

## Una Metafísica estructural de la evolución

JESÚS CONILL  
(Universidad de Valencia)

El 19 de diciembre de 1989, en la «Casa del Monte» de Madrid, tuvo lugar la presentación de la obra inédita de Xavier Zubiri «Estructura dinámica de la realidad», en cuyo acto intervinieron José Lladó, Diego Gracia, Pedro Lain, Jaime Terceiro y Jorge Semprún. *Estructura dinámica de la realidad* (=EDR) era el título de un curso impartido por Zubiri en noviembre y diciembre de 1968, sobre cuyo texto se han incorporado las correcciones que el propio autor efectuó al revisar la transcripción de la versión original y algunas otras de los editores por razones estilísticas. Esta obra, editada conjuntamente por Alianza y la Fundación Xavier Zubiri, prolonga la filosofía de *Sobre la esencia* (1962) y responde a ciertas críticas por el aparente carácter estático de su concepción de la esencia mediante un tratamiento del problema del devenir.

La lectura de esta obra nos obliga a una triple consideración inicial. En primer lugar, es ineludible resaltar la conexión con las ciencias (matemáticas, física, astrofísica, paleontología, biología). Y no porque cualquier lector avezado de Zubiri pudiese extrañarse, sino por la renovada importancia de las relaciones entre el conocimiento científico y la filosofía. Para muchos se ha convertido casi en un dogma creer que la filosofía es incapaz de llegar a saber algo de la realidad, ya que no le estaría permitido rebasar los límites del enfoque metalingüístico. Un cierto desarrollo analítico-lingüístico del criticismo moderno habría producido este confinamiento del pensamiento filosófico. En cambio, Zubiri mantiene un punto de vista «pura y formalmente filosófico» en el tratamiento de las estructuras dinámicas de la realidad, que no se confunde con la investigación científica de las estructuras que componen el Universo; de este modo revivifica una filosofía como saber acerca de la realidad, estrechamente ligada a las ciencias, pero sin caer en cientificismo.

Y como su punto de vista formal y propio es filosófico, habrá que referirse a continuación al lugar que ocupa en el contexto de las filosofías del devenir. En su exposición Zubiri se refiere principalmente a la concepción ontológica del devenir y a aquella que presupone la ciencia a la altura de la segunda mitad del siglo XIX. La primera culmina con Aristóteles en una ontología física sustancialista, cuyo concepto básico de *δύναμις* (potencia) Zubiri considera tan «genial y grandioso» que indica lo siguiente: «Pueden reírse lo que quieran todos los amantes de reírse de la Metafísica: yo les invito a que pongan otro concepto en su lugar» (EDR, 48).

La segunda concepción corresponde a la ciencia moderna que confía en la matematización de lo real físico mediante la concepción del Universo como un «sistema de conexiones», donde el concepto fundamental es el de la estructura de campo. En vez de la física ontológica, que considera la potencia sustancial como la raíz de donde brota el devenir, el nuevo enfoque constituye una física matemática que inaugura

una concepción campal del devenir. Pasamos de la concepción potencial a la campal del devenir: de la ontología sustancial del devenir a su matematización campal. La noción de «campo», que se ha ido enseñoreando del pensamiento científico (hasta arrinconar al mecanicismo), se ha convertido también en un componente de la misma filosofía zubiriana<sup>1</sup>.

La evaluación que, en cada caso, ha efectuado Zubiri de los conceptos de potencia y campo impide pensar que haya pretendido invalidarlos; antes bien, trata de abrir un nuevo punto de vista desde donde integrarlos y así radicalizar el problema del devenir mediante una nueva filosofía (metafísica) del carácter estructural de la realidad deviniente y sus «estructuras de actividad».

No obstante, llama la atención que las únicas concepciones a las que Zubiri remite sean la ontológica sustancial de la potencia en Aristóteles y la «sistemática» campal presupuesta en la ciencia del XIX. ¿No ha habido ninguna otra concepción del devenir con la que merezca la pena entrar en liza? Es cierto que en otros momentos de su exposición Zubiri alude a Leibniz, Hegel y Bergson, aunque tan sólo para delimitar frente a ellos su propia posición en contextos determinados. Así, las notas no son fuerzas activas (*vis*) como decía Leibniz, ya que, según Zubiri, eso equivaldría a eliminar el momento quiescente del *quale* en la realidad integral de las notas (EDR, 60). Tampoco puede aceptar que el *élan vital* sea, como pretendió Bergson, un proceso inventor, porque «lo que pasa al ser viviente para evolucionar es que le sobrevienen unas mutaciones generalmente extrínsecas» (EDR, 150), de modo que la denominada «evolución creadora» viene a ser un producto del «choque de unas estructuras con otras». Y a Hegel lo considera sólo en el contexto del dinamismo de la mismidad y de la convivencia, para rechazar su concepción del «sí mismo» como resultado del repliegue del ser sobre sí mismo (EDR, 191) y del «desarrollo dialéctico» desde un principio absoluto (EDR, 267).

Falta a mi juicio, una confrontación explícita con la concepción hegeliana del devenir. Ahora bien, podría sobreentenderse que dicha perspectiva ya quedó rebatida en *Sobre la esencia*, de la que esta obra constituye una prolongación esclarecedora. En cambio, ¿qué es lo que justifica la ausencia de la visión nietzscheana del devenir a la luz de la «voluntad de poder» y del «eterno retorno»? Cuando, por lo demás, le hubiera prestado una gran ayuda para enriquecer su significativa referencia al fragmento de Anaximandro y para abrir una discusión, indudablemente fecunda, de las peculiares conexiones heideggerianas entre Ser y Tiempo; en especial sobre el conflicto entre las interpretaciones del carácter estructural de la realidad y la proveniente de la experiencia del fondo caótico (abismal) del ser que no es más que tiempo.

No habría estado de más tener en cuenta las aportaciones de la «filosofía del proceso» o el evolucionismo de cierto pragmatismo como el de Ch. S. Peirce, por ejem-

---

1. Vid. X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos* (=IL), Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones/ Alianza, 1982; P. LAIN, *El cuerpo humano*, Madrid, Espasa, 1989, pp. 79 y 89, donde remite a la insistencia de Diego Gracia sobre la concepción campal en biología.

Las restantes obras de X. Zubiri se citan en el texto conforme a las siguientes siglas y ediciones:

NHD: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1963 (5.<sup>a</sup> ed.)

SE: *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1972 (4.<sup>a</sup> ed.)

IS: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980.

IR: *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983.

HD: *El hombre y Dios*, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984.

EDR: *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1989.

plo; pero, en cualquier caso, hubiera sido conveniente una reflexión filosófica acerca del azar, ya que cada vez más viene exigida por el pensamiento científico (astrofísica, física y biología). ¿No son los hechos del cosmos resultado de movimientos azarosos? ¿No surgen sus estructuras por azar? ¿No es el azar lo que preside el cosmos y constituye el límite de la inteligencia?<sup>2</sup> Asimismo hace falta una reflexión sobre el azar por exigencias de la propia experiencia vital, como noción que hace juego con la radical imposibilidad de orden, con el caos, lo casual y lo fortuito, en definitiva con el carácter enigmático de la facticidad (jazarosa!) del poder de lo real.

Sólo cuando Zubiri aclara que la filosofía ha entendido tradicionalmente el dinamismo como causalidad remite, además de Aristóteles, a la filosofía moderna (Galileo, Newton, Hume y Kant) para, en primer lugar, dejar constancia de que las leyes de la nueva física no eran leyes causales (la ciencia moderna no tiene nada que ver con la causalidad, ya que sólo trata de explicar mediante leyes cómo ocurren regularmente las cosas); y, por otra parte, advertir que la crítica humeana de la idea de la causalidad condujo a Kant a convertirla en un «puro principio de conocimiento», «una condición de inteligibilidad propia del intelecto humano», por lo que la filosofía moderna renunciaba a seguir manteniendo la causalidad como «un principio de realidad» (EDR, 78, 82).

Tras señalar la conexión con la ciencia y la historia de la filosofía, la tercera de nuestras consideraciones iniciales tiene el propósito de situar el problema del devenir dentro de las coordenadas de la propia filosofía zubiriana. Porque, aunque *Estructura dinámica de la realidad* «deba considerarse como la prolongación natural de *Sobre la esencia*»<sup>3</sup>, no se puede hacer abstracción de la trilogía sobre la inteligencia. Hay una intrínseca conexión entre noología y metafísica en Zubiri: en nuestro contexto, la metafísica de la causalidad cuenta con una base noológica firme en el análisis de la impresión de realidad, a través del cual se llega a descubrir la funcionalidad de lo real, que no concierne al contenido talitativo sino al carácter de realidad. Por tanto, desde la noología de la funcionalidad (IR, 230 ss., EDR, 82 ss.) Zubiri responde a Hume y Kant, y permite recuperar una metafísica de la causalidad, es decir, del dinamismo estructural de la realidad, del que la funcionalidad es su expresión noológica. La funcionalidad está dada en la aprehensión como expresión de la respectividad estructural de lo real. «Lo que cada cosa es, es constitutivamente función de las demás» (EDR, 56). La causalidad está fundada en la respectividad y la funcionalidad expresa noológicamente la actividad causal fundada en la respectividad.

Esta concepción de la respectividad como «dimensión física de las cosas» prolonga la filosofía de *Sobre la esencia*, pero ahora contamos con una base noológica explícita, que impide los trasnochados ataques de acriticismo, por cuanto que la noología es fruto de una transformación tal de la fenomenología<sup>4</sup> que permite acceder postcriticistamente al orden metafísico sin el temor a recaer en la metafísica dogmática ni tampoco en el ingenuo subjetivismo moderno<sup>5</sup>. El necesario regreso a la metafísica de la esencia, una vez que contamos con la noología, ya no tropezará con el escollo criticista, pero tal vez no esté exento de alguna sorpresa; porque, si bien Zubiri afirma rotundamente que «el dinamismo compete esencial y formalmente a la esencia» (EDR, 328), también es cierto que encontramos algunos textos donde Zubiri distingue

2. Vid. P. LAIN, op. cit., pp. 82 y ss.

3. D. GRACIA, Presentación a EDR, iii; vid. asimismo su libro *Voluntad de verdad*, Barcelona, Labor, 1986.

4. A. PINTOR-RAMOS, «Zubiri y la fenomenología», en *Realitas III-IV*, 1979, pp. 389-565.

5. J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

rigurosamente la esencia como «principio de realidad» del principio del devenir (SE, 513-4); y hasta hay frases que pueden desconcertar, como la siguiente: «la esencia está en el momento de realidad y no en el de devenir» (SE, 59). Por eso lo primero que habrá que preguntarse es desde dónde puede articularse el dinamismo de la realidad con una concepción de la esencia que en su día provocó ciertos malentendidos, debido —al parecer— a su carácter estático. El problema básico lo constituye, a mi juicio, el de una metafísica estructural del devenir que sigue un método al que cabría denominar «físico-estructural», resultado de una transformación del método *φυσικώς* aristotélico<sup>6</sup> y de la noción de potencia combinada con la de campo. Al hablar de estructuras nos representamos habitualmente más el momento estático que el dinámico, el modo de estar colocados los elementos de algo, su disposición y configuración. Son conocidas las dificultades de los estructuralismos para salvar las relaciones diacrónicas e históricas. Por eso, habría que llegar a conocer la influencia de los estructuralismos (matemático, lógico, físico, biológico, psicológico, lingüístico...) en la filosofía zúbiriana y la incorporación de los factores (sistemas) transformacionales<sup>7</sup>. Este contexto explicaría al menos alguna de las dificultades que entraña la introducción del principio dinámico en la concepción estructural de la realidad. Porque estructura y dinamismo no se confunden: «hay momentos en la realidad que no son dinámicos» (EDR, 61). En toda realidad hay un momento de estabilidad; de lo contrario sería puramente evanescente; pero se trata de una «estabilidad dinámica» (EDR, 161).

De ahí que, si queremos entender en su raíz el dinamismo estructural tengamos que retrotraernos a la respectividad: un momento físico, real, que afecta a la constitución de cada cosa, por el que las notas y los sistemas envuelven en sí una versión a las demás notas y sistemas. Tal respectividad constitutiva de la realidad integral de cada nota y sistema es accional. Porque, aunque en la realidad haya momentos no dinámicos, el «aspecto quiescente» de las notas de un sistema sólo podría separarse de su «unidad accional» por pura abstracción, ya que su realidad integral consiste en «estructura dinámica». Por consiguiente, como todo lo real es *de suyo*, las cosas por ser de suyo son *en sí*, pero, al mismo tiempo, tienen un momento activo que consiste en *dar de sí*. El dinamismo estructural es precisamente «la realidad en su constitutivo *dar de sí*»; la potencia no brota de la realidad, sino que constituye un momento intrínseco de la estructura de la realidad en cuanto realidad.

El punto de conexión que buscábamos radica en la concepción de la realidad como estructura dinámica. Pero tal vez resulta chocante recordar aquí que Zúbir considerase la esencia constitutiva inalterable, por cuanto de ese modo eliminaría el dinamismo estructural. Sin embargo, el esclarecimiento del sentido que tenía la inalterabilidad de la esencia permite descubrir que lo que pudo parecer un principio estático servía en realidad para dar razón del dinamismo estructural. Porque la inalterabilidad —tal vez una expresión no del todo afortunada— no equivale a «identidad» formal sino a «mismidad» física: una configuración dinámica, que se abre desde una unidad sistemática a otra, es decir, haciendo posible la «génesis esencial». La concepción estructural de la realidad incorpora el dinamismo: las esencias —estructuras— están fundadas unas en otras a través de un proceso genético-estructural de «trans-estructuración» esencial. He aquí «una explicación estructural de la evolución y una interpretación evolutiva de la estructura»<sup>8</sup>.

6. J. MONTROYA/J. CONILL, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid, Cinéel, 1985.

7. J. PIAGET, *El estructuralismo*, Buenos Aires, 1971, Proteo.

8. I. ELLACURIA, «La idea de estructura en la filosofía de Zubiri», en *Realitas I*, 1974, 71-139, p. 121.

Sin embargo, este dinamismo estructural no aparece expreso en la exposición de la estructura trascendental de la esencia, es decir, de los momentos estructurales del «de suyo» de toda esencia (constitución, dimensionalidad y tipicidad) en *Sobre la esencia* (SE, 485 ss.). Sólo cuando, más tarde, Zubiri mencione las diversas maneras de entender la realidad de lo real («de suyo», «fuerza» y «poder»), parece acordarse indirectamente del dinamismo metafísico: «las cosas no sólo actúan 'de suyo' sobre las demás, sino que tienen de 'suyo' también cierto poder dominante sobre ellas» (SE, 515). Y justamente a continuación remite al *arkhé* de Anaximandro, el cual expresa la unidad de los tres caracteres (respectividad, forzosidad y dominancia) que se dan en toda impresión de realidad y, por tanto, competen a toda concepción de la realidad (IS, 195-200, EDR, 320-1). En *Sobre la esencia*, pues, el dinamismo estructural se atribuye implícitamente a la apertura trascendental en su carácter de respectividad, forzosidad y dominancia.

El momento álgido de conexión entre *SE* y *EDR* lo constituye una concepción del orden trascendental como función trascendental de la talidad, que permite pensar un dinamismo trascendental y cuya raíz está en la articulación entre talidad y realidad en un estricto «en sí» (sólo alcanzable noológicamente por la impresión de realidad). Sin esta concepción de la «trascendentalidad dinámica» no tendría sentido llevar a cabo una metafísica estructural del devenir evolutivo como dinamismo trascendental, es decir, una comprensión de «los modos como la realidad, en tanto que realidad, va dando de sí» (EDR, 245).

Pues la realidad es estructuralmente emergente: hay un proceso evolutivo que determina diversos «grados de realidad», una «evolución en la realidad», evolución del «de, suyo» en virtud de la cual éste consiste en dar de sí y constituir nuevas formas del «sí» del «de suyo».

Este dinamismo metafísico consiste en un emergentismo trascendental. La evolución tiene aquí sentido metafísico: afecta al orden de la realidad en cuanto realidad. Porque la función trascendental de la talidad se va constituyendo una gradación dinámica de modos de ser suyo, una gradación de sustantividades. De ahí que el sentido metafísico del dinamismo sea que la realidad como tal es deviniente. Las potencialidades evolutivas de la realidad deviniente producen una jerarquía de sustantividades, una progresiva individualización y especiación, diversos tipos de materia, espacio, configuraciones y leyes, incluso las «misteriosas realidades» denominadas «constantes universales» son «un producto de la evolución» (EDR, 156).

El caso más significativo de los modos de realidad que las talidades constituyen es el de la diferencia entre esencias cerradas y abiertas. Porque éstas últimas «se comportan» en su dinamismo no solamente con la talidad de aquello que son, sino que en ellas «la realidad se abre a sí misma», a su propio carácter de realidad. Esta apertura modificadora del «en sí», debida a la nota de la inteligencia, implica una evolución hacia la función trascendental, que acontece en forma personal (EDR, 208, 216-7). En el dinamismo evolutivo destaca este nuevo «modo del en sí» que le sugiere a Zubiri expresarse sorprendentemente como sigue: «Aquello a que primariamente (...) está abierta la esencia inteligente es justamente al propio carácter de realidad de ella misma. Y en esta apertura al carácter de ella misma, está congéneremente dada la apertura al carácter de realidad de todas las cosas reales, en tanto que realidad» (EDR, 220). Más tarde tendremos en cuenta este texto en el ámbito del dinamismo intelectual para dilucidar la tensión entre noología y metafísica.

Este dinamismo evolutivo o emergentismo concierne al Todo: es la respectividad integral activa por sí misma (EDR, 216, 121). Es curioso que en la resolución de este problema metafísico fundamental Zubiri emplee una terminología que recuerda su artículo «Hegel y el problema metafísico» (NHD, 223-240). En la inveterada búsqueda

da del fondo permanente de donde todo emerge, la respuesta griega fue la *physis* y la moderna el Espíritu. Para Zubiri Hegel representa la madurez filosófica en dicha búsqueda, porque fue capaz de pensar un fundamento común, que deviene («se hace») Naturaleza y Espíritu. En la nueva solución zubiriana «el Todo» es la realidad como estructura dinámica, donde todo forma una sola estructura, un solo sistema sustantivo, y cada realidad material es lo que es en función de las demás (SE, 175).

Las virtualidades ecológicas son patentes en este holismo metafísico. Por cuanto promueve un nuevo estilo de vida ante el fracaso de la modernidad idealista que nos recuerda que «el gran problema humano» consiste en «saber estar en la realidad» con una apertura cada vez más ajustada a la realidad misma y atenta a los mensajes que nos vienen del universo. Y, por otra parte, no debe pasar desapercibida la nueva noción de la materia, más allá del concepto geométrico (cartesiano) y mecánico (moderno y decimonónico) de la materia; pues, en expresión zubiriana («la materia siente» (EDR, 175). Zubiri introduce nuevas perspectivas a una filosofía de la materia<sup>9</sup>, que manteniendo su ligazón con las ciencias, y sin caer en la retórica del romanticismo naturalista, tendría repercusiones ecológicas desde la reflexión metafísica.

¿Cómo entiende Zubiri el dinamismo estructural? A diferencia de la ciencia y filosofía modernas, la metafísica zubiriana concibe el dinamismo real como causalidad y ésta, no como principio de inteligibilidad, sino como momento (principio) estructural de la realidad en tanto que realidad (momento de la estructura trascendental de la realidad) y, noológicamente expresado, como funcionalidad de lo real en tanto que real. El dinamismo causal reside en la respectividad (sintacticidad) de la realidad y como momento del mundo es «éxtasis», es decir, «la respectividad de dar de sí». Pero la causalidad envuelve, además, un «predominio», que amplía el dinamismo causal al dinamismo del poder (EDR, 319 ss.). El dinamismo de lo real no sólo es causal, sino también poder: «poder dar de sí» (EDR, 316), «poderío causal» de la realidad en tanto que realidad (EDR, 321), integrador de la causalidad y el poder inscritos en la estructura del mundo. El poder es una causalidad —según Zubiri— de un orden que afecta a la línea de la posibilidad: la funcionalidad del poder es «dominancia». Puesto que las posibilidades son limitadas estamos forzados a optar: no es la causalidad eficiente la que aquí actúa sino «el carácter dominante de lo real, en tanto que real», la «dominancia de la realidad» que constituye un poder (*Macht*). Este difiere de la causalidad en que ejerce su «función de dominante» respecto a la esencia abierta, el hombre (EDR, 235). Zubiri se queja de que la filosofía haya ido borrando de su ámbito la idea de poder (IS, 198) y sólo remite a Hegel, silenciando en cambio a Nietzsche y su variada influencia. Por eso sería muy conveniente confrontar sus concepciones de la realidad como poder, ya que en Zubiri se da una creciente consideración del poder de lo real. Por ejemplo, es patente que en el enfoque ontológico de la religación (en NHD) no se refiere a la experiencia del poder de lo real y, en cambio, en HD se ha convertido en el hilo conductor de su exposición. El tema llega a cobrar una importancia decisiva en aspectos centrales de su filosofía, como la concepción de la experiencia humana de lo real y la incorporación de las nociones fenomenológicas de sentido y valor en su propio contexto. Pues, a mi juicio, el tratamiento zubiriano del poder representa la clave para entender el fondo de la experiencia y para proporcionar el punto de conexión entre la nuda realidad y el sentido dentro de su filosofía. No podremos abrirnos al sentido, y en su caso, al valor, sin pasar por una consideración del poder. «Porque lo que es el sentido de todos los sentidos (...) y la condición de to-

9. D. GRACIA, «Materia y sensibilidad», en *Realitas II*, 1976, pp. 203-243.

das las condiciones (...) es justamente el poder de lo real en tanto que real» (EDR, 235).

Podemos encontrar ciertas aclaraciones de su filosofía del poder en el apéndice 6 de IS sobre la formalidad de realidad, en el que se ponen de manifiesto una vez más las conexiones entre metafísica y noología en Zubiri. La impresión de la formalidad de realidad es la impresión del «de suyo»; el poder es una dimensión de esa impresión de realidad en su carácter de respectividad, por tanto, en su condición de «apertura transcendental». Esta línea de apertura consiste en que cada cosa real es «más» de lo que es, aun cuando este «más» de realidad esté inscrito en el «de suyo» (al que ni sustituye ni del que es un mero añadido). Por esta apertura transcendental la formalidad de realidad tiene primacía sobre el contenido de cada cosa real. Por eso «poder metafísico» significa para Zubiri «dominancia de lo real en tanto que real» (IS, 198), dominancia de la formalidad sobre el contenido pero fundada en (articulada con) el «de suyo».

También en HD son muy ricas las consideraciones sobre el poder de lo real y en EDR sitúa Zubiri la raíz de la filosofía precisamente en la experiencia del poder que va intrínsecamente unida a la experiencia del devenir. Ese es el sentido de la remisión a Anaximandro y al poder del *ápeiron* como *arkhé* del dinamismo del universo y de la inteligencia. La relación con Nietzsche y Heidegger en este punto se tenía que haber impuesto. Pues el dinamismo causal como momento del mundo es sólo el aspecto de éxtasis; pero además de esta modalidad de la respectividad, el dinamismo real involucra predominio: dominancia. Tal vez en la filosofía del poder esté la más profunda dimensión del saber de lo real, porque en ella no se elimina el carácter enigmático del mundo ni del poder de lo real.

En varias ocasiones nos hemos ido acercando al tema del dinamismo intelectual que, como tal, no aparece entre los que Zubiri estudia en EDR, pero que no podemos dejar de plantear si queremos confrontar la metafísica del devenir zubiriana con la hegeliana. En este dinamismo intelectual tiene una importancia decisiva el poder de lo real. Según Zubiri, estamos poseídos y arrastrados por la verdad real hacia ulteriores intelecciones (IS, 242). Este arrastre hace de la intelección «un movimiento de búsqueda» inacabable a través de los dinamismos del logos y de la razón: en las ciencias buscando las propiedades y leyes de lo que las cosas son en realidad, en la filosofía intentando saber en qué consisten los diferentes modos de realidad. Pero tanto en la ciencia como en la filosofía el devenir de la inteligencia está impuesto —según Zubiri— por el carácter abierto, respectivo, de la realidad. Y esta fuerza de imposición es «el poder de lo real» que en definitiva «constituye la unidad intrínseca de la realidad y de la inteligencia»<sup>10</sup>.

¿En qué consiste el dinamismo intelectual? La ampliación de SE mediante EDR permite leer la noología zubiriana desde una perspectiva estructural-dinámica, que ponga de relieve los dinamismos intelectivos a partir de la aprehensión primordial de realidad. Pues, aunque el dinamismo evolutivo concierne al Todo, ese dinamismo ha conducido hasta la función transcendental que, como tal, sólo ha sido posible por la inteligencia. Por la impresión de la formalidad de realidad se ha introducido la innovación de que la realidad se haya abierto a sí misma. Así pues, el dinamismo transcendental acontece en y por la inteligencia. ¿No se da aquí una fusión superadora de la vieja oposición entre realismo e idealismo, aun cuando en otra versión que la hegeliana y con importantes repercusiones en los distintos ámbitos filosóficos, desde la gno-seología hasta la ética pasando por la antropología?

10. Discurso de recepción del Premio S. Ramón y Cajal a la Investigación.

La noología vendría a ser una profundización del enfoque fenomenológico en el análisis de los momentos más originarios del dinamismo intelectual. Siguiendo las reiteradas advertencias de Zubiri cabría distinguir entre el análisis estricto del acto de la intelección sentiente y la conceptualización del dinamismo estructural de la inteligencia en una especie de metafísica antropológica de esta facultad. Pero lo importante es explicitar el carácter del dinamismo intelectual, ya que éste se anuncia en Zubiri contrapuesto a lo conceptivo, a lo lógico y a lo intencional; frente a todas estas categorizaciones y a su variante hegeliana Zubiri defiende el carácter físico (real) del acto de intelección. Pero, entonces, ¿se trataría de un dinamismo causal? Porque, si el dinamismo intelectual originario tiene carácter físico (=real), ¿qué diferencia habría entre el dinamismo de la realidad en la inteligencia y el dinamismo causal?. La confrontación con Hegel nos ayudará a precisar el carácter del dinamismo intelectual en Zubiri, que no se reduce a ser conceptivo, lógico, ni intencional, sino que es calificado de físico (real) y sirve de fundamento a toda posible «lógica» de la intelección.

El dinamismo intelectual arranca del «de suyo», ya que radica en la apertura trascendental y está inscrito en la formalidad de realidad. La fuerza de la realidad y el poder de lo real son dos dimensiones originarias de tal dinamismo intelectual, porque constituyen dos dimensiones de la impresión de realidad en su carácter de respectividad, de apertura trascendental, dados formalmente en ella. «De suyo» «fuerza» y «poder» son los momentos que constituyen la impresión de la formalidad de realidad y del dinamismo intelectual originario. Cabría pensar que el «de suyo» fuera el momento estático de la intelección y que la fuerza y el poder serían los dinámicos. Pero Zubiri inscribe éstos últimos momentos en el «de suyo», a fin de configurar una estructura trascendental, articulada por el «de suyo» y su intrínseco «más», que sirve de fundamento del dinamismo intelectual y que no es sino «la trascendentalidad misma de la formalidad de realidad» (IS, 196). El fundamento del dinamismo intelectual es la formalidad de realidad; el dinamismo formal no es lógico, ni conceptivo, ni intencional, en su sentido más propio y originario, sino físico o real en un sentido especial: *formal* y *noérgico*. El dinamismo intelectual será el desarrollo del dinamismo formalizador (hiperformalizador), en relación con la acción psico-biológica de que es capaz anatómo-fisiológicamente un cerebro como «órgano de formalización».

El dinamismo intelectual se despliega en los distintos modos de actualización de lo real, en las re-actualizaciones por medio del logos y de la razón de su primordial actualización, nacida en y de la formalidad de realidad. El movimiento del logos y la marcha de la razón tienen una estructura dinámica formal y noérgica, que abre un vasto campo de libertad en lo que concierne al contenido, pero siempre habrá de estar inscrito en la formalidad de realidad dada en impresión, de la que no podemos desligarlos, pues si estamos impelidos a profundizar en lo real, es porque estamos retenidos ya por la propia formalidad de realidad.

Así pues, el dinamismo intelectual se desarrolla en virtud de la formalidad de realidad. Al igual que toda formalidad es ésta un modo de actualidad, es decir, un modo de «quedar» el contenido en la aprehensión, pero la actualidad de realidad tiene un peculiar modo de alteridad impresiva: la prioridad del «de suyo». La actualidad lo es de la realidad, porque la formalidad de realidad es un «prius» de la cosa aprehendida respecto de su aprehensión. Lo cual no quiere decir que se esté afirmando nada acerca de las cosas reales en el mundo, sino que se está aludiendo simplemente al «contenido formal de lo intelectivamente aprehendido» (IS, 147). En este contexto es decisivo comprender adecuadamente el significado zubiriano de la formalidad y de la formalización. Pues la formalidad de realidad está anclada en las estructuras biológicas, pero no supone ningún biologismo; ya que Zubiri distingue entre la formalización como «el hecho de que un contenido quede en su formalidad propia» y, por otra par-

te, como acción referida a las estructuras del cerebro. Noológicamente interesa el primer sentido, que consiste en un modo de «quedar» los contenidos de la aprehensión o, como dice el propio Zubiri, «la unidad de contenido y de formalidad» (IS, 43).

Noológicamente la realidad es formalidad, el modo como las cosas se le actualizan al hombre en aprehensión. Ni un «en sí», ni un «para mí» determinan originariamente la realidad, sino algo previo a todas esas determinaciones ulteriores y unilaterales (abstractas): la formalidad del «de suyo». De este modo se supera el realismo clásico, el idealismo moderno y la fenomenología, porque lo originario no está en la realidad en sí, ni en los conceptos e ideas, ni en la intencionalidad de la conciencia, sino en la formalidad del «de suyo» en la impresión de realidad. Una formalidad que no es lógica, sino antes bien biológica. Pero claro está no en sentido biologicista, pues se trata más bien de un enfoque noológico-genea-lógico, que descubre un momento de «contenido formal» en lo intelectivamente aprehendido, aun cuando pueda conectarse estructuralmente con la base biológica correspondiente mediante las conceptualizaciones científicas y filosóficas.

Ahora se comprende que el dinamismo intelectual en Zubiri comience por estratos previos a los habituales en las filosofías más intelectualistas y racionalistas, orientadas normalmente por la lógica. No se trata aquí del desarrollo de «lo universal de la forma» lógica y absoluta como en Hegel, sino del despliegue de la formalidad de realidad. Si en Hegel la realidad se abre a sí misma a través del saber abierto por la forma absoluta, en Zubiri la realidad se abre a sí misma mediante el vehículo de la formalidad de realidad. La reflexividad originaria del saber se confunde ahora con la reflexividad de la realidad cuando se abre a sí misma, no a través de la forma lógica, sino originaria y primordialmente por la formalidad noérgica (biológicamente anclada) de realidad.

Esta formalidad de realidad tiene importantes repercusiones antropológicas y éticas. Para aquellos que buscan una «ontología del ser humano», aquí tienen una noción que conecta con la biología, pero sin rendirse al biologismo, y por tanto muy aprovechable para un proyecto de antropología filosófica que quiera llegar hasta la estructura ontológica (real) del ser humano como persona y fuente de valor<sup>11</sup>. Por esta línea encontramos en Zubiri incluso el fundamento del dinamismo lingüístico. Asimismo, como el dinamismo intelectual determina las otras estructuras humanas (sentimiento y volición) no es de extrañar que la zubiriana formalidad de realidad pueda ofrecer un punto de conexión entre quienes defienden la autonomía kantiana mediante su típico formalismo en la versión que sea<sup>12</sup> y los que insisten en los fundamentos biológicos de la moral<sup>13</sup>. Debido a las dificultades para entrelazar lo biológico y lo moral a partir del tópico dualismo kantiano entre naturaleza y libertad racional, han surgido intentos de alternativa, en los que no se desliga la moral de la naturaleza. En este sentido, la filosofía zubiriana de la formalidad de realidad (prosiguiendo cierta orientación orteguiana) podría contribuir a configurar una reformulación de la exigencia kantiana de autonomía moral en términos realmente postdarwinianos y abrir una nueva plataforma para las interrelaciones entre biología y ética. Las tempranas contribuciones de J. L. Aranguren en su *Ética* y el replanteamiento del asunto por parte de D. Gracia<sup>14</sup> pueden dar fruto, a pesar de las prudentes cautelas expresadas por A. Pintor-Ramos.

11. J. SAN MARTÍN, *El sentido de la filosofía del hombre*. Barcelona, Anthropos, 1988.

12. A. CORTINA, *Ética mínima*. Madrid, Tecnos, 1986.

13. C. J. CELA CONDE, *De genes, dioses y tiranos. La determinación biológica de la moral*. Madrid, Alianza, 1985.

14. D. GRACIA, *Fundamentos de bioética*. Madrid, Eudema, 1989.

Por esta vía noológica, que tantas repercusiones filosóficas lleva consigo, Zubiri renueva el intento de superar el criticismo moderno con una nueva fórmula, que recuerda en cierto modo la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. La alternativa hegeliana a la filosofía crítica mostraba que el desarrollo de la conciencia crítica ha de tener un punto de partida fenomenológico<sup>15</sup>. La fenomenología se convierte en la primera ciencia de la filosofía (también en Zubiri será la noología «filosofía primera») y consiste en «la exposición del saber tal y como se manifiesta»; y como el acceso al saber es ya «el saber en su devenir», la fenomenología tendrá que poner de manifiesto el dinamismo del saber deviniente y hacerse cargo de todos los momentos constitutivos del saber mismo.

La superación del criticismo en la noología zubiriana radicaliza la fenomenología hegeliana, por cuanto parece haber logrado una solución al problema del «primer en-sí», que todavía le creó bastantes dificultades al propio Hegel<sup>16</sup>, a cuyo juicio, todo en sí es para la conciencia y sólo desde ella surge un determinado en sí. Todas las configuraciones de la realidad estarían determinadas por la conciencia y, por tanto, no habría ningún saber de un «primer en-sí», porque entonces, según Hegel, no sería saber, ya que carecería «del suficiente distanciamiento frente al objeto» y sólo se trataría de un «pensamiento material»: «una conciencia contingente, que se limita a sumergirse en el contenido y a la que, por tanto, se le hace duro desentrañar al mismo tiempo de la materia su propio sí mismo puro y mantenerse en él»<sup>17</sup>. ¿Sería ésta la mejor caracterización posible del «ser para la conciencia del primer en sí»? ¿No significa tal «en-sí» nada más que el límite material (ciego) de un dinamismo intelectual que surge exclusivamente del para-sí?

En el análisis noológico de Zubiri hallamos un nuevo instrumento para abordar este tema aparentemente residual, pero decisivo, como lo es siempre todo punto de partida, ya que en él se dilucida lo que entendemos originariamente por «saber» y «realidad», y se descubre que no hay orden alguno de prioridad entre ambos, puesto que «el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres» (IS, 10). En cambio, en el texto antes citado de Hegel se otorga al saber una prioridad en virtud de una serie de requisitos, sin los cuales no se constituye como tal saber: un cierto distanciamiento respecto al objeto, una apertura formal respecto a la contingencia de los contenidos particulares, un sí mismo no reductible a la materialidad del conocimiento (un para sí) y un mantenimiento de su viabilidad dinámica. Distancia en la realidad, apertura formal, dinamismo y sí mismo son ingredientes del saber originario en la noología zubiriana, ya que están inscritos de modo peculiar en la impresión de realidad, en la que el análisis permite descubrir la formalidad de realidad. Ahora la noología desautoriza el criticismo como un «timorato titubeo» (de modo semejante a como lo hizo Hegel), porque el límite primordial no es ningún en-sí de un objeto, sino un «de suyo» noológico y metafísico; y sólo por el «de suyo» podrá hablarse de un «en-sí». Zubiri cree haber alcanzado la raíz y el fundamento común al en-sí y para-sí hegelianos mediante la estructura dinámica del «de suyo» y, por tanto, en virtud de la formalidad de realidad.

15. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 51 y ss.; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburg, Meiner, 1975, 5 10. Vid. J. M. NAVARRO, «Sentido de la Fenomenología del Espíritu como Crítica», en *En torno a Hegel*, Universidad de Granada, 1974, pp. 266-314.

16. M. ALVAREZ, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1978.

17. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, p. 39.

Una vez expuesto sucintamente el dinamismo intelectual como complemento noológico del dinamismo real se comprenderá mejor la crítica zubiriana a la razón lógica cuando ésta quiera explicar desde sí misma el devenir de la realidad, como si fuera posible convertir la metafísica en una lógica. La cuestión decisiva ahora consiste en decidir cuál es la explicación más adecuada al dinamismo real, si la que se rige por el progreso lógico o aquella que lo concibe desde la realidad deviniente. En el primer caso se está concediendo el primado a lo lógico sobre lo real y la metafísica acaba por convertirse en lógica (SE, 49, 59 ss.). El artículo «Hegel y el problema de la metafísica» y el capítulo sobre la esencia como concepto formal en SE (40-62) son apropiados para completar la perspectiva desarrollada en EDR y debatir la cuestión de la primacía del carácter lógico o real del devenir. ¿Viene definido el dinamismo por el automovimiento del concepto? ¿Se rige por el principio lógico-dinámico de la «negación determinada», según el cual «lo negativo es a la vez positivo»?

En el enfoque hegeliano el motor de la dialéctica lógica lo constituye la negatividad. El dinamismo producido por la «negación determinada» tiene la forma del «auto-movimiento» y tiene como resultado el despliegue de un sí mismo que se constituye como tal en su propio proceso logogenético. Pero, según Zubiri, esta automoción configura un movimiento intransitivo (de interiorización y exteriorización); debido a que la reflexibilidad en él operante es fruto de una razón concipiente, que en su grado máximo (en la Idea) llega a concebirse a sí misma. La razón lógica entra en sí misma: es «autoconcepción» de modo que la realidad sería «la autorrealización procesual de la razón lógica» (SE, 49).

Pero el error hegeliano, que ya cometió la filosofía crítica, estriba en haber concedido la primacía a lo lógico sobre lo real. De ahí que, aunque Hegel subraye el carácter dinámico de la realidad, Zubiri no pueda aceptar su concepción del devenir, puesto que le falta un auténtico principio real del automovimiento. Por una parte, la realidad no está constitutivamente afectada por la negatividad; esta sólo constituye un momento conceptivo en el desarrollo de la inteligencia, de manera que, si se considera que «lo negativo» afecta radicalmente a la «realidad física», es porque se ha producido una logificación concipiente del verdadero dinamismo real. Y, por otra parte, el «sí mismo» hegeliano no tiene el rango de un auténtico principio, sino que es meramente el resultado de un movimiento por el que se «va haciendo». En cambio, para Zubiri, el «sí mismo» tiene que poseer el carácter de «mismidad física», por la que «se mueve». La mismidad real constituye un *prius* respecto de su «automoción». Ahora sí contamos con un auténtico principio del devenir.

Precisamente la obra zubiriana que presentamos (EDR) ha desarrollado «una metafísica del devenir» que hace frente a la «dialéctica conceptual» hegeliana en la explicación filosófica del dinamismo real. Por eso, Zubiri, a la vista del carácter logogenético del devenir concipiente y haciendo uso de una noción matemática, calificó la inteligibilidad dinámica hegeliana de «automorfismo logo-dinámico». Pero ya sabemos por su noología que incluso los objetos matemáticos dependen del modo de intelección sentiente, porque son «lo real construido según conceptos» (IL, 144-5) y se inteligen en un campo de realidad a partir de la formalidad de realidad dada en impresión. Hasta en la matemática se confirma, según Zubiri, la prioridad de lo real. Lo cual prueba una vez más que el conceptismo hegeliano no basta para dar cuenta del dinamismo real, ya que el hombre está inmerso por la formalidad de realidad de un devenir real y no sólo concipiente. El pensamiento moderno se ha dejado llevar por los derroteros de la lógica y ha desatendido el poder de lo real, por eso hasta la madura filosofía del devenir hegeliana se ha supeditado al método λογικῶς. En cambio, Zubiri parece ser el heredero, junto a Nietzsche, de un método φυσικῶς, que frente al predominio del conceptismo y logocentrismo impulsa hacia una nueva transforma-

ción de la filosofía, incluida la ontología y la metafísica del devenir. Potencia, causalidad como principio de inteligibilidad, campo, *vis* activa, dialéctica lógica, poder, *élan vital* son las principales nociones con las que se encuentra Zubiri. Por un lado, se enfrenta a la reducción logicista del principio dinámico de la realidad y a la reducción del mismo a mero principio de inteligibilidad; pero, por otro, una vez recuperado el sentido ontológico del principio real del devenir, éste debe insertarse en una concepción integral de la realidad como estructura dinámica que inscriba en su seno lo que aportan, cada cual por su lado, las nociones de potencia, campo, fuerza y poder. Una metafísica estructural del devenir que se complementa con un análisis noológico del dinamismo formal y noérgico de la intelección sentiente.