

EL ARGUMENTO COSMOLÓGICO DE ZUBIRI

Enzo Solari

Universidad Católica del Norte

Email: esolaria@gmail.com

Resumen

El artículo presenta el razonamiento de Zubiri acerca de la plausible existencia de Dios que se deriva de la estructura del cosmos. Dicho razonamiento, que muestra una faceta poco conocida de la filosofía de la religión de este autor, aborda una de las cuestiones más espinosas de la historia de la filosofía, recurriendo expresamente al modelo estándar del universo que se ha forjado la astrofísica y aplicando varias de las categorías características de la metafísica elaborada por el propio Zubiri.

PALABRAS CLAVE: argumento cosmológico, universo, religión, filosofía, Zubiri.

Abstract

We expound Zubiri's argument for the plausible existence of God, based on the structure of the universe. This argument, which displays a not very well known aspect of Zubiri's philosophy of religion, tackles one of the thorniest subjects in the history of philosophy. It resorts specifically to the standard model of the universe developed in 20th century astrophysics, while applying many of the categories which are characteristic of Zubiri's metaphysics.

KEYWORDS: *cosmological argument, universe, religion, philosophy, Zubiri.*

RA diferencia de otros filósofos y científicos, Xavier Zubiri piensa que algunas consideraciones acerca de la estructura dinámica del universo permiten forjar una buena argumentación acerca de la probable existencia de Dios, al cual ya ha concebido en el monoteísmo, el politeísmo y el panteísmo como la realidad absolutamente absoluta o plenaria. Las líneas siguientes ofrecen una reconstrucción de dicho argumento a partir de la filosofía madura del autor, intentando mostrar que esta filosofía no desautoriza en modo alguno a aquel argumento, como a veces se ha sugerido. Sin embargo, antes de exponer la ejecución del tratamiento cósmico o cosmológico de Dios, conviene tener presente una polémica previa.

Zubiri, en efecto, discute la cosmología implícita en las famosas cinco vías de Tomás de Aquino, así como la teología en la que se apoya Duns Escoto. Las cinco vías pretenden ser demostraciones estrictas de la existencia de Dios que extraen su poder probatorio de la naturaleza o, mejor, de simples hechos naturales susceptibles de análisis. Es decir, son caminos que, por una parte, reclaman para sí la evidencia

universalmente observable e intersubjetivamente constatable del cosmos, y que, por la otra, aspiran a justificar de manera suficiente la existencia de Dios en tanto que Dios. Para Zubiri, empero, ambas pretensiones son perfectamente discutibles. El punto de partida de las vías no son hechos, sino la interpretación metafísica de unos hechos. Y justamente en cuanto interpretación metafísica, estas vías son extremadamente problemáticas. Así, dice Zubiri, la primera vía se basa, más que en el movimiento sin más, en la concepción aristotélica del mismo. El movimiento es aquí “un estado del ente móvil que consiste en el paso de potencia a acto” (Zubiri 1984, p. 119). El problema es que un argumento montado sobre esta concepción, incluso pudiendo concluir, no posee un punto de partida “ni firme ni manifiesto” (Zubiri 1984, p. 119) como pretende Tomás. Zubiri no menciona otras interpretaciones del hecho del movimiento universal ni tampoco descalifica esta particular interpretación. Su crítica se dirige al carácter metafísico que posee el principio de esta vía. Dicho con el vocabulario de sus textos maduros, Zubiri reprocha a Tomás que la vía no arranca de un hecho analizable en cuanto tal. La vía se apoya inicialmente en una construcción metafísica. Y toda construcción metafísica es un esbozo de la razón, esto es, una postulación abierta y corregible. La actividad racional, subraya Zubiri, nunca está exenta de errores y desmentidos. La verdad de la razón es una verificación, el cumplimiento de un esbozo, el encuentro histórico de la razón humana –nunca plenamente adecuado– con una cosa. Esto no impide al argumento poseer fuerza concluyente, pero sí le resta firmeza y manifestación. Para Zubiri, la firmeza y la manifestación son dos de las dimensiones de la verdad real y, en todo caso, ya son características de los ejercicios intelectivos no racionales. Por ello, la firmeza y la manifestación son facetas perfectamente analizables. Se trata de caras primordiales de la verdad que, como tales, nunca están ausentes de clase alguna de verdad, pero que pueden cohabitar con el siempre posible extravío de los modos ulteriores de intelección, que él denomina *logos* y razón. Pero es que, además, debe distinguirse entre los fueros del *logos* y los de la razón. He aquí el punto decisivo. Zubiri inscribe esta vía dentro de la órbita explicativa de la razón, como no puede ser menos, y señala por ende que es una vía constitutivamente posterior a los intentos descriptivos que emprende el *logos*. Zubiri, entonces, puede decir benévola-mente que aun en el caso de que esta vía acierte y pruebe lo que desea probar, no es capaz de atribuirse evidencia alguna. La evidencia solo es una propiedad primaria del *logos*, es decir, del análisis de lo que nos está dado en nuestros actos aprehensivos, pero solo en tanto que nos está dado y dentro de los límites en que nos está dado. Pues bien: el movimiento ciertamente nos está dado en la aprehensión, pero lo que no nos está dada es su conceptualización racional como estado de un ente y su estructura de potencia y acto. Definir al movimiento como la actualización de una potencia en tanto que está en potencia, como hace Aristóteles (*Fis.* III, 201a 10-11), es ya un esbozo, genial por supuesto, pero un esbozo que trasciende el ámbito de cualquier análisis. Dicha transcendencia es justamente esa orla de provisionalidad que es inherente a la actividad racional y que la priva de la firmeza y de la manifestación analizables de que es capaz el *logos*.

La segunda vía pretende apoyarse en el hecho de un orden de causas eficientes. Zubiri discute que este sea un hecho analizable y que, por lo tanto, la posible verdad

de esta vía pretenda mayores cualidades que las que son propias de las verdades racionales. En *El hombre y Dios* el argumento es bastante escueto. De haber algo así como causas eficientes, quizá solo puedan hallarse en el campo de las acciones humanas. En el resto del universo no parece posible dar –como producto de un análisis– un solo ejemplo de causación eficiente. Zubiri acepta, como se ve, la crítica de Hume a la idea de causalidad, sosteniendo que lo único que nos está dado –con la posible excepción de la praxis humana– es el hecho de la sucesión. Decir que la causalidad eficiente es un hecho implica desfigurar las cosas. La causalidad eficiente es solamente una posible conceptualización metafísica de las sucesiones que se dan en el cosmos. Caben otras explicaciones del mismo hecho positivo. Zubiri menciona aquí explícitamente al ocasionalismo y dice que “no es ni remotamente un imposible metafísico” (1984, p. 119). La causalidad es, según Zubiri, un modo de funcionalidad. Existen ciertamente otros modos de funcionalidad, como es el caso de la mera sucesión regular. La causalidad no es más que una de las posibles interpretaciones metafísicas del hecho de la funcionalidad de las cosas en el cosmos. Para Zubiri, “todo lo real por su respectividad es real en función de otras cosas reales” (1984, p. 26). Este hecho sí que es mero producto de análisis. Pero la causación eficiente es un esbozo de la razón, como lo es la mera sucesión o el ocasionalismo. Y los esbozos racionales no constituyen hechos inconcusos y básicos, como pretende Tomás. Aunque la causalidad eficiente pueda ser una atinada explicación de la relación entre algunos hechos, esta segunda vía tiene en todo caso su origen en una discutible construcción racional que ni siquiera puede alcanzar a todos los hechos que están en una relación funcional.

La tercera vía tiene como punto de partida lo necesario y lo posible como si fueran “un hecho dado en la experiencia” (Zubiri 1984, p. 120). La generación y la corrupción de algunas cosas en la naturaleza probarían que dichas cosas no son necesarias sino solamente posibles, esto es, contingentes. A lo que Zubiri responde diciendo:

“pero ¿es así? Lo sería tan solo si la generación y la corrupción no fueran en sí mismas algo necesario en la naturaleza” (Ibíd.).

Una vez más, éstos no son hechos analizables. Ni la necesidad ni la contingencia son productos de análisis. Lo único que está dado es “lo que es”, dice Zubiri. Las cosas se muestran como son y solamente como son: “las cosas ‘son así’ y nada más”. Se puede atribuir a este hecho un carácter contingente o necesario, pero bajo la condición de admitir que la atribución es una precisa explicación metafísica del hecho. Y esta misma explicación encierra sus dificultades, pues –aventura Zubiri– incluso lo así llamado contingente puede ser considerado como necesario. Sería algo así como la necesidad de la contingencia.

La cuarta vía toma como punto de partida otro presunto hecho: la distinción de grados de entidad y la derivación de los grados menos perfectos a partir de los más perfectos. Según Zubiri, esto es también discutible. Ya la idea misma de grados de ser, sobre todo cuando se prescinde del ser humano, es difícil de argumentar desde la perspectiva de la mera observación analítica. Pero, sobre todo, es muy rebatible

aquella estrategia discursiva que lleva a hacer proceder lo inferior de lo superior. Zubiri ha estudiado profusamente este punto en el curso sobre la *Estructura dinámica de la realidad*. Y ha llegado a la conclusión de que las formas y los modos de realidad superiores se originan en los inferiores. Esto es, un estudio atento de los dinamismos reales lleva a admitir que las fases más desarrolladas de la realidad se fundan en las menos desarrolladas y las presuponen. Ésta es una constatación científica de enormes consecuencias metafísicas: “con ello resulta más que problemática la idea del grado de entidad”. Una vez más, dice Zubiri, no estamos en presencia de un hecho analizable, sino de un procedimiento metafísico que, justo o no, en caso alguno posee evidencia analítica y, por tanto, carácter manifiesto y firme.

La quinta vía, por fin, se basa en el pretendido hecho de que en la naturaleza se manifiesta un orden de finalidad. Un análisis de las acciones humanas muestra, sin lugar a dudas, la existencia de fines. Pero, más allá de la praxis humana, no parece clara la existencia de una ordenación final. Éste es un asunto sumamente debatido en las ciencias y en la filosofía de las ciencias. La visión teleológica de la naturaleza se enfrenta a numerosas objeciones. Los términos del debate son múltiples y complejos: azar, convergencia, caos, etc. Zubiri reconoce, en el mejor de los casos, que en los procesos naturales puede haber convergencias. Pero tales convergencias no parecen llegar a constituir una auténtica ordenación conforme a fines. Como quiera que sea, Zubiri niega evidencia analítica a la idea de la ordenación final de la naturaleza. Dicha idea es una teoría, “todo lo verdadera que se quiera, pero una teoría” (Zubiri 1984, p. 121).

En suma, Zubiri insiste en que ninguna de las cinco vías de Tomás se apoya en hechos susceptibles de análisis. Todas ellas son “una interpretación metafísica de la realidad sensible” (Ibíd.). Debe calibrarse bien el sentido de estas afirmaciones. Estas vías pueden ser verdaderas, sin que ello obste al carácter metafísico y, por ende, problemático y abierto de su punto de partida. Esto, y solamente esto, es lo que Zubiri quiere poner de relieve. Las vías de Tomás arrancan de una metafísica de la naturaleza y no de simples hechos naturales. Ninguna argumentación cosmológica en favor de la existencia divina puede pretender inmediatez intuitiva o evidencia analítica. En el principio de las vías tomistas hay siempre una explicación, nunca un mero análisis. Tanto es así, dice Zubiri, que en ellas no juega un papel destacado la diferencia entre los fenómenos propiamente humanos y el resto de los fenómenos cósmicos, diferencia que es efectivamente esencial y perfectamente analizable. He aquí uno de los problemas mayores de esta visión metafísica fundada en la filosofía de Aristóteles: “la visión del hombre como mera *res naturalis*, esto es, el no hacerse cuestión de la posición del hombre en el cosmos en cuanto *res* (aun sin entrar en otros aspectos del hombre) es una visión metafísica más que discutible” (Zubiri 1984, p. 121). Esta explicación metafísica no debe ser identificada con un conjunto de hechos analizables; a lo más se la podrá atribuir al sentido común, que es una precisa concreción de la razón. En todo caso, ella sigue siendo, pese a su genialidad y a haberse vuelto habitual, una construcción racional que trasciende el ámbito de los datos presentes en nuestra aprehensión. Tomás cree proceder a partir de unos ciertos hechos próximos e indiscutibles, pero en realidad sus primeros pasos argumentativos ya son altamente

explicativos. Por lo mismo, carecen de la evidencia fenomenológica que, a primera vista, parecieran poseer.

Y esto no es todo. Además de discutir el punto de partida de las cinco vías, Zubiri cuestiona su *terminus ad quem*. Y es que estas vías no conducen a Dios en tanto que Dios. Ellas llevan al primer motor inmóvil, a la primera causa eficiente, al primer ente necesario, al ente pleno y a la inteligencia suprema. Tomás no prueba que estos cinco puntos de llegada se identifiquen “en un mismo ente” (Zubiri 1984, p. 122). Zubiri no afirma que estos cinco términos no puedan coincidir entitativamente. Solamente dice que eso ha de ser demostrado y que, de hecho, Tomás no lo hace. Pero además, aunque se lograra demostrar suficientemente esta coincidencia de los términos finales de las cinco vías en un solo ente, quedaría por probar que dicho ente es precisamente Dios. Aquí es justamente donde se desarrolla la prueba de la existencia de Dios de Duns Escoto. Éste, a diferencia de Tomás, parte de los entes finitos sensibles para demostrar un ente primero en cuanto eficiente, en cuanto fin y en cuanto ente ejemplar, y luego sigue con la demostración de la infinitud de ese mismo ente, que permite afirmar de él que es Dios¹. Uno de los problemas de esta argumentación es que da por sentado que la infinitud hace referencia de manera necesaria y suficiente a Dios mismo. Esto, que la esencia metafísica de Dios sea la infinitud, es precisamente lo que ha de discutirse: “haría falta probar, en efecto, que cuando nos referimos a Dios nos estamos refiriendo *en primera línea* a un ente infinito” (Zubiri 1984, p. 122). Además, al decir que la infinitud no es el primer concepto de Dios, Zubiri no objeta a Escoto la confusión de un plano fenomenológico con uno metafísico, como lo hace con Tomás, sino que reprocha en este caso una mala conceptualización fenomenológica (campal, para ser más exactos) de la realidad de Dios. A su manera, Escoto también toma como punto de partida a la naturaleza, pero no logra probar la existencia de Dios por la deficiencia de su argumentación, la cual –a través de una gigantesca entificación de la realidad– parte de entes finitos sensibles para abocar al ente infinito que sería Dios.

Hasta aquí la polémica. Ella muestra, en todo caso, que la vía cosmológica todavía da que pensar a Zubiri. De hecho, es una vía de la que intenta ofrecer una formulación estrictamente metafísica a partir de la previa vía conductora de la religación. ¿En qué consiste esta vía de la religación? Entre 1973 y 1974, en lo que ahora es la segunda parte de *El hombre y Dios*, Zubiri logra dar su forma más madura a una cierta vía demostrativa de la existencia divina basada en la religación. Si además se incorpora la idea de inteligencia –la noología– de Zubiri a esta demostración madura, la exposición de la vía racional de la religación encuentra su sitio definitivo dentro de su filosofía de la religión. Pues bien, esta prueba se basa en el hecho primordial y analizable de la religación, y establece que sobre tal base la razón puede libremente buscar y construir el fundamento absoluto, transcendente, infinito, único y personal del poder de lo real, que es fundante tanto de las cosas como del yo. Es decir, toda prueba racional de la existencia de Dios descansa en la religación y es la libre determinación

¹ Zubiri se refiere a *Ordinatio* I, d. 2, p. 1, qq. 1-2, n° 39 ss.

racional, bien de la ultimidad en la línea de las cosas y del universo, bien de la posibilidad y la impelencia en la línea del hombre y de la realización de su yo absoluto con las cosas y en el mundo. La religación puede conducir a una marcha racional en la que se esbozen unos argumentos antropológicos, cosmológicos y basados en el problema del mal, sea que lo haga el sentido común mediante sus inclinaciones animistas o naturalistas, sea que se trate de las pruebas elaboradas técnicamente por la filosofía. A partir de la religación se abre no solo una vía para la razón teísta en general, sino que surge una serie de posibles vías racionales en favor de la existencia de un Dios único y personal. Unas argumentan a partir de la dimensión personal de la religación, del apoyo *a tergo* del hombre en la realidad para hacer su propio yo, otras argumentan a partir de la dimensión cósmica, del apoderamiento de todas las cosas por parte del poder de lo real, y otras, a partir de ambas dimensiones. De lo primero surge el argumento antropológico, de lo segundo, el argumento cosmológico, y de lo tercero, el argumento que trata de responder al problema del mal. Y tanto en un caso como en los otros, este argumento de la realidad consta de esbozos abiertos, criticables y mejorables, como siempre le ocurre a la razón. Si cualquier esbozo es intrínsecamente inadecuado, el esbozo teísta lo es en grado máximo. Pero no solo eso: aun con toda su pretensión demostrativa y probatoria, la vía teísta de la religación aboca a la experiencia humana y ha de encontrar su verificación en la probación de la realidad profunda de la divinidad por parte de los individuos, las sociedades y las épocas.

Dicho lo cual, debemos exponer este nuevo esbozo, para luego formular su declinación cosmológica. En él ya se deja de lado la línea de la causalidad. El poder de lo real no obedece a la funcionalidad de lo real, que es la línea en la que ha de inscribirse la causalidad. El poder de la realidad se inscribe en la línea de la dominancia. El poder es la dominancia de lo real. La realidad es, en palabras de Zubiri,

“[...] principio formal determinante. Es que no es lo mismo determinación y causalidad. Aunque no sea una fuerza, la realidad es físicamente determinante. Y lo es no solo porque el acto determinado, mi acto, es físico, sino también y *ante todo* porque ‘la’ realidad en sí misma es un carácter físico de las cosas [...] Y en su virtud, ‘la’ realidad es en sí y formalmente un determinante físico de mi ser absoluto. Este singular carácter de ser algo ‘físico’ sin ser ‘fuerza’ es justo lo que acontece en la esencia de la religación” (1984, p. 139).

Así, la realidad, cuyo poder acontece en todas las cosas del cosmos, domina por partida doble. Domina en cada cosa, primeramente. No es el dominio de una cosa sobre otra, sino la dominación de ese momento, de ese carácter físico y transcendental que es la realidad, sobre lo que cada cosa determinada y talitativamente es. La transcendentalidad es ese ‘más’ presente en cada cosa real y que “se me da en impresión de realidad” (Zubiri 1984, p. 143). Pero, segundo, la realidad domina por determinación de la realidad personal y del ser absoluto del hombre. El ‘más’ hace que en cada cosa con la que se tope, el hombre tenga que determinar su realidad y su ser ante lo real. Este constitutivo momento transcendental de toda cosa domina al hombre, llevándolo a determinar su propia persona absoluta con las cosas y en la realidad. Y aquí llega el razonamiento crucial: de la diferencia entre la cosa real y la realidad,

entre el poder de cada cosa por ser real y el poder de lo real *qua* real, Zubiri pasa a decir que “la realidad en que se funda este poder no son las cosas reales concretas” (1984, p. 148). La realidad en cuanto fundamento último, posibilitante e impelente, pero también en cuanto determinante de la realización personal del hombre, no se identifica con las cosas. La realidad es un momento de las cosas, pero, sin embargo, se funda en algo distinto de las cosas. La realidad es fundamento en las cosas, pero el fundamento de la realidad como fundamento ya no es ni puede ser una cosa ni el conjunto de ellas consideradas como agregación o totalidad:

“en otros términos: todas las cosas son reales, pero ninguna es ‘la’ realidad. Pero ‘la’ realidad es real porque me determina físicamente haciéndome ser relativamente absoluto. Luego existe otra realidad en que se funda ‘la’ realidad. Y esta realidad no es una cosa concreta más, porque no es ‘una’ realidad sino el fundamento de ‘la’ realidad. Y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta. Es justo la realidad de Dios. Sólo porque esta realidad existe puede haber un poder de lo real que me determina en mi relativo ser absoluto” (Zubiri 1984, p. 148).

Zubiri, como se ve, (a) marcha de la cosa real a su realidad y a su poder específico, (b) desde aquí marcha hacia la realidad *qua* realidad y a su enigmático poder que domina sobre el contenido de cada cosa y que determina al ser humano, y (c) de la realidad y de su poder irreductible a cosa real alguna marcha hacia la necesidad de la realidad-fundamento, la realidad divina que funda toda la realidad y cada cosa, y que justifica el poder que ejerce lo real sobre cada acción humana. Tal realidad fundamental, no causal, sino dominante, es Dios, el cual se distingue de las cosas reales y, sin embargo, está formalmente presente en ellas, constituyéndolas como reales. Zubiri lo resume de la siguiente manera:

“[...] la vida personal del hombre consiste en poseerse haciendo religadamente su yo, su ser, que es un ser absoluto cobrado, por tanto, relativamente absoluto (primer paso). Este ser absoluto es cobrado por la determinación física del poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente (segundo paso). Como momento de las cosas y determinante del yo, el poder de lo real es ‘más’ que la realidad y, por tanto, que el poder de cada cosa real concreta (tercer paso). Pero el poder de lo real se funda esencialmente en la índole misma de la realidad. Luego este poder está fundado en una realidad absolutamente absoluta, distinta de las cosas reales, pero en las cuales, por serlo, está formalmente constituyéndolas como reales. Esta realidad es, pues, Dios (cuarto paso)” (1984, p. 149).

Por eso, el dominio del poder de lo real, presente en cada cosa aunque a la vez desbordando su contenido peculiar, ejerce un influjo tan determinante en la realización humana: justamente porque está fundado en la realidad plenaria. Es Dios quien constituye las cosas reales como reales, quien funda el dominio de la realidad sobre la talidad y, en particular, quien fundamenta la realización humana en cada uno de sus actos ejecutados entre y con las cosas:

“como todo acto, por minúsculo e intranscendente que sea por su contenido, contribuye a hacer mi yo, mi relativo ser absoluto, resulta que todo acto es formalmente una *toma de posición* respecto de Dios [...] El hombre está *implantado* en la divinidad, metafísicamente inmerso en ella, precisamente porque cualquier acción suya es la configuración de su absoluto ser sustantivo” (Zubiri 1984, pp. 162-163).

Si hablamos de la ‘relación’ entre el hombre y Dios, aunque esta expresión sea poco apropiada, habría que decir que tal relación no es funcional sino de dominio. Por lo mismo, Dios no es causa: es fundamento del poder propio de las cosas y del poder de lo real en cuanto real que en ellas se despliega y que llega a dominar irresistiblemente al hombre. Ante cada cosa, el ser humano tiene que realizar su ser absoluto, porque Dios está en el fondo de la realidad de cada cosa. La realidad de las cosas es, pues, índice de la realidad totalmente otra, plenaria, infinita, única y personal que la fundamenta:

“yo hago mi vida con las cosas, y sin ellas no me sería posible vivir. Pero lo que yo hago con ellas, lo hago gracias a que están constituidas como reales en Dios. Sin Dios como momento *formalmente* constitutivo de la realidad de las cosas, éstas carecerían de la condición primera y radical de ser determinantes de mi propio ser, sencillamente porque no serían ‘realidad’” (Zubiri 1984, p. 150).

A Zubiri esta prueba le parece una convincente demostración de la existencia de Dios. Se basa en las nociones capitales de realidad y religación, y supone que Dios en tanto que Dios no es solo realidad absolutamente absoluta, sino realidad única y personal. Zubiri no funda la unidad de lo real en una presunta causalidad divina; más bien localiza dicha fundamentalidad en la dominancia de la realidad *qua* realidad sobre cada cosa y sobre la realidad humana, y en la necesidad de otorgarle fundamento en una única realidad plenaria, en un Dios personal. ¿Es astringente esta argumentación? ¿Existe Dios así concebido? ¿Es más probable su existencia que su no existencia?

La razón, en general, es libre creación de lo que la realidad profunda de las cosas podría ser. En el caso del problema de Dios abierto por la religación, la marcha racional es libre construcción o postulación que intenta explicar la esencia del poder de lo real a través de determinadas posibilidades. El esbozo monoteísta intenta decir que Dios, en su transcendencia única y personal, es lo que ese poder podría ser. La cuestión de la existencia de la divinidad, aun siendo algo que hay que probar experiencialmente, tiene también su asiento del lado de la actividad esbozante de la razón. El esbozo racional no solo inquiera si el concepto de Dios es internamente coherente. Inquiera también si dicha concepción es coherente con las concepciones forjadas por la razón acerca del universo y del hombre. En este sentido, pudiera decirse que los argumentos en favor de la existencia de Dios son todavía parte del esbozo de Dios, justo porque siguen ocupándose de la coherencia de las concepciones de la divinidad. Serían dos momentos de la actividad racional esbozante: uno, el que examina las notas divinas y si su mutua vinculación es consistente, y otro, el que examina la coherencia de estas notas respecto de las notas concebidas para el cosmos y el hombre. El resultado de todo este examen indicará el grado de coherencia interna y externa de

las concepciones de Dios y, así y solamente así, la mayor o menor probabilidad de que Dios exista. Sin esbozo no hay experiencia y, en religión, hay que afirmar que el examen de la coherencia de las concepciones divinas es condición necesaria aunque no suficiente para la probación y verificación de Dios. Por ello, las demostraciones ensayadas no hacen más que indicar la probabilidad de que Dios exista por la coherencia de su concepción. Son solamente esbozos que se limitan a constatar la coherencia de los conceptos divinos. Entonces, se abre el problema de la coherencia de los posibles atributos de Dios respecto de las notas constitutivas de la realidad, del universo y de la humanidad. Solamente en este sentido puede reconocerse un carácter indiciario de existencia a las argumentaciones tradicionales y modernas en favor de la existencia divina. La mayor o menor coherencia externa de la hipótesis teísta con las concepciones del cosmos y del hombre puede indicar que la existencia de Dios es más o menos probable, ya que ésta está necesariamente condicionada por aquélla. Y a este carácter no escapan las demostraciones ensayadas por Zubiri. En particular, su demostración basada en la realidad no es probación, porque es esbozo y no experiencia. Es una argumentación que –como todo esbozo– apunta a la experiencia. En el mejor de los casos, este ensayo de demostración metafísica rigurosa tiene como resultado que Dios concebido al modo monoteísta existe con probabilidad, pues tal concepción de la divinidad, además de ser internamente consistente, parece coherente con la concepción del hombre y del cosmos. Pero la única instancia que permitirá probar la verdad racional de este esbozo de la realidad divina es la experiencia individual, social e histórica del hombre. La existencia de Dios es en rigor asunto de la experiencia. La experiencia prácticamente nunca es perfecta confirmación o refutación de lo esbozado, ni siquiera en el campo de las ciencias físicas y matemáticas. Y en un territorio en el que se trata de una conformación por compenetración personal, esta demostración (como cualquiera otra argumentación teísta, incluso ateísta o agnóstica) tiene ostensibles limitaciones.

No parece posible que los argumentos lleven más allá de una mayor probabilidad de que Dios exista, pues tal es la consecuencia de admitir que es más coherente con nuestras ideas acerca del hombre y del universo la hipótesis teísta que la ateísta y la agnóstica. Es el mejor rendimiento posible de toda esta argumentación: es más probable que improbable que tenga que existir esa realidad plenaria esbozada con tales y cuales características. Esto le ocurre tanto a las argumentaciones tradicionales, para las que Dios puede probarse como primer motor, ser necesario, *causa sui*, etc., como a la propia argumentación de Zubiri según la cual Dios es la realidad plenaria que excede a las cosas y a la realidad toda como el único fundamento apropiado del poder de unas y otra. El esbozo dice no solo lo que Dios coherentemente podría ser en profundidad. Dice también que tal idea de Dios es coherente con lo que el hombre y el cosmos podrían ser en el fondo. Si la consistencia interna de la concepción de la divinidad es elevada, y elevada a la vez su coherencia con las ideas que se tiene del cosmos y del ser humano, elevada entonces será la probabilidad de que Dios exista. Así, en el mejor de los casos, la argumentación de Zubiri fundada en la realidad indicaría que la hipótesis monoteísta es altamente convincente y mucho más persuasiva que las demás hipótesis teístas y, por supuesto, que las hipótesis ateísta y agnóstica.

Por eso, y pese a toda su grandeza y esplendor especulativo, el argumento de Anselmo no consigue lo que pretende. A los ojos de Zubiri, que Dios exista es cuestión de una experiencia de conformación, que en el caso del monoteísmo adquiere carácter de compenetración, y no algo que se pueda experimentar empíricamente o comprobar a priori al modo de las matemáticas o de la lógica. La razón es capaz de esbozar lo que Dios como realidad coherentemente podría ser, e incluso que Dios así concebido probablemente existe. Pero nada más. Ningún esbozo racional se verifica por sí mismo, y aquel esbozo de la realidad absolutamente absoluta, única y personal no es susceptible de una probación puramente especulativa. La de Anselmo puede ser una excelente conceptualización de Dios: “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse (*id quo maius cogitari non potest*)”, vale decir, la realidad perfecta, máxima; pero como la existencia no es una perfección o predicado conceptual, resulta difícil suscribir la tesis de que un Dios que existe es más perfecto que un Dios no existente, aunque sí pueda argüirse mayor respaldo (desde el punto de vista de la lógica modal) para la tesis según la cual la inexistencia de esa máxima realidad es imposible, si “verdaderamente existe el ser mayor que el cual nada se puede pensar, y ni se puede pensar que no sea (*sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse*)” (Vid. *Proslogion* II y III). Empero, en cualquier caso, el concepto de la mayor realidad cuya suma perfección acredita su existencia o que tiene que existir o que no puede no existir, no exime del obligado paso por la probación experiencial. Los esbozos, piensa Zubiri, no son probaciones de realidad. Por ello, una cosa es el concepto de la realidad máximamente perfecta y existente o cuya existencia no es contingente ni lógicamente imposible sino necesaria, o cuya inexistencia es lógicamente imposible, y otra es que la existencia de esa máxima realidad así concebida deba ser probada experiencialmente. Zubiri, como Kant, piensa que hay que distinguir entre el esbozo y la experiencia, el concepto y la existencia (Vid. *Beweisgrund*, Ak 4:11 y *KrV*, A 592/B 620-A 602/B 630). Y aún más: piensa que el esbozo monoteísta solo es susceptible de una experiencia intensamente personal de verificación por entrega. Mientras tal cosa no se verifique, el esbozo solo podrá ser internamente coherente, y la existencia de la realidad connotada no pasará de ser una posibilidad, y nada más. Solo mediante una complejísima conformación por compenetración, la razón puede llegar a probar que la realidad plenaria no solamente se manifiesta en la aprehensión, sino que existe independientemente de ella, y que, por tanto, no es una realidad puramente concebida sino extraaprehensiva y extramental. La concepción de Dios no garantiza su existencia; a lo sumo –cuando incluye su coherencia externa– permite aceptar que su existencia es más probable que su inexistencia.

El argumento basado en la realidad también permite a Zubiri sostener que todo ensayo de demostrar la existencia divina ha de fundarse en un dato conseguido analíticamente, como es la religación y, por ende, que no es otra cosa que una especificación de este *argumentum de realitatis* en una línea cosmológica, antropológica o basada en el problema del mal. Dios, así, debería ser racionalmente concebido como realidad plenaria, única y personal, simple, eterna, *a se*, omnipotente, omnisciente y buena que fundamenta el poder de lo real al que todas las cosas están religadas y en el que el hombre se apoya *a tergo* para vivir y ser persona. Y como ninguna cosa, ni

siquiera el universo de ellas, explica el poder de lo real como momento de las cosas y determinante de la realización personal, sería necesario postular que esa realidad coherentemente esbozada existe o, mejor, que es convincente y probable que Dios exista. Si de aquí brota todo argumento teísta particular, de aquí proviene en consecuencia el argumento cosmológico favorable a la existencia divina. Es lo que hemos de ver a continuación.

Conviene distinguir netamente la argumentación cosmológica de Zubiri de todo recurso teológico a la idea de creación. Aunque la filosofía de Zubiri no se inscribe dentro del horizonte teológico creacionista, es cierto que más de alguna vez da pábulo a la confusión. Es lo que ocurre, por ejemplo, en *Sobre la esencia*. Allí, aunque se pretenda sobre todo una metafísica intramundana, Zubiri no deja de aventurarse en una metafísica extramundana, con lo que dicha obra resulta ser una mixtura de filosofía primera de la realidad aprehendida y metafísica de lo real independientemente de su aprehensión. En principio, Zubiri no considera a las cosas en cuanto creadas, sino pura y simplemente en cuanto componentes del mundo en y por sí mismo. Pero admite que una vez realizada dicha tarea, es posible proseguir con la investigación metafísica de las realidades en cuanto creadas: “solo después se podrá ascender a la causa primera del mundo, y se ‘ultimaré’ en el sentido más riguroso del vocablo, esto es, se radicalizará últimamente, por intrínseca y rigurosa necesidad, la estructura metafísica de lo real en tanto que creado” (1962, p. 201; vid. también pp. 472-473). La creación a que Zubiri se refiere no es la noción estricta de *creatio ex nihilo sui et subjecti*, sino la caducidad o limitación transcendental de las cosas intramundanas que postula la necesidad o, mejor, la probabilidad de una realidad primera y plenaria que las fundamente. Esto, a diferencia de la creación, sí que es asunto de investigación filosófica ultramundana o, mejor, de explicación metafísica. En la época de *Sobre la esencia*, e incluso en los años 70, Zubiri todavía se refiere a la creación de esta forma no teológica sino puramente metafísica, vinculándola a veces con la noción de causalidad primera. En el curso *Sobre la realidad*, por ejemplo, alude a la causalidad en la divinidad y a su libertad de crear (Zubiri 2001, pp. 179 y 189-190). En “El origen del hombre” se menciona de paso “la aparición de la materia” como “efecto de la causa primera [...], efecto de una creación *ex nihilo*” (1982, p. 47). En *Estructura dinámica de la realidad*, dice Zubiri:

“si nos colocamos en el punto de vista de la creación, Dios ha creado unas cosas, pero, además, las ha creado en movimiento [... Pero no hay que malentender qué significa que las cosas estén en movimiento:] el universo está en movimiento en y por sí mismo. No hay nadie ni nada que haya desencadenado el movimiento del universo. Si se quiere hablar de causa, habría que decir que es la totalidad del universo” (1989, pp. 118 y 121).

Zubiri parece admitir que la creación, si no es asunto científico, sí pudiera serlo de la metafísica: “no me refiero al universo como creación desde la nada; la ciencia no tiene nada que decir ahí” (1989, p. 54). Y sería asunto metafísico porque tiende a emparejar las ideas de creación y causalidad primera:

“lo que se llama metafísica general sería el ver la realidad en tanto que procedente de Dios y de una causa primera. Pero esto es una consideración completamente extramundana” (Zubiri 1989, pp. 244-245).

De manera condicional, Zubiri también se refiere a la creación a propósito del movimiento:

“si queremos colocarnos en el punto inicial del universo, en la creación, habría que decir que Dios no ha creado un mundo de cuyas sustancias emerge el movimiento, sino que ha creado muchas cosas en unas ciertas relaciones, y una de ellas es la relación espacio-temporal, que no deriva forzosamente de lo que cada cosa es según su propia naturaleza” (1996, p. 110).

Y es que el movimiento no es el estado de un móvil, piensa Zubiri: más bien es “siempre y esencialmente un cambio respectivo [...], una pura relación de respectividad, una pura función” (1996, p. 110). Tratando de la espaciosidad como “principio de espacio”, señala Zubiri que esto no equivale a preguntar por

“la causa de que los cuerpos existan y tengan espacio. Esto es una cuestión en la que no vamos a entrar en absoluto. Sería tanto como preguntarnos por la causa de todas las cosas. No es nuestro tema” (1996, p. 129).

Zubiri piensa que la pregunta filosófica primaria solo puede inquirir por “la ley estructural en virtud de la cual las cosas tienen que tener eso que llamamos espacio” (1996, p. 129). Pero Zubiri no se mantiene siempre en estos márgenes filosóficos, y en este mismo curso sobre el espacio se permite comentar que, si todo lo real es un sistema constructo, respectivo y activo, esto último, el dar de sí, alcanza incluso a la divinidad:

“y de esto no hace excepción nada. Ni tan siquiera la propia divinidad, la cual da-de-sí sus procesiones internas, trinitarias, y da-de-sí, aunque de una manera libre, el mundo que ha creado” (1996, p. 138).

En cualquier caso, todas éstas son consideraciones metafísicas, en las que las ocasionales alusiones teológicas a la creación y a la causalidad divina son introducidas a título hipotético e instrumental para la argumentación filosófica. Normalmente, la argumentación de Zubiri es cuidadosa, y no es difícil distinguir en ella entre análisis y explicación teórica, y más aun entre filosofía y teología. Por eso tiende a hablar, más que de creación, del problema del origen o, aun mejor, del fundamento del cosmos, y más que a Dios como causa, se refiere a la posible realidad divina como fundamento poderoso de él. Si la metafísica es primeramente análisis intramundano de la realidad en tanto que aprehendida, puede decirse que “lo demás, por ejemplo, que el mundo tenga un origen, pertenecerá a la metafísica pero como *consecuencia* de ella” (Zubiri 1996, p. 289). O también que

“la metafísica ha de partir del estudio de las realidades intramundanas y plasmar en ellas sus conceptos. Sólo si por este estudio se viera forzada a ello, podría y debería ir más allá del mundo” (Zubiri 1996, p. 403).

Considerando este momento primariamente analítico, tiene sentido decir que la metafísica trata en principio no de la divinidad, pues ésta no guarda respectividad con el mundo, sino de la deidad, ese ámbito problemático abierto por la religación y que puede desembocar tanto en respuestas teístas como ateas o agnósticas. Pero la posibilidad de la divinidad es metafísicamente admisible y puede ser buscada ulteriormente por la razón. La disyunción es una legítima posibilidad metafísica, pero que tiene carácter posterior y derivado. Primariamente, se aprehende la realidad como algo respectivo y limitado, cosa que no prejuzga la posibilidad de una realidad irrespectiva y plenaria, aunque sí posterga su planteamiento metafísico. De ahí que Zubiri afirme que

“toda realidad es constitutivamente mundanal, de una manera directa o disyuntiva. Dejando de lado esta disyunción, que solo a Dios podría aplicarse, digo que toda realidad constituye esencialmente mundo” (1996, p. 137).

Esta creciente tendencia a la marginación metafísica de la idea de creación se debe a que ella en sentido estricto es una idea teológica que supone la fe monoteísta y que no puede ser aislada de la creencia religiosa en el Dios único y personal. Zubiri, por ello, da la razón a Escoto, cuando éste argumenta que “la creación es una verdad de fe pero no de razón” (1984, p. 153)². La argumentación cosmológica de Zubiri, pues, no se asienta en la idea precisa de creación, que es propia de las teologías reveladas de las grandes religiones monoteístas, cuanto en una precisa concepción racional del universo. Éste es, pues, no un esbozo teológico, sino un esbozo metafísico con apoyo científico. Y en todo caso, es un esbozo, no una experiencia, aunque las bases científicas que lo sustentan sí que tienen (al menos parcialmente) apoyo observacional³. He aquí,

² En otro lugar agrega: “[...] el concilio Vaticano I quiere definir, frente al irracionalismo, la posibilidad de que la inteligencia humana por razón natural conozca a Dios. Y lo hace, como en todos los concilios excepto el último, anatematizando a los que lo niegan: *si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit* (DH 3026). Pero no hay teólogo que se atreva a decir, ni entonces ni hoy, que este canon incluye formalmente la definición de que con la razón natural se puede conocer la creación. Ahí creador funciona nada más que como epíteto. La definición cayó formal y exclusivamente sobre la existencia de Dios. Tanto más cuanto que el concilio tuvo empeño en hacer esa salvedad formal, precisamente para defender la teología de Duns Escoto, que niega la posibilidad de conocer con la razón natural la creación *ex nihilo*: es cuestión de fe, pero no de razón, diría Escoto” (1997, p. 118).

³ La prueba cosmológica que ensaya Zubiri, dice Gracia, es un “desarrollo, y desarrollo solo parcial, de ‘uno’ de los momentos de la marcha racional hacia Dios por la vía de la religación, el momento del esbozo” (1986, p. 223). De ahí, además, el problema que

pues, la primera forma de esbozar la coherencia externa del concepto de Dios con el concepto del cosmos.

Ante todo, conviene decir que Zubiri tiene una muy determinada idea del cosmos, idea de la que participan ingredientes metafísicos y científicos. Metafísicamente, habla de la respectividad que guardan unas cosas con otras, por razón de ser tales y cuales: es la respectividad talitativa. A diferencia del mundo, que es la respectividad transcendental de las cosas reales *qua* reales, el cosmos es la respectividad de las cosas reales por su talidad⁴. El cosmos, así entendido, no es una *táxis* de sustancias sino

“la unidad del curso de una melodía [...] La unidad del cosmos no sería *táxis* sino melódica según leyes deterministas y de probabilidades”.

Zubiri llega a sostener que lo único que tiene estricta esencia es el cosmos y no las cosas que hay en él:

“las cosas serían partes o fragmentos del cosmos, y por tanto no tendrían esencia [...] Las cosas serían tan solo momentos fragmentarios esenciales del cosmos”.

El cosmos es entonces la única sustantividad, la *natura naturans* de la que las cosas son sustantividades rudimentarias o *natura naturata*:

“las cosas no son estrictamente sustantivas; solo son fragmentos cuasisustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho, un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta solo la tiene el cosmos [...] El cosmos no es sino una especie de melodía dinámica que se va haciendo en sus notas. Si llamamos naturaleza al cosmos, esta naturaleza tiene dos momentos. Uno, el momento de sus notas: las cosas naturales. Otro, el momento de su unidad primaria. Esta unidad no es una magna cosa natural, sino que es lo que debe llamarse, al modo medieval, *natura naturans*, naturaleza naturante. Las cosas en que dinámicamente se expresa esta naturaleza primaria son *natura naturata*, naturaleza naturada” (Zubiri 1986, p. 466)⁵.

Esta caracterización metafísica, según la cual el cosmos es una magna unidad melódica y sustantiva, es una consideración transcendental intensamente apoyada en razones científicas. Pues bien: también son razones metafísicas, pero con un preciso encuadre científico las que desenvuelve el artículo “Transcendencia y física” de 1964, que es la exposición más exhaustiva del argumento cosmológico en la

adelantábamos, de toda prueba cosmológica, cuyo término –una realidad solamente última, no posibilitante ni impelente– no es susceptible de experiencia por compenetración y conformación (vid. 1986, p. 228).

⁴ Vid. Zubiri (1983, pp. 115-117). Mientras no se diga lo contrario, las siguientes citas de Zubiri corresponden a esta última página.

⁵ Sobre las cosas como fragmentos del cosmos, vid. Zubiri (1989, p. 50).

filosofía de Zubiri. Hay que reconocer que el artículo no alcanza a tener en cuenta los desarrollos maduros sobre la inteligencia, motivo por el cual ha sido frecuentemente descalificado por la literatura secundaria⁶. Sin embargo, hay que afirmar contra dichas interpretaciones que la argumentación metafísica que aquí emprende Zubiri no es ni puede ser refutada por la trilogía *Inteligencia sentiente*. Su nivel intelectual es el de la razón, y por ello los recursos científicos movilizados y la estrategia argumentativa trascendental, si bien descansan en los análisis fenomenológicos acerca de la realidad y la inteligencia, intentan derivar la existencia divina de la estructura esencial y constitutiva del cosmos. De ahí que, para juzgar las razones dadas por Zubiri, haya que examinarlas en su propio nivel, es decir, científica y metafísicamente, y no como intentos presuntamente superados por el curso fenomenológico de su propia filosofía. Que ésta sea una filosofía fenomenológicamente fundada no es algo que inhiba o impida el legítimo desarrollo de una metafísica del cosmos y de la realidad divina. Decía que la vía de la religación, sin ser directamente cósmica, es el punto de partida para elaborar, por un proceso de particularización, argumentos en favor de la existencia divina, siguiendo la línea de la ultimidad, la de la posibilidad y la de la impelencia, o la de todas ellas de consuno. Aquí estamos ante la línea de la ultimidad, línea que permite construir un argumento metafísico fundado en el poder último de lo real y en que Dios ha de ser sostén formal de todo lo que hay en el cosmos. ¿Cuáles son, pues, los puntos esenciales de la argumentación cosmológica de Zubiri?

(a) Zubiri trata de ceñir la cuestión de la manera más apretada posible. La actual cosmología, dice, plantea el problema tanto científico como metafísico de si el cosmos lleva a postular la realidad de Dios. De ahí que Zubiri pregunte

“si la imagen que del Universo físico se forma la ciencia actual, reclama o conduce a admitir la existencia de la realidad propia en y por sí misma, distinta realmente del Universo y sin la cual éste no podría existir ni ser lo que es” (1964, p. 419).

Dicho con otra terminología, el problema es si la concepción científica del cosmos lleva a postular con alguna probabilidad la existencia de una última realidad plenaria. Si la coherencia interna del concepto de Dios es además coherente con el concepto actual del cosmos y, a la inversa, si la coherencia interna del concepto del cosmos es también coherente con el concepto de Dios, entonces la postulación de la existencia de Dios, sin ser perfectamente demostrativa, sí será más o menos probable. Para examinar la coherencia externa entre estos dos conceptos, Zubiri razona apelando a la procedencia de las cosas y preguntando si puede admitirse que también el cosmos tiene, talitativa y trascendentalmente hablando, alguna procedencia o si es preferible aceptar que no procede de nada sino que reposa en sí mismo:

⁶ Por ejemplo, Torres Queiruga dice, sin exponer pruebas, que éste sería “[...] un escrito que luego [Zubiri] de alguna manera quiere repudiar” (2005, p. 41).

“cada cosa intracósmica, en efecto, procede de otra; ninguna reposa sobre sí misma. Pues bien, ¿compete al Universo entero y en cuanto tal esta condición, o no será más bien algo que, como totalidad, reposa sobre sí mismo? Entiendo por ‘reposar en sí mismo’ no tener necesidad de ninguna otra cosa, no solo para ser como se es, sino, y sobre todo, para tener realidad” (1964, p. 421).

Para Zubiri, en suma, hay dos cuestiones: una talitativa o científica, si el universo (o multiverso) físico se basta a sí mismo para ser como es, y otra –la más importante– transcendental o metafísica, si el cosmos es real no solo en sí mismo sino por sí mismo, si no puede carecer de realidad, si tiene que tenerla, si es esencialmente existente, o si –por el contrario– no lo es y por ende remite a un fundamento esencialmente existente, real por sí mismo y que reposa sobre sí mismo (Vid. Zubiri 1964, pp. 421-422).

(b) Seguidamente, Zubiri recurre a la ciencia física actual. En esta argumentación lo físico no significa lo real, como es habitual en Zubiri, sino que tiene el sentido que le otorga la ciencia, no significando más que lo inanimado. Por eso “quedan fuera de la física los seres vivos y el hombre” (Zubiri 1964, p. 420), cosa que tendrá su importancia para formular el argumento antropológico. Físico es todo lo inanimado a escala universal, sin restricción a nuestro planeta o al sistema solar. Lo físico, pues, es el cosmos o el universo material entero (Zubiri 1964, p. 420). El universo es un sistema de muy diversas realidades (astros y sus agrupaciones, gas y polvo interestelares, galaxias y configuraciones supragalácticas), que se extiende a una distancia que oscila entre los 5 y los 6 mil millones de años luz. Este sistema tiene dos notas: es evolutivo y está en expansión (Zubiri 1964, pp. 419-421). ¿Qué significa eso? El universo es un sistema evolutivo en el cual los dos factores básicos parecen ser las leyes estructurales de la materia y las configuraciones, de manera que

“cada configuración procede de la anterior, habida cuenta del juego de las leyes estructurales de la materia contenida en ella. Esta configuración es inicialmente de turbulencia hidromagnética, y las leyes termodinámicas de carácter probabilista imponen a la concatenación de las configuraciones una dirección temporal irreversible desde el máximo desorden al máximo orden. Éste es un factor esencial. Unas mismas estructuras pueden dar lugar a realidades físicas muy distintas según sean las configuraciones en que se hallan colocadas. Las llamadas condiciones iniciales del problema, cuando se trata de describir un fenómeno con ecuaciones diferenciales ordinarias, y las condiciones en el límite, cuando se usan ecuaciones en derivadas parciales, son indiscutiblemente ‘configuraciones’. La cosa es aún más patente si nos referimos a la probabilidad y a la estadística en problemas termodinámicos” (Zubiri 1964, p. 420)⁷.

⁷ En el curso *Estructura dinámica de la realidad*, dice Zubiri que “el estado actual del universo deriva de un estado inicial en virtud de unas ciertas leyes”, leyes que a su vez cambian durante la evolución del universo (1989, p. 54).

Además de evolutivo, el universo es un sistema en expansión. El desplazamiento hacia el rojo, descubierto por Hubble,

“ha sido interpretado por casi todos los astrónomos como un verdadero efecto Doppler y, por tanto, como testimonio de una verdadera expansión física del Universo. Esta expansión es de velocidad proporcional a la distancia, según una constante (diversamente estimada por lo demás). Sólo una minoría interpreta el fenómeno del desplazamiento hacia el rojo como resultado de una degradación energética de los fotones en su trayectoria cósmica (por ejemplo, Zwicky) o como una especie de ilusión debida a la estructura cliffordiana del espacio, etc.” (Zubiri 1964, p. 421)⁸.

Hasta aquí, dice Zubiri, se está ante un hecho científico, esto es, ante un *positum* no solamente observable para cualquiera, sino fijado de acuerdo a un sistema de conceptos previos. Es, pues, un hecho ya conceptualizado y, por lo mismo, científicamente depurado. Pero hay más, ya que este hecho conceptualizado ha dado lugar a interpretaciones rivales.

(c) En efecto, Zubiri se refiere a dos teorías acerca de este mismo hecho científico. Una, la de Hoyle, Bondi y Gold, es la teoría que afirma que la densidad media del universo es constante y “exige que la expansión vaya acompañada de la aparición de nueva materia, a un ritmo y cantidad fijos” (Zubiri 1964, p. 421). La otra, mayoritaria,

⁸ En *Estructura dinámica de la realidad*, Zubiri vuelve a referirse al hecho de que el universo está en expansión (vid. 1989, pp. 154-155). También en el curso sobre el espacio, expresa su convicción de que el universo está en expansión: “que además haya o no una explosión de un átomo primitivo, eso es cuestión aparte, pero, en fin, lo cierto es que este universo se va dilatando” (1996, p. 165; vid. también, p. 93). Pero, hay que decir que el corrimiento al rojo que se aprecia en el cosmos no es un efecto Doppler, como lo interpretarían según Zubiri “casi todos los astrónomos”, pues lo que este dato atestigua no es la velocidad del alejamiento de las galaxias respecto de nosotros sino –como él mismo dice– “una verdadera expansión física del Universo”. En rigor, el corrimiento hacia el rojo observado “[...] no está ocasionado por el movimiento de las galaxias a través del espacio y, por consiguiente, no es un efecto Doppler. La causa es que el espacio intergaláctico se estira a medida que pasa el tiempo, exactamente del modo que describían las ecuaciones de Einstein, pero que Einstein se negaba a creer en 1917. Si el espacio se estira mientras la luz viaja hacia nosotros desde otra galaxia, entonces la propia luz se estirará a longitudes de onda más largas, lo cual, para la luz visible, significa moverse hacia el extremo rojo del espectro. La existencia de la relación observada entre el corrimiento hacia el rojo y la distancia (ley de Hubble) implica que el universo era más pequeño en el pasado, no en el sentido de que las galaxias estuvieran todas ellas apretadas, formando un bloque en un mar de espacio vacío, sino que no había espacio ni entre las galaxias, ni en el ‘exterior’ de ellas –ese exterior no existía. A su vez, esto implica que hubo un comienzo para el universo –un concepto que repugnaba a muchos astrónomos de la década de 1930, incluido Eddington, pero que el sacerdote católico romano Lemaître aceptó de todo corazón”: Gribbin (2003, p. 486).

dice que la expansión hace variar la densidad del universo “y remite inexorablemente en la línea del tiempo a un estadio inicial único del que partió la expansión y con ella la evolución del universo entero”. Dicho estadio inicial no equivale a postular que el universo físico entero haya tenido un comienzo temporal, pues

“lo único que la Física hace es retrotraernos de los estados actuales del Universo a un ‘estado inicial’ respecto de éstos, haya tenido o no existencia anterior la materia misma; lo único que la Física dirá es que sus posibles estados anteriores en nada influyen ni tienen que ver con el origen del estado actual” (Zubiri 1964, p. 421).

Zubiri sabe que la cosmología actual no decide nada acerca de si el universo tuvo o no tuvo un comienzo absoluto. En otro lugar dice que la ciencia no puede decidir esta cuestión:

“lo que la moderna cosmogonía afirma es que la formación del estado actual del mundo tuvo lugar hace unos trece o quince mil millones de años. Pero no pretende afirmar que antes no hubiera nada. Lo único que afirma es que, si lo hubo, ese estado anterior no tuvo la menor intervención en el estado actual. La ciencia ni afirma ni niega, sino que desconoce, un comienzo absoluto del mundo y del tiempo” (1996, p. 222)⁹.

Ésta es, en sus líneas básicas, la imagen del universo que tiene Zubiri. Es una imagen que no ha cambiado sustancialmente. Para la cosmología actual, el universo es un sistema que evoluciona y se expande, y cuya edad puede fecharse en unos 13.000 o 14.000 millones de años. El modelo cosmológico del estado estacionario, del año 1948, ya había sido puesto en entredicho teóricamente por las predicciones de Alpher, Herman y Peebles, pero no fue experimentalmente refutado sino un año después de la publicación del artículo de Zubiri. En 1965, en efecto, Penzias y Wilson detectaron un fondo continuo de radiación de microondas, el cual permite cifrar la actual temperatura universal en unos 2,7 grados Kelvin. Todo esto, confirmado años más tarde por los satélites COBE y WMAP, da sólido abono al modelo cosmológico estándar, que postula para el espaciotiempo una singularidad inicial que no es espaciotemporal: la gran explosión, el *Big Bang*. Este modelo ya había sido postulado entre 1917 y 1927 por los trabajos matemáticos de De Sitter, Friedmann y Lemaître, y está basado en las ecuaciones de la teoría general de la relatividad de Einstein de 1916, si bien renunciando a su propia cosmología estática de 1917 que recurría a la constante cosmológica. Pero más allá de estas descripciones matemáticas, el modelo del *Big Bang* echa mano de la ley de Hubble, de 1929, para fundar experimentalmente la expansión del universo, ley según la cual la distancia de una galaxia es proporcional al corrimiento hacia el rojo en el espectro luminoso que procede de ella. El *Big Bang*, o la idea de

⁹ Esta acotación aparece dentro de un pequeño inventario de distintas concepciones del tiempo (vid. 1996, pp. 219-224).

que “el universo visible pasó por una fase extremadamente caliente y densa hace unos 13.000 millones de años” (Gribbin 2003, p. 491)¹⁰, es no solo un modelo sino la teoría hasta el momento más consistente con las observaciones astronómicas¹¹. Dado que el modelo del universo estacionario, que pretendía desmentir al del *Big Bang*, fue experimentalmente refutado en los años 60, el modelo cosmológico al que apela Zubiri sigue siendo científicamente el más aceptable¹².

Por supuesto, hay datos y teorías que Zubiri pudo conocer a mediados de los años 60. Los nuevos modelos del cosmos en buena medida provienen de la entrada de físicos de partículas en la discusión cosmológica y del consecuente intento de combinar la relatividad general con la mecánica cuántica¹³. Todo hay que decirlo: tampoco han

¹⁰ Vid. Gribbin (2003, pp. 467-498).

¹¹ Para una exposición a la vez exhaustiva y sintética de las diez capas del modelo estándar del *Big Bang*, vid. Mosterín y Torretti (2002, pp. 57-61).

¹² Para Gracia, sin embargo, los años transcurridos desde la publicación del texto muestran hasta qué punto Zubiri es hijo de su época: “la teoría ‘clásica’ de la evolución expansiva del universo, la que Zubiri expone, se basaba en los postulados de la teoría general de la relatividad de Einstein, complementados con las observaciones de Slipher y Hubble sobre el desplazamiento hacia el rojo de la luz proveniente de las galaxias al paso por un prisma de cristal, y por el modelo propuesto por el físico y matemático ruso Alexander Friedmann en 1922. Se trata de una teoría ‘clásica’ o ‘incompleta’, porque no incorpora el principio cuántico de indeterminación [...] De modo similar a como la teoría atómica clásica guardaba una gran simetría con la teoría astronómica clásica, así también la cuestión astrofísica del ‘estado inicial’ empieza a pensarse ahora que es simétrica a la de la situación concreta del electrón en el núcleo, motivo por el cual parece que el principio indeterminista de la mecánica cuántica puede llevar al campo de la astrofísica correcciones similares a las producidas en el de la teoría atómica. De ser esto así, sería posible cuestionar la predicción derivada de la teoría general de la relatividad de que debió existir una singularidad o estado inicial (*big bang*) de densidad infinita. Los hechos parecen abonar esa duda, razón por la cual resulta congruente suponer que la convergencia gravitatoria no produce un final (o inicio) total del tiempo. Esto supuesto, puede conjeturarse que el Universo es temporal y espacialmente finito, pero sin límites. Lo que significa que el Universo es por completo independiente y no necesita de condiciones de límites; o dicho de otro modo, que toda la argumentación ‘clásica’ sobre la existencia de un estado inicial en el que las leyes de la Física no eran aplicables, dado que resultaba imposible determinar su configuración por referencia a un estado anterior, carece (o puede carecer) de fundamento. Esto equivale a afirmar que no hay ningún estado en el que se interrumpan las leyes de la Física (Stephen W. Hawking). ¿Significa esto que el Universo no tuvo un comienzo? [...] Parece más bien que el tiempo espacial es más bien finito, pero sin límites, y que el Universo puede describirse mediante un modelo matemático determinado en su totalidad solo por las leyes de la Física. Tal modelo nos es hoy desconocido” (1986, pp. 226-228). Mas, por lo que acabamos de ver, la conclusión de este autor, según la cual la argumentación zubiriana “basada en la peculiaridad física del estado inicial parece hoy poco viable” (1986, p. 228), resulta ostensiblemente falsa.

¹³ Como ocurre paradigmáticamente con las diversas teorías de cuerdas (vid. Greene 2006a, pp. 492-524), o con un modelo como el de Bojowald (vid. Soler 2005).

faltado intentos de desmentir la teoría del *Big Bang*, bien postulando a partir de la idea de inflación modelos caóticos de múltiples universos-burbuja en un superuniverso burbujeante (Linde), bien prescindiendo de la noción de un estado inicial para el universo y reemplazándola por una condición de no contorno: así, autores como Hartle y Hawking han ensayado la idea de que no hay una singularidad inicial que obligue a explicar el universo apelando a razones extrínsecas a él, siendo el universo por tanto finito pero sin bordes o fronteras¹⁴. Pero la evidencia empírica tiende a favorecer las teorizaciones cosmológicas que no contestan el modelo del universo evolutivo y en expansión interpretado a partir de la gran explosión, sino que intentan complementar ese modelo estándar subsanando sus vacíos o deficiencias, relacionadas tanto con la imagen actual del universo observable como con lo que aconteció durante la primera centésima de segundo a partir del *Big Bang*¹⁵. Por eso se han propuesto otros modelos que intentan entender qué es lo que sucedió en ese primer instante infinitesimal del universo o, más gráficamente, en qué consistió el *Bang* mismo. Estos modelos son los que se basan en la noción de inflación recién mencionada: una expansión exponencial del cosmos en un instante minúsculo de tiempo luego del *Big Bang*. Es lo que sugieren las cosmologías inflacionarias de autores como Guth, Albrecht y Steinhardt, surgidas a fines de los años 70 y comienzos de los 80. Según ellas, en un instante fugaz (de unos 10^{-35} segundos) el universo se pudo haber inflado o hinchado, de acuerdo con cálculos más o menos conservadores, en factores de 10^{30} , 10^{100} o aun más¹⁶. Esta idea de la

¹⁴ Cf. Mosterín y Torretti (2002, pp. 293-294) y Barrow (1994, pp. 81-85).

¹⁵ Según Barrow, “los cosmólogos modernos coinciden generalmente en que hemos establecido la estructura general del comportamiento del universo desde que tenía un segundo de edad hasta el presente [...] Esto no significa afirmar que hemos entendido todo lo que sucedió [...] Antes de un segundo después del aparente comienzo, nos encontramos en un terreno del todo resbaladizo. No disponemos de más restos fósiles directos del universo temprano con los que probar la exactitud de nuestra reconstrucción de su historia. Para reconstruir la historia del universo en estos primeros instantes necesitamos conocer cuál es el comportamiento de la materia a energías mucho más altas de las que podemos alcanzar mediante los experimentos terrestres. De hecho, puede que el estudio de los primerísimos estadios de la historia del universo sea el único medio de probar nuestras teorías sobre el comportamiento de la materia a muy altas temperaturas [...] Nos encontramos, pues, atrapados en un círculo vicioso. Necesitamos conocer el comportamiento de las partículas elementales de la materia para poder entender los comienzos del universo, y necesitamos conocer cómo fueron esos primeros comienzos del universo para poder descubrir el comportamiento de las partículas elementales” (1994, pp. 59-60).

¹⁶ Estos modelos se basan “en la expectativa de que existen ciertos tipos de materia en el reino de las partículas elementales que se comportan, en realidad, como si ejercieran repulsión en lugar de atracción gravitatoria. Esto es posible porque poseen una presión, o tensión, negativa, y en la teoría de la relatividad todas las formas de energía –y la presión es una de ellas– sienten la fuerza de la gravedad, ya que todas ellas son equivalentes a una masa (por la famosa fórmula de Einstein $E=mc^2$ que relaciona la energía E con la masa m y con la velocidad de la luz c). Si dicha tensión pudiera aparecer durante los primeros instantes de la expansión del universo, la gravedad dejaría entonces de tirar de la materia

inflación permite explicar (cosa que el modelo estándar no puede) un par de graves problemas. Por un lado, da razón de la enorme uniformidad térmica de la radiación de fondo y la consiguiente homogeneidad espacial que presenta el universo observable a gran escala. Por el otro, es capaz de predecir la planitud observable del universo sin recurrir a un fantástico y finísimo ajuste cercano a la densidad crítica de la densidad de materia/energía en el universo primitivo; en vez de ello, las teorías inflacionarias apelan simplemente a la efectividad de la gravedad repulsiva, que no amplifica sino que “*reduce cualquier desviación respecto a la densidad crítica*” (Greene 2006b, p. 374)¹⁷. Con todo, las teorías inflacionarias no agotan las cuestiones. La evidencia experimental más reciente ha ido mostrando que además de la materia y la energía ordinarias, que representan un 5% del total de masa/energía del universo, tiene que haber materia y energía aún no identificadas¹⁸. La misma evidencia ha llevado a admitir, desde fines de los años 90, que el universo evoluciona y se expande con una expansión que se está acelerando¹⁹. Por la combinación de estas investigaciones se ha llegado a calcular que hay en el universo un 25% de materia oscura y un 70% de energía oscura, cosa que podría explicarse si se reintroduce una constante cosmológica²⁰. Una constante en la que, como en todas las constantes físicas, parece regir un ajuste fino (*fine-tuning*) que ha permitido el desarrollo de la vida, e incluso de seres vivos inteligentes, libres y morales²¹.

Hay que decir, de todos modos, que estos modelos alternativos o complementarios son aún más especulativos que la teoría estándar, y que no han recibido suficiente o decisiva verificación empírica. En cualquier caso, ninguno de los modelos cosmológicos plausibles intenta explicar en qué podría consistir el origen del cosmos. Es algo clarísimo en las sugerencias de Hawking, que conducen a la inanidad de la pregunta misma por un origen o fundamento absoluto y distinto del universo mismo. Las teorías inflacionarias, a su vez, callan respecto de una posible creación o diseño original; la inflación es un evento que supone ya al universo o al superuniverso²². El

hacia atrás y de frenar la expansión del universo. En lugar de ello, actuaría para *acelerar* la expansión. El período de aceleración es lo que se denomina *inflación* del universo. Ésta provoca en un principio todo tipo de influencias distorsionantes para disminuir a continuación a gran velocidad, de manera que el universo adopta rápidamente un estado de expansión altamente simétrico capaz de explicar el estado residual, en extremo regular, que todavía observamos hoy en día” (Barrow 1994, pp. 63-64; vid. 63-68). Se hallan explicaciones breves y precisas de las teorías inflacionarias en Guth (vid. 1984) y Linde (vid. 1995).

¹⁷ Vid. Greene 2006b, pp. 368-376.

¹⁸ Vid. Greene 2006b, pp. 377-385.

¹⁹ Vid. Riess y Turner 2004; Freedman 2004 y Lineweaver y Davis 2005.

²⁰ Vid. Greene 2006b, pp. 385-386. Con todo, el asunto es sumamente discutido, por no ser nada clara la referencia de esta presunta constante. Cf. Mosterin y Torretti 2002, pp. 120-123.

²¹ Vid. Collins 2005 y Swinburne 2005, pp. 286-306.

²² “Específicamente, si la cosmología inflacionaria es correcta, ignoramos por qué hay un campo inflatón, por qué su cuenco de energía potencial tiene la forma correcta para que

modelo estándar, por su parte, no hace más que indicar hacia una inexplicable singularidad en la que las leyes físicas ya no funcionan, pero después de la cual sí que hay espaciotiempo sometido a leyes. Solo la noción del ajuste fino que produce vida y vida humana apunta a un origen del cosmos capaz de explicarlo últimamente, y por ello pudiera ser considerada como indiciaria de la existencia de Dios²³.

(d) Y aquí es donde Zubiri da el paso decisivo y trata de justificar que la actual cosmología conduce a admitir un problema que la ciencia no puede abordar y que solo puede ser metafísicamente tratado a través del esbozo de un fundamento absoluto para que el universo (o multiverso) sea como es y, sobre todo, para que tenga realidad. En efecto, de los dos modelos que conoció, Zubiri deduce que el universo no reposa en sí mismo para ser como es, que por eso no es real por sí mismo, sino que puede carecer de realidad y que, por lo uno y lo otro, el cosmos remite a un fundamento que sí es real en y por sí mismo y que reposa sobre sí mismo: “pues bien, el Universo, tal como lo concibe la ciencia actual, no puede reposar sobre sí mismo, no es una realidad esencialmente existente” (1964, p. 422). Ante todo, de acuerdo con la primera teoría, el modelo estacionario hoy superado, “si hay densidad uniforme y aparición constante de materia, es imposible evitar la apelación a una realidad ultracósmica; esa materia no puede venir de la nada”. Claro que este razonamiento, dice Zubiri, tiene su debilidad. Y es que aun siendo posible recurrir a tal realidad ultracósmica que intervendría directa, próxima y constantemente en el curso físico universal, esto “no parece admisible de hecho más que si fuera inevitable” apelar al modelo estacionario. Por eso es preferible recurrir a la segunda teoría, por economía intelectual y (agregamos) por ser hoy la más probable y aceptada. Conforme a ella,

“[...] tratándose del estado inicial, nos encontramos con una dualidad radical entre estructura y configuración; las estructuras jamás podrán determinar por sí mismas su propia configuración inicial. Lo cual significa que ese estado inicial no reposa sobre sí mismo, sino que su unidad remite a algo en cierto modo ortogonal al plano de ese estado, y que sea la raíz de la que proceden las estructuras y la configuración en que se hallan envueltas [...] Empleando una terminología antigua pero expresiva, diremos que el Universo no reposa sobre sí mismo, porque como *natura naturata* reposa sobre una radical *natura naturans*” (Zubiri 1964, p. 422).

haya ocurrido la inflación, por qué hay espacio y tiempo dentro del cual tiene lugar toda la discusión, y, en la ostentosa expresión de Leibniz, por qué hay algo en lugar de nada” (Greene 2006b, p. 366).

²³ Uno de los informantes anónimos de este artículo hace ver la conveniencia de acentuar que la recién insinuada es solo una de las posibilidades interpretativas del ajuste fino, pues hay quienes piensan que nada en él sería indicio de la existencia divina; para una breve presentación del principio antrópico fuerte que aquí está en tela de juicio, cf. Mosterín y Torretti 2002, pp. 455-456.

Cuando la física retrotrae al estado inicial, deja de funcionar la explicación según la cual cada configuración procede de una configuración anterior de acuerdo con las leyes estructurales de la materia contenida en ella. He aquí la insuficiencia talitativa de las explicaciones científicas del cosmos. La configuración inicial es aquel estado que ya no procede de otro estado determinado por las propias estructuras materiales. En este sentido, Zubiri dice que en la configuración inicial del universo hay una dualidad entre estructura y configuración. El estado inicial del cosmos exige una justificación que no remite a otro estado. Tal justificación no la puede brindar la ciencia sino solo la metafísica. Y es que si el cosmos no se basta para ser como es, es que no se basta para tener realidad. La transcendentalidad, dice Zubiri, no es más que la función transcendental de la talidad, y por eso, la realidad, aunque es más que cada contenido, sin embargo no es un contenido más sino una mera formalidad. Entonces, si las notas cósmicas no son suficientes para explicar al cosmos, mal podría ser el cosmos suficiente para tener realidad por sí mismo. El cosmos deja de reposar en sí mismo. El cosmos, talitativo y transcendentalmente, está fundado, pues siendo y teniendo realidad en sí mismo, sin embargo no es como es ni es *simpliciter* real por sí mismo. El cosmos ya no es *natura naturans* sino *natura naturata*. El cosmos no sería rigurosa sustantividad sino sustantividad que remite a un fundamento radicalmente distinto, tanto de las estructuras materiales como de todas sus configuraciones²⁴.

²⁴ Zubiri repite esto mismo, si bien de otra manera, en el curso “El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo” (vid. 1993, p. 145). Nótese, en todo caso, que Zubiri no apela a un comienzo temporal del cosmos, sino a la insuficiencia del cosmos para ser lo que es y para tener realidad. El problema, pues, es el del comienzo absoluto, un problema al que la ciencia no puede responder. Si hay una dualidad entre estructura y configuración en el estado inicial, el cosmos no se basta talitativamente para ser como es ni para tener transcendentalmente realidad. El argumento de Zubiri es aplicable para modelos como los inflacionarios, que nada dicen respecto del origen universal. Pero, incluso se ha sugerido que es válido respecto de modelos de no contorno. Si en éstos, al no haber singularidad alguna que justificar, se pretende explicar que el cosmos es talitativamente como es, sin necesidad de otra razón que el propio cosmos, incluso entonces quedaría pendiente la explicación (que ya no es científica) de por qué el cosmos, aun siendo autosuficiente para ser como es, tiene realidad y se basta transcendentalmente a sí mismo para tenerla. Si no se admite una singularidad, el cosmos simplemente sería como es pero no tendría por qué tener realidad. Y si pudiera no tener realidad, no tendría por qué existir. Esta argumentación, que ha sido introducida por González (vid. 2005, pp. 100-101), tiene sus dificultades, porque no parece reparar en que la diferencia entre ‘bastarse para ser como se es’ y ‘bastarse para tener realidad’ no es una diferencia de contenidos sino entre contenidos y formalidad, o entre talidad y transcendentalidad. Para la filosofía de Zubiri, aquello que se basta para ser como es no puede dejar de bastarse para tener realidad. No hay hiato posible. La realidad del universo, como la de todas las cosas, es la función transcendental –la formalidad– de sus notas y contenidos. Por eso, si las notas del cosmos son suficientes para que el cosmos sea como es, no pueden dejar de ser suficientes para que el cosmos tenga realidad y exista. Zubiri no se detiene mayormente en este punto, ya que parece dar por supuesto que el argumento cosmológico es una particularización de la vía racional de

(e) Los caracteres que pueden explicitarse racionalmente de esta *natura naturans*, según Zubiri, son al menos los siguientes: es transfísica y trascendente, es esencialmente existente, es la raíz ortogonal (no homogénea) de las estructuras y configuraciones del Universo por cuanto hace que “el estado inicial emerja a la realidad” (1964, p. 422). Si no fuera esencialmente existente, habría que apelar a otra realidad ultracósmica, una realidad trans-trans-física, y si ésta a su vez tampoco fuera esencialmente existente, habría que repetir la operación, y así indefinidamente. Pero esto no es posible, porque así se mantendría indefinidamente en suspenso la realidad de las cosas, lo que contradice el hecho de que el universo existe: “por consiguiente es inexorable llegar a una realidad esencialmente existente que mediata o inmediatamente sea el fundamento radical y originario del estado inicial de la evolución expansiva o de la aparición constante de materia” (1964, p. 422). Zubiri habla también, luego de hacer esa última consideración, de *realitas mundificans*. Tal realidad plena y última es justamente Dios. Por eso, Zubiri aclara contra los panteísmos que esta realidad trascendente no es ni puede ser parte (ni física ni metafísica) del universo:

“una realidad esencialmente existente, aunque raíz de una *natura naturata*, no puede estar en sí misma incurra en la evolución que produce, porque toda realidad envolvente contiene en una u otra forma un momento de no ser y, por tanto, ya no es una realidad esencialmente existente. La evolución no es posible más que en realidades cuya índole interna ‘no’ tiene aún realidad plena. Pero tratándose de una realidad esencialmente existente, esta existencia le viene de o se funda en la plenitud misma, una plenitud que es la que le constriñe a tener realidad” (1964, p. 423).

Que Dios sea realidad trascendente significa, pues, que es realidad plenaria o *a se* y por ello esencialmente existente: la necesaria existencia de Dios “[...] le viene de o se funda en la plenitud misma, una plenitud que es la que le constriñe a tener realidad”. Y por eso también, contra los gnosticismos y filosofías como las de Platón y Aristóteles, Zubiri añade que la *realitas mundificans* no está separada ni puede ser extraña al universo:

“la transcendencia significa todo lo contrario: presencia de Dios en el mundo, pero inserción de éste en Dios. De suerte que si bien es cierto que Dios y el

la religación en la línea de la ultimidad. En tal línea resulta claro que el cosmos exige metafísicamente de un fundamento para su realidad, y que lo exige —he ahí la razón de acudir a la cosmología— porque no se basta a sí mismo para ser como es. Pero si se pretende que no hay singularidad y que no es necesaria una explicación transfísica para el universo, entonces se ataca *in modo recto* el argumento de Zubiri, puesto que éste supone que la insuficiencia talitativa del cosmos es a la vez trascendental, y que la única justificación de ella ya no es científica sino metafísica. Así, pues, si el *argumentum de realitatis* lleva a postular una realidad plenaria como fundamento de toda realidad relativa, y la realidad cósmica es justamente realidad relativa, entonces el cosmos tiene que tener un fundamento plenario distinto de sí mismo para su propia realidad.

mundo no son ‘uno’, tampoco son ‘dos’ realidades yuxtapuestas y adicionables” (1964, p. 423).

(f) Zubiri finaliza este argumento cosmológico justificando la postulación de la existencia de Dios. Como *natura naturans* o *realitas mundificans*, Dios es la realidad plenaria y trascendente y por ello necesariamente existente que fundamenta la realidad del cosmos. No es una causa cósmica entre otras. Es el fundamento fontanal de la materia o de la configuración material inicial, y por ello es fundamento de dicha causalidad o, mejor, de toda forma de funcionalidad cósmica:

“transcendencia significa que Dios es el fundamento causal directo de la materia o de un estado inicial, del cual no se desentiende, pero en el que no interviene forzosamente como causa próxima, sino que es solo fundamento de la causalidad de las causas intramundanas, esto es, ‘hace que éstas hagan’. Y esto es lo que he llamado la ‘fontanalidad’ divina, expresión, en cierto modo mundanal, de su constitutiva transcendencia. Dios no evoluciona, pero nada evolucionaría si Dios no le hiciera estar en evolución” (Zubiri 1964, pp. 423-424).

Este esbozo de la coherencia entre el concepto de Dios y el concepto del cosmos conduce no a un fundamento posibilitante e impelente de la vida humana, sino solo a un fundamento último del cosmos y de su evolución expansiva:

“por tanto la realidad mundificante, como esencialmente existente que es, es ciertamente raíz del mundo y de su evolución, pero no es una parte ni física ni metafísica de él, sino una realidad propia en y por sí misma, distinta del mundo radicado y fundado en ella. Por esto es por lo que decimos que es una realidad trascendente. Y a esta realidad es a la que en primera aproximación llamamos Dios (pues para que lo fuera plenamente, como lo es en verdad, haría falta justificar su carácter personal y libre, lo cual excede de los límites de este artículo)” (Zubiri 1964, p. 423).

Hasta aquí el argumento cosmológico de Zubiri. Pretende ser una mejor justificación metafísica que la que aportan las cinco vías tomistas, aunque como ella, también está inescapablemente afectada por la provisionalidad y corregibilidad característica de todo producto racional. A la vez, pretende estar intensamente apoyada en hechos científicos recientes, concretamente en la cosmología del siglo XX. Es claro que la argumentación de Zubiri recurre a la cosmología científica del *Big Bang*, la cual –como no puede ser de otro modo– es un esbozo abierto y mejorable de la razón científica. Según esta teoría, sea en la versión estándar, sea incluso en los modelos inflacionarios, el cosmos no se basta a sí mismo para ser como es, ya que en el estado inicial (o en los múltiples estados iniciales de los múltiples cosmos) hay una dualidad entre estructura y configuración que pide ser explicada. La singularidad a la que conduce el *Big Bang* no se podría explicar más que apelando a la realidad plenaria. Pero Zubiri apoya su argumento, en definitiva y sobre todo, en la suficiencia o plenitud de realidad, y es por eso esencialmente una teoría metafísica que supone la insuficiente realidad del cosmos, que es real en sí mismo, pero no por sí mismo. Es de allí de donde Zubiri deriva la necesidad del fundamento plenario que es real en y por sí mismo. Sin

embargo, ese término al que conduce la argumentación es solo un fundamento transfísico del universo y no la realidad plenaria de Dios, tal como la ha esbozado la razón. El argumento de Zubiri no lleva al Dios monoteísta, sino solamente a un Dios transcendente, fundamental y único²⁵. Esto muestra precisamente que, si el monoteísmo pudiera alegar razonable probabilidad, la argumentación cosmológica es incompleta. El esbozo cosmológico de la divinidad solo puede esclarecer una de las dimensiones de Dios, justamente porque intenta demostrar la coherencia del concepto de Dios con el concepto actual del cosmos, motivo por el que solo se refiere a Dios en la línea de la ultimidad, vale decir, en tanto que fundamento del poder de lo real que es a su vez momento de las cosas del cosmos. La vía cosmológica ha de ser complementada con la vía antropológica, si es que el poder de lo real es además determinante del ser humano. Se insinuó ya que la ligazón entre el cosmos y la vida en general y la humana en particular es algo sugerido por la noción del ajuste fino. Según Zubiri, el hombre es habitante del cosmos, pero un habitante que por distintas razones lo excede y sobrepasa. Entonces, y de un modo que ya no es puramente cosmológico, habría que emprender el intento de arribar a la realidad plenaria que es tanto última como posibilitante e impelente, vale decir, a Dios en tanto que Dios, el que por ser intrínsecamente personal es a su manera Actor, Autor y Agente de esa personalidad relativamente absoluta de la que el propio hombre es (también a su manera) actor, autor y agente.

Referencias bibliográficas

- Barrow, John (1994), *Teorías del Todo. Hacia una explicación fundamental del universo*. Barcelona: Crítica; trad. R. Álvarez.
- Collins, Robin (2005), “La evidencia del ajuste fino”, en F. J. Soler, ed. y trad., *Dios y las cosmologías modernas*. Madrid: BAC, pp. 21-47.
- González, Antonio (2005), “La vía cósmica hacia Dios según Xavier Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review*. 7: 91-107.
- Gracia, Diego (1986), *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona: Labor.
- Greene, Brian (2006a), *El Universo elegante. Supercuerdas, dimensiones ocultas y la búsqueda de una teoría final*. Barcelona: Crítica; trad. M. García.
- _____ (2006b), *El tejido del cosmos. Espacio, tiempo y la textura de la realidad*. Barcelona: Crítica; trad. J. García.

²⁵ Ésta es una justificación, que se quiere estricta pero jamás cerrada o definitiva, de que el universo físico tiene un fundamento causal transfísico y transcendente, pero que sabe que “el Dios de las religiones, el Dios a quien se adora, en quien se confía y de quien se espera no se identifica sin más con la causa transcendente del mundo” (Gracia 1986, p. 228). No entenderlo así lleva a malinterpretar el argumento del artículo, a lo que no habrían escapado ni siquiera los discípulos de Zubiri; vid. Gracia 1986, p. 223).

- Gribbin, John (2003), *Historia de la ciencia. 1543-2001*. Barcelona: Crítica; trad. M. García.
- Guth, Alan y Paul Steinhardt (1984), “El universo inflacionario” (trad. L. Mas), *Investigación y ciencia*. **94**: 66-79.
- Freedman, Wendy (2004), “La constante de Hubble y el universo en expansión” (trad. R. Pascual), *Investigación y ciencia*. **333**: 38-45.
- Linde, Andrei (1995), “El universo inflacionario autorregenerante” (trad. J. García-Bellido), *Investigación y ciencia*. **220**: 16-23.
- Lineweaver, Charles y Tamara Davis (2005), “Las paradojas de la gran explosión” (trad. M. R. Zapatero), *Investigación y ciencia*. **344**: 6-19.
- Mosterín, Jesús y Roberto Torretti (2002), *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Riess, Adam y Michael Turner (2004), “Cuando la aceleración cambió de signo” (trad. L. Bou), *Investigación y ciencia*. **331**: 60-65.
- Soler, Francisco José (2005), “Apéndice: Los argumentos teístas frente a un nuevo modelo cosmológico”, en F. J. Soler, ed., *Dios y las cosmologías modernas*. Madrid: BAC, pp. 361-371.
- Swinburne, Richard (2005), “El argumento de la existencia de Dios a partir del ajuste fino reconsiderado”, en F. J. Soler, ed. y trad., *Dios y las cosmologías modernas*. Madrid: BAC, pp. 285-307.
- Torres Queiruga, Andrés (2005), *Filosofía de la religión en Zubiri*. Valencia: Tirant Lo Blanch.
- Zubiri, Xavier (1962), *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- _____ (1964), “Transcendencia y física”, en *Gran Enciclopedia del Mundo*. Bilbao: Durvan, vol. 19, pp. 419-424.
- _____ (1982), *Siete ensayos de antropología filosófica*. Bogotá: USTA.
- _____ (1983), *Inteligencia sentiente: Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.
- _____ (1984), *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.
- _____ (1986), *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.
- _____ (1989), *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.
- _____ (1993), *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza.
- _____ (1996), *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza.
- _____ (1997), *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Madrid: Alianza.
- _____ (2001), *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza.