

Xavier Zubiri, Cinco lecciones de filosofía, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1963.

También 'Cinco lecciones de filosofía' tienen su importancia. Distinta y por razones diferentes- a la de 'Naturaleza, Historia, Dios' y a la de 'Sobre la esencia', pero innegable, tanto por lo que en sí representa esta obra, como por lo que importa para la interpretación de la producción zubiriana. Razonar la índole de esa importancia, será el objeto de estas líneas.

Parecería, según las palabras mismas de Zubiri, que se tratase de un empeño menor, en el que se ha abstenido de toda discusión o reflexión crítica, reduciéndose a una función informativa y orientadora para principiantes. Desde luego, no puede olvidarse que se trata de la transcripción de unas lecciones habladas, que, aun ligeramente retocadas, pagan su tributo a la palabra hablada ante un auditorio muy numeroso y no siempre muy técnico. Sería interesante detenerse en la consideración de cómo es posible 'hablar' de filosofía del modo que muestran estas páginas, pero no radica en ello su real importancia. Zubiri no defrauda por otras razones.

Ante todo, se trata de un libro de filosofía, y no primariamente porque su objeto sea la idea de filosofía en un grupo de filósofos. ¿Lo será por representar una historia de la filosofía? Tampoco. El intento de Zubiri no ha sido escribir una historia de la filosofía, porque ha elegido tan sólo unos cuantos 'egregios representantes', porque de ellos únicamente ha elegido "unas cuantaas ideas de la filosofía caracterizadas, ante todo, por su objeto" (283), y porque no ha insistido en la incardinación y posible presencia de unos y otros, ni en la creación y cumplimiento de posibilidades que cada uno de ellos representa. De ahí que este trabajo no sea formalmente filosofía por ser historia de la filosofía. Siendo un espléndido espécimen de lo que debe hacerse filosóficamente con la historia de la filosofía, si es que ha de ser filosofía, no ha querido ser en el mismo grado una demostración de lo que ha de ser, si pretende ser historia. Por ello, yo preferiría frente a estas páginas hablar de una suerte de meta-filosofía. Y es que estas páginas no se reducen a comentar algunos textos en que los autores estudiados exponen su idea de lo que es la filosofía. Ni siquiera se apoyan en ese comentario. Son otra cosa, una filosofía de filosofías, una meta-filosofía. Pero vayamos por pasos.

Por de pronto no ha sido su propósito explícito realizar esa meta-filosofía, sino que ha sido llevada a cabo por la fuerza misma del tema elegido y por la tensión filosófica de su propio pensamiento. Zubiri nunca pretenderá hacer una filosofía de las filosofías en el sentido de creer posible una conciliación dialéctica entre ellas, o de pensar que puede ser un buen camino -un buen método-filosófico, el de pretender ir a la filosofía discutiendo las ~~de~~ filosofías previas, desde una de ellas estimada como perennemente verdadera. De ahí que



esa meta-filosofía haya que entenderla de otro modo. ¿Cuál?

1) Se logra una presentación de algo que es filosofía. Lo que en LF se nos da es filosofía. No la de Zubiri, pero sí la de Aristóteles, Kant, Comte, Bergson, Husserl, Dilthey y Heidegger. Pues aunque de propósito no se nos da toda la filosofía de estos autores, sí se la hace gravitar entera sobre el radical problema elegido, el del objeto mismo de la filosofía. En estas breves páginas se posesiona uno de la filosofía de esos autores con mucha mayor verdad filosófica que la proporcionada por muchos presuntos expositores de toda su filosofía.

2) Una presentación filosófica. Se obliga a cada uno de los autores a exponer desde sí mismo -haciendo filosofía, filosofando y no dogmatizando didácticamente- su propio pensamiento. Así se muestra la génesis y las implicaciones de su propia idea de la filosofía. No es sólo que Zubiri se haya acercado muy positivamente a esos autores -ahí están las agudas y fervorosas defensas de Kant, Comte y Bergson, autores entre sí muy distintos y no muy zubirianos-, mostrando la actitud mejor para andar por entre los filósofos, al menos como primer movimiento. Es, además, el haberles obligado a explicitarse desde ellos mismos sobre lo que no habían filosofado suficientemente. Sucintamente, es verdad; con pensamientos arrancados de cada una de sus filosofías, es cierto. Pero no por vía de conclusiones extrínsecas o por comentario de textos, sino poniendo en marcha el filosofar de sus respectivas filosofías.

3) Una presentación filosófica de lo que es la filosofía. De lo que es la filosofía puesta en marcha, en cuanto, como se acaba de apuntar, se realiza filosóficamente una tarea filosófica. De lo que es la filosofía para cada autor, la idea que cada uno puso en acto, actualizó, cuando filosofaba. Zubiri ha tomado como punto de referencia el objeto del filosofar de esos pensadores. Pero, para hacer filosofía de ello y con ello, ha mostrado cómo la idea de ese objeto era un resultado y no un presupuesto, ha tenido que dar la vuelta a esas filosofías para encontrar como su conciencia directa filosófica en una reflexión que los autores no ultimaron ni explicitaron. Una cosa es decir simplemente qué se entiende por filosofía en cada caso, otra mostrar cómo y por qué, en cada caso, no podía entenderse de otro modo. Mostrar el porqué, la necesidad de ese porqué y su ultimidad es precisamente hacer filosofía de una filosofía, si ese porqué es el de una filosofía.

4) Consecuentemente, aunque Zubiri no ha querido completar el círculo, ayudándonos con su reflexión personal a ver posibles fallos y seguros aciertos de los autores presentados; aunque tampoco ha querido indicarnos su personal idea de lo que es filosofía, nos ha situado en el problema mismo de ella, al presentar filosóficamente, a través de filósofos importantes, lo que era en ellos la filosofía, y al obligarlos a filosofar sobre su idea de la filosofía.

Por todo ello, debe hablarse de una meta-filosofía, de una filosofía de las filosofías, más bien que de una crítica filosófica o de una historia de la filosofía.

Quedan otras dos 'importancias' de LF: los hallazgos concretos en la presentación de los filósofos estudiados, y lo que en su exposición se nos descubre de la genealogía y configuración filosófica del mismo Zubiri. Se nos dice que "la selección de los pensadores no tiene finalidad latente ninguna; es absolutamente arbitraria" (9). Por lo tanto, no sería correcto deducir de la selección realizada que no hay más ideas de la filosofía que las aquí expuestas, o que las estudiadas son las más importantes, o que se las encuadra sistemáticamente en un proceso evolutivo de mayor perfeccionamiento, de modo que la verdadera idea de la filosofía debiera montarse sobre el último paso. Tampoco sería acertado pensar que se trata de los filósofos preferidos por Zubiri, los que mejor conoce, o los más próximos a él. Pero de todo esto no se sigue que la elección de los autores y de lo que se dice sobre ellos, no nos alumbré el camino de una mejor comprensión de la obra zubiriana como un todo. La arbitrariedad de la elección es siempre relativa y condicionada, y el filosofar, aunque sea desde otros y no puramente desde uno mismo, descubre con el propio filosofar la personal filosofía. Seguir esta pista implica riesgo, pero la tarea es sugestiva para el cabal encuadramiento histórico de la filosofía zubiriana.

Entramos así en el recuento, autor por autor, de los hallazgos críticos de la exposición y de lo que de iluminador de Zubiri, como filósofo, hay en ella. Téngase muy en cuenta que no se pretende reproducir ni resumir lo que Zubiri ha expuesto sobre los filósofos elegidos, sino sólo aquellos puntos que susciten algún interés especial para un mejor conocimiento de ellos o del mismo Zubiri.

Sobre ARISTÓTELES ha escrito Zubiri aquí páginas bellísimas, quizá las más bellas de todo el libro. Páginas realmente luminosas, llenas de serenidad y de entusiasmo. La claridad que en otras ocasiones ha logrado Zubiri por rigor conceptual, por difícil e implacable precisión, se ha convertido aquí en fluencia evidente, no sólo clara sino fácil. No es una fría claridad, porque son páginas nacidas de un encendido comprender por connaturalidad. Pocas veces se habrá presentado al descarnado y esquemático Aristóteles con tan cálido y sereno humanismo. El que una filosofía, por exigencias técnicas, se convierta en esotérica, no implica necesariamente un proceso de deshumanización. Zubiri ha sabido patentizar magistralmente lo que de calor humano había en el pensar aristotélico. ¿No será lícito suponer que se transparenta en ello el pathos filosófico del propio Zubiri? Hay claridades y tonalidades que no se improvisan.

Es interesante la exposición de los distintos modos de saber en Aristóteles. Ya en 'Naturaleza, Historia, Dios' los había apuntado, pero aquí los ha reunido sistemáticamente, mostrando su gradación e implicación. No los había expuesto Aristóteles a modo de léxico filosófico. Ha sido menester filosofar para descubrirlos, implicarlos y graduarlos. El conocimiento serísimo y de primera mano de toda la obra aristotélica ha posibilitado el que aparezcan luminosamente los conceptos capitales de aisthesis, empeiria, tékhne, phronesis, epistémē, nous y sophía.

Retengamos estas observaciones: en la tékhne no se conoce otra cosa, sino

se conocer mejor la cosa misma, porque se conoce su ser-razón, donde el mismo Zubiri nos advierte que fuerza la terminología aristotélica para dar con la hondura del sentido. No son inútiles para entender rectamente el intelectualismo de Zubiri y su presunto fisicismo frases como éstas: "lo que constituye la tékhnē es el momento del saber" (17); "la theoría es...la forma suprema de la praxis, de la actividad que se basta a sí misma porque no hace nada fuera de ella misma" (19).

Para entender ideas de 'Sobre la esencia' tiene particular importancia el análisis de lo que para Aristóteles es inicialmente la demostración, donde se nos muestra cómo hay una prioridad del mostrarse de la cosa sobre lo que es discernido; en definitiva una prioridad del nous, del saber por el que en forma 'videncial' -atiéndase al término por lo que tiene de nuevo y logrado, y por lo que tiene de evitación del término 'intuitivo'- aprehendemos las cosas en su ser inmutable. De modo que los principios no son primariamente proposiciones sino supuestos de realidad.

Asimismo tiene interés la caracterización del saber como discernir, definir y demostrar, puesta en parangón con el saber es discernir, definir y entender del trabajo anterior de Zubiri '¿qué es saber?'. Como lo tiene también el ver cómo en Aristóteles es ya la filosofía, como modo de saber, un intento de ciencia verdaderamente demostrativa, apodíctica, pero sin dejar de ser sabiduría.

Apunta además Zubiri como novedad la hipótesis explicativa de por qué la filosofía se le convierte en ocasiones a Aristóteles en teología para salvar con ella la ruptura de su objeto unitario. La filosofía sería teología porque los dioses son las sustancias primeras -el ente por antonomasia es la sustancia-, y porque la tendencia de las sustancias se actualiza por la aspiración que suscita el Theos (31-32); pero además porque la filosofía, como actitud, es lo más divino, al ser el modo de vida del Theos mismo (52-54); así filosofar y filosofía sin dejar de serlo, serían también teologizar y teología en unidad de modo de pensar y de objeto de pensamiento. Es interesante también la interpretación de lo que es la admiración para Aristóteles como principio de la filosofía, una admiración socrática, "la admiración que embarga al hombre que cree saber perfectamente aquello de que se ocupa, cuando un buen día descubre que lo que cree mejor sabido es en el fondo desconocido, ignorado" (39).

No olvida Zubiri recalcar que la filosofía no es una tarea deshumanizada: la filosofía primera, por serlo, es el saber supremamente rector (43); la libertad de la polis es la condición de la sabiduría (46-47); es una ciencia sumamente liberal, una actividad total de la vida, pues la vida teórica es la forma suprema de felicidad, actividad la más alta y suprema forma de bios, el bios más divino (48-55).

Hay finalmente una serie de observaciones, cuya importancia estriba en servirnos de portillos por donde mirar la interioridad filosófica de Zubiri. Aristóteles, nos dice, fué el genio de la precisión conceptual (35). "Ha creado de una manera imperecedera...la idea de una filosofía como ciencia apodíctica.





"A pesar de su constante referencia a la ciencia, la filosofía de Kant no es sin más una teoría de las ciencias, sino algo más radical" (63). "La apelación a las ciencias se convierte tan sólo en mero ejemplo ilustrativo de la esencia misma del conocimiento" (78). No es una teoría de la ciencia, sino del conocimiento en cuanto tal. No han faltado críticos que intentasen reducir 'Sobre la esencia' a una especie de teoría de las ciencias, como crítica de sus resultados o como traslado de sus intuiciones y conceptos al campo filosófico. Tal vez en las frases transcritas se dé una pista suficiente para no llevarse a engaño. Claro que en Zubiri, a diferencia de Kant, no pretende una teoría del conocimiento, sino en todo caso de la inteligencia y, con más rigor, de la realidad misma.

Sigue manteniéndose en Kant la idea aristotélica de la filosofía como ciencia, aunque con un patrón distinto de ciencia. Dos proposiciones nada despreciables para entender el intento de Zubiri, por cuanto apuntan al tema permanente, agudizado de Descartes para acá, de las relaciones entre empirismo y racionalismo. Zubiri apunta al supuesto común de ambos, que consiste en pretender construir el mundo y el conocimiento partiendo de elementos últimos para lograr una filosofía como ciencia (64); y señala la identidad con que entienden lo metafísico. Tanto para el empirismo como para el racionalismo "el 'meta' de la metafísica ya no significa, como para los aristotélicos, un 'trans' sino un 'supra', lo que está por encima y allende de toda experiencia. La metafísica versa así sobre lo 'suprasensible'" (72). Observación extraordinariamente sustanciosa por lo que tiene de sistematización e interpretación de la historia de la filosofía, pero, sobre todo, por lo que ayuda a la inteligencia de la filosofía zubiriana con su rechazo de lo metafísico como lo formalmente suprasensible, remoto y alejado. Por ahí se iba a una disociación de lo físico y lo metafísico, que llevaba a la irrealidad y al formalismo o a un empirismo sensista. Muy agudamente hace ver Zubiri que el paso del nous aristotélico, nous de la realidad, al entendimiento de los juicios kantianos, hace que los principios se conviertan en juicios primeros, con lo que se abre paso a un racionalismo extremo. Pero aun en el caso de Kant hay una prioridad de la concepción de lo que es naturaleza sobre los juicios de la física. No estamos ante la realidad que se presenta como un prius en la filosofía zubiriana, pero sí ante la posibilidad de entender aquella prioridad kantiana desde las ideas de Zubiri. El cambio de la idea misma de ciencia, desde la apodeixis aristotélica y la construcción matemática hasta la hipótesis galileana, remite a algo previo, que es donde radicalmente se diferencian las filosofías.

Mas la mayor novedad de Zubiri al enfrentarse con la filosofía kantiana es su interpretación de la razón práctica. "Nunca se insistirá bastante en que para Kant el imperativo categórico...es un acto de la razón y no del sentimiento" (100). La razón práctica y la razón pura no son dos razones sino una misma razón. Si aquella tiene una prioridad sobre ésta, es en el sentido de su primacía de transcendencia intelectual (106-107). La intelección de lo transcendente en Kant es una verdadera intelección, una intelección necesitada por la razón. "La creencia de Kant es el estado de espíritu en que queda la mente cuando por necesidades rigurosamente intelectivas trasciende, sin comprender el 'cómo', los límites de



lo transcendental...Kant no niega ni la realidad transcendente ni su fundamento intelectual. Este fundamento es el Faktum de la conciencia moral como modo de realidad" (107). Consecuentemente Zubiri no admite la falta de unidad de la filosofía kantiana. La filosofía sigue siendo, como en Aristóteles, un saber de la primalidad y ultimidad de todo, en Kant bajo la forma de una ciencia de la razón de los principios, por más que la razón tenga una doble dimensión dentro de su unidad. Se ha dado un paso del ente a la verdad, de modo que la filosofía busca la verdad transcendental y la verdad transcendente hechas posibles por la estructura misma de la razón. Es así la filosofía "la ciencia especulativa de los principios de la razón, como fundamento de la inteligibilidad de las cosas para mí" (115). Este esfuerzo que realiza Zubiri por ampliar el ámbito de la inteligencia y por reforzar su intrínseca unidad es algo muy suyo.

Se nos redescubre de nuevo al hombre. Nos había dicho Zubiri que Kant no carecía de interés por el hombre, y traía como prueba su Antropología (65). De ahí que al fin de su filosofía el hombre se le aparece como algo por hacer (112). No olvidemos tampoco que Zubiri subraya cómo Kant fué sojuzgado en parte por los intelectuales de su época, por los teólogos protestantes y por el poder político (114).

COMTE resulta una sorpresa aleccionadora en las páginas de Zubiri. Parecería que el intelectualista y metafísico Zubiri no podría encontrar en el positivista Comte motivo de entusiasmo. Lo cual sirve de aviso para entender el intelectualismo metafísico de Zubiri cum mica salis, y para evitar catalogarlo con filósofos que hacen de la suya una tarea puramente escolar sin más intención que un lujo erudito. No es sólo la presencia de Comte, es el modo de esa presencia. Zubiri defiende el valor filosófico de Comte, lo defiende de interpretaciones ramplonas y lo presenta hasta con cierto entusiasmo. ¿Por qué?

Creo que por entender la filosofía como modo de saber positivo, que si no es el de Zubiri, marca una actitud que pudiéramos llamar zubiriana. Vuelve a presentarse la dualidad de empiristas e ideólogos, que debe conjugarse para lograr una auténtica metafísica. Además Comte sigue relacionando la filosofía con la ciencia y con la sabiduría dentro de la línea tradicional, aunque, frente a Aristóteles, la filosofía se convierte en el saber más necesario, ya que no puede vivirse sin un régimen intelectual, y la idea de este régimen es la filosofía (138). ~~Ex~~ Esta nace de una necesidad vital, dentro de una estructura social. No es que Zubiri comulgue con estas ideas, y menos con sus supuestos y explicaciones, pero sí con la general actitud comtiana de hacer bajar a lo filosófico de su limbo, tanto por los temas como por el modo de acercarse a ellos. No se trata de un deporte alambicado sin conexión con las urgencias del hombre, sino una busca de la realidad partiendo de ésta en la que queda comprometido el hombre.

Claro está que el 'positivismo' de Comte no le resulta a Zubiri suficiente. Esto se patentiza desde la diferencia esencial entre el hecho comtiano y la realidad zubiriana. Es por aquí, por donde la filosofía de Zubiri va a escaparse de convertirse en científicismo. El positivismo de Comte tampoco es un puro científicismo: "pretender que Comte ha hecho de la filosofía una teoría de la ciencia

y no una teoría de la realidad es una caricatura para uso de los positivistas contemporáneos" (153). Pero aun así, entender la metafísica de Zubiri al modo del positivismo comtiano sería una desfiguración. Ciertamente en 'Sobre la esencia' no se <sup>ha</sup> pretendido exponer una metafísica de las causas, pero de ahí no se sigue en modo alguno que se reduzca a explicar el cómo de las cosas y la ley de su recurrencia, cuando su intento ha sido dar la con la estructura esencial de la realidad y, con ella, los porqués de esa realidad. En este sentido, la dependencia de Comte frente a las ciencias es mucho mayor que la de Zubiri, siendo superior el uso que éste hace de ellas. En Comte se trata de "atenerse a los hechos, considerar los métodos con que la ciencia ha logrado sus verdades" (148), mientras que en Zubiri son las ciencias modos previos de posesión de la realidad, que condicionan la reflexión sobre esa realidad poseída científicamente. En esta misma dirección habría que comparar el relacionismo de Comte con el respectivismo de Zubiri, supuesta la distancia que media entre el hecho comtiano y la realidad zubiriana.

Esto no obsta, como ya se ha dicho, para que deba considerarse el pensamiento de Comte como una verdadera filosofía. Más aún, para que se vean en ella ciertas directrices fundamentales con las que se está de acuerdo. Comte tiene fallos concretos, "pero todo esto es perfectamente accesorio. El espíritu positivista queda incólume porque es una actitud intelectual" (155). Una actitud que quizá pudiera caracterizarse como una vigorosa vuelta a la realidad por medio de las ciencias para no edificar una filosofía vana, y una llamada urgente a encardinar el pensamiento filosófico dentro de la urgencia vital y social del hombre. Porque es una actitud, el descubrimiento de hechos nuevos no invalida esta filosofía, abierta por definición no a otro estado, pero sí al progreso incesante del estado científico: "no es una objeción contra Comte sino una ampliación de su propio punto de vista; toda filosofía tiene fallas de detalle debidas al estado del saber en su tiempo" (151). Claro que en esta actitud no entra, como quería Comte, esencialmente la duda cartesiana: "pas<sup>ma</sup> ~~para~~ pensar que la duda metódica pueda merecer este calificativo de estado normal" (153).

La filosofía sigue siendo aun en Comte forma suprema de sabiduría (157), capaz de elaborar una moral positiva no deducida de principios abstractos, sino de algo positivo, de la gran experiencia histórica de la humanidad. "Esta moral no fué para Comte una ciencia de las costumbres, como han pretendido Durkheim y Lévy-Brühl. Comte no ha dicho nunca semejante cosa. Comte ha hablado de algo distinto: de una experiencia histórica del espíritu humano que ha pasado por diversas morales. Y esta experiencia envuelve no sólo costumbres de hecho, sino también estimaciones y valoraciones. Y lo que Comte pretende es que estas vicisitudes morales constituyen una rigurosa y estricta experiencia moral. La historia va deputando y sistematizando esta experiencia. Y su resultado es la moral positiva" (161). Se nos descubren aquí ciertas características de la actitud -interesa subrayar la palabra- de Zubiri: evitar que el positivismo se convierta en empirismo y, peor aún, en irracionalismo; pretender aunar los principios con la realidad experimentada; atender a la gran experiencia histórica de la humanidad para hacer de ella una posibilidad de reflexión que evite

el puro formalismo; superación de los hechos y jerarquización intelectual de la realidad; profundización de lo histórico de la historia para que ésta sirva efectivamente como garantía y tesoro del pensamiento... No le molesta tampoco a Zubiri sistematizar la sabiduría vulgar del buen sentido, ~~aunque~~ <sup>amplie</sup> la filosofía primera de Comte como sabiduría universal, basada en una razón científica, erigida en razón pública, como un conocimiento científico del Universo en cuanto fenómeno observable y verificable (162), no sea para Zubiri la mejor manera de realizar positivamente una filosofía primera.

También sorprende la entusiasta presentación que de BERGSON hace Zubiri, lo cual muestra lo descaminados que andan quienes pretenden circunscribirle a un modo de filosofar seco, científico y racionalizante, más ~~de~~ <sup>segunda</sup> ~~xxx~~ intención que de hallazgos primarios. Los que así filosofan no tienen capacidad para entender a Bergson. Zubiri no está de acuerdo ni con el método fundamental bergsoniano ni con las formulaciones que ~~com~~ <sup>ceptúan</sup> sus resultados. Pero esto no le impide el percatarse de la importancia estrictamente filosófica de aquel método, que absorberá en uno superior. No le impide tampoco el ensanchar con Bergson sus propias percepciones filosóficas. Bergson viene de las ciencias, de las ciencias llamadas naturales y positivas. Un rasgo que está presente en todos los autores estudiados en LF, si exceptuamos tal vez a Dilthey y a Heidegger. Pero Bergson ha sentido la insuficiencia de las ciencias para cubrir el campo de realidad que él intuía, como Zubiri sentirá la insuficiencia por su insoslayable necesidad de hacer metafísica. Mas en ambos las ciencias están previamente presentes a su filosofar, en Bergson para adscribir las a un modo de conocer que no es perfecto por su condición de relativo, en Zubiri para que la realidad le muestra sus estructuras a través de su reflejo en las estructuras científicas. Para Zubiri la ciencia no es teoría definitiva, pero tampoco se reduce a mero pensamiento de la realidad manejable. Sin embargo, está con Bergson al ver en la teoría la radical auténtica visión del mundo, en el que se vive prácticamente. Por retroacción de la vida práctica a sus raíces, impulsados por el amor a la realidad, es como nace la filosofía, en un amor que se convive con esa realidad (173). Probablemente Zubiri no estimará que la filosofía nace de una concentración de pensamiento sobre la base de una emoción pura (170), pero sí urgirá una base previa sin la que aquella concentración sería vacía.

Si analizamos las páginas subtituladas "El saber filosófico", vemos que se trata de un instalarse en la realidad (176), porque el objeto de la filosofía es el hecho inmediato, entendido como un hecho metafísico, como lo absoluto (177-178). Es un saber preciso que distingue la idea general de las generalidades (179), sin que esto suponga una precisión lograda en el puro juego de los conceptos, sino una aprehensión directa de la realidad inmediatamente dada. Ahí radica la verdadera dificultad de la filosofía, en ir con precisión al fondo de las cosas (180). ~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ Tarea factible, si entendemos que el hombre no está fuera de las cosas, sino que por el acto primario de ~~la~~ intuición está dentro de ellas. La intuición es el órgano mental que nos instala dentro de las cosas (181). La solución no es la misma que en Zubiri, pero sí el problema, por

lo que a este punto toca, como lo es también el presupuesto fundamental de la solución: el problema no está en pasar del ~~XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX~~ sujeto a las cosas a través de conceptos intermediarios que hacen de puente, ni puede admitirse sin más que de un lado estén las cosas y de otro el sujeto sin anterior vinculación con ellas que la de los conceptos. Aunque Zubiri no es un intuitivista al modo de Bergson, defiende calurosamente el intuitivismo bergsoniano de posibles minusvaloraciones: es un esfuerzo de actividad violenta, un discursar interno en que el espíritu avanza sobre lo inmediatamente dado para aprehenderlo en su máxima sencillez y elementalidad, un esfuerzo por quedarse en lo mismo, pero de una manera más completa y plenaria (184). Es una experiencia metafísica en que se co-experimenta el modo de ser de las cosas, tomadas tales como se dan en sí mismas (184).

"Bergson no puede limitarse a constatar el contenido de la ciencia; dejaría de ser filósofo. Bergson tiene que retrotraerse a la raíz misma donde la ciencia emerge" (195). "Entre el hecho llamado científico y el hecho bruto no hay un abismo, como si fueran dos ~~ca~~ases de hechos, sino que son dos grados de precisión de un mismo hecho" (ib.). Zubiri ha notado muy expresamente esto mismo, con la diversidad que pedía cada caso, al hablar de la ~~ték~~hne aristotélica, de la razón práctica kantiana, de la experiencia positiva comtiana: no hay dudalidad de cosas sino de profundización y claridad. Hay que alumbrar las intuiciones fundamentales de las que ha nacido la ciencia. Esas intuiciones tocan lo absoluto, el modo de ser de las cosas mismas sobre las que recae. La ciencia es incompleta. Pero la parcela de realidad que conoce, la conoce tal como es en sí misma... Tanto por sus percepciones como por sus conceptuaciones, la ciencia toca lo absoluto (195-196). Se nos había habituado -confiesa Zubiri- a que las cosas quedan allende las percepciones (196). Frente a esta concepción, "Bergson sostiene enérgicamente una especie de realismo inmediato: lo percibido y lo sentido no son representaciones subjetivas, sino que son las cosas mismas por la sencilla razón de que percibir no es que las cosas estén en mí, sino que yo esté en las cosas mismas" (196). Esto no es algo anticientífico o antifilosófico, como pudiera parecer. Más aún, Zubiri irá en busca de este realismo inmediato, aunque en él el análisis de la realidad sustituirá tanto a una pura intuición como a un racionalismo puramente deductivo o a un logos primariamente predicativo.

Zubiri se pregunta: "¿es esto, como ha solido decirse millones de veces un anti-intelectualismo? Esto es sencillamente absurdo" (192). Bergson habla de las limitaciones de la inteligencia, pero se sobreentiende de la inteligencia científica. "Para Bergson, la inteligencia, tomada sin más, es la que, aun ~~tra~~tándose de la intuición, tiene siempre la última palabra" (192). Otra vez se nos presenta el defensor de un auténtico intelectualismo, que si no permite reducir el papel de la inteligencia a su función racionante, tampoco deja escapar la función intuitiva de Bergson, la razón práctica de Kant o la razón positiva de Comte.

Consecuentemente al hablar de la verdad se opone a la caricaturización que se hace en ocasiones de la ~~verdad~~ bergsoniana. Bergson no niega que en las

proposiciones pueda haber verdad, sino que asegura que esa es una verdad parcial y no fundamental. Defenderá la verdad de la ciencia, más allá de lo que admiten los científicos mismos; pero más aún defenderá que la verdad primaria es el carácter de una acción, que consiste en esforzarse por colocarse en el seno mismo de la durée (193). La verdad es la convivencia misma con la realidad (194). Zubiri desarrollará en otra línea estas ideas, pero aprobará el que sobrepase Bergson el sentido de la verdad adscrito a una proposición judicativa.

Así la filosofía vuelve a ser en Bergson, como en todos los grandes filósofos, un saber acerca del todo de la realidad, aunque tenga su idea particular de dónde se le entrega y cómo se le entrega ese todo al hombre. Lo que constituye la totalidad concreta de lo real tiene dos características aprehendidas en intuición inmediata: duración y evolución. Ambos conceptos serán interpretados de modo radicalmente distinto en la filosofía de Zubiri, pero no dejarán de estar presentes en ella. Zubiri insiste en defender a Bergson de las acusaciones de movilismo universal y de transformismo cerrado. Se trata de evolución creadora. Además anota que como toda gran filosofía creadora, la de Bergson nos da a la vez una nueva concepción del espíritu y una nueva concepción de la materia (206-207).

En definitiva la filosofía es para Bergson un esfuerzo de intuición que comienza por ~~descubrir~~ descubrir la realidad propia del espíritu, que nos hace barruntar las distintas prolongaciones de la durée, y nos da finalmente su principio y término transcendente. Este esfuerzo intuitivo se fija en conceptos propios, no tomados de las ciencias ni de la vida práctica. Por eso, a pesar de utilizar todos los conocimientos, la filosofía no es una generalización de noticias previas, sino una instalación en la durée primaria, mediante una intuición original, que nos da lo absoluto del modo de ser de lo real. La filosofía, la metafísica, es pura y simplemente esto: experiencia integral (211).

En HUSSERL volvemos a encontrar el tono con el que Zubiri expuso a Kant. Ya se dijo que esto se debe en primera instancia a que Zubiri expone desde dentro a sus autores, que en el caso de Kant y de Husserl, más ven en la filosofía un problema teórico que una actitud vital o una función social. Son dos tipos de filosofía difícil, laboriosa, exacta, que exigen un tratamiento asimismo exacto, laborioso y difícil. De ahí que el tono de despego con que estudia a Husserl pueda llevar a engaño, como si Zubiri no hiciera justicia al valor filosófico de Husserl, o no tuviera su filosofía nada que ver con la de él. Todo lo contrario. Nos encontramos ante una exposición ~~bien~~ concienzuda y ante la presentación de un filosofar y de una filosofía muy próximos a Zubiri. Entendámonos. Quizá pocos autores estén formalmente tan alejados, por lo que toca a sus resultados filosóficos, como Husserl y Zubiri, pero uno no puede evitar la impresión de que en parte se trata de lo mismo. Y esto no sólo por su estilo de filosofar. Esa impresión en su conjunto es, filosóficamente hablando, engañosa, pero nos pone en la pista para dar con la base común en que discrepan dos posiciones contrarias. No es sólo una discrepancia final de resultados obtenidos dialécticamente, porque

los arranques eran parecidos. Husserl viene también de las ciencias, en su caso de las matemáticas; viene también de Aristóteles, en su caso a través de Brentano. Lo cual nos sugiere ya cierta afinidad. La fenomenología de Husserl tiene poco que ver, como método formalmente filosófico, con el análisis de Zubiri, ya que sus ~~metafísicas~~ metafísicas del conocimiento son profundamente dispares, pero en su actualización se asemejan. Sus respectivas ideas de la esencia son dispares, pero su preocupación por la esencia es similar. Los tres conceptos fundamentales de Husserl son los de reducción, intuición y constitución; frente a ellos, con todo su significado distinto, pudieran emparejarse los zubirianos actualización, análisis y constitución. Repito que no se trata de tres conceptos obtenidos por mera oposición o corrección, ni se trata tampoco de los tres conceptos fundamentales de Zubiri. Lo cual nos muestra que su filosofía no es una oposición a la de Husserl, sino una nueva construcción de signo a veces opuesto, a veces distinto. Pero no puede dudarse tampoco que Husserl está en Zubiri muy eficazmente, preséntandole posibilidades muy definidas. No olvidemos que Zubiri asistió a seminarios de Husserl.

En éste vuelve a aparecer -Zubiri lo ~~nota~~ nota- la preocupación de la filosofía como ciencia estricta y rigurosa, a la par que como la indeclinable aspiración de la humanidad a un conocimiento puro y absoluto. Para la consecución de ese objetivo unitario, se plantea el problema filosófico a partir de la reducción, magistralmente expuesta por Zubiri. No se insistirá bastante en lo alejadas que andan la reducción husserliana y la actualización zubiriana, y con ello su modo de entender la filosofía (221-232). Asimismo, aunque pueda verse un paralelismo entre la intención de Brentano y la conciencia-de husserliana con la teoría de la inteligencia de Zubiri y su estado constructo, no se puede olvidar que la conciencia-de husserliana está en el polo opuesto a la actualización de Zubiri (234-236). Como prueba, no hay sino ver los resultados radicalmente distintos en el punto capital de la noción de esencia. Tampoco Zubiri es un intuitivista ~~ni~~ ni en el sentido de Bergson, ni en el de Husserl, pero sí se sitúa en su línea de inmediatez: "la filosofía no es un sistema racional y lógico de proposiciones y demostraciones, sino que es evidenciación intuitiva" (243).

Las páginas dedicadas a la constitución husserliana son nuevas e importantes. En ellas se habla de una constitución distinta a la de Zubiri, por cuanto se atribuye a la conciencia una estructura y una función que propiamente pertenecen de por sí a la realidad, aunque se construya la idea de constitución como un modo de estructura. No por ello le achaca Zubiri a Husserl el ser idealista simpliciter. "Es un idealismo sólo en el sentido de una aprioridad del ser esencial respecto de la realidad de hecho, una aprioridad que se constituye para mí tan sólo manifestativamente en y por la intención de la conciencia pura" (254). Precisamente el esfuerzo de Zubiri en 'Sobre la esencia' será el entender la esencia inscrita en la realidad de hecho, sin que por ello pierda el carácter de absoluto, que necesitaba Husserl para construir una filosofía como ciencia rigurosa. Bergson ha visto sobre Comte que el hecho inmediato de experiencia puede ser un hecho auténticamente metafísico; Zubiri ha visto sobre Husserl que la esencia

puede ser absoluta sin dejar de ser real. Ese es su esfuerzo en 'Sobre la esencia', esfuerzo puro y profundamente filosófico, que muestra bien a las claras afinidades y discrepancias con la tarea de Husserl.

En DILTHEY vuelve a recogerse la línea que viene de Hegel y que en Comte toma forma peculiar (255-256). Interesa apuntar ciertas ideas del historicista Dilthey para entender por dónde y en qué sentido han entrado en la filosofía de Zubiri ideas que tienen en ella un puesto importante.

Ya Dilthey habla del todo en que se despliega una persona, que va cambiando de estado en interdependencia con el mundo en una forma unitaria de vida (256). El objeto propio de la filosofía como tipo de concepción del mundo es el enigma de la vida (259). Su función es llevar a un saber racional de validez universal para la vida individual e histórica. En la filosofía, supuesta su necesaria historicidad, "no se trata de una discusión de razones objetivas, sino de tomar la filosofía y su diversidad de contenido objetivo como un hecho histórico que se trata de comprender desde la estructura misma de la vida" (262-263).

Zubiri reproduce a continuación el demoledor ataque de Husserl al historicismo, ataque con el que fundamentalmente está de acuerdo. Esto no obsta para que se aproveche del historicismo como descubrimiento ya plenamente consciente de una nueva dimensión de la realidad, que necesariamente hace cambiar la idea misma de la realidad y la de las categorías con las que esa realidad ha de ser más adecuadamente comprendida.

También HEIDEGGER es un autor muy presente en Zubiri, y no sólo por sus comunes raíces en Husserl, pero no en el sentido usual de una forma de existencialismo. Por eso podría decirse que 'Sobre la esencia' es más heideggeriana que lo que pudo ser 'Naturaleza, Historia, Dios', a condición de que reflexionemos sobre estos dos puntos: primero, que Zubiri estudia a Heidegger como metafísico, como ontólogo y no como antropologista; segundo, que, como nota el mismo Zubiri, "por una sustitución de la palabra ente por la palabra ser, Heidegger reasumex casi todas las fórmulas aristotélicas en sentido puramente ontológico" (279). Veamos brevemente en qué sentido.

También en Zubiri como en Heidegger hay un trascender el ente, más allá aún de la esencia husserliana, aunque no hacia el ser de Heidegger sino hacia la realidad, temáticamente tratada (269-270). También en Zubiri se acepta que "hace falta caracterizar la vida como modo de ser del hombre, y no limitarse a descubrir sus estructuras vivenciales, las cuales son siempre meramente ónticas" (271-272), pero Husserl no tendría que acusarle, como a Heidegger, de reincidir en el antropologismo. Lo que en Heidegger es la ontología fundamental como análisis ontológico del Dasein, análisis existencial (273), es en Zubiri análisis ~~metafísico~~ metafísico de la realidad, análisis esencial. La proximidad radical -en las raíces de los problemas, o, si se prefiere, del problema fundamental- de Zubiri con Heidegger estriba en que el planteamiento principal tiene el mismo nivel de radicalidad, desde el que se intenta una fi-

lososofía primera, que de inmediato no puede ser sino intramundana; de ahí que resulta sumamente equívoco, pretender relacionar sin más la de Zubiri con otras filosofías por sus varias coincidencias parciales, olvidando la radicalidad de su planteamiento a la altura de hoy. Quizá Zubiri no se haya hecho todavía cuestión expresa acerca de la incardinación de la posibilidad filosófica en el propio ser del hombre: "la filosofía no es sino la tematización expresa de la trascendencia que pre-ontológicamente constituye la existencia..., es hacer cuestión del ser que de una manera no cuestionada, pre-ontológica, está comprendido por el mero hecho de existir el hombre. La filosofía no surge, pues, como Husserl pretendía, por un acto de reducción de la vida natural, sino justamente al revés, por un acto de tematización de la estructura ontológica de la existencia natural" (277-278). El tema está apuntado en 'Naturaleza, Historia, Dios', pero sería deseable que Zubiri lo retractase a la luz de 'Sobre la esencia'.

Han quedado fuera de esta exposición varios puntos. Por ejemplo, los análisis de la idea de tiempo, tanto en Bergson como en Husserl y Heidegger. Pero los allegados quizás hayan dejado constancia de la importancia filosófica de este libro, como profundización filosófica de puntos filosóficos capitales en filósofos de primer rango. Insisto en la palabra, porque de filosofía se trata, de meta-filosofía, como al principio expuse. Zubiri se ha tomado la tarea de ver gravitar sobre la idea que de la filosofía seformaron estos autores, toda su filosofía, la explícita y la implícita, con lo que iban cobrando toda su radicalidad y unidad distintas según los casos. Nos ha dado así, no sólo una espléndida introducción al pensamiento de cada uno de estos autores, sino también una muy original introducción a la filosofía. Además nos ha dejado sin querer -arbitrariamente- constancia de cuán actual es su modo de enfrentarse con la filosofía y cuál es su originalidad. Todo ello lo veríamos más claro, si a las cinco se hubiera añadido una sexta lección, cuyo título hubiera sido 'la idea de la filosofía en Xavier Zubiri'.