

## La vía cósmica hacia Dios según Xavier Zubiri

En el año 1961, el filósofo vasco Xavier Zubiri publicó en la *Gran enciclopedia del mundo* un curioso artículo titulado “Trascendencia y física”<sup>1</sup>. Se trata de un trabajo que no ha merecido mucha atención por parte de los estudiosos de su obra, en gran medida debido al hecho de que Zubiri ha expuesto su visión del problema de Dios en textos de mayor extensión e importancia, especialmente en *El hombre y Dios*. Este último es el libro en el que Zubiri trabajaba durante los últimos de su vida, y que fue publicado póstumamente por Ignacio Ellacuría en el año 1984<sup>2</sup>. No se trata solamente de que la distancia temporal entre ambos textos nos pudiera inclinar a considerar *El hombre y Dios* como la expresión más acabada de su pensamiento, pues en su contra hablaría el hecho de que *El hombre y Dios* fue publicado póstumamente, sin que el autor hubiera llegado necesariamente a alcanzar una redacción definitiva de todas sus páginas. El problema es más profundo, y es que en *El hombre y Dios* se puede leer una recusación implícita del planteamiento del artículo de 1964. Cuando Zubiri se pregunta por el punto de partida del problema de Dios, pasa revista a las pruebas clásicas, y declara que las vías “cósmicas” no parten de hechos, sino de teorías<sup>3</sup>. Frente a ellas, Zubiri propondrá un argumento sobre la existencia de Dios que parta de los hechos inmediatamente dados<sup>4</sup>. Es la vía de la religación.

### La vía de la religación

La insistencia de Zubiri en un punto de partida en los hechos se entiende perfectamente desde las raíces fenomenológicas de su filosofía. Antes de explicar, propugna la fenomenología, es necesario describir lo inmediatamente dado en la experiencia. Desde el comienzo de su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*, Zubiri insiste en la diferencia entre el análisis de hechos y la teoría<sup>5</sup>. En unos tiempos como los nuestros, hondamente marcados por cierta popularización de la hermenéutica, esto suele sonar algo extraño: ¿es que el análisis de los hechos no está cargado con presupuestos? ¿Piensa Zubiri que son posibles “enunciados protocolarios” absolutamente ciertos y neutrales? Estas dificultades se disuelven cuando se sitúan en el contexto de la filosofía zubiriana de la inteligencia. El análisis de hechos es algo que, desde el punto de vista de la filosofía de Zubiri, compete claramente al logos, pues éste se ocupa preci-

---

<sup>1</sup> Cf. X. Zubiri, “Trascendencia y física”, *Gran enciclopedia del mundo*, Bilbao, 1961, vol. 18, cc. 419-424.

<sup>2</sup> Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, 1984. El texto está número por columnas, no por páginas.

<sup>3</sup> Zubiri prefiere el término “cósmico” a “cosmológico” para designar en general a las vías que parten de la consideración del mundo físico. Posiblemente Zubiri busca un término general, y quiere evitar las confusiones con el “argumento cosmológico” del racionalismo, al que Kant se refiere en la *Kritik der reinen Vernunft*, B 631-648.

<sup>4</sup> Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 118-133, especialmente pp. 120-121.

<sup>5</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, 1980, pp. 14, 20, 25, 89, 134, 156, 203-205, 285.

samente de inteligir lo actualizado en el campo de la aprehensión. La teoría, en cambio, sería más bien una tarea propia de la razón, pues ésta pretende averiguar lo que sean las cosas “allende” la aprehensión. Por volver a un ejemplo muy manido, describir un papel como “blanco” es tarea del logos; indagar la estructura fotónica de la luz, es propio de la razón. El análisis de los hechos sería una tarea propia del logos humano, que mediante sus recursos conceptuales describe aquello que se actualiza inmediatamente en nuestra aprehensión.

Es obvio que tanto el logos como la razón recurren a conceptos, los cuales determinan esencialmente la intelección. Tales conceptos, indudablemente, cargan con distintos presupuestos, y nunca son neutrales. Toda la cultura, la lengua, la historia del pensamiento, de la filosofía, de las ciencias, está presente en ellos. No sólo eso: mientras que el logos carga más pasivamente con “el peso de lo antiguo”, la razón ejerce una función crítica, contrastando los conceptos recibidos con lo que las cosas podrían ser allende el campo de la propia aprehensión<sup>6</sup>. De ahí que la razón apunte siempre al futuro, y no al pasado. ¿Cuál es entonces la ventaja del análisis de hechos que realiza el logos respecto a las teorías que elabora la razón? Más que de “ventajas”, habría que hablar propiamente de una distinción entre los órdenes intelectivos. La razón se pregunta por lo que las cosas sean allende la aprehensión, y frecuentemente su objeto no llega a hacerse presente en la aprehensión más que indirectamente. En cambio, aquello que entiende el logos no está allende la aprehensión, sino actualizado en ella. Su función es previa a la indagación racional. El logos se limita a inteligir lo actualizado en la aprehensión. De ahí que en el logos acontezca algo decisivo, que la razón sólo recibe mediatamente del logos, y que es justamente la *evidencia*. La evidencia, para Zubiri, no es otra cosa que la “exigencia” con la que, por ejemplo, el color del papel que está ante mí requiere ser inteligido como “blanco”<sup>7</sup>. Por supuesto, esta exigencia se produce siempre respecto a un elenco concreto de conceptos que he recibido del pasado. Ésa es la verdad de la hermenéutica. Pero, respecto a ese elenco de conceptos, se produce una evidencia. Y esta evidencia se produce solamente respecto a aquello que está actualizado en la aprehensión, y no respecto a lo que las cosas podrían ser respecto a esa aprehensión.

El análisis de hechos se mueve entre evidencias. Relativas a un sistema de conceptos, que es necesario siempre clarificar. Pero verdaderas evidencias. Estas evidencias se refieren a hechos que están actualizados en nuestra aprehensión, y que son accesibles para cualquiera. Estos hechos no son necesariamente los llamados “hechos científicos”. No todo hecho es un hecho científico. El hecho científico no sólo se refiere a algo presente en la intelección y que es accesible para cualquiera. Además, un “hecho científico” está fijado respecto a un sistema de conceptos previos, y que aporta la misma ciencia. Zubiri pone el siguiente ejemplo: “Si tomamos una bobina, hilos de cobre, una pila eléctrica, y una barra de hierro, veremos que en ciertas condiciones esta barra oscila, y su oscilación puede registrarse en una escala. En este

---

<sup>6</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982, p. 60.

<sup>7</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, pp. 216-226.

caso, el hecho científico es la medida de la resistencia eléctrica de una bobina”<sup>8</sup>. El hecho “bruto” sería simplemente la oscilación de la barra de hierro. Es un hecho porque es algo actualizado en la aprehensión, y observable por cualquiera. Para ser un hecho científico, tendría que ser referido a una teoría científica concreta (en este caso, el electromagnetismo). Es la referencia a esa teoría la que transforma las meras oscilaciones de una barra en mediciones de la resistencia eléctrica de una bobina. Igualmente, la referencia a la teoría de la evolución transforma un fragmento óseo observable por cualquiera en el residuo fósil de un ancestro del género humano. No todo hecho es un hecho científico, pero todo hecho científico es un hecho.

En el caso del problema de Dios, la opción de Zubiri en *El hombre y Dios* es partir de un hecho, que él llama la religación. Para Zubiri, la religación “es el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad”<sup>9</sup>. El hombre, según Zubiri, está “religado” al poder de lo real. La persona humana se realiza, para Zubiri, apoyada en el poder de lo real. No es la dependencia respecto a cosas concretas, sino el poder de la realidad como formalidad, vehiculado por todas las cosas, e incluso por la realidad de uno mismo. La religación no es un fenómeno cósmico, pero tampoco subjetivo. La religación como un acontecer del poder de lo real es algo que concierne justamente a la intersección de lo humano y de lo cósmico. En ese sentido, Zubiri entiende que la vía que él plantea en *El hombre y Dios* no es ni cósmica ni antropológica, sino que arranca de un nivel más inmediato, que es el más radical, porque ahí precisamente tienen su raíz todas las consideraciones cósmicas o antropológicas ulteriores. Antes de toda teoría, la religación es para Zubiri un hecho, el hecho mismo del vivir humano. Un hecho observable para cualquiera, pues no pende de una investigación de lo que sean las cosas allende la aprehensión, sino que se halla en el análisis de la “poderosidad” que las cosas reales ejercen sobre la vida humana<sup>10</sup>. Por supuesto, puede discutirse que este hecho esté bien descrito por Zubiri, o que merezca el nombre de religación. Pero lo que está claro y fuera de toda duda es que Zubiri, en *El hombre y Dios*, pretende un planteamiento del problema de Dios que toma como punto de partida el análisis de los hechos inmediatamente actualizados ante nosotros, y no una teoría sobre las estructuras del cosmos.

Llama la atención que Zubiri no sólo pretendió este punto de partida al final de sus días, a la altura de la redacción de *El hombre y Dios*. En realidad, la vía de la religación está presente en todo su itinerario filosófico desde los años treinta. Ya entonces hay un énfasis “fenomenológico” (si bien que muy teñido por la influencia de Heidegger) en señalar que el punto de partida del problema de Dios ha de situarse en lo inmediatamente dado, que para Zubiri es el análisis de la religación como un momento constitutivo de la existencia humana<sup>11</sup>. Tampoco se puede pensar que Zubiri haya renunciado a la vía de la religación en los años cincuenta o sesenta, debido

---

<sup>8</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, 1983, p. 184.

<sup>9</sup> X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 129.

<sup>10</sup> Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 128.

<sup>11</sup> Cf. el artículo de X. Zubiri del año 1935, titulado “En torno al problema de Dios”, y recogido en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid, 2002, pp. 215-241.

a su interés por las ciencias, y que haya regresado a esa vía al final de sus días. En el año 1963, Zubiri escribe el artículo “Introducción al problema de Dios”, en el que justifica la importancia de la vía de la religación, entendida como “mero análisis”, como “mostración” en lugar de “demostración”. La vía de la religación tendría la ventaja de mostrar la existencia, en la vida humana, de un verdadero problema de Dios, antes de dar una respuesta teísta, agnóstica o atea al mismo. Esta respuesta siempre es un segundo paso respecto a algo que Zubiri considera esencial poner de relieve en nuestro tiempo, que es precisamente la existencia de un problema de Dios como momento constitutivo de la existencia humana<sup>12</sup>. Otros textos de los años sesenta dejan pocas dudas sobre la prioridad que para Zubiri tiene la vía de la religación<sup>13</sup>. ¿Por qué entonces el artículo “Trascendencia y física” arranca directamente de la imagen del universo físico que proporcionan las ciencias? ¿Qué valor puede tener ese punto de partida?

### **El punto de partida de la vía cósmica**

Para responder a esta cuestión, podemos comenzar aproximándonos al valor que Zubiri concede a las vías cósmicas en *El hombre y Dios*. Allí Zubiri incluye en esta categoría a las cinco vías clásicas de Tomás de Aquino, con una alusión breve a las observaciones de Duns Escoto a las mismas. Según Zubiri, estas vías no parten de hechos, sino de una interpretación metafísica de la realidad sensible. La primera vía no parte del hecho del movimiento, sino de una interpretación del mismo como paso de la potencia al acto. Igualmente, Zubiri no piensa que la causación eficiente sea un dato de la experiencia, sino una interpretación de la misma. Como Zubiri dirá en otro lugar: “la causalidad no es algo dado. Nunca percibimos el influjo productor de una cosa real sobre otra. De ahí que, a mi modo de ver, algunos estudios experimentales (por lo demás de primer orden) sobre la presunta percepción inmediata de la causalidad sean radicalmente inexactos. La percepción jamás percibe la causalidad, pero percibe siempre la funcionalidad: en el campo de realidad sentimos la realidad en su momento funcional como momento campal de la impresión de realidad”<sup>14</sup>. Tampoco tenemos en la experiencia una percepción de la contingencia, pues el percibir cosas que se destruyen no significa que estas cosas son contingentes: habría que demostrar además que la generación y la corrupción no son en sí mismas algo necesario a la naturaleza. Lo mismo sucede con los grados del ser, y la idea de un orden entre los mismos, y con la idea de una finalidad en la naturaleza. En todos estos casos, no se está partiendo de los hechos, sino de una interpretación metafísica de la realidad sensible<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. X. Zubiri, “Introducción al problema de Dios”, recogido en *Naturaleza, historia, Dios*, 9ª ed., pp. 395-416, especialmente p. 412.

<sup>13</sup> Cf. X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1993, pp. 15-77.

<sup>14</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 40. Zubiri se refiere a los experimentos sobre la percepción de la causalidad de Michotte en Lovaina.

<sup>15</sup> Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 118-121.

Obviamente, la vía cósmica que Zubiri emprendió en su artículo sobre “Trascendencia y física” tiene características propias, que la diferencian de las vías clásicas de Tomás. El mencionado artículo no parte de una interpretación metafísica de la realidad sensible, sino de la interpretación científica del universo. Zubiri parte de la imagen del mundo de la física contemporánea, e insiste en dos caracteres de la misma. Por una parte, el universo aparece en la física contemporánea como un sistema evolutivo, donde distingue entre las distintas configuraciones que adopta la materia, y las leyes estructurales según las cuales cada configuración procede de la anterior. Por otra parte, el universo físico aparece como un sistema en expansión, lo cual nos permite retrotraernos a un estado inicial del que partió la expansión y con ella la evolución del universo entero<sup>16</sup>. Evidentemente, no tenemos aquí un hecho en el mismo sentido de la religación. No estamos partiendo de algo inmediatamente actualizado en nuestra aprehensión y, al mismo tiempo, accesible para cualquiera. El punto de partida de Zubiri está determinado por la cosmología contemporánea, y sería incomprendible sin la física de Einstein, la cosmología de A. Friedmann, G. Lemaître y G. Gamow, y sin las observaciones de E. Hubble en 1929. No se trata de puras hipótesis. Tal vez podríamos decir que Zubiri también parte de hechos, pero de hechos científicos, es decir, de hechos fijados respecto a las teorías físicas contemporáneas. Y por tanto de hechos cuya determinación como tales presupone esas teorías.

Pongamos un ejemplo muy obvio. En el mencionado artículo, Zubiri estima la edad del universo en unos diez mil millones de años. Ahora bien, esta medición, como él mismo señala, pende de la constante de Hubble ( $H_0$ ), y no hay unanimidad completa en la determinación de esta constante. Como es sabido, los primeros cálculos de la constante de Hubble otorgaban al universo una edad inferior a la de la Tierra. Posteriormente, se obtuvieron estimaciones de la constante de Hubble que superaron esta inconsistencia. En la actualidad, sigue habiendo estimaciones diferentes de la constante de Hubble, que en buena medida dependen de los diferentes cálculos respecto a la distancia de Virgo, el cúmulo de galaxias más próximo al nuestro, y de la utilización de cefeidas (Wendy Freedman) o supernovas (Allan Sandage) para este cálculo. Sin embargo, los cálculos de la edad del universo basados en las estimaciones de Freedman ( $H_0=70$ ) podrían entrar en conflicto con la edad de las estrellas más antiguas, que sería de unos 13 mil millones de años. Las estimaciones de Sandage ( $H_0$  entre 58 y 61) hablarían en favor de una edad del universo algo mayor<sup>17</sup>. Por otra parte, el recurso a la constante cosmológica de Einstein permitiría dar cuenta de recientes descubrimientos sobre la aceleración de la expansión del universo, haciendo compatibles posibles valores altos de la constante de Hubble con una edad del universo de que no entre en conflicto con la edad de las estrellas más antiguas<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. X. Zubiri, “Trascendencia y física”, cc. 419-421.

<sup>17</sup> Cf. W. L. Freedman (ed.), *Measuring and Modeling the Universe*, Cambridge, 2004.

<sup>18</sup> Como es sabido, la constante cosmológica de Einstein ha sido desempolvada recientemente, no para contradecir la idea de un universo en expansión, sino para dar cuenta de las observaciones que muestran que la expansión del universo se está acelerando.

Todo esto nos muestra la ya mencionada solidaridad de los hechos científicos con las teorías científicas. En este campo, los hechos brutos son relativamente pocos. Un hecho bruto puede ser la visión de las maravillosas imágenes enviadas por el telescopio espacial Hubble. Pero este mismo telescopio, así como todas las imágenes y las mediciones posibilitadas por el mismo, penden en su propia constitución e interpretación de las teorías científicas que permiten fijar los hechos brutos, y darles un sentido determinado como, por ejemplo, mediciones de la distancia de las cefeidas de la galaxia Messier 100, perteneciente al cúmulo de Virgo, y en la que se basaron los cálculos de Freedman sobre el valor de la constante de Hubble. La utilización de estas mediciones en el marco de otras teorías (como la relatividad generalizada) nos permite hacer estimaciones sobre la edad del universo. Sin duda podemos decir que todas estas mediciones constituyen “hechos”, pero son hechos científicos, solidarios de las teorías mediante las cuales son fijados. Y por lo tanto estos hechos son siempre hechos interpretados. Por muy respetable que sea la teoría que los fije, estamos siempre en un nivel intelectual distinto del puro análisis de los hechos meramente actualizados en nuestra aprehensión. Como señala Zubiri, los hechos científicos son siempre discutibles, pues su misma verificación pende de las teorías en las que se enmarcan. Todo experimento, y no sólo los de la mecánica cuántica, entraña una intervención del investigador en el mismo, aportando su propio esbozo de posibilidades de intelección. Una cosa es verificar en el experimento científico el cumplimiento de lo esbozado por una determinada teoría, y otra cosa muy distinta es verificar que la razón aducida en el esbozo es la única y verdadera razón<sup>19</sup>.

Esto no invalida automáticamente la vía cósmica de Zubiri. De hecho, el mismo Zubiri reconoce que las vías cósmicas de la filosofía escolástica pueden ser concluyentes<sup>20</sup>. Lo único que Zubiri pretende decir es que esas vías no parten de hechos, a pesar de que así lo pretenden, sino de interpretaciones metafísicas de la realidad sensible. Evidentemente, presupuesta la validez de esa interpretación metafísica, el argumento podría ser concluyente, en el sentido formal de que sus premisas nos llevan correctamente a la conclusión que pretenden. La dificultad para Zubiri se sitúa en el punto de partida. Ahora bien, ¿qué sucede con el punto de partida del propio argumento cósmico de Zubiri? En este caso, habría que decir que las vía cósmica de Zubiri difiere de las vías tomistas en que sí parte de “hechos”, por más que estos hechos no sean “hechos brutos” (como la religación), sino “hechos científicos”. En ambos casos, nos encontramos en situados un nivel intelectual propio de la “teoría”, o de los hechos interpretados en el marco de una teoría. En un caso se trata de las teorías metafísicas, en otro caso las teorías científicas. Desde muchos puntos de vista, el partir de los hechos científicos puede ser algo preferible, no sólo por razones extrínsecas (la mayor aceptación sociológica de la ciencia en nuestro tiempo) sino también por razones intrínsecas (el mayor control experimental a que están sometidas las teorías científicas). Sin embargo, no estamos en un hecho inconcuso como para Zubiri

---

<sup>19</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 132; *Inteligencia y razón*, pp. 247-249; 271-273.

<sup>20</sup> Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 121.

es la religación. El nivel intelectual es distinto. Se parte de los hechos científicos, con todo su rigor, pero también con su carácter discutible y frecuentemente transitorio. Y obviamente el punto de partida adoptado determina el alcance de las conclusiones. En el caso de la vía cósmica de Zubiri, las conclusiones penderán del alcance que le demos a “la imagen del universo físico que se forma la ciencia actual”, tal como es reflejada a la altura de los años sesenta en el texto de Zubiri.

Ahora bien, Zubiri es consciente de estos límites en su planteamiento. En su trabajo sobre “Trascendencia y física”, Zubiri no quiere plantear el problema de Dios en toda su radicalidad. Si así lo hiciera, no cabe duda de que Zubiri partiría, como en los demás textos en los que ha abordado este problema, del “hecho bruto” de la religación. El alcance limitado del artículo sobre “Trascendencia y física” está expresamente reconocido por Zubiri desde un comienzo. Zubiri no se pregunta allí cuál debe ser el punto de partida más adecuado para abordar filosóficamente el problema de Dios o para demostrar su existencia. En ningún momento pretende que la vía cósmica sea la más adecuada para estos fines. Su pretensión, anunciada desde las primeras líneas, es más modesta. Zubiri simplemente quiere “averiguar si la imagen del universo físico que se forma la ciencia actual reclama o conduce a admitir la existencia de una realidad propia en y por sí misma, distinta realmente del universo y sin la cuál éste no podría existir ni ser lo que es”<sup>21</sup>. Así planteada la cuestión, queda rigurosamente determinado cuál es el punto de partida y el modo cómo este punto de partida condiciona el resto de la vía. Un cambio significativo en la imagen del mundo que nos proporcionan las ciencias significaría la total pérdida de relevancia de la vía cósmica de Zubiri, algo que no afectaría en absoluto la vía de la religación. El punto de partida de la vía de la religación puede ser superado por un análisis más preciso de los “hechos brutos” que Zubiri conceptúa con el término religación, pero no por un cambio en la imagen del mundo físico. No obstante, en la medida en que se mantuviera esa imagen del mundo, el alcance de la vía cósmica de Zubiri dependería de los pasos ulteriores de su razonamiento. Es lo que hemos de ver a continuación.

## **La gran explosión**

Ciertamente, desde los años sesenta la cosmología ha experimentado un desarrollo impresionante. En una primera aproximación, todavía muy general, podría decirse que este desarrollo no afecta a los rasgos fundamentales con los que Zubiri describe “la imagen del universo que se forma la ciencia”. El universo sigue siendo considerado por la cosmología actual como un sistema evolutivo y en expansión. La evolución puede seguirse considerando como un proceso determinado por dos factores: las leyes estructurales de la materia y una serie de configuraciones, procediendo cada una de la anterior en virtud de esas leyes estructurales, por más que éstas no sean deterministas. Se puede seguir afirmando que las leyes termodinámicas imponen a la concatenación de estas configuraciones una dirección temporal irreversible. En los

---

<sup>21</sup> X. Zubiri, “Trascendencia y física”, c. 419.

años posteriores al trabajo de Zubiri, varios descubrimientos experimentales han consolidado notablemente esta imagen del universo. Unos pocos años después de la primera publicación del artículo de Zubiri, A. Penzias y R. Wilson detectaban la radiación cósmica de fondo predicha por la teoría de la gran explosión (por utilizar el término *-Big Bang-* despectivamente introducido por Hoyle). Posteriormente, toda una serie de observaciones empíricas, entre las que merecen destacarse las anisotropías de la radiación cósmica de fondo, descubiertas por el satélite COBE y confirmadas por el satélite WMAP, han venido consolidando firmemente la teoría de la gran explosión, aunque concretamente modificada por la tesis de una inflación inicial. De hecho, la teoría de la gran explosión es dominante en la cosmología contemporánea. En su artículo, Zubiri consideraba también la entonces teoría rival, llamada “del estado estacionario”, que admitía la evolución del universo y su expansión, pero recurría a la creación constante de materia, evitando así el retroceso hacia un estado inicial único. Hoy en día, esta teoría, representada por Hoyle, Jordan, y Bondi, ha sido totalmente abandonada. La hipótesis de un estado inicial único (la gran explosión), en la que se apoyaban los razonamientos de Zubiri, está hoy más establecida en la comunidad científica que en el momento en que Zubiri escribió su texto.

Es importante notar que el uso que Zubiri hace de la gran explosión difiere mucho del habitualmente utilizado en los argumentos teístas. Zubiri no piensa que la cosmología contemporánea postule necesariamente el comienzo temporal del universo físico mismo. La teoría de la gran explosión simplemente retrotrae los distintos estadios del universo a un “estadio inicial”. Para Zubiri, es perfectamente posible que la materia misma haya tenido existencia antes de ese estadio inicial. Lo único que la teoría de la gran explosión diría es que los posibles estadios anteriores de la materia nada influyen en el estado inicial ni por tanto tampoco son determinantes del estado actual del mismo<sup>22</sup>. Dicho de otro modo: podría haber otros universos anteriores al nuestro, o simultáneos al mismo, por mucho que de ellos no podamos saber absolutamente nada, pues nada habrían influido en las configuraciones actuales del nuestro. Durante un tiempo se manejó la hipótesis de un universo oscilante, que tras un período de expansión volvería a contraerse debido al efecto de la gravedad, para retrotraerse así a un nuevo “estado inicial”, y volver a expandirse de nuevo. Los cálculos sobre la masa del universo no hacían esto demasiado probable, ni tampoco la entropía permitiría oscilaciones infinitas<sup>23</sup>. A esto se añade la comprobación experimental reciente de una aceleración de la expansión de las galaxias. Esto no obstaría, claro está para que pudiera haber varios universos paralelos, como burbujas surgiendo de una “espuma cuántica” primordial.

Obviamente, tales consideraciones son meramente especulativas, pues en la medida en que no influyen sobre el estado actual del universo, nunca podrían ser demostradas. No serían verificables (o “falsables”), y por tanto no todo el mundo

---

<sup>22</sup> Cf. X. Zubiri, “Trascendencia y física”, c. 421.

<sup>23</sup> Cf. P. J. E. Peebles, *Principles of Physical Cosmology*, Princeton, 1993, pp. 475-483. A. Guth y M. Sher, “The Impossibility of a Bouncing Universe”, *Nature* 302 (1983) pp. 505-507.

estaría dispuesto a considerar estas teorías como verdaderamente científicas. Para algunos, la hipótesis de un universo oscilante no era más que un pretexto para evitar las preguntas teístas que plantea la gran explosión, sobre todo si a ella se unen consideraciones ligadas al hecho de que nuestro universo está ajustado con gran precisión (*fine tuning*), como si hubiera sido diseñado expresamente para permitir en él la vida humana (principio antrópico). Una pluralidad de universos convertiría ese extraordinario ajuste en una posibilidad verosímil si el número de universos es suficientemente alto. No obstante, Zubiri ha admitido siempre la posibilidad de una pluralidad de universos, y por tanto la posibilidad de que el estado inicial de la gran explosión no represente el comienzo temporal de la materia. En su metafísica, Zubiri ha utilizado sistemáticamente la distinción entre mundo y cosmos para integrar esta posibilidad. El cosmos, para Zubiri, representa la unidad de las cosas en virtud de sus contenidos. Zubiri piensa que, de hecho, nuestro cosmos constituye una verdadera sustantividad, en la que todas las cosas están estructuralmente vinculadas entre sí. El mundo, en cambio, es la unidad de las cosas por su carácter de realidad. Dos cosas pueden no estar vinculadas entre sí por ninguna de las fuerzas fundamentales del universo, y ser sin embargo ambas reales. Dos universos (κόσμοι) hipotéticos pertenecerían al mismo mundo, por ser ambos reales, aunque los contenidos de ambos no estuvieran vinculados entre sí. De este modo, la filosofía de Zubiri estaría abierta a la existencia de “universos-burbuja”, perfectamente independientes entre sí por sus contenidos cósmicos, aunque siendo ambos reales en la unidad de un solo mundo<sup>24</sup>.

### **Reposar sobre sí mismo**

Ahora bien, si nuestro universo puede ser uno más en un piélago de universos, ¿cómo funciona la vía cósmica de Zubiri? Sin duda, Zubiri va a partir del estado inicial, pero no lo interpreta como origen temporal de la materia. Simplemente constata que la imagen física del universo nos conduce a un “estado inicial” no determinando por ningún hipotético estado anterior. Éste es el punto de partida concreto de su vía cósmica. Porque en ese estado inicial tendríamos no sólo unas determinadas estructuras, sino también una configuración. Y en este estado inicial tendríamos algo distinto a todos los demás estadios del universo, pues esa primera configuración no está determinada por las estructuras del universo a partir de una configuración anterior. En el estado inicial “las estructuras jamás podrían determinar por sí mismas su propia configuración inicial”. Y esto significa, para Zubiri, que el estadio inicial del universo no reposa sobre sí mismo, sino que remite a algo “que sea la raíz de la que proceden las estructuras y la configuración en que se hallan envueltas”<sup>25</sup>. ¿Qué es “reposar sobre sí mismo”? ¿Qué es este remitir?

---

<sup>24</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, 199-200. Esta distinción la ha mantenido Zubiri hasta el final de su vida, cf. *El hombre y Dios*, pp. 24-25. En el artículo “Trascendencia y física” Zubiri presupone esta distinción, aunque no utiliza la terminología cosmos-mundo, cf. c. 422.

<sup>25</sup> X. Zubiri, “Trascendencia y física”, c. 422.

Para Zubiri, “reposar sobre sí mismo” consiste en “no tener necesidad de ninguna otra cosa, no sólo para ser como se es, sino, y sobre todo, para tener realidad”<sup>26</sup>. En el caso de nuestro universo, tenemos una articulación clara de estos momentos. Es precisamente lo que constituye la evolución. En un universo evolutivo, gracias a la realidad de unas cosas, hay otras que también son reales, y son como son. Por ejemplo, en virtud de la realidad de las galaxias, del gas, y del polvo interestelar, los astros son reales, y lo son en la forma concreta en la que los conocemos. En este sentido, ninguna cosa del universo reposa sobre sí misma. Ciertamente, cada cosa del universo se distingue de las demás y no se puede reducir a ellas. Pero en su realidad, y en su configuración concreta, las cosas del universo no reposan sobre sí mismas. Para ser reales, y para ser lo que son, requieren de otras realidades. Ahora bien, en el argumento “cósmico” de Zubiri la cuestión decisiva es si el universo en su totalidad reposa sobre sí mismo. La respuesta, según Zubiri, es negativa: el universo en su conjunto no reposa sobre sí mismo porque en el “estado inicial” las estructuras jamás podrían determinar por sí mismas su propia configuración inicial. Hay una configuración inicial que no está determinada por ninguna hipotética configuración anterior ni tampoco por las mismas estructuras. El universo no reposa sobre sí mismo, y por tanto remite a una realidad trans-física<sup>27</sup>.

En la cosmología actual, la mayor corrección al modelo de la gran explosión con el que trabajaba Zubiri es la llamada hipótesis inflacionaria de Alan Guth. Según esta hipótesis, el universo habría crecido en sus primeras fracciones de segundo (entre los  $10^{-36}$  y los  $10^{-33}$  segundos) de una forma masiva, pasando de una fracción ínfima ( $10^{-50}$ ) del radio de un protón a un tamaño de cien millones de años luz. El modelo inflacionario tendría la ventaja de explicar la uniformidad del valor promedio de la radiación cosmológica de fondo en todas las direcciones, pues en la actualidad no vemos todas las regiones del universo, sino solamente las que nos permite la velocidad de la luz, y en los primeros momentos del universo esas regiones habrían estado en comunicación, compartiendo una misma temperatura en los primeros instantes del universo. Por otra parte, la expansión acelerada en los primeros instantes hace que la curvatura del espacio tienda siempre hacia una geometría plana, y por tanto hacia una densidad  $\Omega$  cercana a 1, algo difícil de explicar desde el modelo clásico de la gran explosión<sup>28</sup>. En este modelo, la inflación tiene lugar cuando se dan las condiciones adecuadas, de modo que ella no constituye el instante en que se origina el universo, sino como un suceso en un universo ya existente. Algunos defensores de este modelo, como André Linde, han propuesto un proceso incesante de inflaciones, de modo que cuando una región del universo alcanza cierto volumen da lugar por inflación a una nueva región, y así hasta el infinito. Sin embargo, Arvind Borde y Alexander Vilenkin mostraron ya en 1994 que un universo en indefinidamente inflacionan-

---

<sup>26</sup> X. Zubiri, “Trascendencia y física”, c. 421.

<sup>27</sup> En el caso del modelo del estado estacionario, la conclusión sería la misma, o incluso más evidente, porque ese modelo, ya desechado, requería la creación continua de materia.

<sup>28</sup> A. Guth, “Inflation and the New Era of High-Precision Cosmology”, *MIT Physics Annual*, 2002, pp. 28-39.

do hacia el futuro no puede ser geodésicamente completo en el pasado, y que por tanto debería existir en algún punto del pasado una singularidad. Linde aceptó esta conclusión<sup>29</sup>. A. Guth se ha sumado a una versión perfeccionada de la demostración de Borde y Vilenkin para sostener que la inflación tiene que tener algún punto de inicio en el pasado<sup>30</sup>. También en el modelo inflacionario nos encontramos con que el universo no reposa sobre sí mismo.

### **El universo auto-contenido**

Podría haber otro tipo de cuestionamientos a la idea de que el universo no reposa sobre sí mismo. Como es sabido, Stephen Hawking, en dirección contraria a sus primeras aportaciones científicas, ha popularizado la idea de un universo sin singularidades. Su propuesta de un modelo basado en una teoría cuántica de la gravedad tendría la virtualidad de describir un universo que podría ser finito temporalmente, pero sin “ningún borde en el espacio-tiempo en el cual se tuviese que recurrir a Dios o alguna nueva ley para que estableciese las condiciones de contorno del espacio-tiempo. Se podría decir: ‘la condición de contorno del universo es que no tiene ninguna frontera’. El universo estaría completamente auto-contenido y no se vería afectado por nada que estuviese fuera de él. No sería creado ni destruido. Simplemente SERÍA”<sup>31</sup>. Dicho en otros términos: la configuración inicial no es verdaderamente “inicial”, porque el universo estaría auto-contenido. Un regreso en el tiempo tendría el efecto, no de llevarnos a un punto de inicio absoluto, sino de volvernos de vuelta hacia el presente. Del mismo modo que quien camina hacia el norte, después de llegar al polo, comienza a caminar hacia el sur, así también el universo no tendría un punto de inicio, sino más bien una curva. Si un cono podría representar la expansión del cosmos a partir de la gran explosión, Hawking entiende que una teoría cuántica de la gravedad redondearía el vértice de ese cono, eliminando la necesidad de una explicación de la configuración inicial del universo. El resultado no deja de ser interesante. El universo sería temporalmente finito, al menos en el sentido de que para cualquier unidad dada de tiempo hay un número finito intervalos anteriores a ese momento. Es un universo que, como dice el mismo Hawking, comenzaría estrictamente de la nada, pues no habría nada fuera del universo<sup>32</sup>.

Un universo así no necesitaría ninguna explicación fuera de sí mismo. La argumentación de Zubiri a partir de la configuración del estado inicial ya no sería válida. Cabe hacer sin embargo algunas observaciones. En primer lugar, el mismo Haw-

---

<sup>29</sup> Cf. A. Borde y A. Vilenkin, “Eternal Inflation and the Initial Singularity”, *Physical Review Letters* 72 (1994), pp. 3305-3309; A. Linde, D. Linde y A. Mezhlumian, “From the Big Bang Theory to the Theory of a Stationary Universe”, *Physical Review D* 49 (1994), pp. 1783-1826.

<sup>30</sup> Cf. A. Borde, A. Guth y A. Vilenkin, “Inflationary space-times are incomplete in past directions”, *Physical Review Letters* 90 (2003) 151301; A. Guth y D. Kaiser, “Inflationary Cosmology: Exploring the Universe from the Smallest to the Largest Scales”, *Science* 307 (2005) 884-890.

<sup>31</sup> S. Hawking, *A Brief History of Time: from the Big Bang to Black Holes*, Nueva York, 1988, p. 136.

<sup>32</sup> Cf. S. Hawking y R. Penrose, *The Nature of Space and Time*, Princeton, 1996, p. 85.

king señala en su libro que no está haciendo más que una propuesta, que no puede ser deducida de ningún otro principio. En segundo lugar, en la propuesta de Hawking, al igual que en otros modelos construidos a partir de una teoría cuántica de la gravedad, introduce números imaginarios (múltiplos de la raíz cuadrada de un número negativo) para la variable temporal en las ecuaciones de Einstein. El resultado es que antes del tiempo de Plank, en los primeros instantes del universo (antes de los  $10^{-44}$  segundos), tenemos un tiempo imaginario que no es tiempo, sino más bien un espacio de cuatro dimensiones. Es decir, tenemos propiamente una situación intemporal, en la que queda abolido el devenir. La pregunta es si esta situación corresponde a la realidad. Los números imaginarios se utilizan en ocasiones en la mecánica cuántica de forma puramente instrumental, como recurso de cálculo, sin pretender que el tiempo se transforme realmente en espacio. Al final del cálculo, se vuelve a la interpretación usual del tiempo. Si se hiciera esto en el caso de la teoría de Hawking, volvería a aparecer la singularidad, como el mismo Hawking admite<sup>33</sup>. El problema es que Hawking se entiende a sí mismo como un puro positivista, para quien carece de sentido preguntarse si la teoría corresponde a la realidad, pues no sabría decir qué es la realidad<sup>34</sup>. Por supuesto, la cuestión de qué sea la realidad, y cómo las teorías se refieren a ella es una pregunta *filosófica*, que supera los límites de la ciencia. Pero lo que en cualquier caso queda claro es que la propuesta de Hawking no pretende ser una descripción realista del universo, sino un modelo matemático para evitar las singularidades.

Una posición *filosófica* como la de Zubiri, inversamente, presupone que las teorías científicas sí pretenden describir el mundo real, por más que nunca alcancen una completa adecuación con sus objetos. Zubiri sí se enfrenta a la pregunta sobre qué sea la realidad. La realidad, para Zubiri, no es simplemente una zona de cosas, la zona de las cosas que están fuera de mi mente o fuera de mis teorías. Para Zubiri, la realidad es una formalidad en la que se mueve constitutivamente la inteligencia, y que la constituye como tal. Según esa formalidad, las cosas se actualizan en nuestra intelección con una alteridad radical. No remiten a la intelección, sino solamente remiten a sí mismas. En este sentido, se puede decir que los colores en mi sensación son "reales", aunque solamente lo sean como colores en esa sensación. Pero por ser reales, remiten constitutivamente a la pregunta por lo que sean los colores allende la aprehensión. Es decir, remiten a la tarea propia de la razón, que consiste en indagar, por ejemplo, si los colores son fotones u ondas electromagnéticas. Un positivismo puro es ciego para esta marcha intelectual de la razón hacia la realidad profunda de las cosas<sup>35</sup>. Las teorías científicas son construcciones racionales para indagar qué sean las cosas con independencia de nuestra aprehensión. No son construcciones puramente instrumentales, sino modos de profundizar en la realidad. Desde ese punto de

---

<sup>33</sup> Cf. S. Hawking, *A Brief History of Time*, pp. 138-139.

<sup>34</sup> Cf. S. Hawking y R. Penrose, *The Nature of Space and Time*, p. 121. Puede verse J. Barrow, *Theories of Everything*, Oxford, 1991, pp. 66-68; W. L. Craig, "Hartle-Hawking Cosmology and Atheism", en *Analysis* 57 (1997) 291-295.

<sup>35</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, pp. 215-216.

vista, el tiempo imaginario de Hawking tendría que ser tratado finalmente como tiempo real. Al hacerlo, reaparecen las singularidades. De este modo, nos vemos remitidos a un tiempo real en el que sí hay ineludiblemente un estado inicial que no se explica desde otra configuración anterior del universo. Y entonces nos seguimos encontrando con un universo que no reposa sobre sí mismo.

Ahora bien, la argumentación no termina en este punto. Supongamos de modo puramente hipotético que el modelo de Hawking describiera correctamente la realidad. El universo entonces reposaría sobre sí mismo. Ahora bien, este “reposar sobre sí mismo” lo sería solamente en el sentido de que la unidad cósmica del universo tendría un sistema de propiedades irreductible a ninguna otra realidad. El sistema del universo no tendría necesidad de ninguna otra cosa para ser como es. Esto es justamente lo que se podría mostrar en el modelo de Hawking, en el caso de ser verificado. Sin embargo, hemos visto que, para Zubiri, el “reposar sobre sí mismo” tiene un sentido más profundo. Reposar sobre sí mismo no es sólo no tener necesidad de ninguna otra cosa para ser como se es, sino también “y sobre todo, para tener realidad”<sup>36</sup>. Un universo puede ser irreductible en el sentido de no necesitar de ninguna otra cosa para ser lo que es, y sin embargo, no tener realidad por sí mismo. Recordemos que además de la unidad cósmica de las cosas por sus propiedades, hay también una unidad de las cosas por su carácter de realidad. Pero esta realidad, ¿la tiene el universo (o el pluriverso) por sí mismo? Volviendo a la expresión de Hawking: podemos tener un universo perfectamente auto-contenido, no determinado por nada distinto de él, un universo que “simplemente es”. En este sentido, tal universo reposaría sobre sí mismo. Pero eso no significa que el universo tenga existencia por sí mismo. Siempre cabe preguntarse por qué existe ese universo que simplemente existe. En este segundo sentido, el universo puede no reposar sobre sí mismo, en el sentido de no ser esencialmente existente. La pregunta entonces es si el universo tiene realidad por sí mismo o (en la terminología clásica que Zubiri todavía utilizaba en su artículo) si es “esencialmente existente”.

En el artículo sobre “Trascendencia y física” Zubiri no responde plenamente a esta cuestión. O, mejor dicho, responde a ella partiendo de que, en la teoría clásica de la gran explosión, hay un estado inicial que no se puede explicar desde las leyes estructurales del universo. Esto, por sí mismo, mostraría que el universo no reposa sobre sí mismo en el sentido de que no se basta a sí mismo para ser como es. Obviamente, el no reposar sobre sí mismo en este sentido básico, muestra ya al mismo tiempo que tampoco reposa sobre sí mismo en el sentido de no tener realidad por sí mismo. Un universo que necesita de otra cosa para ser lo que es no puede ser entendido más que como un universo que no tiene realidad por sí mismo. Lo que quedaba por demostrar es que, incluso si el estado inicial pudiera ser explicado por las leyes estructurales del universo, el universo no tendría realidad por sí mismo. Para demostrar esto, Zubiri tendría que haber recurrido a otro tipo de argumentación, que ya no puede partir de lo que lo que mostraba la ciencia de su tiempo ni tampoco a lo que

---

<sup>36</sup> Cf. X. Zubiri, “Trascendencia y física”, c. 421.

muestra la ciencia del nuestro. Porque en definitiva la ciencia trata sobre las estructuras del cosmos, y no sobre su carácter de realidad<sup>37</sup>. Una singularidad en las estructuras cósmicas puede mostrar que éstas no tienen realidad por sí mismas. Pero la inversa no es cierta: un cosmos sin singularidades (como el que desearía Hawking) no es necesariamente un cosmos que sea real por sí mismo. A mi modo de ver, Zubiri ha intentado esa argumentación en la exposición más acabada de la vía de la religación, tal como aparece recogida en *El hombre y Dios*. Allí Zubiri muestra que el poder de lo real que se muestra en la religación no se puede fundar en ninguna de las cosas reales, sino en una realidad absolutamente absoluta. No nos compete aquí reproducir ese argumento, sino tan sólo constatar que, para Zubiri, la vía de la religación conduce a una realidad absolutamente absoluta, que sería el fundamento del mundo, entendido como la unidad de las cosas reales, no por sus propiedades, sino por su carácter de realidad<sup>38</sup>.

En cualquier caso, hemos constatado también los límites de la hipótesis de un universo auto-contenido. Volvamos entonces a la tesis de que el cálculo con números imaginarios no nos permite sacar conclusiones sobre el tiempo real, y que por tanto la singularidad del estado inicial aparece irremisiblemente. En este caso, tendríamos que el universo no reposa sobre sí mismo, ni para ser lo que es, ni para tener realidad. Esto significa, según Zubiri, que el universo remite a una realidad transfísica. ¿Por qué remite? ¿En qué consiste este remitir?

### **La raíz del universo**

Podemos exponer la argumentación de Zubiri de la siguiente manera. El estado inicial del universo no reposa sobre sí mismo. Las leyes estructurales de nuestro universo no determinan por sí misma su configuración inicial. Esta configuración inicial tampoco puede estar determinada por estadios anteriores de la materia. Justamente porque estamos ante una singularidad, los posibles universos anteriores al nuestro no determinan la configuración del nuestro. Por tanto, aquello que determina el estado inicial de nuestro universo no es algo homogéneo con nuestro universo, sino una realidad distinta de nuestro universo. Esa distinción atañe, en primer lugar, a los contenidos del universo, en virtud de los cuales el universo es lo que es. El estado inicial del universo remite a una realidad “ortogonal” al plano de ese estado, y que sería la raíz de la que proceden las estructuras y la configuración del mismo. Sería una realidad trans-física, distinta de nuestro universo. Bajo la procesualidad evolutiva de las estructuras y de las configuraciones habría una procesualidad más radical, que consistiría precisamente en que el estado inicial emergería a la realidad desde una raíz trans-física que el universo entero llevaría en sí mismo. El universo no reposaría sobre sí mismo, sino sobre una realidad distinta de sí mismo<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 335.

<sup>38</sup> Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 134-178.

<sup>39</sup> Cf. X. Zubiri, “Trascendencia y física”, c. 422.

En segundo lugar, esa realidad a la que remite el universo no sería distinta solamente por razón de sus contenidos. La distinción atañe también a su carácter de realidad. Porque nuestro universo no existe por sí mismo, y tiene por tanto su fundamento fuera de sí mismo, en una realidad que sí existe por sí misma. Ahora bien, se podría pensar que esa realidad, aunque fuera distinta de nuestro universo, no tendría que ser necesariamente una realidad existente por sí misma. Esa realidad tendría, a su vez, el fundamento de sí misma en otra realidad, también trans-física. De este modo, estaríamos obligados a un regreso indefinido. Zubiri acepta la posibilidad de que nuestro universo físico sea el último eslabón de una serie de realidades trans-físicas. Eso es algo perfectamente pensable. Pero Zubiri no acepta que sea posible un regreso indefinido. Cuando nos preguntamos por el fundamento de la realidad de algo, afirma Zubiri, esa realidad queda en suspenso. Es como si no fuera real, en el sentido de que, si no existe por sí misma, no puede ser pensada como existente mientras no encontremos cuál es el fundamento de su realidad. Si la serie de fundamentos fuera indefinida, aquello que motivó la pregunta sería declarado indefinidamente irreal. Sin embargo, el universo existe. Por consiguiente, piensa Zubiri, es inexorable llegar a una realidad esencialmente existente. Ya sea la causa inmediata de nuestro universo, ya sea la primera de una serie de realidades trans-físicas, el hecho de que nuestro universo no sea existente por sí mismo requiere una realidad que sea real por sí misma<sup>40</sup>.

Aquí habría que determinar cómo se vincula esa realidad real por sí misma con nuestro universo. Zubiri descarta la tesis panteísta de que esa realidad "ortogonal" al universo no sea más que una parte del mismo. La realidad esencialmente existente no sería simplemente la parte radical del mundo. La razón que Zubiri aduce es la siguiente: el universo se nos presenta como una realidad intrínsecamente evolutiva. Ahora bien, Zubiri afirma en este texto que toda realidad en evolución tiene "un momento de no-ser", y por tanto no es una realidad esencialmente existente. Todo lo que evoluciona no tiene aún realidad plena. En cambio, en el caso de una realidad que existe por sí misma, esta existencia proviene de su plenitud de realidad. Ahora bien, la plenitud de realidad implica que no hay en ella ningún momento un momento de no-ser. Por eso, la realidad esencialmente existente se distingue del mundo que está fundado en ella. Si fuera parte del mundo, no sería plena, pues tendría un momento de no-ser. La realidad esencialmente existente es la raíz del mundo y de su evolución, pero no es parte del mismo. Entonces puede Zubiri introducir su concepto de trascendencia. La trascendencia no consiste en una separación radical entre Dios y el universo. El universo está "fundado", "radicado" o "inserto" en Dios, según las

---

<sup>40</sup> Cf. X. Zubiri, "Trascendencia y física", cc. 422-423. En una conferencia todavía inédita pronunciada en Alcobendas en el año 1959, titulada "*Utrum Deus sit*", Zubiri hacía consideraciones muy semejantes para justificar la realidad de Dios, aludiendo al "razonamiento clásico de Santo Tomás". Zubiri se refería a la vía de la causalidad, pero interpretando la causalidad como mera funcionalidad, y por tanto como algo que sí se puede encontrar directamente en la aprehensión. En cualquier caso, el punto de partida de aquellas consideraciones era la religación, y no la imagen del universo proporcionada por la ciencia.

distintas expresiones de Zubiri en su artículo. Por su parte, Dios está presente en el mundo, pero es distinto del mundo. Dios y el mundo no son “uno”, pero tampoco son dos. Dios está en el mundo como fundamento causal directo de un estado inicial. Respecto a los demás estadios del universo, Dios no está presente directamente como causa próxima de todo lo que sucede, sino solamente como fundamento de la causalidad de las causas intramundanas. Dios “hace que éstas hagan”. Precisamente porque está en evolución, el universo está radicado en Dios. Dios no evoluciona, pero hace que el universo esté en evolución. Es lo que Zubiri llama la “fontanalidad divina”<sup>41</sup>.

A los conocedores de la filosofía de Zubiri no pueden dejar de causarles cierta extrañeza algunas de las afirmaciones ontológicas que hace Zubiri. El problema no está en que Zubiri no distinga siempre en su artículo entre los conceptos de realidad, ser y existencia. Aparte de los motivos meramente expositivos y de espacio, sí queda claro en su texto que la existencia es, como Zubiri sostiene en el resto de su obra, algo ulterior a la realidad<sup>42</sup>. Lo que sí sorprende es el recurso al no-ser para dar cuenta de la evolución. Desde muy temprano Zubiri parece haberse distanciado de la concepción del devenir como una síntesis de ser y no-ser<sup>43</sup>. En su curso sobre la *Estructura dinámica de la realidad*, Zubiri inicia el tratamiento del problema del devenir denunciando el prejuicio griego, que gravitaría sobre toda la historia de la filosofía occidental, según el cual el devenir sería un paso del no-ser al ser, o del ser al no-ser<sup>44</sup>. Zubiri propone a continuación una visión del universo en evolución que no requiere del no-ser para su conceptualización filosófica rigurosa. Para Zubiri, el dinamismo entendido como un “dar de sí” será un carácter de toda realidad en cuanto realidad, incluso aunque esa realidad no cambie. Por eso mismo, Zubiri postulará para la realidad de Dios un “dar de sí” constitutivo, aunque sin cambio<sup>45</sup>.

Tal vez en defensa del texto sobre “Trascendencia y física” podría decirse que Zubiri no pretende allí una conceptualización metafísica rigurosa, y que la apelación al no-ser podría ser traducida fácilmente en términos de realidad. Una realidad en evolución no tendría que pensarse como una combinación de ser y no-ser, sino simplemente como una realidad en cambio. Esto sería suficiente para el argumento de Zubiri, pues mostraría la necesidad de distinguir entre Dios como realidad sin cambio, y el universo físico que sí está en cambio evolutivo. Quedaría sin embargo pendiente la demostración de que una realidad que existe por sí misma es una realidad sin cambio. El argumento era más fácil en el marco de la vieja metafísica, donde no sólo se pensaba el movimiento como una combinación de ser y no-ser, sino también como algo causado por otra cosa. Desde las reflexiones posteriores de Zubiri sobre el cambio, lo que sí podría decirse es que, para Zubiri, todo cambio envuelve al menos un

---

<sup>41</sup> Cf. X. Zubiri, “Trascendencia y física”, cc. 423-424.

<sup>42</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, 389-402; *Inteligencia sentiente*, pp. 192-193.

<sup>43</sup> La dificultad ya se insinúa en el texto de los años treinta sobre Hegel recogido en *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1987, pp. 267-287, especialmente en la p. 282.

<sup>44</sup> Cf. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, 1989, pp. 11-21.

<sup>45</sup> Cf. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 62; *El hombre y Dios*, p.312.

momento de variación local, lo cual presupone la realidad del espacio-tiempo, y por tanto pertenece formalmente al universo<sup>46</sup>. En cambio, una realidad absolutamente absoluta (que es como Zubiri pensará ulteriormente la realidad de Dios) tiene un dar de sí que no es transitivo, pues no se hace otro, ni se hace a sí mismo, sino que simplemente se da a sí mismo lo que ya es como absolutamente suyo<sup>47</sup>. El dar de sí de Dios fundamenta el mundo, pero al mismo tiempo lo distingue del mundo, porque no incluye cambio. Ahora bien, ¿cómo sabemos que Dios es una realidad absolutamente absoluta?

## El Dios de los sabios

Con esto entramos en otra índole de problemas, pues podríamos preguntarnos si la vía cósmica de Zubiri en su artículo “Trascendencia y física” podía llevarnos a una realidad absolutamente absoluta, de la que de algún modo se pudiera postular dinamismo, pero no cambio. Zubiri mencionaba allí la posibilidad de justificar el carácter personal y libre de la realidad trascendente, pero señalaba que esa demostración excedía los límites del artículo<sup>48</sup>. En *El hombre y Dios*, la vía de la religación le conduce a Zubiri desde nuestra realidad “relativamente absoluta” hacia una realidad absolutamente absoluta. Somos absolutos respecto a las demás realidades en virtud de nuestra auto-posesión personal, pero esta auto-posesión está fundada en la realidad, y por tanto no es absolutamente absoluta. En cambio, Dios como fundamento de la realidad sí sería absolutamente absoluto. Este carácter absolutamente absoluto es el que le sirve a Zubiri para postular ciertos caracteres de la realidad divina, como su unicidad, su dinamicidad, su fundamentalidad respecto al mundo y su auto-posesión personal<sup>49</sup>. Ahora bien, este carácter personal es para Zubiri algo que se deriva de su realidad absolutamente absoluta, y este carácter absolutamente absoluto de la realidad de Dios es algo que Zubiri ha alcanzado por la vía de la religación, y no por una vía cósmica como la del artículo que estamos analizando.

Esto significa posiblemente que la vía cósmica de Zubiri también es susceptible de otra de las críticas que el mismo Zubiri hace años después a las vías cósmicas de la tradición. Zubiri terminan pensando que esas vías no conducen propiamente a lo que normalmente entendemos por Dios, como una realidad última, fuente de nuestras posibilidades, y a la que pedimos ayuda y fuerza para ser. Esas vías más bien conducen a constructos metafísicos, tales como un primer motor inmóvil, una primera causa eficiente, una primer ente necesario, un ente en quien tenemos en grado máximo la plenitud de la entidad, o una inteligencia suprema ordenadora de to-

---

<sup>46</sup> Cf. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, pp. 105-128.

<sup>47</sup> Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p.168.

<sup>48</sup> Cf. X. Zubiri, “Trascendencia y física”, c. 423. En la ya mencionada conferencia de Alcobendas, del año 1959, Zubiri pensaba que el carácter personal de Dios es algo que excede lo que podemos concluir a partir de su fundamentalidad respecto al mundo, de tal manera que se inscribe en el ámbito, no de lo racional, sino de lo razonable.

<sup>49</sup> Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 165-178.

dos los fines. En otros casos, como el de Escoto, lo que obtendríamos sería una entidad infinita. Pero todavía habría que probar que ese ente es Dios. En el caso de la vía cósmica de Zubiri, lo que tenemos es una realidad que reposa en sí misma como esencialmente existente, y que es fundamento de un universo en evolución expansiva. Zubiri mismo parece reconocer los límites de su empresa, pues en el inicio del mismo artículo no declaraba que sus reflexiones pretendieran conducirnos a “Dios”, sino simplemente “a una realidad propia en y por sí misma, distinta realmente del universo”<sup>50</sup>. Tal vez se podría decir que Dios aparece en algún sentido como realidad última, aunque esta ultimidad se refiere al cosmos, y no a la vida humana. Pero no se ve por qué esta realidad última podría ser considerada también como posibilitante e impelente de la propia vida humana. Ahora bien, para el último Zubiri no es suficiente con que una realidad sea última para que pueda ser considerada propiamente como divina. También tiene que ser posibilitante e impelente<sup>51</sup>.

En este punto, la vía cósmica de Zubiri adolece del mismo defecto que las demás vías cósmicas: la diferencia entre las acciones humanas y los demás hechos cósmicos no desempeña ninguna función en su punto de partida. La vía cósmica de Zubiri, al igual que las otras vías cósmicas, no se hace cuestión de la posición del ser humano en el cosmos<sup>52</sup>. Por eso mismo, el punto de llegada de su vía cósmica carece irremisiblemente de algunos de los caracteres propios de lo que normalmente entendemos por Dios. La realidad esencialmente existente no es posibilitante ni impelente de la vida humana. Es lo que sucede también en las vías cósmicas de la tradición. Nos encontraríamos de nuevo, en la vía cósmica de Zubiri, con la famosa distinción de Pascal entre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob y el Dios “de los filósofos y de los sabios” (*des philosophes et des savants*)<sup>53</sup>. El Dios de la vía cósmica no es el Dios con el que uno cuenta como fundamento posibilitante e impelente de la propia vida. Zubiri nunca se dio por satisfecho con esta situación. Pero tampoco quiso recorrer el camino de las vías exclusivamente antropológicas. Porque Zubiri era bien consciente que aquello que llamamos Dios no es sólo fundamento de la vida humana, sino también fundamento del mundo. Zubiri quiso trazar una vía filosófica que integrara, desde su punto de partida, tanto la realidad humana como la realidad del universo. Y esto es justamente lo que Zubiri piensa que proporciona la vía de la religación. Para Zubiri, la vía de la religación es una vía estrictamente filosófica, no religiosa, que parte de lo más inmediato a nosotros mismos, y que conduce *filosóficamente* a una

---

<sup>50</sup> Cf. X. Zubiri, “Trascendencia y física”, c. 419.

<sup>51</sup> Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, pp. 121-123. En la mencionada conferencia de Alcobendas, Zubiri recuerda el comentario de Cayetano a las vías de Tomás: se demuestra una existencia, pero después habría que demostrar que esa existencia tiene los atributos que todos otorgamos a Dios.

<sup>52</sup> Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 121.

<sup>53</sup> Cf. B. Pascal, “Mémorial”, en sus *Oeuvres complètes*, París, 1954, p. 554.

realidad absolutamente absoluta que es última, posibilitante e impelente, y por tanto “al Dios de las religiones en tanto que Dios”<sup>54</sup>.

Todo esto nos pone de relieve los límites de la vía cósmica emprendida por Zubiri en el año 1961. El punto de partida en la imagen del universo proporcionada por la ciencia no implica en modo alguno que la vía no sea concluyente. Incluso los cambios en esa imagen del mundo sucedidos en los últimos cuarenta años no invalidan el argumento de Zubiri, aunque le plantean algunos desafíos importantes, tal como hemos visto. Sin embargo, el punto de partida en la imagen del mundo proporcionada por la ciencia no sólo carece de la contundencia de un análisis de los hechos, tal como sucedería en el caso de la vía de la religación. También su desarrollo está afectado por el valor que se le otorgue a ciertas consideraciones cosmológicas que, partiendo de la ciencia, se adentran con frecuencia en el terreno de lo especulativo. Ahora bien, lo más problemático de una vía cósmica no es tanto la mayor o menor seguridad de sus argumentos, sino su propio punto de llegada. El mismo Zubiri cayó claramente en la cuenta de que las vías cósmicas, aunque partieran de hechos, y no de teorías, y aunque fueran rigurosamente concluyentes, no llegarían al Dios en que el ser humano encuentra la fuente de sus posibilidades, y de quien recibe ayuda para ser. Ésta es la razón por la cual la última obra de Zubiri sobre el problema de Dios no retoma en modo alguno la vía cósmica, sino que está dedicada a aquella vía que es más característica de Zubiri: la vía de la religación.

Con todo, el texto sobre “Trascendencia y física” de Zubiri, adecuadamente situado, puede considerarse como enormemente valioso en muchos aspectos. No se trata solamente de lo que esta vía pueda tener todavía de concluyente. Estamos también ante un texto publicado por el mismo Zubiri, en el que las expresiones son cuidadas y precisas. La explicación de algunos conceptos, como el de trascendencia fontanal, sigue teniendo un gran valor a la hora de entender la aparición de esta expresión en textos ulteriores, en los que Zubiri simplemente parece presuponer la explicación de este concepto. No sólo eso. El texto de Zubiri tiene una gran importancia para los estudiosos de su obra desde otro punto de vista. Con todos sus límites, el texto nos proporciona claves muy importantes para entender la vía de la religación, tal como fue esbozada ulteriormente por Zubiri. Sobre el trasfondo de la vía cósmica intentada Zubiri en el año 1961, la vía de la religación se muestra con toda su originalidad y potencia respecto a los modos clásicos de plantear el problema de Dios.

**Antonio González**

---

<sup>54</sup> Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 152. Es un problema grave, que no podemos abordar aquí, la identificación de Zubiri entre el Dios de las religiones y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob al que se refiere Pascal. ¿Es realmente el mismo Dios?