

TEXTOS Y GLOSAS

El libro de Zubiri Segunda y tercera parte ¹

Con *Inteligencia y Logos* e *Inteligencia y Razón* ha completado Zubiri, a los ochenta y cuatro años, su obra, de más de un millar de páginas, sobre la Inteligencia sentiente.

En la primera parte de la trilogía, publicada en 1980, se centraba en el estudio de la «aprehensión primordial», acto básico de la intelección mediante el cual las cosas quedan actualizadas en nuestra inteligencia «como reales» ². Ahora emprende Zubiri el análisis del logos y la razón como modos ulteriores de intelección, que, respectivamente, nos permiten *juzgar* lo que las cosas son «en realidad» e intentar conocer lo que las cosas son en *la* realidad», esto es, allende la aprehensión. A los tres modos eslabonados de intelección responden del lado de la realidad tres rúbricas radicalmente imbricadas por el carácter de respectividad y apertura que la realidad tiene en sí misma y desde sí misma: cosa real, campo y mundo; teniendo cuidado de no llegar a confundir el campo con «una especie de piélago en que las cosas estén sumergidas», ni el mundo con «el conjunto de todas las cosas reales (esto sería *cosmos*)», puesto que aunque sólo hubiera una sola cosa real, esta cosa abriría ya el campo, y habría mundo ³. Oigámosle en un párrafo en el que aparecen entrecuilladas las cinco categorías que él denomina categorías de actualización o de intelección (distintas en principio de las categorías de contenido):

«Por esto, repito, la transformación de cosa real en objeto real es catego-

1. XAVIER ZUBIRI, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1982, 398 págs. XAVIER ZUBIRI, *Inteligencia y Razón*, Alianza, Ed., Sociedad de Est. y Publ. Madrid 1983, 354 págs. En adelante nos referiremos a ellos con los símbolos II y III, respectivamente, seguidos del n.º de pág.

2. Cfr. nuestra recensión en *Estudios Filosóficos*, n.º 84, Vol. XXX, 1981.

3. Aunque para los efectos de la intelección sean coincidentes mundo y cosmos (III, 282).

rial. La cosa real campal, actualizada ya como real «en» la aprehensión primordial, y «re»-actualizada campalmente «entre» otras y «por» otras cosas en forma de afirmación, está proyectada ahora sobre el fondo de la realidad profunda, sobre un ámbito actualizado a su vez «por», esto es, sobre un ámbito de fundamentalidad. El campo de la cosa real se abre a un mundo en el que está fundamentado. Entonces y sólo entonces es cuando la cosa real campal cobra el carácter de objeto real. *El «ob» no es sino la actualización de la cosa campal como cosa mundanal. Sólo hay objeto en esta actualización, es decir, en la intelección racional, en el conocimiento»* (III, 199).

La obra entera está escrita con el peculiar estilo zubiriano, a la vez reiterativo y escurridizo, surcada aquí y allá de verdaderos alardes de erudición de la buena, o dejando caer páginas primorosas dedicadas al goce etimológico. Así se puede encontrar el lector con referencias, que surgen con la mayor naturalidad, al modelo de Kekulé, al tensor de Ricci o al origen del Pentateuco. O con indagaciones sobre el origen y sentido del verbo «estar», o de las palabras «objeto», «experiencia», «saber», etc. Tampoco es infrecuente encontrarse, o reencontrarse, con aciertos como éste: esencia de una nota no es «in-herir», sino «co-herir». Las discusiones con los grandes clásicos de la filosofía son continuas, siendo lo más frecuente que después de exponer brevemente la posición de turno que haga al caso, Zubiri continúe su marcha con expresiones tajantes del tenor de: pero esto no es así, esto es absurdo, totalmente falso, imposible, o similares.

En el hecho de que no haya ni una sola nota a pie de página, quiero ver yo un mudo reproche intencionado a la usual manera de quienes, teniendo muy poco propio que decir, lo disimulan en una especie de tácita competición por alcanzar números de tres cifras en las referencias de letras menudas.

Quizá el único grande con el que Zubiri no «riñe», y al que cita con más fruición, sea San Agustín, del que, además de hacer suya la frase «quaestio mihi factus sum», en III, 261 toma las siguientes palabras: «Busquemos como buscan los que aún no han encontrado, y encontremos como encuentran los que aún han de buscar, porque cuando el hombre ha terminado algo no ha hecho sino comenzar». Esto expresa, en el sentir de Zubiri, el propio carácter formal del conocer. «La limitación del conocimiento es ciertamente real, pero esta limitación es algo derivado de la índole intrínseca y formal de la intelección racional, del conocer en cuanto tal: el ser intelección inquiriente». La intelección del hombre, como animal de realidades, que por la aprehensión primordial *siente* la realidad, es irremisiblemente intelección en marcha *hacia* la realidad total. La inteligencia humana es sentiente no sólo en el acto básico de intelección, sino que también el logos y la razón son sentientes.

En las reseñas que han sacado en la prensa algunos miembros del Semi-

nario Zubiri, con motivo de la presentación de esta importante obra de filosofía sobre la inteligencia humana, han contado que se originó en tres sesiones del Seminario habidas en junio de 1976 para responder a la queja de que el libro *Sobre la esencia* hubiera aparecido sin una previa teoría del conocimiento, en la que pudiera apoyarse. Las pretensiones de la obra que comentamos son históricamente tan graves, que aspira a ser más radical que la teoría del conocimiento y a relegar poco menos que como pseudoproblema el llamado «problema crítico». Así las cosas, el orden temporal de aparición de ambas obras en nada enmendaría las conclusiones de cada una de ellas. Entre la intelección de la realidad (*Sobre la esencia*) y la intelección de la propia actividad intelectual (*Inteligencia sentiente*) no habría prioridad alguna ni temporal ni formal. Me parece estar oyendo algo (al menos estructuralmente) parecido a la clásica postura de Ortega, cuando intitulaba «ni idealismo ni realismo».

Esa posición zubiriana de principio respecto del problema crítico ya estaba adoptada en *Naturaleza, Historia, Dios*. Y en el artículo del primer número de la segunda época de la *Revista de Occidente* (1963), o en algunas páginas de *Sobre la esencia*, estaban germinalmente algunas ideas directrices de la *Inteligencia sentiente*. Por ejemplo, en la pág. 452 de *Sobre la esencia*, como ha destacado otro articulista, se leía ya: «Como el sentir constituye la animalidad y el intelegir es lo que presenta las cosas reales como reales, resulta que decir que el hombre es inteligencia sentiente es lo mismo que decir que es animal de realidades».

Vamos a detenernos ahora en algunos puntos que considero de especial importancia, acompañándolos con algunas preguntas y observaciones. Entre esos puntos a destacar figuran la *realitas in essendo*, el sentido del teorema de Gödel, la refutación de Hume y Kant, y otros rechazos.

1. *Realitas in essendo*

En el párrafo 3 del cap. VI del vol. II⁴ después de afirmar que la *perceptio* misma es aprehensión y no simplemente conciencia, escribe Zubiri: No se trata de conciencia del mero «ser así», sino de una aprehensión del «estar siendo». El sentido fuerte que *stare* fue ganando en las lenguas románicas, y sobre todo en español, le sirve a Zubiri para contraponer los verbos ser y estar, por encima de la contraposición permanente/transitorio, en el preciso sentido de que mientras «ser» puede emplearse sin alusión al carácter físico, el «estar» apunta a la realidad física, en cuanto «estar» como designación de

4. Este párrafo y el siguiente son muy interesantes para el que quiera conocer brevemente las observaciones críticas de Zubiri a Descartes, Husserl, Leibniz, Aristóteles y Kant.

«estado», incluso si se trata de estado transitorio, «hace aparecer en primer plano su carácter de actualidad física». Y así propone Zubiri de paso que la frase de Descartes, como juicio inconmovible, no debería traducirse por «pienso, luego existe», sino por «estoy pensando, luego existo», resaltando la fuerza noérgica del «estar».

En línea con lo que venimos diciendo encontramos en el cap. VII reflexiones como las siguientes:

«El «hiero es» significa que aquello que físicamente constituye el hierro real es *férreamente actual* en el mundo. Este estar en el mundo como actualidad de lo real (*estar*) en la respectividad (*mundo*) es lo que constituye el *ser*. Si el hierro pudiera sentir su realidad, la sentiría como realidad férrea, férreamente actual en el mundo» (II, 351).

«Realidad no es el modo supremo de ser sino, que al contrario, el *ser* es un modo de la realidad. Por esto no hay un *esse reale*, un ser real, sino tan solo, como yo digo, *realitas in essendo*, la realidad en ser... Realidad no es entidad. Lo demás es una inaceptable entificación de la realidad... Inclusive tratándose de Dios es menester decir que Dios no es el ser subsistente ni el ente supremo, sino que es realidad absoluta en la línea de la realidad. Dios no «es». Sólo puede llamarse a Dios ente desde las cosas creadas que están siendo. Pero en y por sí mismo Dios no es ente. La cosa real no es real porque «es», sino que «es» porque es real» (II, 353). Lo real no es modo de ser, pero lo real está (por tanto está presente) en el mundo, es decir «está siendo». Decir que lo real está en ser significa más concretamente que lo real está siendo (II, 354).

En la aprehensión sentiente de la cosa real el ser está sentido, pero no en modo recto, sino en modo oblicuo como actualidad ulterior. Lo real «está siendo», pero en todo caso siendo en un «estar». El ser, dice Zubiri en II, 361, se funda en la realidad como lo expreso en lo que está impreso.

La realidad es trascendental, porque la impresión de realidad trasciende el contenido concreto que en cada caso me impresiona. Lo real en cuanto real es trascendental.

Estas precisiones irían indisolublemente unidas a la evitación de lo que Zubiri considera dos errores endémicos de la filosofía clásica, a saber, la *entificación de la realidad* y la *logificación de la intelección*.

2. El sentido del teorema de Gödel

No puedo ocultar la satisfacción que me produjo encontrar en el volumen segundo un apéndice sobre la realidad de lo matemático, en el que Zubiri se mete en harina reflexionando sobre el teorema de Gödel, la axiomática de Zermelo-Fraenkel, el intuicionismo de Brouwer y la teoría no cantoriana de

conjuntos ⁵, para de un lado contrastar la propia noción zubiriana de «construcción», y de otro interpretar desde su filosofía de la inteligencia el sentido profundo de los teoremas de Gödel y de Cohen. Podrá disentirse de su interpretación, pero en todo caso es coherente con su filosofía y no está falta de originalidad. Una filosofía de la inteligencia con las pretensiones de la suya no podía zafarse a estos resultados. Así como la teoría kantiana se esforzó en dar cuenta de la física newtoniana y de la geometría euclídeana, una teoría que pretenda estar hoy a la altura de los tiempos no puede en modo alguno olvidarse de esos metateoremas.

Y no estará de más aducir otras razones menos «sanas» de la confesada satisfacción. ¿Quién no conoce entre nosotros zubirianos de boquilla, que, lejos de imitar al maestro, al oír mencionar esos problemas vuelven la cabeza pronunciando interiormente o descaradamente el *non leguntur*? ¿Y quién no conoce entre nosotros a aficionados a la lógica matemática que al oír el nombre de Zubiri como que se ofenden y pronuncian el *nec nominetur*? Bien pudiera ocurrir que unos y otros no hubieran alcanzado el umbral mínimo de descondicionamiento que envuelve la filosofía en sentido etimológico.

El autor le concede tanta importancia a su interpretación que, aparte este magnífico apéndice, la repite en las páginas 327-28, y más de una vez en el volumen tercero.

El apéndice concluye con estas palabras: «A mi modo de ver, éste es el sentido esencial de los teoremas de Gödel y Cohen: la anterioridad de lo real sobre lo verdadero en la matemática».

La ciencia, y en concreto la geometría, es una creación libre y libre construcción (II, 131-32), pero esas realidades postuladas, las realidades matemáticas, han sido postuladas por *sugerencia* de la realidad campal; y aunque la realidad matemática no tenga que ver con la realidad campal por razón de su contenido, sin embargo no sería postulada si la razón no se moviera ya en la realidad campal en cuanto realidad (III, 251). La matemática no es pues «una pura lógica de verdades», sino «ciencia de realidad», hasta tal punto «que Gödel demostró (como repetidamente he recordado) que lo postulado tiene propiedades que no son deducibles de los postulados ni pueden ser lógicamente refutadas por ellos; es que a mi modo de ver son propiedades reales de la realidad matemática, y su aprehensión independiente de los postulados es un punto en que la aprehensión de la realidad no coincide con la intelección lógica» (III, 253). Toda verdad matemática es una aproximación *aspectual* a la «realidad» postulada, la cual tiene una «estructura» propia translógica (II, 328).

5. Teoría nacida del famoso teorema de Cohen, apoyándose en conjuntos no construibles, frente al resultado obtenido por su maestro Gödel empleando los conjuntos construibles.

Sobre la distinción entre lógica y matemática hay en el libro de Zubiri pasajes que sin ser kantianos ⁶ lo parecen: «la deducción concierne a la estructura lógica del *pensar matemático*, pero no concierne a la *actualización de lo real matemático*. Para esto no basta con deducciones rigurosas sino que es menester «hacer» la deducción, transformando, construyendo, etc. «en la realidad matemática». Sólo esto es método matemático; no lo es la deducción lógica» (II, 208).

Según Zubiri el positivismo lógico se olvida de la dimensión *creadora* del conocimiento, de que el conocimiento mismo es marcha intelectual, por eso se limita a ser conceptualización de la intelección campal, siendo «ciego para la intelección mundanal, cuyo carácter estructural esencial es la direccionalidad» (III, 216).

Me ocurre que estando en buena parte de acuerdo con el reproche zubiriano al positivismo lógico, a la vez me asalta el temor de que nuestro filósofo haya dejado escritos bastantes párrafos que, al igual que otros pasajes famosos de Heidegger, se prestarían a la mofa carnapiana.

En las páginas inmediatamente precedentes al apéndice aludido examina Zubiri el tipo de «realidad» de los personajes de ficción, y encuentra una estrecha analogía, a este respecto, entre matemática y literatura. En ambos casos se trata de construcciones de realidad, con la diferencia de que mientras en la matemática se construye «según conceptos», en la novela se construye «según fictos y perceptos». De esa analogía daría buena cuenta el hecho tantas veces confesado de que «un novelista siente que sus personajes se le imponen, le llevan ellos, le arrastran, etc...». Y así ocurre que «lo novelado, por el hecho de ser novelado *en realidad*, tiene más propiedades que las formalmente enunciadas en un principio», y puede discutirse perfectamente, por ejemplo, acerca de si Don Juan es o no afeminado.

Esta breve incursión zubiriana en la filosofía de la novela también es motivo de satisfacción. Sobre todo si como en este caso se trata de encontrar un punto de soldadura con la filosofía de las matemáticas.

Heidegger nos dejó un estupendo comentario a un cuadro de Van Gogh, que representa unos zapatos usados, y profundas reflexiones sobre la poesía, haciendo gala, especialmente en el análisis de poemas de Hölderlin, de una emoción poética que en vano se buscaría en los escritos de Zubiri. En cambio no sabemos que el teutón se aventurara con tanto empeño en el otro campo, el de las ciencias exactas. Zubiri, considerando «a una» la matemática y la lite-

6. El papel que a este respecto juega en Zubiri «la realidad», lo ocuparían en Kant las intuiciones puras de espacio y tiempo, que se presentan como algo «impuesto», en el sentido de no «disolubles» por el mero análisis conceptual.

ratura, ha visto que los conceptos, los fictos y perceptos, como *simples aprehensiones* que son, expresan lo que lo real «sería», y que los *juicios* de la matemática o de la literatura de ficción no recaen sobre algo formalmente «irreal», sino sobre algo irreal pero «realizado».

Pienso que bien podría completarse, al menos en este sentido, la definición zubiriana del hombre como animal de realidades, para convertirla en esta otra: animal de realidades y de realizaciones.

3. Refutación de Hume y Kant

Estima Zubiri que las concepciones de Hume y de Kant «resultan ya falsas de entrada». Esas concepciones se apoyarían en el fondo, como por otra parte la del mismo Aristóteles, en «la ausencia de la idea de inteligencia sentiente». Esta ausencia sería la que les lleva a pensar equivocadamente que hay sentir «y» inteligencia, cuando según Zubiri lo cierto es que tan sólo hay inteligencia sentiente, que me hace *sentir* directa y formalmente la *funcionalidad* de lo real en la impresión de realidad. Para esta crítica puede acudir el lector especialmente a II, 40-41 y a III, 239-240.

Zubiri coincide con Hume y con Kant en que la causalidad no está dada. Pero Zubiri piensa que la causalidad es solamente un tipo sumamente problemático de funcionalidad; y ésta en cambio sí está dada en impresión, no en su contenido, pero sí en su formalidad de realidad, como un momento del «hacia» trascendental, y no como un juicio analítico (Leibniz) ni sintético (Kant).

Por otra parte la funcionalidad es lo que interesa, ya que la ciencia newtoniana no es ciencia de causas sino ciencia de funciones de lo real en cuanto real. Y ocurre, según Zubiri, que la misma *sucesión* —lo único que para Hume está dado— «no es sucesión de dos impresiones sino una misma impresión de realidad pero de índole sucesiva», lo que viene a equivaler a que la misma sucesión «es justo una forma de funcionalidad»; insistiendo en que «lo esencial de la funcionalidad no concierne al contenido de las impresiones sino a su formalidad de realidad». Aunque el *tañido* de la campana no fuera función del *tirón* de la cuerda, la realidad del tañido en cuanto real sería función de la realidad del tirón de la cuerda en cuanto realidad. Y ese «por» de la funcionalidad como formalidad de realidad está *dado* en lo sentido humano, en la impresión de realidad.

Yo pienso que no sería un mal artificio didáctico para exponer la entraña de la *Crítica de la razón pura* el tomar a Hume por la palabra y analizar cuidadosamente, como en un experimento ideal, la estructura mental de un hombre tal como Adán, que tuviera desarrollado el entendimiento, pero careciera de toda experiencia (en el sentido de experiencia, claro está, empírica, sin negarle las intuiciones puras). Esto es, desarrollar el experimento ideal de una

mente que aún no ha tenido experiencias, pero *puede* tenerlas; ver cómo una tal mente se *anticipa* a la experiencia *posibilitándola*. Porque, entre otras cosas, por lo pronto se trata de explicar las condiciones que posibilitan esas vivencias genuinas que permiten a un Galileo o a un Einstein estar seguros de cómo van a producirse unos fenómenos «antes de haberlos visto» (unos fenómenos que ni ellos ni nadie ha experimentado antes).

Pues bien, aunque no sé si su filosofía le permitiría a Zubiri aceptar este experimento ideal, lo que sí parece cierto es que mientras Kant diría que las experiencias de ese Adán (por ejemplo las de los movimientos funcionales de las bolas de billar) quedarían posibilitadas porque las impresiones sensibles correspondientes serían *recibidas* en la causalidad *a priori* dispuesta a sintetizarlas, para Zubiri el «por» funcional mismo, como trasunto de aquella categoría kantiana, sería «recibido» también en el único acto de aquellas impresiones.

Me siento tentado a calificar, a estos efectos, a la teoría kantiana como filosofía del «por lo menos», y a la doctrina zubiriana como filosofía de «a lo sumo». La causalidad y la realidad son «por lo menos» categorías *a priori* gracias a las cuales puedo conocer objetos, puedo tener conocimientos *seguros* en juicios de experiencia intersubjetivamente válidos, por más que quede fuera de mi alcance especulativo (científico) la determinación de cómo sean en-sí mismos esos objetos (que hipotéticamente puedo suponer que son). «A lo sumo» realidad y funcionalidad me son dadas directamente (impresivamente sentidas) *en* la aprehensión, lo que me impele a afirmar lo que son las cosas respectivamente *en realidad* y ulteriormente a conocer su realidad *allende* la aprehensión; en un conocimiento que es siempre problemático e *histórico* por deberse a una razón en marcha que por ser sentiente es histórica ⁷.

Un kantiano o husserliano puede seguir manteniendo perfectamente que no puede estar *seguro* de que lo que le impresiona como de suyo y le impele a considerarlo como de suyo allende la impresión, lo sea efectivamente (esto es, independientemente de la conciencia) por más que se sienta inclinado a considerarlo así.

Pienso que puede decirse que la *Crítica de la razón pura* envuelve, entre otras cosas, la «filosofía» del físico de aquella época; explícita la red de supuestos filosóficos desde los que el físico de entonces hacía física, o en todo caso resulta coherente con los resultados de la ciencia newtoniana. Y creo que es útil preguntarse si a la filosofía zubiriana de la inteligencia le ocurre lo propio respecto de, por ejemplo, la biología de nuestros días.

7. La unidad de la razón sentiente funda la unidad de lo lógico y de lo histórico en la verdad racional (III, 308).

Es obvio que por forzamiento de la historia, para la consideración de la ciencia física como conocimiento provisional y problemático, Zubiri cuenta con una perspectiva que en los tiempos de Kant era poco menos que imposible. Por eso sería interesante cotejar el pensamiento de Zubiri, en cuanto alcance a contener una teoría de la ciencia, con el del kantiano no ortodoxo de nuestra época cual pudiera serlo Popper. Y habrá que seguir esperando nuevas entregas zubirianas en las que se pronuncie explícitamente sobre asuntos que entonces caían en el ámbito de la *metaphisica specialis* para poder contrastar sus resultados y aparato argumental con los resultados kantianos y su potencial crítico.

Suponiendo que el problema de la inducción quedara obviado por la distinción zubiriana entre razonamiento y método (existe un método inductivo; no existe un razonamiento inductivo), tengo mis dudas de que el problema de la demarcación pudiera quedar suplido en el expediente de distinguir hasta cuatro modos fundamentales de la experiencia: experimentación, compenetración, comprobación, conformación (III, 257) o diciendo, como en III, 201, que hay otros modos de conocimiento distintos del de la ciencia, como «el *conocimiento* poético, el *conocimiento* religioso etc., como hay también otras realidades conocidas que no son cosas, por ejemplo la realidad personal propia o ajena»⁸.

4. *Otros reproches*

No voy a explicar los que fácilmente pueden suponerse, por lo expuesto hasta aquí, referidos a Parménides, Platón, Descartes, Husserl, Hegel y Heidegger, llamando sólo la atención sobre algunas objeciones zubirianas de Aristóteles y Leibniz.

Por ejemplo, le parece a Zubiri que la noción aristotélica de causa es unilateral, lo que se refleja en la dificultad de decidir en cuál de los cuatro tipos tradicionales de causa puedan encajarse el hecho de que una persona le dé un consejo a otra, un acto de complacencia con un amigo etc... Esto revelaría que la teoría aristotélica de la causalidad es una teoría de la *causalidad natural* y haría patente la necesidad de introducir «junto a ella» una teoría rigurosa de la *causalidad personal*, lo que exigiría una concepción más amplia de la funcionalidad de lo real en tanto que real, donde cupieran las dos teorías causales, y permitiera, por ejemplo, la distinción entre agente, actor y autor de las acciones humanas, que no cabe en la teoría aristotélica (III, 238-39).

Esto me recuerda a mí la sospecha orteguiana de que Aristóteles entrevió

8. El subrayado es mío.

entidades que desbordaban su teoría normal del acto y la potencia, pensada para las cosas *naturales*. Me refiero al famoso comentario de Ortega (en una nota del Prólogo a la Historia de la Filosofía de E. Brehier) a la frase del tratado *sobre el alma*, que define al pensamiento como «proceso hacia sí mismo».

En cuanto a Leibniz, rechaza como falsa la distinción entre verdades de hecho y verdades de razón. Frente a esa dualidad propone Zubiri la dualidad de verdades campales y verdades mundanales o racionales. Coherente con su concepción de la matemática objeto a Leibniz que las pretendidas verdades de razón, lejos de ser eternas, se fundan intrínsecamente en realidad «dada» y, aunque necesaria, su necesidad pende de postulados libremente elegidos. Consideraciones que Zubiri hace extensivas a los principios supremos de la lógica⁹.

En cuanto al principio de razón suficiente, dice Zubiri que «pensar que todo lo real tiene necesariamente su «razón», no solamente es una hipótesis, sino que es además una falsedad», pues pensando en la realidad de Dios «lo que hay que decir es que Dios está por encima de toda razón». Y limitándonos al mundo tampoco es cierto que toda realidad tenga razón racional. «Un acto libre no tiene razón, sino que la libertad es lo que pone razón en lo que va a acontecer; pero la libertad misma está allende la razón. Es, si se quiere, la razón de la sinrazón» (III, 284).

5. *Un silencio interesante*

En mi rápida, aunque completa, lectura de la obra que venimos comentando, no recuerdo haberme encontrado con el nombre de Ortega. Claro que, como ya he insinuado, casi es mejor no figurar entre los mencionados por Zubiri, pues, salvo rarísimas excepciones, siempre que aparece en el texto un gran filósofo, puede esperarse que a las pocas líneas reciba «su merecido».

El lector habrá podido observar que aquí y allá hemos recogido algunas frases zubirianas, que, lejos de desentonar, concuerdan con posiciones orteguianas o remiten a ellas. Hay muchas otras, o a mí me lo parece. Por ejemplo ésta: «Cada tipo de conocimiento tiene sus propias categorías de contenido. Es imposible reducir las categorías de lo histórico y de lo personal a lo natural, etc.» (III, 198).

Expresiones como «dar razón» (III, 171), las cosas reales nos «dan qué pensar» (III, 106), o afirmaciones del tenor de «La esencia de la razón es liber-

9. Cfr. III. 281-82. En este punto me permito disentir cordialmente de él, aunque no es éste el momento de entrar en una exposición que haría estas notas aún más prolijas. Sencillamente pienso que los tres famosos principios supremos, ciertamente *relativizados* hoy en la lógica, reaparecen «disfrazados» en el plano de la metalógica.

tad. La realidad nos fuerza a ser libres» (III, 107), recuerdan claramente a Ortega. Y no he podido menos de recordar a Ortega (la vida misma es *sistema*), cuando he visto que Zubiri escribe: «la razón por su excedencia constituye no un orden aditivo sino un orden formal y constitutivo: es sistema» (III, 287). Poco después habla Zubiri del «carácter sistemático del mundo».

Lamentablemente no han faltado recensiones del libro de Zubiri en las que se han hecho prestidigitaciones para no mencionar el nombre de Ortega, o en las que se ha querido presentar a Zubiri como «alternativa» a Ortega. Prefiero no dar nombres. Para mí la relación entre los dos pensadores es tan clara, que, aparte las alusiones del texto de mi primera recensión y lo que venimos diciendo en ésta, podría esgrimir fácilmente muchas más afinidades y concomitancias. Bastaría repasar atentamente los dos escritos orteguianos sobre *Kant*, las *Lecciones de metafísica* y *La idea de principio en Leibniz*. Formalidad y «formalidades de la vida», «hacerse cargo», y «habérselas con» son expresiones orteguianas nada inusuales, y su tratamiento de la sensación e inteligencia en Aristóteles me parece que apunta a la inteligencia sentiente y a la sensación inteligente ¹⁰.

En las últimas páginas del párrafo 22 de la misma obra (*Leibniz*, II, 44-48) está magníficamente estudiado el paso de la consideración primaria de las cosas como *practicidades* a la consideración intelectual de las mismas, tan pronto como me pregunto ¿qué son? Cuando me pregunto, por ejemplo: ¿qué es la luz? aísla esa cosa de la red pragmática que la constituía, la desintegro intencionalmente de mi vida «y me dispongo a verla como si no tuviera nada que ver conmigo», y entonces «la dejo sola, sola de mí», transformándose la cosa en «sí misma». Compárese con la noción zubiriana de *distanciación e intelección* distanciada de los capítulos IV y V del Vol. II. Aún llama Ortega la atención, en nota a pie de página, sobre un texto de la *Metafísica* de Aristóteles, en el que se resalta como el carácter más decisivo del auténtico ser, el de la *soledad*. Después continúa: «Y como cada cosa, bien que sola de mí, aparece en conexión con las demás cosas, metamorfoseadas también en «sí mismas», entra a formar parte de una red de «sí-mismidades» que es la materia con que se llena la forma «Mundo».

Hay una cosa, que no debiera olvidarse, en la que Zubiri difiere claramente de Ortega (y Aristóteles y Goethe, pensadores igualmente *visuales*): en que no prima tan exageradamente el sentido de la vista respecto de las demás modalidades del sentir humano ¹¹.

* * *

10. Cfr. *Leibniz*, I, 184 y sgts, de la Colección «El Arquero».

11. Con posterioridad a la redacción de estas notas llegó a mi poder el número extraordinario de la *Revista Occidente* dedicado al centenario de Ortega. Incluye un par de páginas de Zubiri, que a mi entender son de las más brillantes y emotivas que haya escrito. A ellas remito al lector.

El lector que haya tenido la paciencia de seguirnos, no necesita que a la hora de concluir le insistamos en la importancia de una obra de tantas pretensiones. Nos habría gustado que Zubiri hubiera precisado aún más su vocabulario, que hubiera podido prescindir de alguna jerga innecesaria, y, en fin, que hubiera contado su argumento y mensaje en menos páginas. Pero Zubiri es ya un clásico y tiene su estilo peculiar, algo que le hace nada más y nada menos que inconfundible entre los clásicos.

Todo reposa en la idea de la inteligencia sentiente. La inteligencia humana —se nos recuerda una vez más al final de la obra— concibe y juzga, pero no es ese su acto formal. Su acto formal consiste en sentir la realidad. La inteligencia humana siente la realidad y el sentir humano es un sentir intelectual. Pese a su esencial irreductibilidad, sentir e inteligir constituyen *una sola estructura*.

No faltarán quienes sospechen que esta ambiciosa obra zubiriana «nimis probat», y que ello se deba quizás a que esa estructura tan sugerente y de tanta riqueza empírica tal vez por ello envuelva contradicción. No seré yo quien tire la primera piedra. Pero no estará de más terminar con algunas de las posibles preguntas: ¿Porque siento algo como real, por eso me veo impelido a preguntar qué es; o meramente siento algo y porque espontáneamente me pregunto qué es, distanciándolo, paso a considerarlo como real? ¿La peculiar «sensación» de «física» resistencia con que se me presentan las leyes lógicas, prescindiendo de sus ejemplificaciones, es algo en lo que intervenga este o aquel sentido?

Maximiliano FARTOS MARTÍNEZ