

ENSAYO



UNA PROPUESTA IBEROAMERICANA PARA LA SUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA MODERNA: ZUBIRI Y LA METAFÍSICA DE LA NUDA REALIDAD

JOSÉ ANTONIO HERNANZ MORAL

Instituto de Filosofía. Universidad Veracruzana

jhernanz@uv.mx

Resumen

Acaban de cumplirse veinticinco años de la muerte de Zubiri, lo que nos sirve de excusa para hacer un repaso y una actualización del potencial teórico de la propuesta de este autor, a sabiendas de que lo que hace interesante una filosofía es la vigencia de su esquema conceptual básico, y la pertinencia de la constelación semántica que presenta para afrontar problemas de nuestro presente. Ese es el caso de Zubiri, tal como se pretende exponer en este ensayo, ya que tanto por la originalidad como por el rigor teórico de su producción, podemos calificarlo como de los autores llamados a ser referente en la discusión de principios de siglo XXI. La propuesta de este autor resalta la obsolescencia del debate de ideas a partir del andamiaje conceptual moderno y nos ofrece -lo que es menos frecuente- una alternativa para repensarnos y revisar problemáticamente nuestro mundo.

Pero hay algo más que hace de Zubiri un autor de radical vigencia para nosotros: se trata de un filósofo que, sin perder el diálogo con toda la tradición occidental, se lanza a la tarea de hacer filosofía en español, sin complejos, dignificando el quehacer de la teoría en nuestro contexto, el iberoamericano, acuñando conceptos y consolidando formas de continuar el apasionante diálogo con la realidad desde nuestra mentalidad. Por ese motivo no resulta extraño que a pesar de que a este autor se le está dedicando una gran atención en España -principalmente a través de la Fundación Zubiri- cada vez sea más en el resto de los países iberoamericanos donde se está haciendo filosofía desde su propuesta. Así, en Colombia (especialmente por el trabajo de Marquínez Argote), en El Salvador (sede de la Universidad de Centroamérica, un fecundo *think tank* zubiriano latinoamericanista), México (Universidades Iberoamericana y Pontificia), Chile, Argentina, Brasil y Perú hay un creciente número de estudiosos de su obra y, lo que es más importante, de pensadores que están reformulando propuestas teóricas desde una perspectiva zubiriana. En este ensayo se presenta una síntesis de la trayectoria y propuesta del autor, a partir del esquema conceptual de sus escritos fundamentales, para promover la discusión sobre su vigencia y potencia teórica, y acercarlos al estudio directo del corpus zubiriano a quienes aún no lo conozcan adecuadamente.

I. TRAYECTORIA INTELECTUAL DE XAVIER ZUBIRI (1898-1983)

A. LA ORIENTACIÓN FENOMENOLÓGICA

El punto de arranque de la propuesta zubiriana se encuentra en la fenomenología, corriente en la que se forma filosóficamente (estudió con Husserl y Heidegger), de suerte que aunque a partir de 1931 afirma haberse separado de ella, no resulta difícil seguir el vívido rescoldo fenomenológico a lo largo de la filosofía madura de Zubiri; tanto caló en su pensamiento la presencia de un horizonte fenomenológico que quizá no hace otra cosa que desplegarlo en su más íntima radicalidad.

Vayamos, por tanto, a las fuentes de las que el joven Zubiri bebe, para así comprender con mayor nitidez el significado de su aportación teórica. Éstas nos conducen inequívocamente a Husserl, y más en concreto a lo que Husserl estima como el problema central de la filosofía: el fenómeno. El fenómeno es aquello sobre lo que debemos reflexionar, en la consecuente reducción fenomenológica. “Fenómeno”, para Zubiri, no es término de determinación de estado mental en Husserl, principalmente porque los estados mentales son estados reales de los que no podemos determinar si tienen más realidad que el objeto de una percepción externa; tampoco entiende por “fenómeno” lo aparente de una cosa allende su aparecer, porque en esa contraposición no se nos indica qué es lo aparente mismo. “Fenómeno” es, sin más, lo que es manifiesto en tanto que es manifiesto.

Zubiri ve en la fenomenología un esfuerzo crítico que permite filosofar

verdaderamente, sin ceñirnos de antemano a un determinado círculo filosófico, ve en ella la creación de un ámbito donde poder filosofar libremente.

Hay un punto, sin embargo, en el que no tardará en aparecer la discrepancia: la conciencia como punto de partida. En opinión de Husserl, un saber sin presupuestos y evidente precisa de la conciencia como punto inicial, ya que en ella se da la necesaria inmediatez que lleva a la transparencia del saber. De este modo, las cosas son cosas en tanto que ofrecen un “sentido” a la conciencia intencional; el problema se manifiesta inmediatamente: esa exigencia de la conciencia bien puede ser un presupuesto racionalmente incontrolable. Zubiri centra en esa deficiencia toda la crítica a la fenomenología de Husserl.

Para Zubiri va quedando claro a lo largo de su evolución a partir de la fenomenología que el conocimiento radical no es un conocimiento conceptual, sino que éste tiene un fundamento, más radical, que ha de encontrarse en el ámbito en que hombre y realidad se ponen sin más en contacto, sin la mediación de la elaboración lógica de conceptos, dependiente ya de unos u otros prejuicios intelectuales que sesgan la comprensión que se tenga de la realidad. De este modo, Zubiri se percató de la insuficiencia de Husserl al centrar la radicalidad de la filosofía en la conciencia, al tiempo que se encuentra impelido a indagar en la realidad misma a través del mero sentir para fundamentar adecuadamente la validez del logos, de nuestra lógica del conocimiento.

En definitiva, Zubiri parte de la fenomenología, la conoce y la tiene en

cuenta en tanto que nuevo horizonte en el que se puede hacer filosofía; la postura zubiriana ante la fenomenología va madurando, haciéndose crítica con sus fundamentos, convirtiéndose paulatinamente y con mayor firmeza en un esfuerzo ajeno a las líneas “ortodoxas” de las diversas corrientes fenomenológicas. Sin embargo, el poso que la fenomenología deja en la obra madura zubiriana es de gran importancia; más que como “filosofía”, como “horizonte filosófico”.

B. EVOLUCIÓN Y ETAPAS DE SU PENSAMIENTO

- ETAPA FENOMENOLÓGICA (1921-1928)

La primera gran figura que impacta en la formación de Zubiri es Ortega, de quien sigue las clases de 1919; ese año su curso trató de la confrontación entre Aristóteles y Kant, para así poder situar a Husserl, considerado por Ortega como fundamento de una filosofía auténticamente contemporánea. Es, en definitiva, Ortega quien introduce a Zubiri en la fenomenología. Será, sin embargo, en Lovaina, donde Zubiri recibe su grado de licenciado en filosofía, el lugar en que se impregne de la corriente fenomenológica, aunque lo hará a través de la Escolástica.

Zubiri, dentro de la creación de Husserl, toma como guía las *Investigaciones lógicas*, dejando prácticamente de lado las restantes obras ya publicadas del filósofo alemán. A partir de esta obra diseña un marco teórico descriptivo, cuyo propósito básico es el análisis de la objetividad, tal como ésta aparece en la conciencia intencional, aplazando y posponiendo toda “explicación” de los problemas.

- ETAPA ONTOLÓGICA (1931-1944)

Para el mismo Zubiri parece claro que se puede establecer una cesura entre su etapa fenomenológica y este momento de su creación filosófica, en el que, aun permaneciendo cierto pozo fenomenológico, la actitud ante lo real será muy diferente. En buena medida contribuyó a este cambio su estancia en Alemania. Allí entra en contacto con grandes científicos e investigadores del momento (Schrödinger, Speman, Jaeger,...), y especialmente, en Friburgo, con Husserl primero y con Heidegger después, durante la estancia que hace en Alemania entre 1928 y 1931, siguiendo los cursos de Husserl primero, los de Heidegger después, para pasar por último un año en la Universidad de Berlín. En esta temporada sufre un cambio en su trayectoria intelectual, en que la fenomenología pasa a ser la “inspiración remota” de su filosofía. En este momento, guiado por la interlocución con Heidegger, abandona el programa filosófico de descripción de objetos conscientes como hilo conductor y lo sustituye por la búsqueda de la estructura entitativa de las cosas como verdad de lo real, esto es, por el sentido del ser.

- ETAPA METAFÍSICA (1944-1983)

La inspiración básica de este período es que las cosas no son originariamente ni objetividades ni entidades: son realidad. Por tanto, la realidad será el problema fundamental a resolver en esta etapa de su producción. Siendo “realidad” lo que conforma lo más originario de las cosas, la filosofía no es ontología, sino que es metafísica. Zubiri estima que su obra, en este momento, anula y supera la fenomenología por la vía de entender que la función prima-

ria de la inteligencia es aprehender la realidad, y no concebir o juzgar.

Todo ello nos llevará hacia la noología tal como la entiende Zubiri, que es, en su sentido más etimológico, el estudio de la inteligencia, un estudio que por otra parte pretende ser descriptivo, no explicativo. Al hilo de esa concepción de la inteligencia, Zubiri entenderá por metafísica primaria y formalmente el conocimiento de la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión. Evidentemente, esta es su etapa madura y de producción personal y original, y a ella se remite la mayor parte de las ideas que se exponen en las siguientes páginas.

II. UN NUEVO ESQUEMA NOOLÓGICO: LA INTELIGENCIA *SENTIENTE*

Dos son los términos clave de la constelación conceptual zubiriana: “*sustantividad*”, e “*inteligencia sentiente*”. El primero es de carácter ontológico, el segundo de carácter epistemológico, y aunque se puede organizar la propuesta de Zubiri a partir de uno u otro de manera casi indistinta, seguiremos la tendencia más habitual para adentrarse en la filosofía de este autor, que se centra inicialmente en la *inteligencia sentiente* para después revisar la *sustantividad*.

Este itinerario comienza en la actividad más básica de la intelección, el sentir (o aprehensión impresiva), que para Zubiri es un proceso en el cual se integran unitariamente tres momentos: la suscitación, la modificación tónica y la respuesta. Suscitación es lo que desencadena una acción animal, y esas acciones están determinadas por lo que el animal aprehende *sentientemente*; la

suscitación modifica el estado en que se encuentra el animal, su estado de tono vital; por último, a la modificación tónica se responde accionalmente de un modo determinado.

Para Zubiri, la aprehensión sensible es aprehensión impresiva. Lo que formalmente constituye el sentir es la impresión. En esa impresión, a su vez, cabe distinguir tres momentos: (a) la impresión es afección del *sentiente*, éste “padece” la impresión, es pasivo respecto a ella; (b) la afección hace presente aquello que impresiona: es el “momento de alteridad”, en el que lo que se hace presente son las notas; (c) la nota o notas se imponen al *sentiente*: es la “fuerza de imposición”.

El sentir humano consiste en aprehender impresivamente algo que “queda” en la impresión no sólo como signo de respuesta sino siendo “*de suyo*” lo que es. En el hombre se da una aprehensión *sentiente*, en la que lo aprehendido no es un mero estímulo, sino que es realidad. Y la aprehensión de algo con esta formalidad, o forma en que algo queda, es lo que llama Zubiri intelección. Si “*inteligencia*” se entiende como el carácter abstracto de “*intelección*”, se puede hablar de una “*inteligencia sentiente*” y de un “sentir intelectual” como expresiones semejantes en su designación; el hombre, a diferencia de los demás animales que tienen sólo sentir estimúllico, tiene “*inteligencia sentiente*”.

En la intelección lo aprehendido, la cosa aprehendida, se encuentra ello mismo en estado de presencia, es presente desde sí mismo, y a este estar presente algo desde sí mismo en algo otro lo denomina Zubiri *actualidad*, y en

esta *actualidad* el acento se pone en el estar más que en la presencia. Pero que la intelección sea mera actualización de lo real no significa que en la intelección se hagan presentes cosas existentes allende la intelección en su misma realidad, sino que en la intelección lo inteligido está presente como real; sólo está presente, no es algo elaborado o interpretado, y está presente en y por sí mismo. La intelección, por tanto, es un acto de aprehensión impresiva de algo como real, es decir, de algo otro que el aprehensor al que le está presente en y desde sí mismo, ostentando sus propios caracteres. Ese físico estar en presencia y sólo estar en presencia es mera *actualidad* de lo real, que, a una, es *actualidad* de la misma intelección. Por cuanto que la aprehensión es impresiva, es *sentiente*; por cuanto lo es de algo como real es intelectual. El hombre tiene “inteligencia *sentiente*”, y está instalado en lo real, en la realidad, en virtud de su inteligencia *sentiente*.

Ahora bien, para Zubiri, hay tres modos distintos de intelección: un modo primordial, la “aprehensión primordial de realidad”; una intelección como logos, o “logos”; y una intelección como razón o “razón”.

La aprehensión primordial de realidad tiene todos los caracteres de la intelección: la mera actualización impresiva de algo como real. Estructuralmente es la más simple, y está implicada en las otras. En este modo intelectual nos fijamos en una nota o en varias tomadas unitariamente, y esa fijación es atención, esto es, un modo intelectual propio, aquel modo según el cual me fijo “solamente” en aquello que se aprehende en y por sí mismo. En cuanto fijación, la atención tiene dos

momentos: uno de centración, por el cual nos centramos en lo aprehendido; y otro de precisión, según el cual lo no aprehendido como centro queda marginado. Por lo tanto, nos encontramos con un modo de actualización que es irrespectiva, a diferencia de las otras dos que son respectivas.

Para entender éstas últimas, es capital la noción de “campo de realidad”, que designa el ámbito en el que se mueve y se cumple la intelección como logos. Toda cosa abre desde sí misma un campo de realidad; es “*de suyo*” lo que es respectivamente a otras cosas; tiene, además de su momento individual, un momento campal, que ya está aprehendido en la aprehensión primordial, pero en este modo de intelección ambos momentos están aprehendidos compactamente: una cosa es inteligida en el campo no sólo en y por sí misma sino también respecto de las demás cosas del campo. La intelección es ahora “logos”.

El logos aprehende lo que esta cosa es “en realidad”, es decir, comparativamente a otras cosas. Esto es un modo peculiar de intelección, distinto de la aprehensión primordial, aunque fundada en ella. La actualización campal nos viene impuesta por la estructura misma de lo aprehendido impresivamente. No se entiende lo que una cosa es sino refiriéndola a otra cosa campal. Es por ello por lo que el logos antes que declaración es intelección de una cosa campal desde otra; el logos mismo es un modo de intelección y por tanto no es una estructura que repose sobre sí misma.

El logos, como afirmación, tiene una estructura: inteligir algo campalmente es inteligirlo desde el campo

de realidad, y esto se hace a través de tres momentos estructurales: dualidad, dinamicidad y medialidad.

- (a) la dualidad del logos: el logos afirma algo de algo, y en su virtud, se aprehende lo mismo que en la aprehensión primordial de realidad, pero en función de alguna cosa aprehendida ya anteriormente que funciona como principio de inteligibilidad para determinarlo.
- (b) el dinamismo del logos: el logos consiste en una dualidad en que los dos términos son dos momentos de un unitario movimiento. A diferencia de la aprehensión primordial, en la que tan sólo estábamos en lo real, nos encontramos con que la inteligencia, impelida por el momento campal, produce un nuevo acto intelectual, el logos, que es movimiento desde lo real ya aprehendido hacia el campo de realidad para inteligir lo que eso real es “en realidad”.
- (c) la medialidad del logos: la realidad campal en cuanto realidad es el medio mismo de intelección del logos: en la intelección campal inteligimos lo que la cosa es en realidad no de una manera directa sino mediada; el campo de realidad es un campo de reactualización.

A diferencia del logos, que es intelección en movimiento promovido por la respectividad campal, hay otro tipo de movimiento promovido por la respectividad de lo real como tal. Esta intelección en movimiento es marcha, ya que busca inteligir lo que algo es, no “en realidad”, sino “en la realidad”; es un inteligir en búsqueda. Inteligir en búsqueda es una actividad: en cuanto actividad es pensar, y en cuanto acto

intelectivo es razón. El pensar es un inteligir abierto por lo real en búsqueda de algo allende lo que se está inteligiendo ya; el pensar está activado por la realidad en cuanto abierta. La aclaración de este tipo de intelección se basa en una consideración doble: es mía (es mi razón), y es razón de las cosas reales mismas.

Que la razón es mía significa que está considerada como un modo de intelección, y en este aspecto tiene tres momentos esenciales:

- (a) La intelección pensante es intelección de algo “allende” el campo de realidad; ese allende es el “hacia” como momento de la impresión de realidad, lo allende es aquello a lo que nos lleva lo “aquende” para poder ser mejor inteligido.
- (b) La intelección de lo real en profundidad se lleva a cabo en la realidad aquende previamente inteligida. Entonces ésta no es simple medio de intelección, sino que es mensura de intelección: se constituye una unidad de respectividad que es el *mundo*. La realidad tiene la función de ser mensura, y la mensura de la realidad efectúa con un canon, canon que se toma de la realidad campal. El canon es siempre concreto, aunque no hay forma definida de ser canon: hay diversas maneras de mensurar.
- (c) La razón es intelección en búsqueda, es intelección de lo real en cuanto lo real da que pensar. La razón es direccional, es la dirección de una búsqueda en profundidad, y en tanto que direccional es constitutivamente provisional.

Las cosas, por su condición de reales, dan que pensar, y en este aspecto podemos hablar de la razón como razón de las cosas. La razón entiende en las cosas eso según lo cual dan que pensar, al tiempo que las cosas dan razón o la quitan.

La razón es *actualidad* pensante de lo real. Como pensante es mía, y como *actualidad* de lo real es de las cosas. La unidad de la razón como mía y como razón de las cosas está en que la razón es actualización pensante de lo real. La unidad de la razón es unidad como *actualidad* intelectual de lo real, y toda realidad entendida en razón es realidad cuya *actualidad* es fundamentada en y por la realidad misma.

El conocimiento debe inscribirse en la intelección y no al contrario. Expresa la insuficiencia de la intelección primordial lo que exige la marcha racional y la actualización en profundidad de una cosa ya actualizada campalmente; es una actualización expandida que conduce a una nueva actualización de lo previamente actual.

La intelección como razón es búsqueda del fundamento de lo real campal en el *mundo*, en la realidad como respectividad unitaria. El *mundo* mismo no es algo buscado. Lo que se busca es el fundamento de lo aprehendido campalmente. Y para llevar a cabo esta búsqueda es preciso una vía intelectual, un método.

El método, intelectivamente considerado, es vía desde la actualización campal de algo a otra actualización suya, a su reactualización mundanal. El método consta de tres pasos: el establecimiento de un sistema de referencia, el esbozo de un sistema de posibilidades

y la intelección del fundamento posibilitante de lo real.

El sistema de referencia: Para que haya conocimiento, es preciso, además de un objeto cognoscible y un sujeto cognoscente, que haya cosas previamente entendidas en el campo. En la intelección racional las cosas desde las que se entiende algo fundadamente son un sistema de referencia desde el cual ir a lo que el algo aprehendido campalmente “podría ser”.

El esbozo de un sistema de posibilidades: la intelección racional es una marcha hacia la determinación de lo aprehendido campalmente como momento mundanal; el término formal de esa marcha es el fundamento, pero como posibilidad. Para la intelección del fundamento, el campo se convierte en sistema de referencia. Esa conversión es el esbozo. El fundamento carece de patencia, sólo nos es cognoscible esbozando: si el fundamento pudiera llegar a estar patente, se ofrecería con la inmediatez que tiene lo campal; pero eso es imposible, pues su lugar está “allende” el campo. Fundamento equivale a la inserción en la unidad sistemática de lo real, y esa unidad es intrínsecamente abierta: la determinación del fundamento sólo puede ser un esbozo, algo inacabado pero perfectible.

El método como experiencia: el conocimiento llega a su término cuando se entiende el fundamento de lo real como realidad mundanal, puesto que se accede a lo que se quiere conocer, y ese acceso es experiencia. Experiencia es, entender lo sentido como momento del *mundo* a través del “podría ser” esbozado.

La intelección del fundamento posibilitante de lo real: conocer es tener intelección del “por qué”, aunque teniendo en cuenta que ese “por qué” no es causalidad, sino funcionalidad. La funcionalidad comienza por ser un dato que, aunque sea de problemática determinación precisa, no hace imposible el progreso en el conocimiento del orden funcional.

III. UN NUEVO MAPA METAFÍSICO: LA CONCEPCIÓN SUSTANTIVA DE LO REAL

A. LA NOCIÓN DE SUSTANTIVIDAD

Zubiri entiende por “*sustantividad*” todo sistema clausurado y cíclico de notas constitutivas con suficiencia constitucional. Para él, la realidad no está compuesta por sustancias, sino integrada por estructuras. La visión estructural permite determinar adecuadamente la relación que se da entre la unidad de la cosa, de cada cosa real, y las notas de que consta. Si adoptamos una postura sustancialista de la realidad, diremos que el constitutivo formal de las notas no es otro que la inhesión; empero, desde una visión sustantiva, estructural, lo es la adhesión. Las notas de cada cosa no son inherentes a un sujeto, sino que son coherentes entre sí dentro de la unidad del sistema constructo.

Mas vayamos por partes. El primer término con el que debemos familiarizarnos para acercarnos a la *sustantividad* es el de “nota”. Nota no designa otra cosa que lo “notado”, lo “noto” en intelección *sentiente*; en ningún momento, por tanto, desea Zubiri conceder sentido preciso a la idea de

nota. El mismo nos dice que se suele tomar el término como sinónimo del de “propiedad”, lo que supone conferirle el restringido de aquello que “se tiene”, como lo que cada cosa tiene en cuanto que constituida con anterioridad a las propias notas. Sin embargo, si queremos acceder a la comprensión que de lo real se nos ofrece en la obra de Zubiri, debemos tener siempre en cuenta que cuando hablemos de “notas” no hemos de considerar sólo lo que en la cosa se da como propiedades (“las propiedades de la cosa”), sino que también a todos aquellos momentos que ésta posee, incluyendo lo que coloquialmente designamos “partes” de la cosa.

Por supuesto, no podemos intentar comprender el sentido de las notas como mera suma de propiedades que encontramos en la cosa, sino que tan sólo a partir de la configuración del todo que constituye su estructura podemos comprender el sentido de cada una de ellas, la totalidad de las notas es un *prius* respecto de cada una de las notas de la *sustantividad*.

De este modo, nos encontramos con que el carácter constructo de las notas certifica una idea que está clara en la concepción filosófica zubiriana, a saber, que detrás del sistema de esas notas no hay ningún sujeto oculto, sino que lo único que habrá será el sistema mismo; si esto es así, el sistema, independientemente de que tenga muchas o pocas notas, es constructo y consta de un momento de unidad primaria y radical.

En este estado constructo, lo determinante es la interdependencia posicional en el sistema: tan sólo podemos denominar “*sustantividad*” formalmente a la unidad sistemática y posicional

de las diversas notas de la realidad en cuestión; lo formalmente decisivo de la *sustantividad* no es la originación de sus notas, sino la interdependencia posicional de éstas.

En la filosofía zubiriana la unidad es un “*prius*” respecto de la posesión de cada nota; es por ello por lo que la realidad se presenta primariamente como sistema, que no es otra cosa que la unidad intrínseca, no meramente aditiva, de una multitud de notas que forman una realidad. Al decir sistema, se hace hincapié en que hay interdependencia de las notas, pero no consiste en interdependencia; lo que sí le es esencial es estar clausurado. Por lo tanto, el sistema es una unidad total y totalizante; la unidad intrínseca y clausurada de notas constitucionales hace de cada cosa algo plenario y autónomo en la línea de la constitución, siendo precisamente esa suficiencia constitucional la razón formal de la *sustantividad*.

Todas las notas se unen de una forma precisa dentro del sistema sustantivo del que son momentos, nos indica Zubiri, debido a que forman una unidad constitucional. La unidad constitucional es una unidad primaria cuyas distintas notas no son sino momentos concatenados. Lo que el sistema determina de por sí es una unidad, que no puede ser mera “agregación” o “adhesión” de diversas notas o momentos de la realidad: es una unidad constitucional.

En esta unidad con suficiencia constitucional las notas se van co-determinando mutuamente. El primer carácter del sistema, por tanto, consiste en que hay una co-determinación, en virtud de la cual cada nota es lo que es sólo por

la conexión que tiene con otras. Pero no está sólo, sino que inmediatamente se liga con la “clausura”: cuando la unidad de las notas forma un sistema clausurado podremos hablar propiamente de sistema, y es sólo en este caso que podemos hablar estrictamente de *sustantividad*. Esa clausura coimplica, a su vez, la totalidad, ya que es imposible hablar de un sistema clausurado (y que, por lo tanto, sea sustantivo), si en él no se encuentran todas las notas. Se produce una *actualidad* de la unidad en las notas, que es la forma en que se da totalidad a todo el sistema; al mismo tiempo se da en el sistema una unidad totalizada de todas ellas.

B. UNA NOVEDOSA CONSTELACIÓN CONCEPTUAL PARA UNA NUEVA METAFÍSICA

En la tradición metafísica occidental, la categoría de sustancia condensa todo un modo de comprender la realidad, en el que la estructura sustancial -independientemente de las críticas e interpretaciones que ha ido sufriendo- conserva en el ámbito filosófico un núcleo significativo duro que no es otro que la idea de sustrato, de sujeto. La sustitución de la categoría de sustancia por la de *sustantividad*, manteniendo el valor arquitectónico de esta nueva categoría, supone un cambio histórico radical, pues implica una nueva visión de la realidad, que supone una auténtica revolución metafísica y filosófica. La raíz de esa revolución no es otra que la coherencia que la “*sustantividad*” mantiene en todo momento con la fenomenología y con la ciencia de nuestra época, y responde a una visión radicalmente distinta de lo real; frente a la visión subjetual que supone la noción de “sustancia”, Zubiri nos muestra

una visión estructural plasmada en la idea de “*sustantividad*”. No se trata de un término aislado, sino que va unido a toda una constelación de conceptos coherente con ella y que son de un gran valor metafísico: *de suyo, respectividad, intelección sentiente,...* Gracias a esta constelación surge una nueva idea de la metafísica centrada en el estudio de la trascendentalidad de lo real.

El punto central de investigación es ahora una metafísica intramundana, que va a la realidad *simpliciter*. Se supera la centralidad del ser como ámbito propio de la metafísica; la visión sustantiva de la realidad permite superar la entificación de la realidad, tal como afirma Zubiri, ligada a la inteligencia concipiente. Lo primario es la realidad, no el ser. Es más, la sustitución de la inteligencia entendida como facultad de concebir y juzgar (inteligencia concipiente) por la inteligencia *sentiente*, conlleva la determinación de la realidad como formalidad de la aprehensión intelectual, como formalidad de la impresión de realidad, el *de suyo*.

La perspectiva zubiriana es solidaria de una noción de la inteligencia según la cual ésta es “*sentiente*” y no esencialmente “*concipiente*”. Inteligir y sentir no son dos facultades diferentes sino que son dos potencias que, en el hombre, constituyen una sola facultad. Esta conexión entre la noción de realidad y la de inteligencia se muestra a lo largo de toda la obra madura de Zubiri, apuntándose ya en *Sobre la Esencia*, aunque no alcanzará su total y adecuado desarrollo hasta la publicación de la trilogía sobre la inteligencia. De este modo, *Inteligencia Sentiente* es un hito que ha de tenerse en cuenta en toda nuestra indagación

de la *sustantividad* en Zubiri. Es más, sólo a partir de *Inteligencia Sentiente* es factible comenzar un estudio coherente sobre la aportación filosófica madura de Zubiri.

La *actualidad* es noción clave para entender toda la filosofía de Zubiri. *Actualidad* no es sino estar físicamente presente en algo otro. Así entendida, la intelección no es sino *actualidad*. La idea de *actualidad* determina la idea de intelección *sentiente*, que configura y modula toda la creación zubiriana.

La realidad queda determinada por Zubiri como formalidad de lo aprehendido en impresión, es decir, como modo de *estar* físicamente presente lo aprehendido en impresión. Esta formalidad -opuesta a la formalidad de estimulidad-, este modo de *estar* físicamente presente, es denominada “*de suyo*”. De este modo se supera el inveterado dualismo entre lo real -objeto de la inteligencia- y lo aparente o percibido -objeto de la sensibilidad-.

La realidad es, pues, dada en impresión y de modo inmediato, si bien no de modo exhaustivo. En una inteligencia concipiente, lo inteligido es *jectum, sub-jectum* u *ob-jectum*. Para una inteligencia *sentiente*, la realidad es *de suyo* y lo real, es decir, lo que aprehendemos como algo diferenciado, es *sustantividad*. En esta nueva visión estructural las notas no pueden entenderse nunca como atributos o accidentes inherentes a una sustancia, a un sujeto, sino como momentos de un sistema unitario en el que son coherentes entre sí.

Zubiri concibe la *sustantividad* de una forma estructural, acorde con la visión, estructural también, que tiene de la realidad. Es por ello por lo que la

mera agregación de notas no define la *sustantividad*, sino que lo hace el sistema de todas ellas, en unidad constructa. Toda *sustantividad*, por tanto, estará siempre regida por ciertas leyes estructurales, que remiten nuevamente a la idea de coherencia. La *sustantividad* supone no unidad de notas inherentes a un sujeto, sino de notas coherentes, de modo que en tanto que esa unidad confiere carácter constructo al sistema de notas, éstas manifiestan lo que es la unidad radical en sí misma: es justamente un ex-tructo, es estructura.

En el estudio de la realidad, hay dos nociones radicales, la del “*de suyo*” y la de “*sustantividad*”. Así:

- a) Realidad = *de suyo*. la determinación básica, radical, de la realidad es el carácter de “*de suyo*”. *de suyo* = formalidad (= modo de estar físicamente presente = actualización).
- b) *Sustantividad* no es realidad, pero sí es su estructura radical. El carácter radical de las cosas reales es ser sistema de notas con suficiencia constitucional.

De este modo, todo lo real tiene una estructura, que, a diferencia de la invertida *sujeto-accidentes*, es meramente de *sustantividad*, en la que todas las notas son coherentes entre sí dentro de un sistema, cuya unidad es *prius* respecto de cada nota independientemente aprehendida. En ese sistema, cada nota es “*nota-de*” todas las demás.

La realidad no es un modo de ser, ni siquiera el “modo supremo de ser”. El ser no es sino la *actualidad* de una cosa como momento del *mundo*.

Una de las principales virtudes de la filosofía madura de Zubiri (y, por lo

tanto, de la “*sustantividad*”) es la fundamentación fenomenológica. Esta fundamentación se patentiza en el hecho radical de la impresión de realidad. El carácter de ésta le permite desarrollar los problemas desde la perspectiva de la formalidad de realidad. La intelección, en su carácter fenomenológico, se funda en el carácter impresivo de la realidad, que se configura siempre como sistema de notas, como *sustantividad*. Como puede comprobarse, la noción de *sustantividad* es coherente con la consigna fenomenológica de ir a lo dado. Lo real es algo primario, incontrovertible, que está ahí. El “*de suyo*” es siempre lo primario, y sin salir de la experiencia impresiva, comprobamos que lo real es siempre sistema de notas; sólo así podemos llegar a conciliar ciencia y metafísica, pues en esta visión tanto una como otra se encuentran depuradas y se atienen a los fenómenos. Mientras que la categoría de sustancia es irreconciliable con la ciencia actual, la de *sustantividad* es totalmente coherente con ella.

En toda cosa real, en toda *sustantividad*, cabe distinguir entre un contenido y una formalidad. La unión de ambos momentos determina la talidad. Una cosa es “tal” por tener, además de un contenido determinado (un determinado conjunto de notas), una formalidad de realidad, sin la cual carecería de talidad. La formalidad tiene una función talitativa: hace que el contenido sea realidad tal. Así, aun cuando el animal no humano puede aprehender un contenido idéntico al aprehendido por el hombre, no aprehende talidades. La talidad, a su vez, tiene una función transcendental que hace que cada cosa pertenezca a un modo de realidad.

En esta constelación conceptual, la esencia es el subsistema básico de toda *sustantividad*; es unidad coherencial primaria, y tiene carácter individual. En el orden de la talidad, la esencia determina que cada cosa real sea tal como es; en el orden talitativo, la esencia hace que la cosa real sea *esto* y no *lo otro*. En el orden trascendental, la esencia es el subsistema que determina que la cosa sea real.

La visión que Zubiri tiene de la realidad, en general, es campal, es decir, a esa visión subyace un esquema según el cual la multiplicidad no se entiende como conjunto del que pueda derivar un momento unitario, sino como un sistema en el cual la unidad es constituyente y primaria en el orden a la fundamentación. Es la visión contraria a una visión conjuntual, como es la sustancialista, en la que se da la unidad a partir de una multiplicidad anterior a ella; así, la unidad es algo que emerge y es consecutivo a la multiplicidad.

Esta calificación genérica de la metafísica zubiriana encuentra su expresión técnica en la misma en la noción de campo, que juega un papel central en la noología del filósofo español, pero la desborda, pues dicho esque-

ma articula la estructura interna de la *sustantividad*, al ser ésta un sistema de notas en que cada nota es *nota-de*, y, explica la adscripción al *cosmos* del carácter de *sustantividad* plena, y no a las cosas concretas.

Congruentemente con lo anterior, toda cosa real se encuentra no en relación extrínseca con las demás cosas reales, sino en intrínseca respectividad. La *respectividad* no es la realidad como tal, ni la *sustantividad*, sino un carácter de todo lo real. No es relación ni orden operativo, sino un momento pre-relacional que concierne al orden constitutivo. Para Zubiri, todo lo real es respectivo, tanto interna como externamente: (a) lo real, en tanto que *sustantividad* considerada en sí misma, tiene una respectividad interna de todas sus notas; (b) En tanto que *sustantividad* considerada entre otras *sustantividades* tiene una respectividad externa. La última decantación de esta visión conduce a entender la trascendentalidad de lo real como comunicación.

De este modo, haciendo un parangón entre una filosofía de la sustancia y una de la *sustantividad*, nos encontramos con el siguiente cambio de configuración:

	METAFÍSICA TRADICIONAL	METAFÍSICA ZUBIRIANA
CARÁCTER RADICAL DE LAS COSAS	Sustancia	<i>Sustantividad</i>
INTELIGIR	Concebir	Actualizar
LO INTELIGIDO	Ente	Realidad
LO TRASCENDENTAL	Ser	Realidad
ORDEN TRASCENDENTAL	Orden de lo que es en cuanto que es	Orden de la realidad en cuanto realidad
METAFÍSICA	Ontología	Saber de lo real en cuanto real

IV. MUNDO, HOMBRE, DIOS

Fijémonos, en efecto, en la *sustantividad* en sentido estricto. De entrada, sólo del *cosmos* podemos afirmar que sea en sentido plenario *sustantividad*, nos dice Zubiri, precisamente porque es el único sistema en que se encuentran incluidas todas las cosas reales. Sin embargo, a partir de esa afirmación surgen al menos dos puntos de discusión: (a) saber si la filosofía de Zubiri es una filosofía de la pura identidad; y (b) preguntarnos si la *sustantividad*, más que el *cosmos*, no debería ser el *mundo*.

- a) Si la *sustantividad* es el Todo, algo único y unitario, podemos fácilmente deslizarnos hacia una filosofía de la identidad, en la que Realidad = Realidad y en la que no cabe especulación alguna. La tentación de recalar en la idea del ser de Parménides parece acecharnos. No es que hacer una filosofía de la identidad sea bueno o malo, pero parece pertinente preguntarnos si, a la postre, es lo que hace Zubiri. Y la respuesta parece negativa.

Hemos de tener en cuenta que, aunque la única *sustantividad* estricta es la del *cosmos*, lo que prima en el pensamiento zubiriano es la pretensión de ser coherente con una perspectiva campal de la metafísica, esto es, de hacer una metafísica campal, en la que el todo prevalezca sobre sus momentos. Es una visión sistemática, campal, no meramente aditiva o conjuntual.

- b) Si, como el mismo Zubiri nos dice, lo que prima es la unidad, quizá sea la noción de *mundo* la que pueda expresarla con mayor exactitud, no la de *cosmos*. *Mundo* y *cosmos*

no se refieren a ámbitos diferentes, sino a diversas maneras de expresar la totalidad de lo real. El *cosmos* lo que hace es configurar trascendentalmente el *mundo*, que es la unidad respectiva de todas las realidades en tanto que realidades.

El *cosmos* es unidad de lo real desde el punto de vista talitativo, mientras que el *mundo* lo es desde el punto de vista trascendental; si lo trascendental es lo que metafísicamente nos importa parece que debiéramos fijarnos más bien en el *mundo* que en el *cosmos*. Sin embargo, es cierto que no podemos conocer otros *cosmos* ajenos al nuestro, ya que, por definición, no podemos aprehenderlos: si pudiéramos aprehenderlos, se estarían actualizando en este, de modo que de un modo u otro formarían parte de él. No parece arriesgado afirmar que la posible multiplicidad de *cosmos* va ligada a una intrínseca incomunicabilidad entre ellos.

Del mismo modo que en el caso del *cosmos*, el acercamiento a la otra *sustantividad* plenaria que existe, el hombre, ofrece varias posibles objeciones. La más importante es quizá la de la idea de “elevación”, es decir, la afirmación zubiriana de que las notas psíquicas brotan por “elevación”, al tiempo que la elevación es una potencialidad de la materia.

Para Zubiri, y en virtud del modo en que el hombre se enfrenta a la realidad, el carácter subjetual de la realidad humana cobra un carácter singular: no está “por bajo-de” sus propiedades sino justamente al revés, está “por encima-de” ellas, puesto que se las apropia por aceptación, de modo que el ser humano no es $\upsilon\pi\omicron$ κειμενον, sino más bien $\upsilon\pi\epsilon\rho$ κειμενον.

El hombre es real, qué duda cabe, pero es radicalmente diferente al resto de las cosas reales, en buena parte gracias a esa nota suya que es la inteligencia, y que hace de él una inteligencia *sentiente*. Y el hecho de ser inteligencia *sentiente* le obliga a estar entre las cosas y enfrentado a ellas como reales. La esencia del hombre, del mismo modo, se diferencia de todas las demás en que es una esencia abierta. La *sustantividad* del hombre es abierta a sí misma como realidad, de modo que, además de ser “*de suyo*”, se caracteriza por ser un modo especial de ser “*de suyo*”, su realidad es “*suya*”.

Ser “*suyo*” y ser “*de suyo*”, según Zubiri, no son la misma cosa. Todas las realidades, precisamente por ser reales, son formalmente “*de suyo*”, mientras que sólo del hombre cabe decir que es “*suyo*”: “solamente la realidad humana (por lo menos sólo las esencias abiertas) son realidades que son suyas, además de ser *de suyo*”. La *sustantividad* humana es “*suya*”, y este carácter de “*suya*” constituye a la *sustantividad* humana en persona.

En la estructura sustantiva humana nos encontramos con que dentro del carácter de unidad del sistema se nos ofrece un tipo singular de unidad, la unidad psicofísica, la unidad entre lo psíquico y lo orgánico. No remite esta unidad a la unidad de dos sustancias diferentes en el hombre, sino de la intrínseca unión estructural psicofísica que se da en la *sustantividad* del hombre, y por lo tanto de una unidad sustantiva. En esta *sustantividad* nos encontramos con unas notas de tipo físico-químico y otras de carácter psíquico, pero no dejan de ser todas ellas

notas en unidad coherencial, notas de una misma y única *sustantividad*.

Evidentemente, tanto la psique como el cuerpo tienen numerosos caracteres sistemáticos, de suerte que son “sub-sistemas”, pero jamás se les puede considerar sistemas por separado. La razón es muy sencilla: les faltan algunos elementos para serlo; son pocos, pero son esenciales. Así, ambos carecen del momento de clausura estructural, indispensable para que un sistema sea sistema sustantivo. Son “sub-sistemas”, pero de un único sistema sustantivo, la *sustantividad* humana, y a este respecto no hay más estricto sistema que el de la *sustantividad* humana.

Por todo esto, el hombre es diferente al resto de los animales en su forma de aprehender las cosas reales. En su aprehensión, los animales no pasan jamás, a lo sumo, de ser objetivos, en mayor o menor grado de perfección. Pero ser objetivo no permite aprehender nada “en propio”, “*de suyo*”. En el hombre se da un salto cualitativo, ya que su aprehensión es siempre, hasta en el más rudimentario de los humanos, una aprehensión de realidad. El hombre es un animal que se enfrenta con la realidad animalmente: es animal de realidades: por una parte, el ámbito constitutivo del hombre es “realidad”: estamos en la realidad; por otra, desde el punto de vista talitativo, el hombre es animal de realidades.

En el pensamiento de Zubiri, la realidad fundamenta la *sustantividad* humana como persona, hasta el punto de que la realidad es fundamento último, posibilitante e impelente de la realidad personal: en eso consiste el poder de lo real, la dominancia de lo real en tanto

que real tan sólo comprendiendo adecuadamente el carácter fundamentante de la realidad podremos comprender la dominación que la propia realidad tiene, que no es otra cosa que ejercer dominio, de modo que la realidad que nos hace ser realidades personales es dominante. Dominar es sencillamente ser “más”, tiene un carácter trascendental; la realidad en tanto que realidad será siempre dominante respecto a la totalidad, al mismo tiempo que lo es respecto del sujeto de la aprehensión: la realidad como fundante ejerce sobre mí un poder, la realidad es el poder de lo real; esta dominancia, a su vez, domina mi realidad personal por apoderamiento, apoderamiento que constituirá la religación.

Lo fundante, nos dice Zubiri, es el poder de lo real, y el apoderamiento nos implanta en la realidad, el apoderamiento tiene una única vía para darse: ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esa vía no es otra cosa que la religación, por lo que la persona no está simplemente vinculada a las cosas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real.

El hombre, pues, se aprehende a sí mismo en “inquietud” constitutiva, ya que el poder de lo real que se manifiesta en la aprehensión lo hace de un modo peculiar, enigmáticamente: la religación al poder de lo real es una experiencia, y en ella se pone de manifiesto lo enigmático que es este poder de lo real. Este poder de lo real muestra al hombre que es un absoluto relativo, que se encuentra en un camino en búsqueda del fundamento: el hombre se encuentra lanzado por la religación desde la realidad hacia su fundamento.

La religación se actualiza como real en la aprehensión y es ratificada por el logos, pero la religación misma nos lanza desde la aprehensión allende ella hacia el fundamento de todo lo real, que no es otra cosa sino Dios. En la religación nos encontramos lanzados desde la realidad al fundamento, la religación nos lanza desde la realidad dada en impresión hacia la realidad allende la impresión (el fundamento). Este será, pues, el objeto de la razón en el caso de la religación: la búsqueda del fundamento de la realidad allende la impresión. Y ese fundamento es Dios. La búsqueda del fundamento, la búsqueda de Dios, es lo que de la religación nos da que pensar.

Puesto que Dios, como fundamento de lo real, es algo que se busca, Dios se convierte en problema. Es el problema de Dios. Para pensar en él, como para pensar sobre cualquier otro problema, la razón establece unas vías de acceso a ese problema, más o menos acertadas, e incluso en ocasiones más o menos desviadas, pero siempre concebidas como cauce de la razón.

Decir que la razón es intelección en profundidad puede llevar a equívoco, ya que al hablar del “fundamento”, parece que podría pensarse que lo que se busca es “algo” fundamental, una cosa o un objeto fundamental. Pero no es así. Lo que se busca es la “realidad-fundamento”. Dios será, entonces, en la filosofía zubiriana, realidad-fundamento, la realidad cuyo modo de actualización es el puro fundamentar. Dios no es una realidad objeto de investigación, sino una realidad como fundamento del poder de lo real en la religación.

Como la razón es intrínsecamente provisional (Zubiri habla de provisionalidad como de posibilidad de

superación, no como posibilidad de abolición, de lo que la razón encuentra como verdadero), sus contenidos de la razón tienen una índole problemática, son problemáticos; dando que pensar, lo real es problemático. Lo que se actualiza en la aprehensión nos da que pensar y nos lanza desde la aprehensión allende ella en búsqueda de su fundamento real. Respecto al tema de Dios, lo que nos da que pensar es la religación, la religación es lo que nos resulta problemático. Todo ese proceso nos encamina, en definitiva, a descubrir que la religación es la experiencia del problematismo de nuestra realidad, que es un problema físicamente problemático, y que este problema físico no es otra cosa que el problema de Dios.

La configuración del fundamento en mí, y por tanto la configuración de

Dios, no es cuestión conceptiva, sino real. El Dios de cada persona se identifica con la figura real del fundamento que cada uno ha ido construyendo en su persona en el transcurso de su vida. El problema de Dios, dice repetidas veces Zubiri, no es distinto del problema del hombre, y viceversa. Haciendo su vida, el hombre configura el fundamento de sí, de modo que la vida de todo hombre es en última instancia figura (positiva o negativa) del fundamento, configuración o desfiguración de la deidad. El Dios real (no el conceptivo, lógico o ideal) de cada persona, sea teísta, agnóstica o atea, no consiste primariamente en la aceptación o negación conceptiva de su existencia como término de un razonamiento, sino en la figura del fundamento que el hombre va construyendo en su propia realidad por el hecho de vivir.

BIBLIOGRAFÍA DISPONIBLE DE Y SOBRE ZUBIRI

OBRAS DE ZUBIRI, PUBLICADAS EN VIDA DE ÉSTE

Naturaleza, Historia, Dios. Madrid: Editora Nacional, 1944.

Sobre la esencia. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.

Cinco lecciones de filosofía. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963.

*Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad.* Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones - Alianza Editorial, 1980.

Inteligencia y logos. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones - Alianza Editorial, 1982.

Inteligencia y razón. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones - Alianza Editorial, 1983.

El hombre y Dios. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones - Alianza Editorial, 1984 (texto revisado por Ignacio Ellacuría).

Todas las reediciones de estas obras se han hecho en Alianza Editorial.

OBRAS PÓSTUMAS, EDITADAS POR LA FUNDACIÓN X. ZUBIRI

Sobre el hombre. Madrid: Alianza Editorial, 1986 (a cargo de Ignacio Ellacuría).

Estructura dinámica de la realidad. Madrid: Alianza Editorial, 1989 (a cargo de Diego Gracia).

Sobre el sentimiento y la volición. Madrid: Alianza Editorial, 1992 (a cargo de Diego Gracia).

El problema filosófico de la historia de las religiones. Madrid: Alianza Editorial, 1993 (a cargo de Antonio González).

Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental. Madrid: Alianza Editorial, 1994 (a cargo de Antonio Pintor Ramos).

Espacio. Tiempo. Materia. Madrid: Alianza Editorial, 1996 (a cargo de Antonio Ferraz Fayos).

El problema teológico del hombre: Cristianismo. Madrid: Alianza Editorial, 1997 (a cargo de Antonio González).

El hombre y la verdad. Madrid: Alianza Editorial, 1999 (a cargo de Juan Antonio Nicolás).

Primeros escritos (1921-1926). Madrid: Alianza Editorial, 2000 (a cargo de Antonio Pintor Ramos).

Sobre la realidad. Madrid: Alianza Editorial, 2001 (a cargo de José Antonio Martínez).

Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944). Madrid: Alianza Editorial, 2002 (a cargo de Germán Marquínez Argote).

El hombre: lo real y lo irreal. Madrid: Alianza Editorial, 2005 (a cargo de Jesús Conill).

Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica. Madrid: Alianza Editorial, 2006 (a cargo de Jordi Corominas).

Escritos menores (1953-1983). Madrid: Alianza Editorial, 2007 (a cargo de Germán Marquínez Argote).

Cursos universitarios. Madrid: Alianza Editorial, 2007 (a cargo de Manuel Mazón).

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS BÁSICAS SOBRE ZUBIRI

FERRAZ FAYOS, Antonio. *Zubiri. El realismo radical*. Madrid: Cincel, 1988.

GRACIA GUILLÉN, Diego. *Voluntad de verdad: Para leer a Zubiri*. Madrid, Barcelona: Labor, 1986. Hay una reedición en la editorial Triacastela (2007).

LAZCANO, Rafael: *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*. Madrid: Revista Agustiniana, 1993. Incluye prácticamente todo lo que se ha publicado sobre Zubiri. Está actualizado, a partir de 1993, en zubiri.net. En general, todas las entradas que aparecen aquí recogidas de Carlos Baciero, Jesús Conill, Antonio Ferraz, Antonio González, Diego Gracia, Ignacio Ellacuría, Germán Martínez o Antonio Pintor, son excelentes para acercarse al pensamiento de Zubiri o para discutirlo.

www.zubiri.net: es la página de la Fundación Zubiri. En ella está recogida la mayor cantidad de información disponible de y sobre el autor. Cabe destacar el indexado electrónico de todos los textos publicados de Zubiri, y los foros de la Fundación.

www.zubiri.org: es la primera y más añeja página dirigida a los estudiosos de Zubiri, y corresponde a la Xavier Zubiri Foundation in North America. Actualizada, con muy buena información, en ella se puede acceder a la revista *The Xavier Zubiri Review*.