moi-même* oponerlo como *res cogitans* a la *res extensa*.

Pero ¿consiste la diferencia fundamental entre esa extraña realidad que es el hombre, que es el *yo*, y esa otra realidad que son los cuerpos, en que el *yo* piensa y los cuerpos se extienden? ¿Qué inconveniente hay en que la misma *res* que piensa se extienda y la misma *res* que se extienda piense?

Astutamente, Descartes suele añadir que la *res* que piensa no se extiende y la *res* que se extiende no piensa. Pero esta negación añadida es perfectamente arbitraria, y Spinoza, que no se dejó asustar, saca tranquilamente la consecuencia de que una misma *res* –*Natura sive Deus*– piensa y se extiende.

Para dirimir la cuestión fuera preciso hacer lo que Descartes no hizo, a saber: preguntarse qué es eso de *res*, cuál es su estructura previamente a su calificación de pensante o extensa. Porque si los atributos de *cogitatio* y *extensio* son de tal modo antagonistas que no pueden convivir en una misma *res*, es de sospechar que cada uno de ellos repercute sobre la estructura misma de la *res* como tal *res*. O, lo que es igual, que el término *res* resulta equívoco en ambas expresiones.

Ahora bien: el concepto de *res* había sido establecido por la ontología tradicional. El error de Descartes y del de los caballeros del Espíritu ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía y aplicar, sin más, a la nueva realidad que aspiraban estatuir –la *pensée*, el *Geist*– la doctrina vetusta sobre el ser.

Un ente que consiste en pensar, ¿puede *ser* en el mismo sentido en que es un ente que consiste en extenderse? Además de diferenciarse en que el uno piensa y el otro se extiende, ¿no se diferencian en su mismo ser, como entidades *sensu stricto*?

En la ontología tradicional, el término *res* va siempre conjugado con el de *natura*, bien como sinónimo, bien en el sentido de que la *natura* es la verdadera *res*, el principio de la *res*. Como es sabido, el concepto de naturaleza es de pura sangre griega: recibe una primera estabilización en Aristóteles, que, modificada por los estoicos, entra en el Renacimiento y por aquel gran boquete inunda la época moderna.

En Robert Boyle adapta su expresión aún vigente: la *natura* es la regla o sistema de reglas según la cual se comportan los fenómenos –en suma, la ley (Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, II, 433).

¿No es sorprendente que, con perfecta continuidad, el término naturaleza haya pasado de significar lo que significaba en Aristóteles a significar la ley de los fenómenos? Esta distancia implicaba nada menos que todo el cambio en la manera de pensar sobre el Universo desde el hombre antiguo al hombre moderno. Pues bien; ¿qué es lo que, al través de toda esa evolución, ha permanecido invariable en el concepto de naturaleza? [...]

Desde Parménides, cuando el pensador ortodoxo busca el ser de una cosa entiende que busca una consistencia fija y estática, por tanto, algo que el ente *ya es*, que ya lo integra o constituye. El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad (= ser *ya lo que es*), el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser-siempre-lo-mismo.

Como se encontraba con que las cosas del mundo en torno eran mudadizas, eran "movimiento", comienza por negar su realidad. Aristóteles, más cuerdo, renuncia a tal absolutismo y adopta una solución *juste milieu*.

Busca en la cosa mutable lo que en su cambio no varía, lo que en su movimiento permanece. A eso es a lo que llamó "naturaleza" de las cosas, por tanto, lo que en la cosa real *parece* ocultarse de ser como son los conceptos y los objetos matemáticos. La *physis*, φύσις, era el principio invariable de las variaciones.

De este modo se hacía posible conservar el eleatismo fundamental del ser y, sin embargo, pensar como realidades las cosas que para el eleatismo absoluta carecían de auténtica realidad, de *usía*, οὐσία.

La idea del tiempo, intercalándose entre la οὐσία invariable y los estados diversos de la cosa, servía de puente entre la unidad latente del ser y su aparente multiplicidad. La *res* quedaba aquí concebida como algo que tiene en su entraña –en su ἀρχή– la misma condición ontológica que el concepto y el triángulo: la identidad, la invariabilidad radical, la estabilidad, la profunda quietud que para el griego significaba el vocablo *ser*.

El proceso que lleva la *natura* del aristotelismo a convertirse en la regla o ley estable de los inestables fenómenos para Boyle, lejos de ser una degeneración es una depuración del concepto originario y, como si dijéramos, su confesión sincera.

Así, en Comte-Stuart Mill todo pende, como de un clavo, de la "invariabilidad de las leyes de la naturaleza". La naturaleza del positivismo es ya pura y declarada "invariabilidad", ser fijo, estático... eleático.

Ahora bien: poner como condición a lo real, para que sea admitido como tal, que consista en algo idéntico, fue la gigantesca arbitrariedad de Parménides y, en general, del griego ortodoxo. [...]

El concepto de Espíritu es un naturalismo larvado y, por ello, inoperante frente a las concepciones naturalistas, sus presuntas enemigas.

EL espíritu, si algo en el mundo lo es, es identidad y, por tanto, *res*, cosa, todo lo sutil, etérea, que se quiera. El espíritu tiene una consistencia estática: es ya y desde luego lo que es y va a ser. Eran tan evidente la rebeldía de lo humano a ser concebido estáticamente, que pronto hubo de intentarse –Leibniz– superar el estatismo haciendo consistir al espíritu en actividad, en *dynamis*.

¡Intento vano! Porque esa actividad, como toda actividad, es siempre y una misma, fija, prescrita, ontológicamente inmóvil. En Hegel, el movimiento del espíritu es pura ficción, porque es un movimiento interno al espíritu, cuya consistencia es en su verdad fija, estática y preestablecida.

Ahora bien: toda entidad cuyo ser consiste en ser idéntico posee evidentemente ya y desde luego todo lo que necesita para ser. Por esta razón, el ser idéntico es el ser sustantivo o substancia, el ser que se basta

a sí mismo, el ser suficiente. Esto es la *cosa*. El espíritu no es sino una cosa. No parece sino que las otras cosas son cosas por su materialidad, por su espacialidad, por su fuerza. De nada les serviría todo esto si no fuesen además, y antes que todo, idénticas, *por tanto, conceptos*. La *protocosa*, la *Urding*, es el intelecto. El identi-fica, cosi-fica –*ver-dinglicht*– todo lo demás.

Los caballeros del Espíritu no tienen derecho a sentir ese asco frente a la naturaleza, un gracioso asco plotiniano. Porque el error profundo del naturalismo es inverso del que se le supone: no consiste en que tratemos las ideas como si fuesen realidades corporales, sino, al revés, en que tratemos las realidades –cuerpos o no– como si fuesen ideas, conceptos: en suma, identidades.»

[Ortega y Gasset, José: "Historia como sistema y del Imperio Romano" (1941). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI p. 25-31]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten