

## ZUBIRI: TIPOS DE RACIONALIDAD

*Resumen:* En el amplio análisis que Zubiri dedica a la razón se insiste en el carácter concreto de las distintas razones; sin embargo, a lo largo de ese análisis sólo aparecen ejemplos dispersos de razones concretas. El presente ensayo es un intento de acercarse a este tema proponiendo una elemental tipología de la razón, a partir de elementos intrínsecos al desarrollo del proceso racional; para ello, se recurre a un método de la lógica tradicional escalonando las divisiones en géneros y especies. Se hace notar así la pluralidad de razones y, al mismo tiempo, la imposibilidad de que una de ellas actúe como modelo normativo para las restantes.

*Palabras clave:* Zubiri, razón, ciencia, arte, filosofía, mentalidad.

### ZUBIRI: TYPES OF REASON

*Abstract:* One of the main features of Zubiri's extended analysis of reason is his insistence on the very different ways in which different types of reasons work, that is, the emphasis he placed on the specific character of reasons. Nonetheless, examples of concrete kinds of reasoning are almost absent from his work.

This article's objective is to shed light on this topic, providing an elementary classification of the varieties of reason that is grounded in elements taken from the order of reasons. In this respect, the logical taxonomy of genera and species usually known as the tree of Porphyry is deployed. Plurality of reasons and variety of normative frameworks (each order of reasons is autonomous, no system of justification can be the rule according to which other systems are evaluated) are the main results.

*Key Words:* Zubiri, Reason, Science, Art, Philosophy, Mind.

## 1. INTRODUCCIÓN

No es ninguna novedad que en la investigación sobre Zubiri domine ampliamente la atención a su última gran trilogía sobre *Inteligencia sentiente*; hay muy buenas razones para que esto sea así y hoy resultaría impensable cualquier estudio solvente sobre la filosofía zubiriana que no parta de un conocimiento sólido de aquella gran obra final; en todo caso, el peligro podría venir del exceso que significaría el olvido del resto de su producción bajo el insostenible supuesto de que, al existir algunas correcciones de alcance en la trilogía respecto a posturas anteriores, eso significa su suplantación o su implícita desautorización. Ningún pensamiento vivo permanece inmóvil, cada paso adelante significa reconsiderar lo que se suponía ya consolidado y la imagen del tiempo del pensador como una flecha lanzada desde el principio hacia el blanco final no casa con las revueltas de la actividad de pensar; al mismo Hegel, para muchos modelo del pensamiento sistemático, le sorprendió la muerte cuando estaba entregado a una amplia revisión de la mismísima *Ciencia de la lógica*; sólo los epígonos y los escolarcas tienen las cosas definitivamente claras.

A pesar de alguna vacilación en el título, explicable desde las vicisitudes biográficas en las que se compuso la obra<sup>1</sup>, *Inteligencia sentiente* es la denominación común de tres modalidades intelectivas que guardan entre sí precisas relaciones: aprensión primordial de realidad, logos y razón; a las tres, por tanto, concierne la tan citada y lapidaria descripción inicial: “La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”<sup>2</sup>, “la única idea”, como se dice a continuación, que se analiza detalladamente “en todo este libro a lo largo de sus centenares de páginas”. Sin embargo, los desarrollos concretos de esas modalidades ni ocupan la misma extensión ni tampoco han recibido la misma atención. Como es obvio, todos los estudios generales prestan alguna atención a la modalidad de la razón<sup>3</sup>, pero en conjunto es perceptible un cierto desequilibrio en perjuicio precisamente de la razón.

Digamos, ante todo, que esta situación no es azarosa y hay muy buenos argumentos que la explican. La aprehensión primordial de realidad es la gran novedad filosófica de la obra, hasta el punto de que no ha faltado quien defienda que tal innovación arrastra consigo un cambio de significado en la misma expresión

1 Lo fundamental en J. Corominas-J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora* (Madrid, Taurus 2005), pp. 677-702.

2 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*. \* *Inteligencia y realidad* (Madrid, Alianza 1980), p. 13 [En adelante IRE].

3 Valga como ejemplo suficiente el libro de referencia: D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Barcelona, Labor 1986), pp. 152-168.

“inteligencia sentiente”, una terminología habitual al menos desde dos décadas antes<sup>4</sup>; sea de ello lo que se quiera, es indudable que la aprehensión primordial es la llave sin la cual la fortaleza zubiriana es inexpugnable y, por ello, habrá que exponerla de nuevo mil veces pues tampoco dejará de generar malentendidos perniciosos. A su vez, el tratamiento que Zubiri hace del logos impresiona por su minuciosa labor de orfebrería, espolea al lector por la capacidad de recolocar y reanimar viejos y tradicionales temas que ya parecían muertos y resulta muy sugerente por la cantidad de aberturas que el filósofo deja al descubierto para aclarar o continuar las líneas abiertas. En cambio, la parte dedicada a la razón parece más fácil<sup>5</sup>; aunque el fondo del tema es el mismo y sigue siendo *Inteligencia sentiente*, si nos fijamos en los *resultados*, éstos parecen conciliables en sus trazos básicos con los más habituales en las epistemologías dominantes durante la segunda mitad del siglo XX, de tal modo que sus virtualidades renovadoras quedan más ocultas y, en todo caso, su análisis crítico parece menos urgente, a pesar de una densa “conclusión” al conjunto de la obra, que no deja de sorprender.

El que existan argumentos razonables para explicarla, no debería significar que esta situación deba aceptarse como definitiva. Por debajo de aquellos “resultados” sigue ardiendo la llama zubiriana, lo cual puede llevar a pensar que aquellas coincidencias con epistemologías de matriz ideológicamente extraña deben ser en sentido literal “superficiales”. Lo que aquí me propongo esbozar es un tema que no carece de relieve, pero en Zubiri sólo tiene una presencia esporádica y aparece fuera del argumento básico. Comenzaré, pues, con una referencia sin pretensiones al marco en que se mueve esa doctrina zubiriana de la razón

## 2. LA DOCTRINA DE LA RAZÓN Y SU CONTEXTO INTELECTUAL

### 2.1. LAS TRIBULACIONES DE LA RAZÓN EN NUESTRO TIEMPO

Una de las descripciones menos controvertidas es la que ve la filosofía como un “saber racional”; no es extraño que en la mayor parte de su historia, “filosofía”

4 Cf. J. Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri* (Salamanca, Universidad Pontificia 1999), pp. 40-64. Si no se olvida que las “periodizaciones” sólo son instrumentos útiles en tanto que aclaran un pensamiento, un cribado más fino puede sortear estos problemas; véase el esquema propuesto en D. Gracia, “Un siglo de filosofía en España: Unamuno, Ortega, Zubiri”, en J. A. Nicolás y H. Samour (Eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. (Comares, Granada 2007), pp. 24-53.

5 Observo ahora mi estudio *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca, Universidad Pontificia 1994) en el que la parte dedicada explícitamente a la razón (pp. 241-301) ocupa escasamente una quinta parte del volumen total.

y “razón” (en sus distintas variantes) vengan a cubrir territorios coincidentes, de tal manera que lo que en el mundo moderno se suele denominar “racionalismo” sería tan sólo la exacerbación de una vía secular. No faltaron nunca quienes creen, con Hamlet, que “hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que sueña nuestra filosofía”<sup>6</sup>; de hecho, las religiones del libro siempre han defendido una verdad “revelada” que estaría por encima de toda “razón” (de lo contrario, la revelación sería inútil), pero siempre han buscado algún tipo de “armonía” entre fe y razón porque la alternativa es un fideísmo vacío que, en el extremo, tendría que cobijarse bajo el implacable lema *creo quia absurdum*, atribuido, quizá falsamente, a Tertuliano. Sería muy ingenuo ignorar que tal “armonía” no es más que un apaciguamiento provisional de tensiones y, por tanto, es un tema siempre abierto, que, además, quizá nadie debe intentar cerrar por su capacidad de generar siempre nuevas perspectivas. Dentro de la propia filosofía han existido también algunos filósofos “irracionalistas”, pero hay que reconocer que en filosofía el irracionalismo necesita ser bien definido<sup>7</sup> pues, si tiene seguidores (como sería el caso ejemplar de Nietzsche), suele dulcificarse como una crítica a los excesos del racionalismo.

Aún si se acepta la posición del shakesperiano príncipe de Dinamarca, cabe aducir que nuestro tema es precisamente la *filosofía*. Y dentro de la filosofía misma la razón goza del estatuto de un incondicionado absoluto; por ello, es innecesario cualquier proceso de legitimación de la razón, pues ella no necesita ser justificada sino que su misión es extender su luz por todos los ámbitos del mundo y de la vida humana, los cuales quedarán justificados en la medida en que se recubran de racionalidad. Es cierto que muchas corrientes exigen que otra capacidad humana (casi siempre la sensibilidad) acarree los materiales que la razón no puede sacar de sí misma y eso hará que la razón no pueda ser absoluta, pero esto no atenta contra su autonomía. Leibniz, discutiendo la teoría empirista de Locke, aducía que en realidad ésta era una reedición del viejo axioma realista *nihil est in intellectu quin prius non fuerit in sensu*, lo cual puede servir para configurar una teoría de la génesis fáctica de las ideas (“fisiología del entendimiento”, la llamará Kant), pero deja en el aire el problema central que no es otro que el mismo entendimiento (*excipi: nisi ipse intellectus*)<sup>8</sup>. En efecto, en los parajes

6 “There are more things in heaven and earth, Horatio, / Than are dreamt of in your philosophy”: W. Shakespeare, *Hamlet*, I, v, vv. 165-166.

7 Aún no ha desaparecido de la memoria de todos el sectario panfleto estalinista, no exento de amplia información, para el cual debe entenderse por “irracionalista” toda filosofía posterior a Hegel que no sea la marxista: Cf. G. Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Tr. W. Roces, 2 ed. (Barcelona, Grijalbo 1968). Un examen equilibrado en M. Suances Marcos y A. Villar Ezcurra, *El irracionalismo* (Madrid, Síntesis 2000), 2 vols.

8 *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Livre II, cap. I, en G. W. Leibniz, *Philosophischen Schriften*. Ed. C. Gerhardt, reimp. Olms, Hildesheim 1965, IV, p. 100.

más radicales del empirismo, cuando éste desemboca en un escepticismo teórico, Hume distingue claramente entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*: “Todos los objetos de la razón o investigación humana pueden dividirse en dos grandes grupos, a saber, relaciones de ideas (*relations of Ideas*) y cuestiones de hecho (*Matter of Fact*). Al primer grupo pertenecen las ciencias de la geometría, álgebra y aritmética y, en resumen, toda afirmación que es cierta intuitiva o demostrativamente. *Que el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los catetos* es una proposición que expresa una relación entre esas figuras. *Que tres por cinco es igual a la mitad de treinta* expresa una relación entre esos números. Proposiciones de este tipo son inteligibles por la mera operación del entendimiento con independencia de que alguna de ellas exista en el universo (...). Las cuestiones de hecho no son ciertas en el mismo sentido ni nuestra evidencia de su verdad, aunque sea grande, es de la misma naturaleza que las anteriores”<sup>9</sup>. Como puede observarse, apenas hay diferencia entre Hume y las “verdades de razón” de Leibniz, aunque existe un abismo entre las “verdades de hecho” y las “cuestiones de hecho”, justamente porque la certeza de la razón en Hume se limita al ámbito formal.

En el siglo XX este panorama sufre un cambio radical. No albergo la insensata pretensión de definir en breves líneas lo que es la pluralidad de un siglo convulso, sobre todo si, como es el caso, uno tiene una concepción de la historia de la filosofía nada rectilínea ni ordenada conforme a un relato de argumento central que marca una estricta continuidad; no ignoro tampoco que en el siglo XX han existido y existen opciones que deberían denominarse “racionalistas”, en el sentido más fuerte del término. Pero ello no quita para que, como ambiente dominante, el trono de la razón haya sufrido y siga sufriendo un duro asedio en el que coinciden las dos principales y plurales descendencias de los dos grandes mandarines de la filosofía en el siglo XX, que son Heidegger y Wittgenstein, sin que ahora importe mucho la fidelidad de esas descendencias a la fuente en que dicen inspirarse. Es probable que todo ello sea un episodio radicalizado de la fuerte quiebra<sup>10</sup> de la filosofía tradicional tras la muerte de Hegel, pero no es el tema que ahora importa.

9 *An Enquiry concerning Human Understanding*, en D. Hume, *Enquiries*. Ed. L. A. Selby-Bigge, 3 ed. (Oxford, Clarendon Press 1975), p. 25.

10 En un libro justamente clásico, K. Löwith habló de “quiebra”(Bruch) revolucionaria de la filosofía a manos de los propios continuadores de la Hegel; cf. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, en K. Löwith, *Sämtliche Schriften*. Bd. IV (Stuttgart, Metzlersch 1988). Tr. solvente en K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*. Tr. E. Estiú (Buenos Aires, Sudamericana 1968).

Voy a intentar acercarme a la posición dominante en el siglo sobre este tema ciñéndome al carácter *frágil* y a la *fractura* interna de la racionalidad. Esta fragilidad y esta dispersión de razones no se deben a alguna circunstancia efímera o a alguna contingencia temporal, sino que se piensa que son *constitutivas* de la racionalidad y el haberlas ignorado u ocultado a lo largo de la mayor parte de la historia condujo a incontables sufrimientos para la humanidad.

Lo que llamamos fragilidad de la razón obedece a algunos motivos que, con muchas variaciones de detalle, han conocido gran difusión en la filosofía de nuestro tiempo. En primer lugar, la razón no es nunca, en tanto que capacidad intelectual, un movimiento originario que arranque desde sí mismo, sino que necesita ser activada como resultado de alguna exigencia que es anterior a la razón; no se trata ya (o no se trata sólo) de que la razón concreta esté *condicionada* por múltiples factores extracognoscitivos, trátase de fuerzas biológicas íntimamente conectadas con la vida misma, de relaciones sociales de producción o de fuerzas libidinosas inconscientes, pues, sin devaluar esos y otros condicionamientos, existe algún tipo de experiencia originaria dentro del ámbito intelectual, que es “*dada*”, y desde esa experiencia queda abierto algún camino que debe ser recorrido por la razón en tanto que se dirige a una meta, que tampoco gobierna plenamente desde ella misma.

En segundo lugar, el rendimiento intelectual de la razón no se mide por criterios intrínsecos. Esto no quiere decir necesariamente que el hercúleo esfuerzo de la historia del pensamiento occidental por poner a punto y afinar criterios racionales haya sido en vano; pero los principios de la razón por sí mismos no producen conocimiento y, por tanto, representando exigencias necesarias para que el mundo del saber no se convierta en caótico, no resultan suficientes para asegurar la plenitud del saber. Esto quiere decir que, a pesar de los persistentes sueños racionalistas, la razón no es aquella facultad de los principios, cuya evidencia intrínseca permitía deducir con seguridad transparente resultados concretos dotados de necesidad y universalidad. Por tanto, es muy probable que los criterios racionales no se reduzcan a una mera cuestión metodológica, pero tampoco podemos verlos ya como un orden inmutable y completo, sino que tiene que estar abierto a las exigencias que activan el proceso de la racionalidad.

En tercer lugar, los resultados en los que desemboca la actividad racional no producen certidumbre absoluta y son siempre provisionales, en el sentido de que por su propia índole están constantemente sometidos a revisión. Al tener que introducir un margen para la probabilidad (no importaría si tal margen es muy amplio o estrechísimo), se hace necesario repensar el tradicional problema de la verdad pues, en caso contrario, se encamina uno al despeñadero de un relativismo radical o incluso de un escepticismo, que parece paradójicamente muy alejado de la práctica científica ordinaria. Esto no significa de ninguna manera

que la actividad racional resulte inútil o que cualquier resultado valga lo mismo porque es indiferente y puede ser substituido arbitrariamente por cualquier otro; por el contrario, es consustancial al proceso racional buscar buenas razones y es de obligado cumplimiento atenerse a las mejores razones; pero, por buenas que parezcan esas razones, siempre serán limitadas y, en el caso de que en el mundo humano haya algún tipo de saber que merezca calificarse como “absoluto”, su lugar habrá que buscarlo en alguna experiencia originaria y nunca en el sueño hegeliano de una idea de la razón que fuese ella misma la esencia última de lo real. La famosa afirmación hegeliana “Todo lo que es racional es real y todo lo que es real es racional” podría representar el sueño oculto del pensamiento occidental; después de calificar lo que ese axioma supone como “quimérico”<sup>11</sup>, Zubiri busca para él un sentido aceptable en la medida –y sólo en la medida– de que es lo real lo que exige la actualización intelectual que significa la razón (IRA 80-81).

Estos tres grandes grupos de motivos pueden ofrecerse aislados, pueden presentarse conjuntamente reforzándose o pueden abrirse a otros motivos que los complementen y los refuercen. En conjunto, esto ha ofrecido con frecuencia el aspecto de una actitud resignada y pesimista en la que la razón había pasado de ser la llave para la solución de todos los problemas a convertirse ella misma en un magno problema. Esta situación, por muy explicable que resulte históricamente, no parece del todo justificada puesto que la posibilidad que es la razón nos abre a mundos ignotos y fascinantes y, por frágil que se quiera, en filosofía la función propia de la razón no tiene ninguna alternativa sólida.

Pero esto no es todo. Además, la razón se presenta fracturada en múltiples razones parciales; cada una de ellas ocupa un espacio limitado, pero las fronteras entre esos espacios resultan movedizas, de tal modo que, más que tipos parciales sostenidos en un tronco común, parecen elementos heterogéneos que se yuxtaponen y se entremezclan produciendo confusiones en la vida humana porque no aparecen con claridad criterios internos o externos para su ordenación. Aunque en un contexto muy concreto, Zubiri decía con rotundidad que “la” razón “no existe”<sup>12</sup> y lo único que existen son usos concretos y limitados de la razón.

11 X. Zubiri, *Inteligencia y razón*. Alianza, Madrid 1983, p. 79. [En adelante IRA].

12 “Ni existe ‘la’ razón ni existe un primado metafísico de la razón sobre lo real”: X. Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid, Sociedad de Estudios y publicaciones 1962), p. 47. Aunque no debe ocultarse que Zubiri se está refiriendo directamente a Hegel y su peculiar concepto de razón, cabe aducir, siguiendo las aspiraciones del propio Hegel (“Todos los principios se han conservado en la medida en que la última filosofía es la totalidad de todas sus figuras”: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* [Frankfurt a. M., Suhrkamp 1971], Bd. XX, p. 455), que aquí no se hace otra cosa que explicitar sin tapujos lo que subyace a toda la historia de la filosofía anterior. Pero cabe decir de modo aun más pertinente que este resultado se deduce del largo análisis de Zubiri en *Inteligencia y razón*.

Se dirá que esto sucedió siempre y que lo que tantas veces se llamó pomposamente “la” razón no pasó en distintas épocas de una sacralización arbitraria y acrítica de algún tipo concreto de racionalidad. Pero no es menos cierto que en una larga época tuvo sentido hablar de una razón “pura” que, cualquiera que fuese la opinión sobre el valor de sus resultados cognoscitivos, obedecía a unos intereses naturales que eran específicos suyos y, por tanto, exigían buscarle algún camino de satisfacción. Así el Siglo de la Luzes, que sería el siglo “de la razón” por excelencia, en sus pautas generales tiende a canonizar un tipo de racionalidad apoyado en un newtonismo de divulgadores, complementado de modo muy sincretista con una vulgarización del empirismo de Locke. Esto resultó muy eficaz a la hora de desenmascarar los oscuros recovecos por los que fuerzas de otra naturaleza se introducían en el medio racional hasta contaminarlo –lo que se llamó genéricamente y en sentido peyorativo “mito”–, pero fue totalmente ciego a la hora de dejar incólume la posibilidad de convertir en “mito” acrítico ese uso limitado de la razón; la humanidad tendrá que pasar la dolorosa experiencia de aprender que, entre los múltiples señores que han esclavizado a los humanos a lo largo de la historia, ninguno tan intratable como “la razón”, pues, si frente a los otros siempre se podían aducir “razones”, ¿qué oponer a la tiranía de la razón?. La proclamación del régimen del terror en nombre de la razón por parte de los jacobinos y el paso inmediato de las palabras a una orgía de sangre hacen bueno el rótulo genial de Francisco de Goya: “El sueño de la razón produce monstruos”; no es extraño que la humanidad posterior haya tenido que dedicar tanto tiempo y esfuerzo a conjurar esa pesadilla. Tampoco es extraño desde este contexto que, a primera vista, la fragmentación de la razón y la consiguiente pérdida de todas las pretensiones de convertirse en absoluta se haya vivido como una gran liberación. Pero no es seguro que, como nuevos aprendices de brujos, seamos capaces luego de dominar oscuras fuerzas que de este modo rompen todos sus diques y se expanden sin control.

El primer problema que plantea esta heterogeneidad de razones es el de fijar unos límites para lo que deba considerarse actividad racional. No es asunto fácil, pues de una simple ojeada a los tipos de racionalidad más habituales en nuestro medio cultural no parece deducirse un máximo común denominador que resulte suficientemente significativo y sin ese denominador común la tarea de fijar unos límites externos parece abocarnos a un proceso circular. Si se quiere buscar un diseño específico de la racionalidad, no podrá hacerse desde dentro de aplicaciones limitadas de la misma racionalidad, pues antes hemos visto que ni la activación ni la meta final del proceso son internas a la propia razón.

El segundo problema es que esa heterogeneidad no siempre significa una coexistencia pacífica de tipos parciales complementarios, heterogeneidad que sería la expresión de un saludable pluralismo, valor éste específicamente moderno

y que nuestras sociedades desarrolladas parecen asumir como conquista definitiva insertada en un acerbo común irrenunciable. Una todavía reciente mentalidad postmoderna nos ha acostumbrado a entender la coexistencia de posiciones distintas como un debilitamiento en la firmeza de cada convicción racional, de tal modo que éste sería el mejor antídoto para conjurar cualquier forma de “fundamentalismo”; si se liman las aristas de cada postura y se colocan así debilitadas en un medio igualador, todas las razones valdrían lo mismo y nadie tendría la tentación de querer imponer la suya como excluyente de otras distintas. Pero en la práctica no actuamos así; hay cosas que nos importan mucho más que otras, buscamos siempre buenas razones y preferimos entre razones alternativas las que nos parecen mejores, de tal modo que el pluralismo no se refuerza debilitando la razón ni tampoco se conjura el fundamentalismo renunciando a la búsqueda de certezas razonables. Mientras se acepte que la razón no parte de sí misma, no se podrán evitar conflictos entre distintos tipos de racionalidad; la cuestión que importa no es el descubrimiento de conflictos, sino poder administrarlos de tal modo que no resulten estériles ni paralizantes.

Pero si todos los tipos de racionalidad se igualan al margen de las metas buscadas en la activación de cada tipo de racionalidad, tales conflictos no pueden resolverse, ni siquiera arbitrarse. Se necesitará para semejante tarea algún criterio de ordenación o de jerarquización y, dentro del contexto actual, no parece posible extraer un criterio de este alcance del uso mismo de la racionalidad. Llegaríamos así a la desoladora conclusión de que “todo vale” porque “nada vale”, algo que cualquier heideggeriano reconocería como una manifestación de ese nihilismo que, escondido en la raíz misma de la “metafísica”, fue incapaz de percibir la diferencia ontológica y extendió todos sus frutos en la época en que ésta se cumplió transmutada en técnica. Evitar la posibilidad paralizante de estos conflictos sólo se conseguirá pidiendo a la razón que haga la vista gorda ante nuevas idolatrías: el mercado, el éxito social, el dinero o la eficacia técnica.

Hay una consecuencia filosófica llamativa de esta fragmentación de la razón. Si “la” razón no existe, tampoco tiene sentido mantener una “teoría del conocimiento” como núcleo central de la filosofía; según uno de los tópicos más reiterados y que, como la mayor parte de los tópicos, debe considerarse con reservas, ése sería uno de los rasgos distintivos de la filosofía moderna, frente a la filosofía de edades anteriores. En muchas de la filosofías del siglo XX la tradicional teoría del conocimiento aparece sustituida por una más modesta “epistemología”; sin embargo, estas epistemologías han oscilado entre la alternativa de ser una especie de conciencia filosófica de alguna ciencia paradigmática (pero ese carácter modélico de una determinada ciencia no se puede justificar desde la misma epistemología) o, por el contrario, optar por el camino de una generalización de procedimientos científicos muy diversos (esta generalización se hará a costa de

un crecimiento del formalismo que la distancia de cualquier práctica científica real); por ello, no es extraño que las epistemologías se debatan entre mantenerse dentro de objetivos meramente descriptivos y, en ese sentido, someterse a la variación que exige cada desarrollo científico o, en una actitud más temeraria, alimentar abierta o larvadamente ambiciones prescriptivas y esto no parece posible si no se supone una razón dotada intrínsecamente de principios propios.

## 2.2. LA DOCTRINA DE ZUBIRI A LA LUZ DE ESTE CONTEXTO

Si se concede al escueto esquema anterior un mínimo valor heurístico, uno tendría la impresión de que la doctrina de Zubiri sobre la razón no parece disonante en este marco. Para ello, basta con que nos fijemos sólo en algunos de sus *resultados* y que, al menos por un momento, prescindamos de los caminos que conducen a esos resultados.

Cuando la marcha de la razón se concreta para hacer frente al desafío que la ha activado, elabora un esbozo. Uno de los modos de esbozo es la “hipótesis” y, aunque Zubiri llama la atención sobre su etimología griega (IRA 123) –la traducción más precisa sería “suposición”– para recortar algo su arco semántico y que no se convierta en denominación genérica que venga a identificarse con cualquier tipo de conjetura, ese sentido más limitado es perfectamente compatible con el que las epistemologías atribuyen a la elaboración tanto de las leyes como de las teorías científicas.

Como es obvio, con la simple hipótesis sólo esbozamos lo que la cosa “podría ser”, pero el auténtico conocimiento necesita probarla y es ahí donde todo se juega. Prescindamos ahora de todo lo que implica en Zubiri que todas las pruebas son siempre “probación de realidad”; lo cierto es que uno de los modos de prueba es el “experimento” que es una de las formas de “experiencia”<sup>13</sup> de la realidad.

La prueba pone al contenido actualizado por la razón dentro de una vía intelectual, la cual está “verdadeada” desde la verdad real, es decir, está colocada en un espacio al que intrínsecamente competen predicados veritativos. Alguna coincidencia del esbozo proyectado con la línea de exigencia que puso en marcha el proceso racional es una “verificación”; de nuevo Zubiri recurre a etimología del término (IRA 264), ahora latina (*verum-facere*), para evitar las aporías de un verificacionismo estrecho, hoy bien conocidas por todos. Como, por motivos esen-

13 Para intentar devolver al término toda su riqueza, Zubiri insinuará al lector una forma verbal –“experienciar”(IRA 222-223)– con el evidente objetivo de ensanchar el significado, demasiado limitado, de “experimentar”, el término académicamente correcto.

ciales y por circunstancias variables, la verificación es siempre un “ir verificando” (IRA 269) en tanteo provisional, no habría especial dificultad en hablar de una “falsación” si se cree que, dentro de la lógica del descubrimiento, este término resulta preferible. Tendríamos así una línea señalada por la secuencia hipótesis –experimento– verificación, algo perfectamente familiar en las epistemologías del siglo XX y, en consecuencia, tan poco perturbador como poco novedoso. Es cierto que esta sería siempre una línea parcial (hay otros modos de esbozo y de prueba), pero desde ahora podría sospecharse que esta línea parcial es de alguna manera modélica y las otras serían secundarias y complementarias.

En un escritor tan meticuloso como Zubiri que, para contrarrestar la oleada de sofística que nos rodea, reivindica con urgencia la bandera de la “precisión conceptual” y “el rigor lógico” (IRA 216), es difícil pensar por principio que la elección de los términos, que no son sólo operativos sino que tienen alcance sistemático, se haga a humo de pajas. No encuentro, sin embargo, ningún indicio sólido<sup>14</sup> de que Zubiri tuviese un conocimiento profundo de lo que se gestó en el período de entreguerras en el entorno del *Wiener Kreis*; tampoco encuentro indicios de interés especial por este tipo de literatura filosófica, lo cual no quiere decir que no le llegasen informaciones, incluso detalladas, de lo que en cierta época fue tema de discusión habitual en los círculos de los filósofos españoles. Por lo demás, una de las pocas críticas significativas al “positivismo lógico” se refiere a su estrecho “logicismo” (confusión frecuente de “razón” con “razonamiento”, lo cual es otra forma de “logificación de la intelección”) que lo torna “ciego para esta dimensión creadora del conocimiento” (IRA 216). ¿Mera coincidencia terminológica y, por tanto, semejanza externa? No lo creo. Las líneas epistemológicas que se perfilaron en los años 30 –una más radical que podríamos llamar carnapiana y otra más flexible que sería la popperiana– y que luego han conocido múltiples vicisitudes tienen antecedentes en una serie de científicos, filósofos y epistemólogos que en el cambio de siglo abominaron del absolutismo cientificista y propugnaron una validez limitada y de carácter problemático para el conocimiento científico; también el joven Zubiri se interesó por estos autores y, así, estudió a los pragmatistas (W. James y F. C. S. Schiller), a espiritualistas como E. Boutroux, a los llamados empiriocriticistas (E. Mach y R. Avenarius), al convencionalista H. Poincaré, al físico P. Duhem, al célebre filósofo H. Bergson y a E. Le Roy (que pasaba por su continuador) e incluso al mismo M. Blondel<sup>15</sup>. Zubiri ya nunca cambiará su idea de la limitación constitutiva de la razón, pero

14 En su biblioteca personal sólo se encuentra un ejemplar de una obra del fundador del “Círculo de Viena”: M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre* (Berlin, Springer 1918). Es llamativo ciertamente que ninguna otra figura de esa corriente parezca haber despertado su interés.

15 Al menos para documentar este punto sirve el trabajo juvenil “Filosofía del pragmatismo”, en A. Pintor-Ramos (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI* (Salamanca, Universidad Pontificia 2009),

en el caso del conocimiento científico probablemente su visión, más que de filósofos de la ciencia, depende por vía directa de las grandes revoluciones en la física del siglo XX, la teoría de la relatividad de Einstein por supuesto, pero, quizá en mayor grado de lo que se suele decir, la mecánica cuántica y, dentro de sus grandes próceres, sin duda de Heisenberg, pero quizá de modo aun más decisivo de Schrödinger<sup>16</sup>.

Pero esto en definitiva no pasa de anecdótico. La doctrina zubiriana de la razón no es una epistemología ni tampoco una teoría del conocimiento<sup>17</sup>; es cierto que muchos de los problemas tratados habitualmente en tales disciplinas también tienen su lugar dentro del tratamiento zubiriano, pero los fundamentos y el mismo concepto de filosofía subyacentes resultan incomparables. La razón es una modalidad de la inteligencia sentiente que se activa de modo necesario por la insuficiencia del logos a la hora de concretar en contenidos la excedencia de realidad con la que primordialmente es dado cada dato concreto. Por tanto, sólo puede ser una *razón sentiente*, algo completamente ajeno a otras razones *sensibles* que se limitan a dar forma desde sus principios a contenidos aportados por la sensibilidad; para la razón sentiente es irrelevante si los contenidos pueden ser también sensibles o pertenecen a un ámbito allende lo sensible porque, en cualquiera de los casos, el carácter de fundamentalidad que la razón les otorgará va siempre allende lo dado. Zubiri repetirá que la razón es un “sucedáneo”<sup>18</sup> de la aprehensión primordial, pero no sé si el término en su rotundidad resulta exagerado pues podría llevar a la falsa expectativa de que estamos ante un proceso provisional a la espera de poder substituirlo por el auténtico, cuando la verdad es que la aprehensión primordial deja tal excedencia de realidad respecto a los contenidos que la ordenación de lo dado en un campo de realidad exige que sea

---

pp. 499-548. He intentado analizar este documento en mi libro *Nudos de la filosofía de Zubiri* (Salamanca, Universidad Pontificia 2006), pp. 49-80.

16 Sobre la comprensión zubiriana de la ciencia de su tiempo, que obviamente ya no es del todo la actual, véase F. González de Posada, *La física del siglo XX en la metafísica de Zubiri* (Madrid, Instituto de España 2001).

17 Un tema para el debate sería si en el sentido restringido que da Zubiri al término “conocimiento”, cabría como disciplina derivada alguna teoría del conocimiento; una mención de paso podría abonar esta suposición, aunque no es fácil ver qué contenidos *filosóficos* le competirían: “El conocer no es el *status possidens* de la intelección; sólo lo es la mera intelección. Por esto toda teoría del conocimiento ha de fundarse en una previa conceptualización de la intelección, y no al revés, como si inteligir fuera conocer”: IRA 164.

18 Con precisión, “el conocimiento es sucedáneo de la aprehensión primordial, y éste su carácter de sucedáneo consiste precisa y formalmente en ser una actualización lógico-histórica de la realidad actualizada como problema”: IRA 316 (Cf. Id., 165, 315). Este carácter derivado debe conciliarse con la “superioridad” de la razón (IRA 90) por lo que se refiere a los contenidos en que se expresa la realidad.

“activada” (IRA 32, 34) la marcha de la razón, obligada a moverse en el medio real allende lo dado, pero sometida implacablemente a la medida de una realidad absoluta cuyo dinamismo nunca podrá acallar de manera adecuada.

Así, la razón se activa desde lo dado como una “marcha” hacia lo ignoto; es la propia marcha la que va trazando el trayecto y, aunque la fuerza de la realidad que activa a la razón es anterior, no hay ninguna relación de necesidad entre la exigencia de lo dado y la concreción de una determinada vía que busque dar cumplimiento a esa exigencia. Si la razón misma es sentiente, sólo habrá de hecho razones parciales y limitadas, siempre cabrán nuevos caminos y aunque se alcancen metas con éxito, ello abrirá nuevas zonas de oscuridad que de nuevo necesitan ser exploradas; la meta de una “adecuación” plena (IRA 171-172) puede ser intrínseca a la razón, pero funciona de hecho como una idea reguladora que en la práctica significa que su gran éxito es alcanzar alguna “confirmación” de que la vía seguida “coincide” parcialmente con la exigencia que la puso en marcha. Nada asegura que estas vías parciales se limiten a acumular pacíficamente resultados complementarios; es probable que distintas marchas activadas desde exigencias similares se entrecrucen y se estorben, ofrezcan “aspectos”<sup>19</sup> difícilmente conciliables, que el resultado de una marcha nos obligue a cuestionar los de otra o que verificaciones parciales nos dejen sumidos en la perplejidad ante el carácter aparentemente “razonable” de resultados opuestos.

### 3. LAS FUNCIONES DE LA DOCTRINA ZUBIRIANA DE LA RAZÓN

#### 3.1. EL CARÁCTER DEL ANÁLISIS ZUBIRIANO

El tratamiento zubiriano de la razón es la última parte de su análisis de la inteligencia sentiente; por tanto, los criterios de los que se reclama este tratamiento son comunes al resto de la obra: en líneas generales, un análisis descriptivo de hechos, donde “hecho” debe entenderse, como ahora se puntualiza, como aquello

19 Refiriéndose precisamente al carácter limitado y plural de las razones, Zubiri denomina su posición “aspectualismo” (X. Zubiri, *El hombre y Dios* [Madrid, Alianza 1984], p. 304). Al margen de la suerte que pueda correr en el futuro semejante término, Zubiri la opondría expresamente a un indeseable “relativismo”; pero también es evidente que un “aspectualismo” nunca caerá en la tentación de un “fundamentalismo”, por mucho que se ocupe de la realidad-fundamento, es decir, aquello que queda actualizado en la cosa real “fundándola”. En los resultados, este “aspectualismo” no es muy distinto del “perspectivismo” de Ortega y Gasset, aunque la diferencia es que en Zubiri se trata de una modalización de la verdad real; tampoco creo que el perspectivismo (término sin problemas) sea una forma de relativismo, como a veces se ha criticado, sino que tiene una fuerte raíz leibniziana.

que “sea por su propio índole observable para cualquiera” (IRA 182), lo cual no significa, como parece obvio, que en la práctica lo vayan a observar todos. En conjunto, el discurso zubiriano es un análisis descriptivo que, en su terminología, se mantiene fundamentalmente en el espacio propio del logos; no hay ninguna descripción que sea infalible, bien por defecto (faltan elementos clarificadores) o bien por exceso (se desborda el campo descriptivo), bien por ambos motivos; lo importante, sin embargo, es que esas posibles deficiencias no afecten a la seguridad de los “hechos” descritos y, en este sentido, el análisis zubiriano de la razón no es un ejercicio de esa misma razón, con lo que no sólo se evitan suspicacias de autorreferencialidad, sino que también cabe esperar de ese análisis una mayor certidumbre que la que pueda proporcionar el ejercicio de la razón, aunque sólo fuese porque este ejercicio es derivado y supone como algo previo en lo que apoyarse el desarrollo del proceso propio del logos.

Por ello Zubiri presta atención amplia a las fuerzas no racionales que activan la razón; como el marco de la realidad está dado en intelección sentiente y la razón “de ésta nace, en ella se mueve, y en ella concluye” (IRA 317), es la realidad campalmente actualizada la sugerencia desde la cual se concreta la marcha racional; por eso, no hay metodología que se genere dentro de la misma razón, sino que la razón tiene que ser “metódica” conforme a las exigencias emanadas del campo de realidad, realidad que actuará como canon para valorar, no sólo el resultado final, sino cada uno de los pasos del trayecto. Tampoco podemos apoyarnos, por tanto, en la razón para establecer un canon sobre la altura de los resultados alcanzados, pero la razón es siempre “canónica”.

Este carácter derivado de la razón está en las antípodas de cualquier razón pura. En un célebre pasaje Kant exigía a la razón que, antes de lanzarse a la aventura de ampliar nuestros conocimientos con un acceso directo a objetos suprasensibles, debería someterse al veredicto de un tribunal que estableciese las posibilidades que le otorgan sus capacidades naturales y también fijase los límites que no puede sobrepasar; en ese tribunal, en el que la razón aparece como encausada, también es ella misma la juez última e inapelable, en el fondo porque en la mente de Kant las metafísicas responden a intereses incrustados en la naturaleza de la razón y éstos no deben quedar defraudados, pues lo que se dirime en el juicio es la necesidad de limitar su uso teórico para abrir espacio para una razón “pura” práctica que es el campo de la libertad; de ahí la afirmación tajante y lapidaria: “Tuve que limitar el saber (*Wissen*) para dejar espacio a la creencia (*Glaube*)”<sup>20</sup>. Zubiri está en las antípodas de este modo de pensar; ciertamente la

20 I. Kant, *KrV* B XXX. Kant habla en efecto de “una crítica de la razón pura como el verdadero tribunal de todos sus conflictos” (*KrV* A 751, B 779). Sobre la posición de Zubiri respecto a Kant, véase mi citado *Nudos en la filosofía de Zubiri*, pp. 129-181

razón tiene que ser siempre activada y mensurada en su despliegue, pues nunca arranca de sí misma, pero el tribunal será siempre la realidad actualizada primordialmente y ya modalizada en el logos.

No estará de más recordar otra vez que el estudio de la razón es una descomposición analítica y minuciosa de actos que en la práctica habitual se dan unidos; no se debe confundir el orden analítico de elementos aislados con el proceso temporal de nuestras intelecciones. Justamente porque la marcha de la razón viene activada por exigencias que emanan de los resultados del logos y éstos quedan en la razón como sistema de referencia, la línea que separa logos y razón en la práctica se traspasa constantemente de manera insensible, no sólo porque el logos nos abre hacia la razón, sino también porque no es infrecuente que verificaciones parciales de la actividad racional reconfiguren el campo de realidad del que inicialmente se había partido y que también –no se olvide– es esencialmente abierto. El recurso, explicable como ejemplo, a elaboraciones muy refinadas de la razón –como pueden ser la ciencia o la metafísica– puede hacernos olvidar que la actividad racional es parte constitutiva de la inteligencia sentiente y, por tanto, estará presente en la vida cotidiana de todos los seres humanos desde la oscura noche de la aparición del *homo sapiens*, pues una inteligencia sentiente a la que se le quisiera seccionar la actividad racional<sup>21</sup>, aunque fuese como medida de precaución frente a las incertidumbres que así pueden aparecer, daría lugar a un ser inviable, incluso desde el punto de vista biológico.

No es difícil aislar un esquema básico del proceso intelectual específico de la razón que, por lo demás, muestra semejanzas formales con el proceso del logos, explicables porque en ambos casos se tratan de intelecciones duales, por distinto que sea su alcance. Hay un primer paso en el que se establece un distanciamiento respecto a lo dado (aquí el campo de realidad actualizado por el logos) en el cual el lanzamiento allende eso dado se concreta en la construcción de un esbozo. Desde esa distancia ganada, hay un segundo paso que es un movimiento de retracción en el que el esbozo se pone a prueba como fundante de la realidad dada, lo cual conferirá el proceso intelectual un determinado tipo de verdad (“verificación”) como expresión de la originaria verdad real propia de la aprehensión primordial. En cada uno de los nudos de este complejo trayecto, Zubiri recurre a unos cuantos ejemplos, algunos de ellos repetidos, y que suelen estar tomados con contadas excepciones de la ciencia o, para evitar la tentación frecuente de identificar razón

21 Zubiri jugó en un momento con esta hipótesis para explicar la evolución dentro de los homínidos; cf. “El origen del hombre” (1964), en X. Zubiri, *Escritos menores (1953-1983)* (Madrid, Alianza 2006), pp. 82-85. No sólo este camino parece posteriormente abandonado, sino que, en mi opinión, esta referencia sería el argumento más sólido para defender que el término “inteligencia sentiente” en la obra de Zubiri es muy anterior a su conceptualización adecuada.

con razón científica, de la creación literaria. Pero no faltan lectores a los que les queda la impresión de que esos ejemplos no tienen el mismo peso pues, en el fondo, la línea sólida de la racionalidad sería la de la racionalidad científica, como lo demuestra la propia trayectoria de Zubiri con sus amplios estudios científicos, y todo lo demás tendría un relieve secundario<sup>22</sup>; nunca se pudo hablar en Zubiri de “cientificismo” en sentido habitual, pues ni la razón científica es incondicionada ni la ciencia como resultado abarcará nunca la totalidad ni la plenitud de lo real, pero cabe la sospecha de una especie de “cientificismo metodológico” en el que el conocimiento científico tendría valor de referencia modélica<sup>23</sup> y, sólo desde ahí, se abriría a otros tipos de racionalidad. Cabría un tercer sentido aún, que quizá podría denominarse “cientificismo negativo” y que impediría aceptar nada que fuese incompatible con lo establecido sólidamente por las ciencias, aunque esto obliga a separar eso sólido de los sistemas conceptuales o de los términos en que se comunica, algo muy sensible cuando se habla de elementos o fuerzas que no son susceptibles de traerlos a la intuición o a veces son abiertamente contraintuitivos, como hoy es tan frecuente en las ciencias de la naturaleza o en las matemáticas. Es la dificultad inherente a los ejemplos que, al no tener capacidad categorizadora, su única justificación reside en que ayuden al lector o al oyente en algo extraño para él recurriendo a algo que supuestamente les es familiar.

Uno supondría sensatamente que la función de los ejemplos en una filosofía es anecdótica y provisional, pero los ejemplos son armas de doble filo porque, si no resultan acertados, oscurecen más algo que de por sí ya se consideraba absurdo. Éste es el argumento o el pretexto a que se acogía Kant al no haber tenido excesivo éxito en comunicar un pensamiento que consideraba del máximo interés en una de las obras más adustas de toda la filosofía occidental: “A los verdaderos conocedores de la ciencia no les hace falta semejante alivio; aunque siempre es agradable, podría llegar a tener aquí un efecto contraproducente”<sup>24</sup>.

Lo cierto es que el ejemplo es uno de los caminos para hacer palpable el carácter concreto de la razón, un punto de vital importancia, pues “no es esencial a la razón tener esta o la otra figura concreta; pero sí le es estructuralmente esencial *tener concreción*” (IRA 244). Sin embargo, podría parecer que esos distintos tipos de razón dependen de infinitos detalles y se entremezclan sin ningún orden,

22 Un autor atento, no sospechoso de especial animadversión hacia Zubiri y tampoco un mal lector por falta de competencia, encontró básicamente en *Sobre la esencia* una “metafísica segunda” apoyada en un momento del desarrollo de las ciencias: cf. J. Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental* (Madrid, Rev. de Occidente 1969), pp. 98-100.

23 Véase la meditada postura de A. M. Andaluz Romanillos, “Zubiri en (frente a) la Historia de la metafísica”, en A. Pintor-Ramos (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, p. 369

24 KrV B XVIII

por mucho que Zubiri indique que “la razón por su excedencia constituye no un orden aditivo sino un orden formal constitutivo: es *sistema*. La razón es formal y constitutivamente sistemática” (IRA 268). ¿Se refiere este carácter sistemático a la ordenación interna de cada tipo de razón –la sistematización de las leyes físicas, pongamos por caso– o se refiere al entero orden racional en su pluralidad? Cualquiera que sea la respuesta, es evidente que Zubiri ofrece una doctrina de la razón y sus tipos concretos sólo se mencionan como ejemplos en los distintos pasos del proceso. Si *la razón en general* no existe, ¿de dónde saca Zubiri esa doctrina? No parece razonable pensar en una generalización inductiva, como si Zubiri hubiese catalogado los distintos tipo de racionalidad y, conforme a las leyes de Bacon y de Mill, hubiese ido eliminando las diferencias para quedarse con lo común, lo cual, a su vez, debe tener virtualidades para explicar la diversidad de los tipos inicialmente considerados; llevando esto hasta sus últimas consecuencias, nos abocaría a un círculo porque sólo podríamos catalogar un tipo como racional partiendo de una idea ya constituida de la razón. Puede ser que el procedimiento de Zubiri esté más próximo a lo que los fenomenólogos llamaban “ideación”: partiendo de un tipo de racionalidad incuestionable –y no se ve inconveniente en que fuese la racionalidad científica– pondríamos entre paréntesis sus rasgos contingentes hasta llegar a su *eidós*; pero no es fácil en abstracto determinar siempre si una nota pertenece al núcleo eidético de un fenómeno o resulta contingente si no se tiene a la vista algún otro tipo de racionalidad, a ser posible en el extremo opuesto del espectro racional, para que pueda servir como contraste en las variaciones necesarias (algo, por cierto, no tan distinto de lo que pedían los inductivistas).

Si, a continuación, Zubiri no elaboró una doctrina expresa de los tipos de razón, sería porque no lo consideraba un tema imprescindible para su pensamiento; por otra parte, si recurre a ejemplos procedentes de ámbitos diversos, será para mostrar la capacidad explicativa de esa doctrina en múltiples vías. ¿Puede irse más allá partiendo de lo que son sólo ejemplos circunstanciales y cabe esbozar una especie de tipología de la razón en Zubiri? Podemos adelantar aquí una respuesta básicamente positiva, pero siempre que se tenga conciencia de las limitaciones del tema pues, si es cierto que puede aclarar o quizá examinar críticamente algún punto de esa doctrina, no cabe duda de que para esos objetivos depende de esa misma doctrina. Estamos colocando una lupa potente sobre un fragmento pequeño en una obra densa e inmensa y no se debe despreciar el peligro del desenfoque. Todo retorna, pues, al acierto en la elección de los ejemplos.

El proceder habitual de Zubiri en este punto no parece censurable y, por lo demás, tiene lo solera de una larga tradición; al menos desde el siglo XVIII, es frecuente contraponer la constricción lógica del conocimiento científico en aras

de la objetividad a la libertad creativa del ámbito artístico<sup>25</sup> en aras a algo que en esta época se busca precisar, pues es entonces cuando la obra de arte empieza a adquirir cierta autonomía que, cuando menos, le permite desbordar el mero papel de vehículo para intereses educativos (“instruir deleitando”); así, el arte desciende del mundo de lo superfluo, lo decorativo o lo ostentoso, pero esa libertad creadora no es ausencia de toda regla. En su obra de referencia, Schiller hablará de un “impulso de juego” para explicar la creación artística<sup>26</sup>, algo que ocupará el espacio que media entre el mundo de la espontaneidad ciega y el de la aspereza formalista de la razón; la belleza aparecerá como “libertad en la apariencia”<sup>27</sup>, es decir, en el modo en que las cosas nos aparecen a las peculiaridades de nuestros órganos receptores. El problema es esa realización de la libertad, algo que para Zubiri es nuclear en el despliegue de la razón pues “la esencia de la razón es la libertad. La realidad nos fuerza a ser libres” (IRA 107); en el caso de la creación artística, el ejercicio de la libertad permite un encadenamiento de esbozos que terminan marcando un amplísimo distanciamiento de lo dado, de tal modo que el necesario proceso de reversión se hace complejo e inseguro. Zubiri afirma respecto al espacio de la intelección racional que “el allende no es tan sólo un

25 Recuérdese que la obra clásica de la hermenéutica contemporánea de H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Tr. A. Agud y R. de Agapito (Salamanca, Sígueme 1977) comienza con una amplia primera parte dedicada a la “verdad” en la experiencia estética para romper la estrechez del “método” científico y despejar el campo para una doctrina general de la “experiencia hermenéutica”.

26 Se ha notado repetidas veces la insuficiencia del término español “juego” para traducir los significados del alemán *Spiel*. Algo aclara que en Schiller se trata de un tercer impulso (*Trieb*), que media entre el impulso “sensible” y el “racional” o “formal” (*Formtrieb*). Se trata de algo tan serio y tan poco despreocupado que se convierte en radical antropológico: “El hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es enteramente hombre cuando juega”: *Cartas para la educación estética del hombre*, XV, en F. Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Ed. bilingüe de J. Feijóo y J. Seca (Barcelona, Anthropos 1990), p. 241 [Alguna vez modificaré esta traducción, siempre y sólo en aras de una mayor precisión conceptual]. Con ello, Schiller inaugura una antropología “lúdica”, que llega a autores tan distintos como Huizinga d’Ors, Gadamer, Marcuse e incluso alguien piensa en el mismísimo Wittgenstein.

27 Ésta será la fórmula que aparezca ya en las Cartas a Körner, denominadas *Kallias* (1793). La expresión *Freiheit in der Erscheinung* perturba a los traductores, aunque parece evidente que en este contexto se refiere kantianamente al aspecto fenoménico en tanto que distinto de la cosa en sí (*Ding an sich*). Sólo posteriormente en las Cartas finales –véase aún la XXIII (p. 313)–, esa ambigua “aparición” quedará concretada como “apariencia” (*Schein*), a partir de la carta XXVI (pp. 345 ss.). Nótese bien que se trata de apariencia “estética”, porque una apariencia en el conocimiento sería “engaño” (*Betrug*) y en la moral podría ser “hipocresía” (*Verstellung*). Obviamente, el término clave siempre será “libertad”. Por razones metodológicas que más adelante se verán, me ceñiré a la teorización del propio Schiller y refrenaré la tentación de prolongaciones, bien hacia atrás (sobre todo, Kant), bien hacia adelante (preferentemente Hegel), incluso cuando esas prolongaciones serían más favorables para mi argumentación.

concepto teórico, como lo son la onda o el fotón. El allende puede ser también lo que forja una novela; no la forjaríamos si lo real no nos diese que pensar. Lo propio debe decirse de la poesía: el poeta poetiza porque las cosas dan que pensar. Y esto que así piensa de ellas es su poesía. Que lo inteligido sea una realidad teóricamente conceptualizada o sea una realidad en ficción, o sea una realidad poética, no cambia la esencia de la intelección como razón. Una metáfora es un tipo entre otros de mi razón de las cosas” (IRA 43-44).

Lo que aquí quiere expresar Zubiri es la amplitud de la razón y la multiplicidad de vías, para lo cual se aducen ejemplos tomados de la ciencia, de la novela, de la poesía o una metáfora; en tanto que *ejemplos* que buscan romper con la estrechez de unos pocos usos de la razón privilegiados acríticamente en nuestra cultura, no hay nada que añadir. Si se pretendiese categorizar tipos de razón a partir de los ejemplos, uno diría que no es lo mismo una novela que la poesía e incluso sospecharía que la metáfora pertenece a otro orden dentro del régimen de significaciones del lenguaje y resulta transversal, pues metáforas son la “afinidad” de los elementos químicos, los “agujeros negros”, “las enanas rojas” o la “materia oscura”. G. Marquínez Argote propone una unificación al estilo clásico que viene de Aristóteles y de Horacio para hablar de una “razón poética” como término genérico que recoja la variedad de creaciones literarias<sup>28</sup>; tampoco faltan pasajes de Zubiri que apoyarían esa propuesta<sup>29</sup>, pero habría que extender el tema a todo tipo de creaciones artísticas, y no sólo las literarias, lo cual plantea el difícil problema de la unidad de las distintas artes y el discutido tema en nuestro tiempo de dónde están los límites del arte. No obstante, vale la pena notar que lo que ahora busca Zubiri no es proponer los rudimentos de ninguna “poética” o justificar algunas de las existentes pues él no va a inmiscuirse en las efímeras querellas estéticas de las distintas escuelas; ni siquiera se trata ahora de los fundamentos de una estética filosófica, no porque esto no sea posible desde sugerencias zubirianas, sino porque esas sugerencias parecen ir más bien en la línea del sentimiento afectante en tanto que la realidad se actualiza en él como “atemperante”<sup>30</sup>, algo que parece fecundo conectar con la doctrina barroca de los afectos despojándola del psicologismo en que se suele envolverse y de lo cual sería un testimonio incomparable *El clave bien temperado* de J. S. Bach, una obra que no busca entretener ni conmover, sino explicar la “temperie” propia de

28 G. Marquínez Argote, “¿Existe una razón poética de lo real?”, en A. Pintor-Ramos (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, cit., pp. 371-377.

29 C f. v. gr. IRA 112, 151, 153, 201.

30 La actualidad de lo real como “atemperante” es lo específico del sentimiento de realidad; cf. X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición* (Madrid, Alianza 1992), pp. 337, 356, 380, 389. Véase C. Pose Varela, “La estética de Zubiri”, en J. A. Nicolás (Ed.), *Guía Comares de Zubiri* (Granada, Comares 2011), pp. 483-502.

todas y cada de las tonalidades musicales teóricamente posibles<sup>31</sup>. Era importante tener claro que aquí sólo interesa el rendimiento *intelectivo* de las creaciones literarias, pero habría que suponer que el proceso es similar en cualquiera de las bellas artes, lo cual no significa de ninguna manera que esa dimensión intelectual sea la definición formal de la belleza ni que el valor artístico y el intelectual marchen siempre paralelos; tampoco pretende ahora Zubiri rivalizar con el trabajo propio de la “crítica” literaria o artística, cualquiera que éste sea y que lógicamente depende de la existencia previa de obras artísticas sobre las que ejercer esa labor crítica. Sí parece que habría que admitir que, si sentimiento, voluntad e inteligencia se actualizan en respectividad constitutiva<sup>32</sup> –y no son algo así como tres “facultades” con objetivos e leyes independientes– habría que aceptar que toda creación artística, no sólo las excepcionales como tendemos siempre a pensar, arrastraría un aspecto intelectual por poco relevante que éste resultase en el conjunto de la obra, pues siempre se trataría de actualización de la realidad, la cual es formalmente un carácter intelectual. Es importante tener en cuenta esto cuando en nuestro tiempo una industria poderosísima nos está bombardeando diariamente con un sinfín de productos en los que la delimitación de la realidad y la ficción es tarea muy trabajosa, si su objetivo es el entretenimiento sin ninguna pretensión formativa ni cognoscitiva.

La opción de los ejemplos en Zubiri debe mantenerse, pues, dentro de sus justos límites y se aclara si se ve a la luz de una larga tradición. Cuando el racionalista Baumgarten titulaba su obra de 1750-58 con el neologismo de origen culto *Aesthetica*, no le preocupaba tanto el valor propio de la obra de arte –cosa que sólo madurará más tarde–, sino, como buen seguidor de Leibniz, mantener la estricta continuidad dentro de la naturaleza rescatando a la imaginación en cuanto generadora de algún tipo de conocimiento y como intermediaria entre los sentidos y la razón. Hay motivos que llevan a Kant a completar el edificio de la filosofía crítica con una tercera crítica dedicada a la fuerza del Juicio, uno de

31 Según los expertos, *El clave bien temperado* (BWV 846-893), con sus dos series que forman un total de 48 preludios y fugas, es una *demonstratio* de lo que era una teoría puramente matemática de física sin consecuencias prácticas: la partición de la escala musical en doce semitonos con sus correspondientes modos mayores y menores (aunque ello exigiese cosas tan peregrinas como distinguir en un instrumento de teclado entre un si sostenido y un do natural), frente a la *práctica* habitual (ilustrada por Bach en *Aufrichtige Anleitung* [algo así como “honesto instrucción”]: BWV 772-801) que se atiene a las quince tonalidades habituales (hasta cuatro sostenidos o bemoles): C. Wolff, *Johan Sebastian Bach, el músico sabio*. Tr. L. A. Castañeda (Barcelona, Robinbook 2002), I, pp. 246-250.

32 Como ya indiqué en mi libro *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Salamanca, Universidad Pontificia 1993), pp. 48-50, ésta es una “interpretación” para la cual no existen apoyos definitivos en Zubiri, pero cualquier otra alternativa parece inviable en el conjunto de su pensamiento. Una exposición decidida y nítida de esta postura en D. Gracia, *La cuestión del valor* (Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas 2011), pp. 57-67.

cuyos “hechos” es el juicio estético; pero también es cierto que un escritor de la *Aufklärung* tardía, que busca un programa integral de formación (*Bildung*), debe aprovechar todo aquello que pudiese aportar algo para ese objetivo y, si bien las obras artísticas en sí mismas no son pensamiento, “dan mucho que pensar”<sup>33</sup>. Es inevitable, por último, recordar a Hegel para quien el arte es, junto a la religión y la filosofía, la expresión directa del espíritu absoluto, si bien limitado por su especificidad de atenerse a la “intuición sensible”, limitación que no afecta a la filosofía del arte o estética que, en tanto que filosofía, debe proporcionar un saber absoluto.

Intentaré ahora prolongar las anotaciones esporádicas de Zubiri respecto a vías no científicas con el objetivo de clarificar los nudos del brillante análisis zubiriano del conocimiento racional y también para llamar la atención sobre el alcance de algunos de los elementos que ese análisis pone en juego. Así quizá se pueda ver que la pluralidad de razones no es una agregación de resultados limitados en un medio igualador debida a la resignada renuncia a unos objetivos intelectuales inalcanzables.

### 3.2. ¿UN EJEMPLO SIGNIFICATIVO?

Asumiré yo mismo los riesgos de un ejemplo que nos sirva de hilo conductor para nuestro análisis; la elección del ejemplo no está hecha al azar ni tiene ningún fundamento en Zubiri, por lo que los posibles malentendidos en el ejemplo, así como la interpretación que de ello derive, son de mi completa responsabilidad. Podríamos haber recurrido al personaje ficticio que es Don Juan, que Zubiri menciona alguna vez<sup>34</sup> y que, además, conoce una amplia difusión literaria y artística que permitiría analizar una gran riqueza de enfoques en el despliegue de esa libertad que lleva a su “creación”. Pero pienso haber encontrado un ejemplo más útil porque a los problemas de plasmación de esa libertad creadora, se añaden ahora los desafíos de una referencia histórica y los obstáculos que va enfrentando el creador gracias a una nutrida anotación sobre cada uno de los pasos; en ese camino quedan abiertos muchos puntos de fuga que abren vías hacia verificaciones distintas. Deliberadamente quedarán ahora puntos oscuros en un enfoque alejado del zubiriano y propiciados por la mezcla de elementos diversos, pues pretendo hacer ver la clarificación que puede aportarse, no sólo desde la filosofía

33 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 49. Un poco más adelante dice que las notas estéticas en las cosas “dan que pensar mucho más de lo que cabe expresar en palabras”.

34 Cf. v. gr. *Inteligencia y logos* (Madrid, Alianza 1982), pp. 128-129 [En adelante IL].

de Zubiri, sino más bien *a partir* de ella; también en este caso hay que cargar con el perjuicio de repeticiones tan molestas como inevitables.

Friedrich von Schiller es uno de esos escasos autores que consiguen que sus obras les sobrevivan y pertenece también al escasísimo grupo que consigue que algunas de sus obras, incubadas en circunstancias muy concretas, lleguen a formar parte del patrimonio común de la humanidad, aunque se trata de un autor que no es y quizá no fue nunca “popular”<sup>35</sup>, si se exceptúan los versos de la oda *An die Freude* (1785) que Beethoven escogió para el último movimiento de su Novena Sinfonía. Para alcanzar esa cima necesitó una indomable fuerza de voluntad capaz de superar lo que parecía una predestinación para la vida militar, el despotismo cruel del duque de Württemberg Karl Eugen, una existencia transida de dolorosas enfermedades y, no en último lugar, la alargada sombra de su contemporáneo, amigo y paternalista protector Goethe. Afloró como escritor en los rescoldos del *Sturm und Drang*, un movimiento limitadamente germánico no exento de algún rasgo nacionalista excluyente, evolucionó por motivos internos hacia la serenidad de ese clasicismo que en las letras alemanas va unido a la ciudad de Weimar. Historiador, poeta, crítico, editor, su gloria literaria tiene su punto fuerte en el arte dramático; en su obra se da una transformación desde el burgués drama de familia (*Schauspiel*) hacia la universalidad de la tragedia clasicista (*Trauerspiel*) sin que los límites entre ambas formas literarias sean radicales y nítidos; esta evolución se hace a la vista del público, es fruto de un arduo trabajo y el autor ha ido dejando anotaciones de cada paso y de cada duda que son una mina para los germanistas; el producto final, que en varios casos alcanza la excelencia indiscutible, está muy lejos de esa idea de una arrebatadora inspiración que desde fuera embarga al autor y sin esfuerzo se plasma en la obra excepcional, una mitología romántica que, paradójicamente, el propio Schiller contribuyó indirectamente a facilitar, por cierto conjuntamente con la teoría de Kant sobre el genio.

Vamos a fijarnos como ejemplo en una de sus grandes obras. *Don Carlos, infante de España*<sup>36</sup> tuvo un largo período de elaboración; publicada finalmen-

35 El todavía reciente centenario de su muerte (2004) pasó sin grandes alardes publicitarios porque, a pesar de su papel indiscutible en las letras alemanas, para los propios alemanes de hoy no resulta del todo cómodo por la vergonzante idea de una “corrección política” que quiere encerrarlo en el mundo de los especialistas, pues alguna de sus obras –en concreto *Wallenstein*– parece que gustaban a jercarcas nazis!. Al menos, la efeméride dejó una importante biografía intelectual, de la que procede la mayor parte de la información que utilizaré: R. Safranski, *Schiller o la invención del idealismo alemán*. Tr. R. Gabás (Barcelona, Tusquets 2006).

36 *Don Carlos, Infant von Spanien*, en F. Schiller, *Sämtliche Werke*. Bd. II: *Dramen II*. Hgg. v. G. Fricke u. H. G. Göpfert i. Verb. m. H. Stubenrauch. 6 ed. (München, C. Hanser), pp. 7-219. Ed. de L. Acosta: *Don Carlos, Infante de España*, trad. F. Magallanes (Madrid, Cátedra 1996). Citaré esta traducción con alguna leve modificación; debe recordarse que el original está escrito

te como libro en 1787<sup>37</sup>, los primeros esbozos son de 1782 y a lo largo de su elaboración se produjo un cambio profundo, ricamente documentado, que, por decirlo de modo simple, significa el paso a la plena madurez de Schiller; fruto de un arduo trabajo, el autor defendió con fuerza su obra contra las críticas. Don Carlos, como otros personajes del autor, es una realidad "histórica" y, aunque su base sea un ente de ficción, la diferencia con otros puros fictos (como serían don Juan o don Quijote) es que ese personaje tiene realidad antes de su creación literaria. Schiller, además, era "historiador" y, en calidad de tal, fue profesor a comienzos de la década de 1790 en la universidad de Jena, justamente en el tiempo efímero en que "la Salana" se inflamó intelectualmente con la difusión de la filosofía kantiana, la génesis del idealismo y la formación de los primeros círculos románticos; pero esta faceta no es ajena a su actividad literaria, pues Schiller es un "escritor" de temas históricos y no un "historiador" en el sentido actual; no es tanto por falta de documentos, sino porque el interés de Schiller en los hechos y los personajes históricos tiene que ver en primer línea con su aspecto "edificante" dentro de una forma de historia que se llamará "pragmática"<sup>38</sup>, en la que el interés por la exactitud es irrelevante pues, como dijo con gran desparpajo Rousseau, se trata de "estudiar la historia para conocerse y hacerse sabios a expensas de los muertos"<sup>39</sup>. Por eso, la ocupación de Schiller con la historia forma parte de su actividad literaria y sus dos grandes obras en este campo –*Historia de la separación de los Países Bajos Unidos del dominio español* (1788), e *Historia de la guerra de los treinta años* (1790)– son, no sólo el almacén del que extrae

---

en versos libres de cinco pies yámbicos, con lo que Schiller pretende alcanzar la grandiosidad de la poesía sin menoscabo de la espontaneidad expresiva, herencia irrenunciable del *Sturm und Drang*; pero en una lengua tan alejada como la española cualquier intento de "imitación" formal generaría inaceptables distorsiones y, por ello, es preferible la traducción en prosa, por mucho que arrastre la pérdida de valores poéticos.

37 La obra apareció como "poema dramático". Se hicieron múltiples adaptaciones para su representación teatral (la obra conoció unas doce adaptaciones en vida del autor) que tenían por fin, no sólo aligerar el largo "poema" y darle movilidad escénica, sino también adaptarse a las exigencias de la censura de cada lugar, lo cual llevó a situaciones aberrantes e hilarantes. Como se comprenderá, no entraré para nada en los aspectos formales ni en los valores literarios de la obra.

38 Desde la atalaya de su "saber absoluto", Hegel fue implacable con este tradicional tipo de escritura histórica: "La peor manera [en Historia] es la del pragmático; ahí [tienen cabida] las preguntas morales [propias] de un espíritu psicológico pequeño, [que] va tras el móvil de los sujetos sin concepto alguno del que partir y [guiado] sólo por inclinaciones y pasiones particulares": G. W. F. Hegel, *Introducciones a la filosofía de la historia universal*. Texto bilingüe de R. Cuartango (Madrid, Istmo 2005, pp. 38-39; he modificado algo los adustos enunciados de Hegel para que tengan sentido en nuestra lengua.

39 *Emile*, en J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*. Sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond. vol. IV (Paris, Gallimard 1969), p. 534. Como se ve, persevera aún la idea humanista, transmitida por Cicerón, de la Historia como "magistra vitae".

sus creaciones literarias (recuérdese el ciclo sobre Wallenstein), sino también a veces la consecuencia de éstas. De este modo, el tema de la exactitud histórica en el caso del infante don Carlos será una ocupación para el futuro, no sólo ni principalmente por falta de documentación, sino por la ausencia de un espacio epistemológico en el que colocar la Historia con pretensiones de auténtico conocimiento; téngase esto muy presente, pues muestra bien a las claras que no hay un catálogo *a priori* o inamovible de los tipos de racionalidad, sino que éstos han ido apareciendo y se han ido consolidando a lo largo del tiempo y en medio de múltiples peripecias de todo tipo. De este modo, aunque el tema del infante don Carlos tiene una ventana abierta a lo que Zubiri llama “experiencia histórica”<sup>40</sup>, este tema en Schiller todavía no tiene ningún relieve. Más cercano a la verdad sería decir que el ficto “don Carlos” actúa como motor para un proceso posterior de documentación –todo ella muy limitada y en una marcada línea de parcialidad, siempre en función de los intereses dramáticos– por la complejidad que va adquiriendo el entrelazamiento de motivos surgidos inicialmente conforme a un clásico esquema de “drama de familia” o, como diríamos hoy, conflicto generacional<sup>41</sup>. Anotemos todavía que, procedente de modo directo de la creación de Schiller, el

40 IRA 250. Allí se está hablando de la “experiencia histórica” como modo de probación de realidad y, aunque se pone un ejemplo de la historia bíblica, quizá se podría desarrollar más en el sentido de ir hacia algo real que nos es dado como “noticia” y desde la que se busca “lo notificante” (IRA 31), algo que en última instancia remitiría a la realidad dada en aprehensión primordial modulada desde el sentir auditivo (Cf. IRE 101). ¿Admitiría la filosofía de Zubiri un camino sonoro más acá de la noticia? Apoyado en una amplia estética musical, Eugenio Trías reivindica una apertura al mundo desde una *foné*, anterior a cualquier sonido articulado, más originaria (existe ya en la vida intrauterina) y más profunda que la sobrevalorada esfera visual; cf. E. Trías, *La imaginación sonora. Argumentos musicales*. Galaxia Gutenberg, Barcelona 2010, especialmente la “Coda filosófica” (pp. 561-618); ese libro continúa y amplía otro anterior del autor, *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*. Galaxia Gutenberg, Barcelona 2007, que también concluye con su “Coda filosófica” (pp. 801-924). Como indica el término musical, las “codas” sólo se pueden apreciar a la luz de los temas y los desarrollos que anteceden; la dificultad reside en que el autor utiliza materiales tan refinados y tan extremadamente elitistas que exigen un gran esfuerzo al lector, pero, dando por bien empleado ese esfuerzo, la mayoría de los lectores no estamos capacitados para valorar y menos discutir las propuestas del autor. Aceptando que esta obra tiene su lugar en la amplia producción de su autor y probablemente también dentro de la estética contemporánea, un conocedor de Zubiri quizá no permanezca impassible ante la sugerencia de una sonoridad indiferenciada dentro del mismo líquido amniótico y la posibilidad de trazar una línea muy tortuosa hasta la cima de la experiencia teologal que, al superar todo el ámbito representativo, se vuelve capacidad de escuchar “la noticia”: cf. *El hombre y Dios*, cit., pp. 188-190.

41 No entraré de ningún modo en la cuestión de si ese tipo de “tragedia” era poco congruente con el estilo de vida burgués y será preferible esperar a la gran narrativa decimonónica, que tiene una de sus depósitos de munición inagotable en los conflictos familiares, algo que resumió genialmente Tolstoi en la frase que abre *Ana Karenina*: “Las familias felices son todas iguales, las desgraciadas cada una lo es a su manera”. Véase el importante tratamiento de J. L. Villacañas Berlanga, *Tragedia y teodicea de la historia. El destino de los ideales en Lessing y Schiller* (Madrid, Visor 1993

personaje prolongará su vida artística en una de las más grandes óperas de Verdi, la cual, surgida casi un siglo después, añade peculiaridades nuevas y muestra muy bien la superposición de planos que parecen exigir “probaciones” diversas, al menos parcialmente.

Tampoco nuestro recurso es un artificio externo. Schiller también fue un “filósofo”, autor de obras importantes sobre temas estéticos y, en este campo, nos ha legado una obra imprescindible en las *Cartas para la educación estética del hombre* (1795), quizá la primera gran síntesis de la estética moderna que, al mismo tiempo, abre puertas a nuevas tendencias que el autor ya no compartió ni vivió<sup>42</sup>. Los filósofos tienden a ver en Schiller un autodidacta que, al permanecer ajeno a los influyentes círculos filosóficos de su tiempo, siempre se ve expuesto a ser devaluado como diletante y en ello tiene un notable peso su fluctuante terminología. Pero esto no es del todo justo; él no pretende ser otra cosa que un kantiano, que no entendió a Kant mejor ni peor que otros contemporáneos, al que quiere aportar un complemento y una clarificación apoyado en su experiencia de creador artístico frente al punto de vista del “espectador” que adopta Kant, aunque probablemente el resultado final va mucho más allá. No es nada baladí su crítica a la primera modernidad bloqueada ante la escisión entre el hombre físico y el hombre racional, es original la deducción transcendental de la belleza como unificación de esa fractura y, aunque comenzó en los moldes de la estética clásica valorando para un fin moral la educación *por* el arte, parece acabar en una educación *para* el arte, que exige una autonomía del valor de la belleza<sup>43</sup>, frente a la dualidad de verdad y bondad.

Pero hay otro aspecto más; en las grandes creaciones dramáticas de Schiller hay un fuerte componente ideológico e histórico, hasta el punto de que para algunos<sup>44</sup> ese raro talento para dramatizar ideas es lo que conquista para Schiller un lugar propio dentro de la literatura universal, aunque lógicamente el peso

42 En el torbellino schilleriano se asentó con fuerza una línea tangencial que consolidó la primera generación romántica, importantísima para la cultura alemana, pero ajena a la serenidad clásica que iba conquistando Schiller. Un acercamiento a este complicado tema en R. Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Tr. R. Gabás. Tusquets, Barcelona 2009, pp. 39-46.

43 “La belleza no ofrece el más mínimo resultado ni para el entendimiento ni para la voluntad; no realiza ningún fin, ni intelectual ni moral, no es capaz de hallar ninguna verdad, no nos ayuda a cumplir ningún deber y es, en una palabra, tan incapaz para fundamentar el carácter como para instruir a la inteligencia”: *Cartas sobre la educación estética del hombre*, XXI, p. 289.

44 Cf. M. de Riquer y J. M. Valverde, *Historia de la literatura universal. 2: Desde el Barroco hasta nuestros días* (Madrid, Gredos 2007), pp. 240, 242. Beethoven, que vivió obsesionado la mayor parte de su vida con el tema de la citada *Oda a la alegría* y que tomó textos de Goethe para algunos de sus *Lieder*, ponderaba la profundidad y la exigencia de Schiller, mientras que Goethe le resultaba más “fácil”.

deliberativo ralentiza mucho la movilidad escénica; por ello, como se ha notado sagazmente, no es el mismo el efecto que produce sobre el lector que sobre el espectador de las múltiples adaptaciones para la escena.

También en el caso de Schiller la fuente principal del poema dramático es la historia, por remota que hoy nos parezca esta fuente y aunque la tome ya envuelta en medio de la “leyenda” negra tejida en torno a Felipe II por sus enemigos; en última instancia, “histórica” es la breve vida de su hijo primogénito y la mayoría de los personajes que intervienen en la obra también son históricos. Un historiador actual, preocupado por la exactitud, diría que la escasez de datos en este punto deja a Schiller un amplio espacio para combinarlos en un “ficto”; pero no se olvide que en terminología zubiriana un ficto pertenece al ámbito del logos y está rigurosamente limitado a notas físicas dadas, pues, por decisiva que sea la libertad en la intelección dual del logos<sup>45</sup>, ésta se refiere a la combinación de elementos dados, pues no es “un ficto de realidad”, sino que es “realidad en ficción” (IL 99). Dentro de todo ficto hay notas reales dadas, pero tratándose de personajes históricos esas notas reales vienen envueltas en tantas capas de sentido que en la práctica resulta difícil discernir las notas que pertenecen de suyo a la cosa para poder establecer la “verdad” del juicio, del que forma parte el ficto. Si los datos son oscuros y escasos, la fantasía se moverá más libremente y podrá primar el ficto como referencia básica de lo que es una cosa “en función” de otras del campo. El infante don Carlos era primogénito de Felipe II y su primera esposa María Manuela de Portugal, llamado, por tanto, a heredar un día el inmenso poder de su padre; pero su desarrollo fue mostrando a plena luz importantes taras físicas<sup>46</sup> y psicológicas, que llenaron de preocupación y de angustia a su padre y que, para algunos, es un producto de la estrecha endogamia que practicaban los Austrias, aunque tampoco sea descartable una encefalopatía congénita. A medida que su incompetencia era más patente y era el objeto de todos los chismorreos de la corte, fue mostrando una extraña actitud de rebeldía y, probablemente víctima fácil de intrigas palaciegas, parece que llegó a contactar con los rebeldes flamencos, lo cual hizo que en Felipe II surgiese un grave conflicto entre sus sentimientos de padre y sus obligaciones como rey. De este modo el rey lo apartó de toda función de gobierno y lo recluyó en Alcalá, sometido a estricta vigilancia. Mientras tanto, para sellar el tratado de Cateau-Cambrésis (1559), que ponía fin a la tradicional enemistad de los Valois y los Habsburgo, se había pensado en un matrimonio del infante con la princesa Isabel de Valois; al ver el cariz de los acon-

45 “En buena medida la intelección de lo que algo es en realidad es una intelección libre”: IL 66.

46 Hay dos retratos pintados por Sánchez Coello en 1557 (Museo del Prado, Madrid) y 1564 (Kunsthistorischen Museum, Viena) en los que se nota la deformidad de su rostro, a pesar del evidente esfuerzo embellecedor del artista.

tecimientos y con su peculiar sentido del Estado, Felipe II, que entonces contaba 43 años de edad y estaba viudo por la muerte de su segunda esposa María Tudor, optó por desposar él mismo a Isabel de Valois (1560) que, en su breve existencia, será conocida como la *princesa de la paz*; las relaciones entre el infante y su joven madrastra fueron cordiales, pero no hay ningún indicio de que en algún momento tomasen el sesgo de unos amores prohibidos. Un accidente doméstico en Alcalá empeoró gravemente la frágil salud del infante y, aunque se llegó a realizarle a la desesperada una trepanación, practicada por el mismísimo Vesalio, no tuvo éxito apreciable; el infante murió en 1568 a los 23 años, dejó a su padre abrumado de amargura, la cual le llevó a un estado lamentable cuando menos de tres meses después fallecía la joven reina, también a los 23 años, a causa de las complicaciones surgidas después de un aborto, lo cual convirtió esa fecha en el *annus horribilis* del largo reinado de Felipe II, un reinado no desprovisto de graves problemas<sup>47</sup> en el caso de un rey cuyo inmenso poder llegaba a abrumarle por una conciencia casi patológica de la responsabilidad personal.

Lo que acabo de resumir no es una constatación de hechos, sino un camino abreviado para una probación de realidad (algún tipo de “compenetración”, pues se trata de realidades personales) a la que se somete un esbozo (quizá del tipo “experiencia libre”) sugerida por datos discordantes de la realidad campal y a la búsqueda de una “realidad-fundamento” que vaya “verificando” los datos conocidos; es decir, toda una “construcción” racional. En todo caso, esto resultará coherente si se mantiene como objetivo para el conocimiento histórico la exactitud a la hora de marchar hacia la realidad profunda. Pero, al tratarse de una “construcción” y cualquiera que sea el rendimiento de verdad que se obtenga, el proceso no se impone necesariamente: se pueden jerarquizar los datos disponibles dando prioridad a unos (la “extraña coincidencia” de las muertes de dos personas de la misma edad en un breve lapso de tiempo) y el objetivo de algo que seguiría siendo “conocimiento” ya no sería la exactitud, sino otro distinto, por ejemplo, propaganda de guerra para justificar la rebelión en Flandes<sup>48</sup> o, en manos de un artista, materiales para conmovir al lector. El gran problema que vuelve a aflo-

47 Los historiadores actuales pueden sentir simpatía o fuerte antipatía por este rey, rodeado de una amplia aureola negra en toda Europa, pero no hay diferencias sustanciales entre ellos a la hora de valorar el lamentable episodio del infante don Carlos. Véase, por ejemplo, la exposición de H. Kamen, *Felipe de España*. Tr. P. Escandón (Barcelona, Círculo de Lectores 1998), pp. 163-164, 208-218; con un enfoque muy distinto, coincide en lo básico M. Fernández Álvarez, *Felipe II y su tiempo*. 18 ed. (Madrid, Espasa Calpe 1998), pp. 395-425.

48 Un historiador no especialmente simpatizante de Felipe II califica este elemento básico de la leyenda negra como “uno de los más curiosos fenómenos de propaganda bélica del Quinientos”: M. Fernández Álvarez, *Ob. cit.*, p. 396. No se olvide que Felipe era duque de Flandes no por conquista, sino por *herencia* de su padre, el cual había nacido y se había educado en Gante.

rar en esta pluralidad de vías es que parece llegar a “verdades” aparentemente contradictorias: para la leyenda negra, Felipe II y su despotismo cruel serían los responsables de la muerte de los dos jóvenes (un doble parricidio), mientras que para los historiadores actuales el mismo Felipe II es la primera víctima de unos sucesos crueles en su entorno más cercano.

Que un dramaturgo busque sus temas en la historia, documentada o legendaria, no tiene nada de extraño; eso ya sucedió con los trágicos griegos y también con Shakespeare o Racine, muy influyentes en Schiller. Lo que es claro es que el dramaturgo tiene otro objetivo distinto al del historiador; en un epílogo a su drama de poco éxito *La conjuración de Fiesco en Génova* (1782) Schiller lo deja claro: “Con la historia me atrevo a componérmelas con toda facilidad, pues no soy historiador, y un único arrebató que yo produzca en el pecho de mis espectadores mediante una invención osada pesa tanto como la más rigurosa exactitud histórica”<sup>49</sup>, algo no tan sorprendente dentro de la estética clasicista cuando ya Aristóteles había juzgado la poesía preferible a la historia<sup>50</sup> y en un célebre pasaje coloca la “verdad” propia de la tragedia en ser “una imitación (*mímesis*) de una acción de carácter elevado y completo (...), la cual, moviendo a compasión y temor, opera en el espectador la purificación (*kathársis*) propia de estos estados emotivos”<sup>51</sup>. Por ello, no es la historia antes resumida el canon con el que quiere confrontarse Schiller; pero lo sorprendente es que los fictos de su drama son en gran parte los mismos fictos con los que compone su relato el historiador y me atrevo a pensar que, como elementos de un juicio, en ambos casos se busca alguna verdad dual, que debe ser algún tipo de “conformidad” entre la simple aprehensión y lo dado primordialmente y, lo que es decisivo, éstos datos primordiales son los mismos y necesariamente tienen que remitir a datos sensoriales; pero si se tratase de un puro ficto sin existencia histórica, las cosas no variarían esencialmente. Lo que oscurece este tema es que la distancia entre el ficto y lo dado se hace muy larga porque eso dado aparece siempre recubierto de múltiples capas de sentido y veces sólo a través de ellas es posible atisbar las notas reales que las sustentan. Por rico que sea el encadenamiento de juicios que actualizan lo que la cosa es “en realidad”, la labor del logos nunca sobrepasará lo dado y su capacidad intelectual culminará en conseguir “enfoques justificados” (IL 321). ¿Enfoques de qué? De una realidad concretada en unos contenidos en los que esa realidad queda excediéndolos y en esa excedencia impele a una actualización allende lo dado que aparezca “fundando” lo que se muestra en el campo.

49 Cit. en R. Safranski, Ob. cit., p. 226.

50 *Poet* 9 1451b 1-6.

51 *Poet* 6 1449b 24-28.

Por ello, historiador o dramaturgo, al identificar un personaje en su campo de realidad se verá lanzado por la disposición de ese campo allende lo dado a fin de comprender la realidad que excede en los contenidos campales dados. Aquí parece haber empezado Schiller; como proveedor de obras para el teatro de Mannheim, a Schiller le hicieron ver las posibilidades dramáticas que contenía el tema tratado en una obra del abate de Saint-Réal<sup>52</sup>, una historia novelada<sup>53</sup> en la tradición de la leyenda negra y con el objetivo patriótico de limpiar el buen nombre de la casa de Valois. Lo que allí parece haber intuido Schiller son las posibilidades de un típico drama de familia: un padre poderoso y anciano intolerante (aunque Felipe II sólo tenía 43 años) y una pareja de jóvenes arrebatados por una torrencial pasión amorosa, un amor imposible y prohibido que corroería al rey de celos y haría que descargase su ira fulminando a los jóvenes amantes. Es importante notar que el campo de realidad, que actuará como sugerencia para la construcción racional de Schiller, está dominado por un ficto que, en realidad, es la encarnación de un arquetipo y el proceso de irrealidad que implica todo logos supuso una “reducción” (IL 119) de todas las notas referentes a la existencia para buscar su “verdad” en el efecto conmovedor sobre el espectador y el lector. Como Schiller tiene que buscar un esbozo que sea verosímil, el ficto Felipe II (tan “ficto” como el infante) puede unificar en su papel de rey y de padre la encarnación del despotismo en un estado tan puro que el mismo autor se verá obligado a introducir correctores para dotarlo de verosimilitud. Lo que no cabe en la concepción de Schiller es que el infante don Carlos se muestre poseído por una arrebatadora pasión amorosa –perteneciente al impulso sensible del hombre– y, al mismo tiempo, sea el prototipo de los ideales de libertad e igualdad –ideas puras de la razón–; al revés que Goethe, Schiller tiene una visión muy poco amigable de la naturaleza –también de la naturaleza humana– en perenne conflicto con las exigencias de la idea de la razón, de tal modo que un ser arrebatado por una pasión no es el adecuado para ser portador de las ideas de libertad e igualdad y sería monstruoso proponer una “pasión por la libertad”<sup>54</sup>. Por ello, se ve obligado a desdoblarse el

52 Abbé de Saint-Réal, *Histoire de Dom Carlos, Fils de Philippe II, Roy d’Espagne*, obra editada en Amsterdam en 1672, es decir, en pleno reinado de Luis XIV, para denunciar los horrores del absolutismo en el rey español; la obra se reeditó en 1673, 1681 y 1691, siendo ésta última la que leyó Schiller. Obsérvese en el título la forma portuguesa (“Dom”) del título del infante

53 Me parece la denominación hoy más adecuada; el autor pretende relatar hechos históricos –la leyenda negra siempre lo ha pretendido–, pero no siente ningún escrúpulo ni tampoco justifica el amplio recurso a la ficción para rellenar los espacios mal documentados o poco concordantes con el objetivo “pragmático”

54 Más tarde esto se teorizará: “Hay un arte bello de la pasión (*eine schöne Kunts der Leidenschaft*), pero un arte bello apasionado (*eine schöne leidenschaftliche Kunts*) es un contrasentido, puesto que el indudable efecto de lo bello es la libertad de las pasiones (*Freyheit von Leindenschften*): *Cartas*, XXII, p. 303.

frente de don Carlos con un personaje de ficción<sup>55</sup> –el marqués de Poza–, que es el consejero, confidente y cómplice del infante, personaje al principio secundario, pero que luego se convertirá en central a lo largo del desarrollo del drama hasta forzar un giro en la trama que desplaza al mismo infante a personaje secundario y complemento de Poza en el frente de oposición al rey.

El campo de realidad que configura la (supuesta) corte de Felipe II en esas fechas “sugiere” una marcha allende el campo para explicar el “por qué” de las relaciones tensas entre los personajes en escena. Esto se concretará en un “esbozo” dentro de alguna de las líneas sugeridas desde el campo. Un esbozo no es una ocurrencia, pues “todo esbozo se funda en una sugerencia” (IRA 219) y ésta es algo dado; pero no hay ninguna línea de necesidad entre la sugerencia y un determinado esbozo; todos los esbozos son resultado del ejercicio de la libertad, pero es la realidad la que “nos fuerza a ser libres”<sup>56</sup>. Todo el dominio de la razón en Zubiri está apoyado en un fuerte constructivismo, pero con el importante límite de que éste no arranca nunca de sí mismo, sino que se apoya siempre en el campo al que reactualiza como constante “sistema de referencia” y, gracias a eso, las intelecciones logradas podrán ser mensuradas y valoradas a la luz de un canon que es anterior estructuralmente a la actividad constructiva.

En el caso que nos ocupa el esbozo es la trama de la obra, trama muy compleja y desplegada pausadamente, con un ritmo quizá no muy adecuado para el movimiento escénico, sino conforme al ritmo que exigen las ideas para perfilarse en todos sus matices y, al mismo tiempo, para desplegar toda su capacidad de persuasión. Dentro de los modos de esbozo que Zubiri menciona están la “experiencia libre”, la “hipótesis” y la “libre construcción”<sup>57</sup>, según una gradualidad que vendría marcada por el sucesivo distanciamiento que la libertad gana respecto a los contenidos dados en el campo. En nuestro caso, parece tratarse claramente

55 Lo llamo “personaje de ficción” a pesar de que en la nomenclatura de la nobleza española existe el título de marquesado de Poza, título concedido por el emperador Carlos a los señores de Poza de la Sal (Burgos) en 1530 como reconocimiento a su resistencia frente al movimiento comunero. Pero nadie de ese título –por las fechas debería tratarse del tercer marqués de Poza, don Francisco de Rojas Enríquez, “merino mayor” de Burgos y caballero de la orden militar de Alcántara [en el registro de “Personen” Schiller hace a su personaje “caballero de la orden de Malta”]- desempeñó ningún papel en la corte de Felipe II, sino que se trata de nobleza agraria, propietaria de tierra y de ganados. Tampoco hay ningún Poza en esta época de nombre “Rodrigo”.

56 IRA 107. Con terminología más precisa, pero quizá también más abstrusa: la libertad en este ámbito sería “la imposición necesaria de algo que es lo que es no-necesariamente” (IRA 107)

57 IRA 119-133. Quizá no deba concedérsele excesivo relieve teórico a estos “modos” de esbozo; Zubiri parece enumerar sólo algunos “modos principales” (IRA 119); además, en otro lugar de la misma obra se habla de la “construcción libre” como término genérico para todo esbozo (Cf. IRA 221).

de una “libre construcción”, pues Zubiri pone un ejemplo que nos puede servir como analogía: “Cualquier libre creación, una novela por ejemplo, es libre construcción” (IRA 129), algo que significa una liberación de todo lo campal, no sólo de determinadas notas (“experiencia libre”) o de la estructura (“hipótesis”), por lo cual esta “realidad en libertad” hace de esa libre construcción “el grado máximo de libertad creadora”<sup>58</sup>. Ciertamente, *El infante don Carlos* no es una “novela”, al menos en el sentido habitual del término; pero comparte con ella la libre construcción de la trama, aunque existan algunos puntos fijos dados en el campo de realidad que tiene que respetar la construcción, pero exactamente lo mismo sucede con muchas novelas; cuando Zubiri dice que “lo libremente construido y realizado por postulación puede quedar reposando sobre sí mismo: es la creación por la creación. Es lo propio, por ejemplo, de una novela”<sup>59</sup>, habrá que entender que se está refiriendo a determinado tipo de novelas en las que el ficto corta su relación con lo primordialmente dado y no tiene ninguna otra pretensión que entretener al lector mediante las situaciones sorprendentes o curiosas; pero si nos encontrásemos ante una novela histórica, por ejemplo *Guerra y paz* de L. Tolstoi, a pesar de la gran cantidad de personajes y situaciones fantásticas, veríamos que tiene la pretensión de esclarecer una verdad, incluso una verdad superior a la alcanzada por los historiadores, sobre la campaña de Napoleón en Rusia. Lo mismo sucedería aquí: la libre construcción tiene que incluir y respetar algunos puntos fijos –por ejemplo, la propia personalidad autoritaria de Felipe II, las malas relaciones con su hijo, la muerte casi simultánea del infante y la madrastra– que, integrándose en el drama, van más allá de esa misma trama y, por tanto, no le basta con reposar en sí misma.

El largo período de construcción, las rectificaciones y los cambios en la trama muestran a las claras que, por muy libre que se quiera el esbozo respecto de la realidad campal, no es nunca una ocurrencia arbitraria. Aunque la estilización de los procesos intelectivos en juego organicen a éstos conforme a una sucesión estructural, es evidente que el lanzamiento que se concreta en un esbozo refluye sobre el campo que arrastra consigo como sistema de referencia, no

58 IRA 128. Entiéndase siempre dentro de la línea intelectual; aunque no es aquí el tema, es probable que la línea más adecuada para medir la riqueza de la libertad no sea tanto la intelección como la volición.

59 IRA 130. Obsérvese que sin la libertad en la plasmación del esbozo, éste no sería posible. Igualmente, esa libertad permite un no retorno del esbozo como fondo de la realidad dada, algo que Zubiri llamó “voluntad de verdad de ideas”, contrapuesta a “voluntad de verdad real”: Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, cit., pp. 245-258; si uno no se deja deslumbrar por la brillantez de expresiones muy sugerentes, resulta muy complicado explicar lo que hay detrás de esas expresiones, residiendo la dificultad básica en el sentido preciso que deba darse ahí al término “voluntad”; afortunadamente, no es tema en que el que sea preciso entrar ahora.

introduciendo contenidos campales nuevos, sino reorganizándolos a la luz de un posible fondo sobre el que quedan asentados. El ejercicio del poder, incluso si es despótico, tiene su lógica y ni siquiera el déspota puede evitarla; Felipe II reconocerá su autoritarismo e incluso el recurso a la fuerza contra sus súbditos, pero los justificará por razones de Estado como el único modo de mantener unidos territorios tan vastos y tan diversos y, sobre todo, con el objetivo de mantener la paz en su reino<sup>60</sup>. En ese contexto, las desavenencias entre el rey y el infante, con sus respectivas cohortes de partidarios, se mueven dentro del círculo limitado del poder; el infante puede ser un “rebelde” –aún en la senda de los inadaptados típicos del *Sturm und Drang*–, pero no pasa de ser un privilegiado y esperar de él una “revolución” con pretensiones de universalidad sólo puede desembocar en una tragedia, también para los súbditos. Por eso, es su “experiencia de realidad” a lo largo de la construcción de la obra la que impone a Schiller un giro profundo –la famosa escena 10ª del acto III– que va a alterar el conjunto de la obra<sup>61</sup>. Poza, un personaje ficticio como *alter ego* de un infante consumido por su pasión amorosa, se convierte en la personificación de los ideales republicanos de igualdad y libertad, ideales universales en un medio hostil; altanero en la larga audiencia con su poderoso rey, rechaza cualquier recompensa por su lealtad, no sólo por la autosuficiencia del deber cumplido, sino sobre todo por miedo a encadenarse con nuevos servilismos: “No puedo ser servidor de príncipes”<sup>62</sup>. Él no es un hombre de acción y rechaza cualquier vinculación personal con el ejercicio del poder, pero tampoco es del todo una de esas que Schiller va a llamar “almas bellas”<sup>63</sup> y que tanto encandilarán a la primera generación romántica; si el poder establecería nuevas relaciones de dominio incompatibles con los ideales republicanos, consigue que el rey le escuche interesado y asombrado, le obliga a razonar con él e incluso se atreve a proponerle el uso de su poder para una revolución social que,

60 “Mirad a vuestro alrededor mi España. Aquí brota la chispa del ciudadano en una paz que jamás se nubla; y esa *tranquilidad* es la que concedo a los flamencos”. Es universalmente conocida la réplica de Poza: “¡La tranquilidad de un cementerio! (*Die Ruhe eines Kirchhofs!*)”: *Don Carlos*, Acto III, esc. 10; ed. cit., pp. 224-224.

61 Como los primeros actos (precisamente hasta esa escena) Schiller los había ido adelantando “por entregas” a medida que los escribía como combustible para mantener las revistas literarias de la época con las que estaba comprometido, la rectificación permaneció dentro de la obra y no permitió ni aconsejó una refundición total, que quizá le hubiese proporcionado mayor unidad, pero también desactivaría algunas de las fuerzas en juego.

62 Id., p. 222

63 El “alma bella” es aquel ser que está tan penetrado por los ideales de la razón que éstas llegan a permeabilizar el componente físico, de tal modo que el seguimiento de las pautas morales no exige ningún esfuerzo. El tema aparece desarrollado en el importante escrito de 1793 *Über Anmt und Würde*: cf. F. Schiller, *Sobre poesía ingenua y sentimental. Sobre la gracia y la dignidad*. Tr. J. Probst y R. Lida (Barcelona, Icaria 1985)

en buena lógica, implicaría la destrucción de ese poder: “Un plumazo con esa mano y la tierra vuelve a ser creada. Conceded libertad de pensamiento”<sup>64</sup>. Quizá en esta famosa escena no es tan importante el “anacronismo” de un republicano de la Ilustración tardía en la corte de Felipe II, como inmediatamente se le reprochó; si Poza cree en la universalidad de los valores que encarna, nadie debería ser insensible a ellos y el rey le escucha atentamente humanizando notablemente el seco arquetipo del despotismo; más aún, Poza maneja al rey y éste reconocerá su calidad humana hasta el punto de que, como lo considera un iluso inofensivo, le encarga el cuidado del infante; Poza pagará traicionando al rey y al infante y perderá la vida en una especie de búsqueda consciente del propio martirio, como si la libertad, además de confesores, necesitase todavía más mártires

La tragedia asoma en el momento de poner en práctica la revolución de la libertad, no por acción directa, sino por intento de instrumentalización del poder establecido. Poza no es un activista y se hará fuerte en el bastión de su vida privada. Se aprovechará de su influencia sobre alguien con poder –por tanto, desigual– para intentar *imponer* el reino de la libertad, lo cual exigiría el sacrificio de ese mismo poderoso y la difícil gestión de la revolución desencadenada sin crear un nuevo *fanatismo de la libertad*<sup>65</sup>. Limitación, por tanto, de todos los “déspotas ilustrados” que sólo pueden conceder un simulacro de libertad reducida por el mantenimiento de su poder –“pensad lo que queráis, pero obedeced”, según el dicho atribuido a Federico el Grande–, algo que tampoco altera las relaciones de poder dentro del tejido social y, al mismo tiempo, presagio en vísperas de la Revolución francesa de posibles fanáticos de la libertad que gestionarán la revolución con una nueva orgía de sangre, es decir, nueva masacre de los individuos en nombre de lo universal. Poza arriesga más allá de lo razonable al manipular al débil infante desquiciado por su pasión amorosa cuando conecta su ideal de libertad con los rebeldes de Flandes; Poza es un iluso irresponsable al no cuidar la posibilidad de que su traición sea descubierta<sup>66</sup>, pues no sólo pondrá en peligro su propia vida, sino que conducirá a la catástrofe al infante y la misma reina; ni

64 Id., p. 226

65 Schiller defenderá siempre a su personaje frente a este estigma; Poza es una personalidad “excepcional” en su ambiente, pero ajeno a cualquier “fanatismo” de la libertad. Toda una generación, que vivió con entusiasmo la Revolución francesa, se sintió traumatizada y estupefacta ante el “terrorismo” en nombre de la Razón y el “fanatismo” sanguinario en nombre de la libertad que pusieron en marcha los jacobinos. A lo largo de 1788 –préstese atención a la fecha– Schiller publicó 12 cartas explicando y defendiendo su obra, reunidas luego como *Briefe über don Carlos*.

66 Luego justificará algo que debía haber sabido antes: “¿Quién es el hombre que, sin ser el Omnisciente, quiere atreverse a gobernar el difícil timón del azar”: Id., Acto IV, esc. 21, p. 261. Pero el combustible de la realización de las ideas, por puras que éstas sean, son las fuerzas que la voluntad del hombre no gobierna

siquiera el rey puede evitar ser víctima de su propio poder y de una implacable inquisición –en teoría, una institución al servicio de su poder– que no se limita a pedir la cabeza del “hereje” Poza, sino que acalla los remordimientos de la conciencia del rey que, como padre, se siente angustiado ante la entrega de su propio hijo, por mucha razón de Estado que así lo aconseje<sup>67</sup>. La tragedia de esta destrucción y la propia autodestrucción del rey mantiene aún una luz en la esperanza de que el sacrificio de los individuos no será del todo en balde porque ayudará a alumbrar tiempos nuevos y el propio rey reconoce que Poza sólo es capaz de sacrificarse por la humanidad<sup>68</sup>, quizá porque recuerda que le ha dicho que “este siglo no está aún maduro para mi ideal. Vivo como ciudadano del futuro”<sup>69</sup>. En obras posteriores, Schiller parece que pierde esa débil esperanza y el sacrificio de un individuo resulta indiferente para la marcha general, algo que en *Wallenstein* perturbó profundamente a un joven Hegel al cortar toda posible reconciliación de lo individual con lo universal<sup>70</sup>.

Lo dicho hasta aquí no es suficiente ni siquiera significativo como análisis de esta obra schilleriana. Pero quizá es un ejemplo válido a la hora de poner de relieve la complejidad que puede alcanzar un esbozo; aunque la estilización teórica del proceso lleve a hablar de un movimiento de distanciamiento para construir un esbozo de lo que en realidad podría ser y, desde ahí, un segundo movimiento de retracción para probar eso esbozado en la realidad dada, lo cierto es que la búsqueda racional frecuentemente es tortuosa y se generan complejos bucles en los que parciales experiencias de la realidad obligan a pasos ulteriores que son rectificaciones de la marcha en otra dirección para completar o someter a nuevas pruebas los esbozos retocados. De este modo, se forman complicados esbozos con muchas capas, que no sólo se ocultan unas a otras, sino que se sostienen y

67 La escena entre Felipe II y el gran inquisidor (Acto V, esc. 10ª) no va más allá de algunos tópicos habituales en un país reformado contra la tiranía de los “papistas” y no es verosímil un Felipe II acorquinado y amenazado por el inquisidor. Es desmesurado comparar la eliminación de su hijo en rebelión con la muerte del Hijo de Dios (“Como expiación a la justicia eterna, murió el Hijo de Dios en la Cruz”); es poco creíble que el rey acuda al inquisidor para que acalle sus sentimientos paternos (“Ante la fe, ninguna voz de la naturaleza tendría valor”) como lo es la espesa negrura con la que se justifica al final todo el afán del rey (“Para la podredumbre antes que para la libertad”): Ob. cit., acto V, esc. 10, pp. 294, 296.

68 “¿Y a quién ofrece este sacrificio? ¿Al muchacho, a mi hijo? Jamás; no lo creo. Un Poza no muere por un muchacho. La débil llama de la amistad no colma el corazón de un Poza, que palpita por toda la Humanidad. Su afecto abarca al mundo con todas las generaciones futuras”: Id., Acto V, esc. 9, p. 288. Como se ve, tampoco es posible un paso natural del amor individual al ilustrado amor a la humanidad.

69 Id., Acto III, esc. 10, p. 222.

70 Véase su comentario del invierno de 1800-1801 al *Wallenstein* en G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*. Tr. J. M. Ripalda (México, FCE 1978), pp. 435-436

se entrelazan entre sí en complejos sobresaturados de significaciones. Los tipos de prueba en este contexto constituyen un tema que no parece decisivo; Zubiri analiza cuatro (experimento, compenetración, comprobación y conformación), pero, dejando de lado que se trata de “cuatro fundamentales” (IRA 257) y eso parece no descartar otros posibles, el utilizar uno u otro depende de la vía en la marcha que la razón plasmó su distanciamiento o, si no se es excesivamente puntilloso con el término, de los tipos de “objetos” en que desembocó el esbozo. No tendría nada de extraño que esbozos complejos admitiesen “pruebas” –siempre parciales– de distinto tipo y tampoco que esas pruebas actualizasen fundamentos distintos que alguna vez nos dejen sumidos en la perplejidad. Esta dificultad es evidente cuando estamos tratando no ya con cosas, sino con “valores”, como verosímilmente es el caso del ejemplo utilizado, pues no sería disparatado decir que la libertad es el motivo central de la trama y quizá incluso de toda la obra de Schiller, pero este tema no importa ahora.

¿Cómo se “prueba” un valor o, si suponemos que el valor está dado campalmente, cómo se da cumplimiento a las exigencias de un valor? Uno puede intentar realizar ese valor haciendo coincidir su vida con sus exigencias o buscando transformar la sociedad para que en ella reine ese valor, en cuyo caso estaríamos hablando de un cambio en la vida (probablemente una prueba del tipo de la “conformación”) o de un revolucionario que busca cambiar la sociedad conforme a las exigencias del valor. Podría recurrirse a la palabra o la escritura con el objetivo de incitar a una reforma o revolución social, y estaríamos ante algo similar a un manifiesto o un panfleto político. Podríamos aún pensar en una vía teórica que hace un análisis de lo que significa y de los caminos abiertos por el valor central de la libertad o de los obstáculos para su reconocimiento en la organización social, y tendríamos entonces un tratadista que busca un *conocimiento* del valor y deja en segundo plano cualquier realización concreta de ese valor. Pero, si se trata de una obra de arte, Schiller piensa que específicamente sólo se dirige al ámbito de la apariencia (*Schein*) y, por tanto, en cuanto tal, no tiene capacidad para mover directamente a la acción y menos todavía para operar un cambio social; incluso si contiene y comunica un amplio contenido cognoscitivo, ese aspecto es arrastrado como material sometido a las exigencias artísticas.

Si Schiller escoge el camino de una creación artística, el criterio definitivo debe ser siempre artístico pues es claro que, desde el momento en que encontró el término “libertad en la apariencia”, no se trata ni de pura verdad cognoscitiva ni tampoco de mera bondad moral. Es cierto que Schiller utiliza como material para su libre construcción ideas de fuerte alcance filosófico, pero el camino de expresión artística no tiene por qué añadirle más verdad teórica. Es importante no olvidar que, aun aceptando que toda creación artística incluya algún momento de orden intelectual, no existe una proporción directa ni necesaria entre la altura

estética y el rendimiento intelectual; una obra artística no se propone directamente el conocimiento de la realidad profunda, sino la plasmación de la belleza y, por tanto, la dimensión intelectual aparece subordinada a la estética. Es muy cierto que precisamente Schiller marca una inflexión histórica en este punto y esto es lo que hace especial nuestro ejemplo porque la autonomía del orden de la belleza hace que ésta ya no sea algo que tiene que aparecer adherido a los clásicos órdenes de la verdad o de la bondad; pero esta autonomía no significa que no existen relaciones entre esos tres órdenes ni que estas relaciones sean puramente accidentales y es muy probable que en la larga composición del *Don Carlos* Schiller no haya renunciado aún al componente pedagógico de la estética tradicional, por más que parece claro que tampoco estamos ante uno de esos soporíferos poemas didácticos del neoclasicismo.

¿Cuál es, entonces, la “prueba” de este complejo esbozo? Si la prueba de que habla Zubiri es una “probación física de realidad” (IRA 227), tal prueba se refiere al ámbito intelectual puesto que “realidad” en Zubiri es una formalidad específicamente intelectual; que el camino para acceder a ese conocimiento sea meramente teórico, estético o quizá activo, podrá añadir todos los matices que se quiera, pero desde el punto de vista de la prueba de la razón se tratará siempre de la riqueza de realidad encontrada. Eso no impide que en la marcha aparezcan también bienes o valores, pero se tratará del conocimiento de bienes y valores, pues sólo eso está en la línea abierta por la verdad real y, por tanto, es susceptible de predicados veritativos. De ello no se deduce, claro está, que la verdad sea el único criterio para medir una creación artística o valorar una acción, aunque en el “intelecționismo” zubiriano sería imposible que en uno u otro caso faltase una dimensión de realidad, incluso si desde el punto de vista del conocimiento de la realidad la creación o la acción resultan irrelevantes.

Si se trata de una experiencia de realidad, a la cual necesariamente acompaña un componente en el orden de la verdad, ¿quién lleva a cabo esa experiencia? Podría pensarse que debe ser alguien ajeno al proceso de la libre construcción del esbozo porque el autor estaría demasiado implicado en el proceso como para poder discernir respecto a la verdad del resultado: “¿Quién hace esta comprobación, el autor (...) o sus lectores? El sujeto menos indicado para hacerlo es el autor. Muchos autores han sentido preferencia por alguna de sus novelas menores y no han imaginado la importancia que los lectores darían a algunos de sus productos imaginarios que ellos consideraban menores. Además, el autor muere, mientras que las novelas sobrevivirán mientras tengan lectores. Los lectores son, pues, los que ponen o quitan, los que mandan al olvido de la caverna o al Olimpo de la gloria a los productos literarios”<sup>71</sup>. Sin duda esto es muy razonable

71 G. Marquñez Argote, cit., p. 376.

y, al menos, significa que cada receptor de un esbozo, al acercarse a él y tomar una postura frente a la obra, de una o de otra manera está sometiendo a prueba (“compenetración” quizá) el esbozo; nada que se pueda considerar esencialmente distinto del que aprende la demostración de un teorema matemático o estudia la historia de Roma, si no fuese porque en estos casos hablaríamos de *nuda* realidad, mientras que en la obra artística se actualizan otros resortes de la condición humana<sup>72</sup>. Así nos colocamos en el enfoque de una estética de la recepción, por cierto la tradicional precisamente hasta Schiller, incluyendo la “contemplación desinteresada” de Kant y que ha retornado en nuestro tiempo desde otro enfoque. Mientras haya una recepción de un esbozo será posible una nueva prueba de su realidad y un nuevo “encuentro” en la búsqueda que es toda marcha racional; esa prueba será siempre un espacio *esencialmente* abierto (IRA 222), no sólo por limitaciones individuales y sociológicas, sino porque la verdad alcanzada en el encuentro será un proceso de *tanteo* (IRA 271). Lo que no está dicho es que la realidad encontrada tenga que ser nueva o desconocida hasta entonces, pero tampoco que la pervivencia de las obras artísticas dependa del volumen intelectual que contienen o que despiertan. El tema no se podrá cerrar nunca por un motivo fundamental: “Una cosa es la verificación de lo razonado, otra la verificación de la razón misma. Ahora bien, esto último no es posible. Se puede verificar la verdad de que se da razón, pero no se puede verificar la razón misma que se alega” (IRA 273). Por tanto, el receptor de una obra como el *Don Carlos* puede estar movido por intereses muy distintos, se acerca a la obra con diversos objetivos y, en consecuencia, el ámbito de la prueba de realidad oscila dentro de un amplio arco.

Concretemos un poco sin ánimo de ser completos. La obra en cuestión puede interesar a un historiador de nuestro tiempo, no como parte del cuerpo documental del reinado de Felipe II, pero sí como elemento muy destacado de la leyenda negra, la existencia de la cual también es un hecho histórico conectado con ese reinado; también esto admite su peculiar verificación, pues dependería de una “experiencia suspensiva”; en este caso, el valor veritativo sería que la trama de Schiller “falsea” los datos existentes en el campos de realidad que es la relación entre el rey, el infante y la reina. Pero ya sabemos que, aunque se trata de una obra artística y debe valorarse sobre todo conforme a valores estéticos, la idea de la superioridad de la libertad, los peligros de la institucionalización legal de esa

72 Como no podía ser menos, Schiller *también* es consciente de este tema tradicional: “La elevada serenidad (*Gleichmüthigkeit*) y libertad de espíritu, unida a la fuerza y al vigor, es la disposición de ánimo (*Stimmung*) en que ha de dejarnos la auténtica obra de arte, y no existe otra prueba del valor estético más segura que ésta” (*Cartas*, XXII, p. 297). Un poco más adelante, sin embargo, matiza: “Con todo, el hecho de que una obra de arte produzca efecto sólo por su contenido [no por su “forma”] no es siempre prueba de que carezca de forma; esto puede deberse también a una deficiencia respecto a la forma por parte del espectador”: *Id.*, p. 303.

misma libertad individual y, en contraposición, el mundo asfixiante e inhumano de la tiranía pretenden expresar una verdad asumible por cualquier hombre. ¿Cómo? Si es una obra que sobrevivió más allá de las circunstancias en que fue creada, cada época y cada receptor se apropiará el esbozo de una manera; no es la misma la comprensión de los peligros de una institucionalización de la libertad en el momento en que se publica la obra que unos años después de la revolución francesa y el fanatismo sanguinario de Robespierre<sup>73</sup>; no es el mismo el bagaje humano de un receptor coetáneo de Schiller que el de un europeo del siglo XXI y ni siquiera es la misma la actitud receptora del “lector” y la del “espectador” de alguna de las múltiples adaptaciones teatrales inspiradas en el libro.

Aquí merece una breve mención la gran ópera de G. Verdi *Don Carlo*, una composición que fue revisada en distintas ocasiones, que ofrece matices diferentes en el largo período en el que Verdi se ocupó de su obra y que sobrevivió con algunos altibajos entre el escaso número de composiciones operísticas que conforman el repertorio clásico del género. Aunque había pasado casi un siglo desde la publicación de Schiller y mientras tanto la ciencia histórica avanzó sustancialmente, Verdi no muestra tampoco ningún interés por la exactitud histórica e incluso introduce nuevos elementos inverosímiles desde este punto de vista; con la idea propia del romanticismo tardío de “la obra de arte total”, Verdi busca directamente un texto literario consagrado<sup>74</sup>. El libreto es una adaptación de la obra de Schiller contando con todas las convenciones del género operístico y, en consecuencia, reduciendo mucho la complejidad original a la lucha entre la opre-

73 No desconozco el aspecto explícitamente “político” del tema, del cual Schiller fue testimonio viviente y víctima desencantada. Los sucesos de la Revolución francesa provocaron una inicial etapa febril entre los intelectuales germanos antes de alcanzar una fase de serena reflexión. Esa etapa febril puede colocarse simbólicamente entre la rápida anotación del viejo Kant (en una nota famosa al § 65 de la *Kritik der Urteilskraft*, 1790) y la rotura, por parte de un encolerizado Beethoven, en 1804 de la primera página de su *Sinfonía Heroica en si bemol mayor* (op. 55) que contenía la dedicatoria a un Bonaparte que, entretanto, se había hecho proclamar “emperador”

74 A pesar de los riesgos del procedimiento, en el romanticismo tardío de Verdi, como en otros autores, se reitera el recurso a la inspiración en textos literarios consagrados corriendo detrás de la quimera de “la obra de arte total”, esa *Gesamtkunstswerk* que obsesionará a Wagner. De los grandes escritores fue precisamente Schiller el autor más utilizado por Verdi, nada menos que en cinco ocasiones: la ópera *Giovanna d'Arco* (1845) está inspirada en *Die Jungfrau von Orleans* (“La doncella de Orleans”, 1801); la ópera *I masnadieri* (1847) está inspirada en *Die Räuber* (“Los bandidos”, 1782); la ópera de 1849 *Luisa Miller* se inspira en el drama schilleriano *Kabale und Liebe* (“Intriga y amor”, 1784); hoy sólo sobrevive en los teatros internacionales *Don Carlo*. Pero no se arredró tampoco ante el mismísimo Shakespeare; si bien no llegó a realizarse un proyecto con base en *El rey Lear*, permanecen actualmente en el repertorio tres creaciones: *Macbeth* (1847), *Otello* (1887) y *Falstaff* (1893), pero es fácil ver que, si *Otello* es una gran ópera, es una simplificación incapaz de reflejar la complejidad de la tragedia original y sólo *Falstaff*, personaje secundario y desdibujado en Shakespeare, aparece sensiblemente más elaborado en Verdi.

sión del despotismo y el fulgor de la libertad. Si Verdi obligaba a sus libretistas a corregir puntos del texto primero, no es en este caso por razones de verosimilitud histórica, sino en función de los efectos dramáticos buscados específicamente para el habitual espectador del espectáculo operístico. Inicialmente *Don Carlo* fue un encargo de la Ópera de París como parte de los actos programados para la exposición universal de 1867; fue compuesto a partir de un texto en francés (de F. J. Méry y C. de Locle) que se inspira directamente en Schiller, se acomodó a los moldes de la “gran ópera” francesa y se estrenó en París el 11 de marzo de 1867 con un éxito discreto, no sólo por cierta resistencia del público a las novedades en la composición de Verdi, sino quizá también porque las ideas “republicanas” que atraviesan la obra no encontraban su mejor contexto en la Francia del “segundo Imperio”. Esta versión original es una ópera muy larga en cinco actos, el primero de los cuales es una escena de caza en el bosque de Fontainebleau durante la cual un encuentro breve y casual entre el infante y la futura reina hizo saltar en ellos la chispa de una pasión amorosa, algo que no deriva de la obra de Schiller ni tiene la menor verosimilitud histórica, pero con lo que Verdi busca un efecto dramático que refuerza el tema central. Mucho después Verdi revisó su ópera, se tradujo al italiano (del francés, no desde Schiller), se suprimió el primer acto para acortar la inusual duración y así se estrenó en La Scala de Milán el 10 de enero de 1884, siendo ésta la versión actualmente más representada y la que se estrenó en España en el Gran Teatro del Liceu de Barcelona. Todavía Verdi aportaría otra revisión en italiano, que recupera el primer acto, hace cambios internos de cierta importancia y se estrenó en Módena en 1886; los medios de grabación y de difusión de nuestro tiempo hacen asequibles en distintos formatos las tres versiones, a pesar de que fue una obra que permaneció casi olvidada durante la primera mitad del siglo XX. Es evidente la conexión de la ideología del *Risorgimento*, del cual Verdi es el gran músico, con las ideas de libertad de Schiller, aunque con el matiz fundamental de que ahora la libertad es más bien la liberación de la nación italiana del dominio extranjero y su unidad, frente a la opresión política, personificada en Felipe II, y el poder temporal de la Iglesia, personificada en el Gran Inquisidor. Una de las escenas claves, como sucedía en Schiller, es la entrevista entre Felipe II y Poza en una evidente asimetría marcada por la superioridad humana y moral de Poza<sup>75</sup>; igualmente impactante es la tenebrosa entrevista entre el rey y el Gran Inquisidor<sup>76</sup>, que en Schiller no tiene mucho relieve y que da rienda suelta al “anticlericalismo” de Verdi en una escena oscura con dos voces graves y una música de aires fúnebres progresivamente agobiante. En este caso, parece claro que el objetivo primero de Verdi ya no es el lucimien-

75 Acto II, esc. 2ª (versión de Módena).

76 Acto IV, esc. 1ª (siempre según versión de Módena).

to de los cantantes, típico del *belcantismo* italiano anterior, sino conmover al espectador ante el contraste entre dos tipos de sociedad, cuya valoración se da por sabida antes de que comience la obra y, por tanto, lo decisivo es la eficacia de los medios artísticos desplegados para hacer palpable una verdad ya conocida, despreciando incluso que las ideas “republicanas” de Poza podían estar cerca de lo que fueron algunos círculos carbonarios próximos a Garibaldi, pero no eran del gusto de los piemonteses que finalmente harán de la Italia unificada una monarquía. El espectador de Verdi y su “prueba” de realidad poco tienen que ver con el lector de Schiller y el mensaje, no sólo se ha simplificado, sino que ha variado.

Pero ¿es esto todo? El hecho de que muchos autores no hayan acertado respecto a la pervivencia futura de sus obras, no significa tampoco que el público receptor sea infalible en este mismo aspecto; innumerables serían las obras que hoy consideramos de calidad excepcional a las que los contemporáneos se mostraron indiferentes o abiertamente hostiles, del mismo modo que obras que todos aceptan como parte imprescindible del “canon” de la humanidad no cuentan con un número significativo de lectores; por el contrario, muchas que en su momento contaron con numerosos seguidores hoy permanecen en la caverna del olvido. Sin embargo, la prueba de realidad a través de la libre construcción de una obra artística no es un efecto directo de la calidad del producto final. Schiller es en este punto un caso especialmente relevante; autor total, que ponía toda su humanidad en sus obras, cuando le hacían notar los giros que había introducido en alguna de sus obras –el caso del cambio del relieve de Poza en *Don Carlos* tiene pocos parangones–, aducía que él no había cambiado la obra, sino que era la obra la que lo había cambiado a él, no en algo accidental, sino en lo profundo de su ser<sup>77</sup>. En un sentido, la prueba de la realidad en el caso de un autor es la propia obra realizada, del mismo modo que sería una prueba de realidad (negativa) el fracaso de una obra proyectada, y esto al margen de la reacción que provoque su recepción por terceras personas, las cuales no podrán repetir nunca la experien-

77 Cf. R. Safranski, pp. 228-229. No es un caso único; ya hemos aludido a Beethoven, cuya fijación con la *Oda a la alegría* abarca, según algunos estudiosos, casi toda su vida: desde la primera y no definitiva publicación de Schiller en 1786 (Beethoven la habría leído en 1792) hasta nada menos que la liberación definitiva con el estreno de la *Novena Sinfonía en re menor* (op. 125) en 1824; el tema planea sobre momentos claves de la evolución de Beethoven, pero al mismo tiempo el artista lo va transformando hasta el punto de que, como ya notó Nietzsche, al final el tema de Schiller es poco más que un trasfondo para una creación típicamente beethoveniana (técnicamente, un “tema con variaciones”); cf. en este sentido J. y B. Massin, *Ludwig van Beethoven*. Tr. I. de Asumendi, 2 ed. Turner, Madrid 2011, pp. 724-738. Aunque es de todos conocido, no deja de estremecer el hecho de que el autor de esta catedral sonora, sin parangón en la música sinfónica anterior (y, según algunos, también en la posterior), estaba aquejado desde hacía años de una sordera profunda y no pudo “oír” una sola nota de su creación, lo cual limita su “prueba de realidad” precisamente en la misma vía que tanto conmoverá a las generaciones siguientes.

cia del autor, pues la idea de que comprendemos una obra cuando “revivimos” en el receptor la experiencia que puso en marcha su creación no pasa de ser una ilusión romántica y, además, tampoco garantizaría mayor riqueza de realidad. Si, conforme a la mencionada fórmula de Schiller, el arte es “libertad en la apariencia”, en tanto que *libertad* es del mismo orden que la libertad “nouménica”, cuyo lugar propio es la moral<sup>78</sup>, pero que en la apariencia irradia en la obra artística; si la libertad es el núcleo de la persona, como quieren Kant y Schiller, la construcción artística es para el autor un proceso de personalización, de tal modo que en este caso la prueba, no sería algún tipo de “comprobación” o “compenetración”, sino del tipo que Zubiri llama “conformación” (IRA 256-257), es decir, algo que se inscribe como fondo en el desarrollo personal. La conformación personal, la experiencia de realidad más radical, no exige necesariamente el resultado de una obra objetivamente excepcional ni significa tampoco que toda la obra de un autor alcance esa cima. Es claro que también en el receptor la experiencia de una obra estética puede afectar a su más íntima conformación personal<sup>79</sup>; pero tampoco existe seguridad de que esta experiencia sea del mismo orden que la del autor ni tampoco la radicalidad de esa conformación es un criterio para juzgar el valor artístico de una determinada obra. Lo que sucede con las obras que solemos llamar “clásicas” es que la experiencia de realidad que atesoran desbordan las intenciones explícitas del autor con su limitada experiencia de realidad y sobreviven en medio de recepciones cambiantes y parciales, lanzadas desde las sugerencias limitadas que en cada momento envuelven el campo de realidad.

### 3.3. ALGUNOS RESULTADOS PROVISIONALES

¿Aporta alguna luz al tema principal esta referencia a un autor alejado de Zubiri, como es el caso de Schiller, contando con algún apunte sobre su propia teorización estética del trabajo del creador? Dejemos claro, ante todo, que de ningún modo se pretende una convergencia o complementariedad montada en algún fondo escondido entre pensamientos muy distantes. El pensamiento de Schiller está apoyado en una antropología fuertemente dualista, vertebrada sobre dos polos distantes que no apuntan a ningún centro de unificación ni siquiera de colaboración; la simple oposición entre una materia informe y una actividad configuradora coloca el núcleo de esta última, no en una actividad formalmente intelectual, sino en la moral y, en este caso, en una moral de marcado carácter deontológico; por ello, un tercer impulso de juego que permite que los dos polos

78 Cf. *Cartas*, XIX, p. 279.

79 Hay casos incluso de una conversión religiosa, cuya ocasión fue una audición musical.

distantes den como fruto obras concretas no puede evitar, a pesar de los constantes matices, un barniz esteticista que termina empapando todos los órdenes de la existencia humana. Pero, ¿no será precisamente esa distancia la que permite sopesar algunos puntos claves? Resumamos.

En primer lugar, la frontera entre el logos y la razón es fruto de un refinado análisis filosófico. Pero en la práctica de las actividades humanas esa frontera no siempre es un muro impenetrable, sino que frecuentemente se trata de una línea difusa permeable en ambos sentidos. Zubiri analiza con muy buenos argumentos lo que hay de desafío y de incertidumbre en una marcha de la razón que abre caminos nuevos que se adentran en lo ignoto; pero es perfectamente posible que los mismos contenidos, organizados por el logos en el campo de realidad, se proyecten como esbozos para servir de apoyo a los otros contenidos dados, pues lo específico de la razón no es un determinado tipo de contenido, sino dar a ese contenido el carácter de un fundamento, algo que no siempre busca carácter de ultimidad. En todo caso, la creatividad de la razón no exige contenidos nuevos respecto a los dados en el campo, sino que esos contenidos, nuevos o no, tengan carácter fundamentante.

En segundo lugar, las dificultades para clasificar los tipos de racionalidad vienen de la amplitud de la razón. Dentro de la misma vía puede salir a la luz un conjunto de contenidos caracterizados por notas homogéneas, pero también pueden ir apareciendo racimos de contenidos heterogéneos como fruto de una creatividad humana, a la cual *a priori* no se le puede poder ningún otro límite que no sea el carácter derivado de la marcha, algo que es constitutivo de toda racionalidad. Además, la verdad específica que encuentra la razón es intrínsecamente “histórica” (IRA 301-305), sin duda porque es apropiación de posibilidades, pero ello mismo permite que se consoliden complejas “tradiciones” en las que se apoyarán nuevas marchas, cuyo punto de llegada, como nueva actualización de una realidad en sí misma insondable, no es previsible.

En tercer lugar, esto nos conduce a la enorme complejidad interna del proceso racional. La secuencia lógica (que no cronológica) esbozo – (sistema de referencia) – prueba de realidad no pasa de ser un descarnado esquema. Hemos comprobado que algunos esbozos forman bucles en los que compontes heterogéneos se sistematizan para salvar los escollos con los que se encuentra la marcha racional. Pero más decisiva aún es la prueba de la realidad y, desde otro punto de vista, la otra cara del mismo proceso que Zubiri llama verificación; como dice Zubiri, se trata activamente de una “probación” (por consiguiente, un “ir verificando”), que nunca puede alcanzar la plenitud definitiva de una “adecuación” y, por tanto, sólo es posible “ir verificando” lo que son “parcialidades” (IRA 269, 275), algo siempre en mayor o menor medida deficitario frente a la riqueza de realidad. Esto explica constantes rectificaciones en la dirección de la marcha e

incluso una marcha nueva que busque otra probación distinta; por eso, releemos con provecho libros cuyo contenido ya conocemos, asistimos a representaciones de obras cuya trama nos es familiar, volvemos a mirar cuadros que ya habíamos visto antes o asistimos a conciertos en los que se van a interpretar de nuevo piezas que ya hemos oído. Una dificultad muy notable en el ejemplo aducido proviene de que nos movemos en medio de “cosas-sentido”, que, ya desde el campo de realidad, nos lanzan sugerencias para buscar algún apoyo fundacional; es conocido que en Zubiri toda cosa-sentido prolonga o lleva dentro de sí una cosa-real, pero eso no significa, a pesar de alguna expresión expeditiva del filósofo, que la cosa-sentido se pueda *reducir* sin residuo a la cosa real en que se apoya; ahora bien, como lo que busca la razón es algo que pueda tener carácter de fundamento para lo dado campalmente y por mucho que ese “fundamento” pueda buscarse en distintos planos de ultimidad, en mi opinión sólo la realidad como tal puede tener carácter de fundamento. Esto indica que el camino de “retramiento” desde la distancia del esbozo no sólo puede ser muy largo, sino que puede estar rodeado de múltiples incertidumbres.

En cuarto lugar, el fuerte constructivismo de la razón abre la posibilidad real de que muchas marchas terminen fracasando en su inicial meta intelectual. No estamos hablando ahora de esbozos que por su propia naturaleza aparecen como no verificables –Zubiri habla de una “experiencia suspensiva” (IRA 276)–, sino de una verificación que nos muestra que la vía recorrida no encuentra la realidad a probar y, por tanto, genera una no-verdad. Además de que el “aspectualismo” de la razón es intrínsecamente insuperable, en el proceso racional aparecen errores. Sería precipitado utilizar estas limitaciones constitutivas contra la necesidad o la legitimidad de la razón misma, como no ha sido raro en nuestro tiempo desde enfoques muy diversos, esperando que un debilitamiento de la razón nos curará definitivamente de sus posibles fracasos; por el contrario, parece claro que sólo la razón misma puede reconocer sus errores y el único modo de irse abriendo paso es buscando siempre mejores razones. Por muchos que hayan sido los disgustos que la humanidad recibió de excesos racionalistas, la razón en su orden no tiene sustituto y su abandono nos sumiría en las oscuridades en las que vida empieza a perder la orla que permite calificarla como “humana”.

#### 4. ESBOZO DE UNA TIPOLOGÍA DE LA RAZÓN

##### 4.1. POSIBILIDADES Y LÍMITES DE UNA TIPOLOGÍA

Desde lo dicho cabe colegir que un análisis sistemático y detallado de los tipos de razón no forma parte del núcleo esencial de una doctrina de la racional-

dad. Cualquiera que sea el criterio que se adopte y, en consecuencia, los tipos de racionalidad que proceda distinguir, todos ellos, por definición, deberán cumplir con las exigencias básicas, respetar los pasos esenciales y atenerse a las metas constitutivas que configuran lo específico del proceso racional; por el contrario, ninguno de esos tipos tiene capacidad para añadir nada sustancial a ese proceso nuclear de la racionalidad. Sin embargo, “la” razón no existe porque a toda razón compete de manera esencial tener alguna figura “concreta” y, por tanto, sólo es real en las distintas “razones” limitadas.

Por lo demás, tampoco es posible una sistematización acabada de los distintos tipos de racionalidad, por mucho que toda razón tenga carácter “sistemático”. Para que esto pudiese realizarse sería preciso un criterio externo a una razón que siempre necesita ser “activada” desde algo previo; pero el campo de realidad, a su vez, es abierto hasta el punto de que Zubiri lo denomina “campo de libertad”<sup>80</sup> y, además, sólo sostiene a la razón como “sugerencia” aún indeterminada, por lo que se pudo decir que “el pensar en una u otra forma traza desde sí mismo el esbozo comprensor de las cosas”<sup>81</sup>. De este modo, sólo nos quedaría una vía para una eventual sistematización, y no sería otra que una rigurosa deducción interna desde los elementos constitutivos de la racionalidad; pero esto no es posible porque en todo los escritos de su madurez Zubiri insiste en el carácter “inquiriente” (*intellectus quaerens*)<sup>82</sup> de toda racionalidad, de tal modo que es imposible establecer *a priori* las vías concretas que la razón abrirá en lo ignoto y, en consecuencia, tampoco se pueden prever los resultados concretos que encontrará en su búsqueda.

Sólo quedan, pues, posibles criterios *a posteriori*, siempre limitados y siempre provisionales que, en el mejor de los casos, desembocarán en una “tipología” de la razón. Pero, si queremos evitar malentendidos que desbaraten las posibilidades que esa tipología puede abrir, será necesario tomar algunas precauciones frente a usos frecuentes en filosofía de diversas tipologías.

80 IL 66. Por más que la expresión necesita ser explicada y, aunque en el logos la libertad no tiene el mismo alcance que en la razón, no deja de ser cierto que en los dos casos se trata precisamente de *libertad*.

81 X. Zubiri, *El hombre y la verdad*. Madrid, Alianza 1999, p. 80 [En adelante HV]. En una interpretación benévola, Zubiri querría oponerse con esta expresión a cualquier logificación de la razón –un caso concreto del vicio generalizado de “logificación de la intelección”– y ahí se señalaría el espacio de la libertad. Sin embargo, quizá es más exacto reconocer que la expresión citada, así como el esquema de oposición dual entre “aprehensión fundamental” (o “acto elemental”) y “comprensión” –en líneas generales la dualidad logos/razón– pertenecen sin duda al Zubiri maduro, pero este tema aún no estaba maduro en su obra. [Es la terminología, respectivamente, de *El hombre y la verdad*, cit., pp. 27 ss. y de *Sobre la realidad* (Madrid, Alianza 2001), p. 252].

82 Expresión habitual en Zubiri. Por ejemplo, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid, Alianza 1994, pp. 326-328, 343; HV, 50; IRA, 23, 57, 60.

Desde los tiempos más remotos y en todos los órdenes de la vida se ha recurrido a agrupaciones de singulares partiendo de rasgos comunes que comparten; los tipos así obtenidos son esquemas clasificadores que sirven a un objetivo concreto y limitado, pero no es necesario que tengan alcance teórico. Las cosas tomaron un cariz más relevante con la quiebra del idealismo alemán y en el momento en que el historicismo pretendió hacer frente a las tendencias reduccionistas del positivismo. Hegel había colocado la historia universal como el gran piélago para contener la mayor riqueza y diversidad de lo real, pero había pretendido una reconciliación de los contrastes internos mediante una “logificación” del proceso histórico; así, por lo que respecta a la filosofía, sostuvo “que la sucesión de los sistemas en la historia es la misma que las determinaciones de la idea en su derivación lógica”<sup>83</sup>.

Unos veinte años después, cuando Dilthey llega al mismo Berlín que había escuchado con fervor y respeto a Hegel, se encuentra ante una situación paradójica: todo el entramado conceptual hegeliano se ha derrumbado y vagan errantes los temas que en él se cobijaron, expuestos a la voracidad positivista que les sustraería toda dimensión de sentido a cambio de un prometido rigor que emanaría de su reducción a objetos “naturales”. El torbellino del cambio histórico arrastra cualquier pretensión de validez general y Dilthey se encuentra sin recursos ante ese empuje, pues él tampoco cree en criterios definitivos de verdad aplicables a esos objetos “espirituales” y, sin embargo, también el carácter “espiritual” de esos objetos es un “hecho” tan histórico como el apuñalamiento de Julio César. Al lado de la sólida fortaleza que son las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), es preciso poner a punto otra órbita del conocimiento, que Dilthey, haciendo suya una expresión de G. Droysen, llamará ciencias “del espíritu” (*Geisteswissenschaften*), expresión de evidente sabor hegeliano, por lo que quizá otros preferirán la denominación “ciencias de la cultura” (*Kulturwissenschaften*)<sup>84</sup>. El gran problema en uno y otro caso reside en que los objetos de estas ciencias parecen “individuales”, mientras que su carácter de “ciencia” exige imperiosamente constantes supraindividuales; en conjunto, tales constantes harían una función similar a las regularidades de las leyes científicas, pero éstas cobijan sólo *singulares* intercambiables, mientras que los *individuos* son siempre únicos e irrepetibles<sup>85</sup>. Esto alimentó una amplia y apasionada dis-

83 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en G.W.F. Hegel, *Werke*, cit., vol. XX, p. 468.

84 Hoy parece ya olvidado que el compendio sintético de esta tendencia circuló en español a lo largo de varias décadas en la más popular de las colecciones editoriales: cf. H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*. Tr. M. García Morente, 4 ed. Madrid, Espasa-Calpe 1965.

85 La diferencia entre individualidad y singularidad está expuesta con toda precisión en *Sobre la esencia*, cit., v. gr. pp. 166-167.

puta de métodos (*Methodenstreit*), que estuvo muy viva aproximadamente en el período que va entre la unificación de Alemania y la Gran Guerra, disputa nunca resuelta del todo quizá porque no está bien planteada, pero tampoco es ahora nuestro tema.

En vez de la potencialidad lógica de la razón absoluta, Dilthey recurre al hecho de que la vida es “polifacética”, de tal modo que “este polifacetismo de la vida es justamente el principio supremo de la hermenéutica de la filosofía”<sup>86</sup>. El resultado del carácter enigmático de la vida es la cosmovisión (*Weltanschauung*), una idea de la totalidad cuyos elementos están unitariamente ensamblados sin pretensiones de rigor científico, sino como horizonte para dar orientación y sentido a las acciones humanas. Estas cosmovisiones “no nacen de la pura voluntad de conocer. La captación de la realidad constituye un factor importante en su formación, pero no es más que uno. Surge de las actitudes vitales, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica”<sup>87</sup>. Los tipos últimos de cosmovisión son tres: cosmovisión artística, cosmovisión religiosa, cosmovisión racional. Parece evidente que Dilthey pone en la historia los tres contenidos básicos del “espíritu absoluto” en Hegel, pero poca fijeza puede aportar esta tipología si sólo se trata de “hechos” históricos construidos mediante el artificio de sustraer diferencias a los infinitos individuos que cobijan; al fin, toda cosmovisión tiene como horizonte la totalidad y, por tanto, las tres deben contener elementos comunes; lo que las distingue es el centro a partir del cual se organiza la totalidad, pero precisamente porque el centro afecta a la totalidad, las tres cosmovisiones son incompatibles y tampoco cabrían mezclas. Dilthey recurre para ello a tres fuerzas últimas de la vida humana, cuyo predominio permite “comprender” los tipos de cosmovisión y, al mismo tiempo, los exime de cualquier valoración desde la “verdad” que encierran sus contenidos, sin que tampoco perturben las frecuentes aporías y antinomias que aparecen entre sus elementos; así, respectivamente, las cosmovisiones son objetivaciones del predominio de sentimiento, voluntad y razón. A su vez, si tomamos la cosmovisión racional como un género, Dilthey encuentra una subdivisión en especies para las metafísicas, también “hechos” históricos indudables, pero igualmente imposibles de someter a una verificación intersubjetiva en sus pretensiones de verdad intelectual; así lo resume en su ampuloso estilo: “De la abigarrada diversidad de matices en la concepción del mundo se destacan en primer plano los tipos más consecuentes, puros, eficaces. Podemos seguir desde Demócrito, Lucrecio, Epicuro hasta Hobbes y de éste a los enciclopedistas, al materialismo moderno y a Comte y Avenarius, podemos seguir, a pesar de la

86 X. Zubiri, *Cinco lecciones de Filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Madrid, Alianza 2009, p. 232.

87 W. Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo* (Obras, VIII). Tr. E. Imaz. México, FCE 1945, p. 119.

gran diversidad de los sistemas, una conexión que traba este grupo de sistemas en un tipo unitario, cuya forma primera puede caracterizarse como materialista o naturalista y cuyo desarrollo conduce, consecuentemente, bajo las condiciones de la conciencia crítica, al positivismo en el sentido de Comte. Heráclito, el estoicismo riguroso, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel, señalan las etapas del idealismo objetivo. Platón, la filosofía helenístico-romana de los conceptos vitales, que representa Cicerón, la especulación cristiana, Kant, Fichte, Maine de Biran y los pensadores franceses próximos a él, Carlyle, constituyen las etapas del desarrollo del idealismo de la libertad<sup>88</sup>. Es decir, también en metafísica naturalismo, idealismo objetivo e idealismo de la libertad se deben conectar con el predominio en el hombre de las fuerzas vitales que son la sensibilidad, la razón o la voluntad.

No importa ahora si estas tipologías son adecuadas para ordenar la diversidad que deben contener ni tampoco si es correcta su conexión a determinadas fuerzas de la vida. A Dilthey se le ha reprochado siempre el carácter “psicologizante” de sus tipologías, algo que debilitaría mucho las fijezas que pretende encontrar en el torbellino histórico; no debe olvidarse, sin embargo, que no se trata aquí de una psicología experimental para explicar (*erklären*) conexiones entre hechos, sino una nueva “psicología” centrada en las vivencias para comprender (*verstehen*) las conexiones del curso vital. El problema reside en que, al no aceptar nada que trascienda los contenidos singulares dados en la experiencia, las fuerzas de la vida invocadas no pueden pretender pasar por notas “esenciales” y constitutivas, sino que a lo sumo podrán reclamar el carácter de universales fácticos dentro de la condición humana histórica pues, desde dentro del curso histórico, no es posible aislar algo que pueda trascenderlo y eso siguió levantando sospechas de permanecer en el relativismo<sup>89</sup>. Por ello, en la práctica Dilthey, cuando ya no parecían

88 *La esencia de la filosofía*, en W. Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, cit., p. 203.

89 En una obra de 1919, muy importante en su peculiar trayectoria intelectual, Jaspers ensaya el movimiento contrario. A partir de los tipos de imagen del mundo (*Weltbild*) se buscan las actitudes (*Einstellungen*) –“objetivas”, “autorreflejas”, “entusiásticas”– que en ellas se objetivan; lo que allí se llama “psicología” no pertenece a ninguna de las escuelas de psicología empírica, sino que es de la estirpe de la “psicología comprensiva” diltheyana, poniendo de relieve las “situaciones-límite” (*Grenzsituationen*) –“lucha”, “muerte”, “azar”, “culpa”– que provoca la tensión entre la contingencia existencial y el afán de trascendencia; también aquí se detesta a los sistemas, pero se reclama un espíritu “sistemático” que servirá de base a una “psicología general” no muy distinta de lo que en su obra madura llamará esclarecimiento de la existencia (*Existenzerhellung*, segundo volumen de la monumental *Philosophie*, de 1932). Al revés que en Dilthey, aquí la historia sólo aporta ejemplos casuísticos; es una especie de depósito que sirve para estimular la reflexión y que es susceptible de una clasificación según su modo de aproximarse a la totalidad, como aparece en el proyecto inacabado de su obra *Die grossen Philosophen*, cuyo primer volumen (y único de los tres proyectados) vio la luz en la tardía fecha de 1957. El núcleo de lo aquí apuntado se refiere a K. Jaspers, *Psychologie*

posibles sistemas completos y autosuficientes, sobre una base frágil se ve obligado a dar a su tipología un carácter completo que la convierte en una clasificación cerrada. Una tipología cerrada, a su vez, siempre tendrá un aire normativo pues la (supuesta) permanencia de la condición humana hace que sólo podamos añadir modulaciones que inevitablemente quedarán subsumidas bajo algo que sobrevuela el curso histórico y utiliza la conciencia de la individualidad para orientarla hacia el centro de los tipos básicos, algo no muy distinto de la hegeliana “astucia de la razón” que servía para reconducir los entuertos de los individuos hacia el curso racional de la historia.

Una breve alusión merece en este punto la polifacética personalidad de M. Weber en su doctrina del tipo ideal, presentada siempre en una tumultuosa polémica contra positivistas y metafísicos. Con un trazo muy grueso, podría decirse que, si Dilthey pone en la historia el espíritu hegeliano, Weber hace algo similar con los apriorismos kantianos; la diferencia, en todo caso, es significativa porque en el caso de Hegel se trata de contenidos, mientras que en el caso de Kant se trata de formas. Weber pretende que el tipo ideal tenga alcance nomológico (no sólo “idiográfico”, como decía Windelband) por lo que no es simplemente una abstracción a partir de experiencias que daría por resultado un retrato (*Abbild*); tampoco se trata de un modelo (*Vorbild*), sino que pertenece al cuerpo de la lógica de la historia de las ciencias sociales, de tal modo que sintetiza la experiencia limitada y en ello se incluye la inevitable parcialidad del historiador que opta en medio de una selva de hechos en una “línea muy delgada entre ciencia y fe”<sup>90</sup>, aunque, por otra parte, significa también un distanciamiento de esa unilateralidad. Por ello, la experiencia no puede “verificar” unos tipos que en realidad son “utópicos”, pero sí puede refutarlos sometiendo el tipo ideal a un proceso inacabable de perfeccionamiento y reelaboración, algo que recuerda con claridad la función reguladora de las ideas de la razón en Kant<sup>91</sup>. Los tipos no son un fin en sí mismos, sino un medio para la comprensión (*Verstehen*) que implica una síntesis, siempre tensa, entre la individualidad y la generalidad. Ejemplos de tipos ideales weberianos serían el capitalismo como sistema de producción, la ética de la convicción o la ética de la responsabilidad.

---

*der Weltanschauungen*. 6 ed. Springer, Berlin 1971, principalmente pp. 10, 15 ss., 52 ss., 256 ss. (*Psicología de las concepciones del mundo*. Tr. M. Marín Casero. Gredos, Madrid 1967)

<sup>90</sup> M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 4 ed., Tübingen, Mohr 1973, p. 212.

<sup>91</sup> Jaspers, gran amigo y admirador de su colega Weber en Heidelberg, dedicaba un “apéndice” a la doctrina kantiana de las ideas en su obra referida, algo que, en mi opinión, perdurará luego a lo largo de toda su trayectoria filosófica; cf. *Psychologie der Weltanschauungen*, cit., pp. 465-486.

También las grandes agrupaciones que marcan las avenidas de la Historia de la filosofía –“racionalismo”, “empirismo”, “idealismo”, “positivismo”, etc.– podrían considerarse como “tipos”, pero parece que su función debería ser meramente clasificatoria. Sin embargo, una y otra vez ha saltado la tentación de otorgar a esas agrupaciones un alcance categorial en el que la lógica abstracta delimitaría *a priori* todas las singularidades posibles y los filósofos, esforzándose denodadamente en el desarrollo de su propio pensamiento, en realidad estarían sirviendo inconscientemente a una legalidad supratemporal y supraindividual<sup>92</sup>; pero esta tentación lo que hace es trasladar el problema a los fundamentos de esos supuestos lógicos cuya realización concreta sería la historia de la filosofía.

A la vista de las notas anteriores, una tipología de la razón en Zubiri sólo puede elaborarse *a posteriori* y, por tanto, quedará siempre *abierta*. Los tipos concretos de racionalidad han variado y varían según circunstancias de lugar y tiempo; anteriores tipos de racionalidad desaparecen fraccionados en otros nuevos a medida que una cultura se va haciendo más compleja, también es posible que algún tipo de racionalidad haya quedado obsoleto o se haya diluido en otros distintos y, lo que es más significativo, dentro de la vida de un mismo individuo es frecuente que se alterne el ejercicio de distintos tipos de racionalidad. Lo que parece claro es que no hay tipos de razón meramente individuales porque no existen razones “privadas”, por mucho que algunos individuos sean reconocidos como innovadores o estabilizadores de alguna razón concreta. Es cierto que toda razón en tanto que concreta es “mía”<sup>93</sup>, pero tengo “razón” en la medida en que esa “razón” es de *las cosas*, que son las que dan que pensar y las que dan o quitan razones (IRA 70-72). ¿Será entonces una cuestión de intersubjetividad, como se dice con frecuencia? No necesariamente. En primer lugar, porque ese carácter supraindividual se predicaría de los contenidos de la razón, y éste no es ahora el tema; en segundo lugar y aun sin entrar en el vidrioso tema del lugar que en Zubiri corresponda a la subjetividad, parece claro que de ninguna manera podrá verse como una realidad sustantiva y, por tanto, parecería que no debe pensarse en una subjetividad previa de la cual los actos racionales serían manifestaciones en el sentido del viejo axioma *actiones sunt suppositorum*, sino en todo caso en una subjetividad que se va actualizando en la medida en que realiza también actos racionales, aunque probablemente no sólo racionales. Esto significa en la práctica

92 Es llamativo el caso de G. Kafka, *Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte*. München, Reinhardt, 1933. Este enrevesado título cobija una abigarrada tipología, de rancio sabor organicista, que divide con regularidad de metrónomo cada fase de la Historia de la filosofía en cinco pasos sucesivos, aunque lo que queda indecisa es la marca que significa el salto de una fase a otra.

93 Zubiri precisa: “Hablar de mi razón significa tan sólo que la razón es algo que concierne a la intelección”: IRA 41.

que los tipos de racionalidad, al contrario que en Dilthey o Weber, lejos de ser puros, son siempre híbridos y el título (con el prestigio de Goethe) de afinidades electivas (*Wahlverwandschaft*), reclamado por Weber para recopilar los componentes internos de cada tipo, podría servir aquí quizá como pauta clasificatoria, pero nada más.

La segunda consecuencia parece muy sencilla, pero es la que resulta más difícil de respetar en la práctica. No hay un tipo paradigmático de razón que aparezca como normativo para los restantes y, por tanto, la tipología que se elabore debe ser tan sólo *descriptiva* y resistir toda tentación de convertirla subrepticamente en normativa. Hay un argumento de principio: todos los usos de la razón están igualmente justificados desde el punto de vista intelectual porque lo que los hace intelectivos es aparecer como “actualizaciones de la realidad” y todos se igualan precisamente en el hecho de ser *razones*; ninguna clase de esbozo, ningún modo de prueba, ningún camino de verificación tiene primacía intelectual sobre los restantes, pues el objetivo es siempre encontrar alguna realidad-fundamento del campo real dado. El frecuente recurso de Zubiri a ejemplos tomados de la actividad artística, a que antes me refería, tiene justamente esa finalidad niveladora. Otra cosa distinta es que un individuo pueda sentirse afín a un tipo de racionalidad e indiferente a otros, pero eso no va más allá de actitudes subjetivas. Es evidente también que distintas culturas y distintas épocas han sobrevalorado algunos tipos concretos de racionalidad y han despreciado otros, lo cual es probable que no sea fruto del azar, sino que podamos construir un relato histórico comprensible con el proceso temporal de despeje y estabilización de distintos tipos de razón; sin embargo, no parece que en el pensamiento de Zubiri una *historia de la razón* pueda ser a su vez una *historia racional*, es decir, la manifestación externa en el tiempo de lo que es el proceso lógico interno de la razón, como apuntaba Kant en las últimas páginas de su *Crítica de la razón pura* o como realizó, desde otros supuestos, Hegel.

#### 4.2. CRITERIO DE CLASIFICACIÓN

El criterio más habitual para formular clasificaciones ha sido tradicionalmente las agrupaciones de objetos, con más o menos “precisión” según las exigencias de cada tarea. Si se tratase concretamente de conocimientos científicos, en alguna etapa del pensamiento de Zubiri esto no parece que carezca de toda justificación: “La ciencia es un conocimiento que *estudia* un objeto que *está ahí*”<sup>94</sup>, lo

94 X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. 9 ed., Madrid, Alianza 1987, p. 150 [En adelante NHD].

cual parece decir que en la razón científica el objeto es algo previo al despliegue racional. Es cierto que a esto se contraponen la peculiaridad de la razón filosófica –“la filosofía, por tratar un objeto que por su propia índole *huye*, que es *evanescente*, será un conocimiento que necesita *perseguir* a su objeto y *retenerlo* ante la mirada, *conquistarlo*” (NHD 150)–, del mismo modo que Zubiri se refiere aquí a las ciencias ya constituidas en una fase de estabilidad normalizada, algo que no valdría para las fases “revolucionarias” (T. S. Kuhn) cuando una ciencia se emancipa del tronco previo o pone en sus crisis sus fundamentos. Lo que aquí me interesa destacar es que detrás de este hábito, aparentemente inocuo, alienta una idea del proceso intelectual en la que el “objeto” es independiente y autónomo, contraponiéndose a las estructuras intelectivas del “sujeto” que deben adecuarse a aquel objeto dado para generar verdad. Esta visión ingenua, flanco de todo tipo de críticas que indiquen una y otra vez en el acriticismo de ese dualismo inicial entre sujeto y objeto, tampoco es válida en la filosofía de Zubiri; para decirlo ahora de modo simplista, el carácter de “objeto” que adquiere la cosa en el proceso intelectual no es *previo* a la actividad racional, sino que es uno de sus *resultados* y mal pueden los “objetos” servir para clasificar los distintos tipos de razón cuando es el tipo de razón el que da a la cosa inteligida su peculiar objetualidad.

Sin embargo, quizá el enfoque tradicional centrado en el “objeto” conserva una importante base, con la condición de que aflojemos un poco el rigor terminológico, algo que sólo haremos provisionalmente pues no hay argumentos para hacer concesiones en el rigor y la precisión. Como ya hemos visto, la razón no arranca de sí misma, sino que es activada por la impelencia de la realidad que queda excediendo los contenidos ya diferenciados campalmente. Es cierto que el carácter “real” de una cosa es siempre una formalidad que no se reduce a ningún contenido concreto; pero es igualmente cierto que “la” realidad aislada no se da nunca<sup>95</sup>, sino que siempre aparece realizada en algún contenido limitado (o “reificando” esos contenidos, no importa ahora). Las cosas reales son objeto de riquísimas determinaciones dentro del campo de realidad; se determina lo que es esta cosa entre otras y en función de otras; por mucho que esas “otras” no puedan nunca sobrepasar lo dado, el juego de las simples aprehensiones dentro de lo dado es inagotable. En el ejemplo que Zubiri repite tantas veces, el color verde real de esta cosa lo es entre otras cosas del campo que no son cualidades ni colores y en función de otros colores que no son el verde; ese verde percibido

95 De muchas maneras y en muchos lugares repite Zubiri esta idea básica: “La realidad no es un piélago en el que estuvieran sumergidas las cosas reales. Esto sería absurdo. No hay realidad fuera de las cosas reales”: *El hombre y Dios*, cit., p. 87. Es importante no caer en la tentación de “sustantivar” la realidad en Zubiri, pues verosímelmente no correría mejor suerte que las artificiosas sustantivaciones que han caracterizado la filosofía *moderna*: cf. la edición citada de *Cinco lecciones de filosofía*, pp. 253-306.

nos aporta una infinidad de señales para nuestra vida (estación del año, clima, utilidades nutritivas o curativas, etc.) y lleva asociada una variada carga simbólica ante la que reaccionamos los que no somos invidentes ni padecemos daltonismo según una amplísima gama de matices del verde que llevan adherida toda una constelación de valores (es probable que en amplia medida esto sea “cultural”, pero nada esencial cambia por ello). La realidad que reifica este verde real no se reduce a esos contenidos verdes, sino que trasciende allende lo verde dado; el contenido verde sólo sugiere –no *determina*– la marcha ulterior que puede desembocar en el encuentro del fotón como fundamento físico del contenido campal verde, un fotón que no comparte muchas de las propiedades del verde campal (no es cualidad, no es visible, puede ser onda-corpúsculo, etc.). Ya hemos insistido suficientemente en que la sugerencia campal no *determina* la marcha concreta de la razón; pero esa excedencia sugerente tampoco es algo informe o totalmente indeterminado<sup>96</sup>; con el verde se pueden construir composiciones pictóricas o iluminar imágenes, incluso alguien con talento puede utilizar el ritmo sonoro del vocablo<sup>97</sup>; a nadie se le ocurrirá encontrar en la cosa verde del campo la sugerencia de utilizar ese verde como elemento básico para sostener una catedral. En suma, de estas consideraciones habrá que retener que la razón no es una ampliación del campo real dado, sino que hay una discontinuidad que la hace irreductible al logos, pero, a su vez, ese logos concreta la realidad en contenidos muy diferenciados y las dificultades de la razón proceden con frecuencia de la necesidad de salvar el obstáculo que supone distanciarse de la posición organizada por el logos, algo que muestra muy bien el ejemplo del color verde y la teoría física del fotón.

¿No debería buscarse en el esbozo, cuando la razón concreta ya está marcha, el criterio para clasificar tipológicamente las razones? ¿No sería éste el modo de traducir a la terminología zubiriana la vieja regla de clasificar los tipos de razón por agrupaciones de objetos? Si Zubiri no hubiese concluido su trilogía final *Inteligencia sentiente*, es probable que se buscara la respuesta en esa dirección. Así, por vía de ejemplo, el curso *El hombre y la verdad* (1966) está montado en la contraposición entre lo dado y la búsqueda racional allende lo dado; Zubiri

96 “En el ‘hacia’ no voy ‘allende’ en un ir sin más, por así decirlo, sino que el ‘hacia’ es un ‘hacia’ ya internamente cualificado por aquello que me lanza allende. Esto que me lanza es la inteligencia campal. Y esta realidad determina el ‘hacia’ mismo como un ‘hacia’ desde algo previamente inteligido”: IRA 143.

97 Lo hace de modo fascinante García Lorca en los versos octosílabos –los más habituales ya en los romances “viejos”– del “Romance sonámbulo” en su *Romancero gitano*, cuyo núcleo es precisamente “verde”, siendo su valor informativo (o, si se prefiere, locucionario) prácticamente nulo frente a pura musicalidad de los términos: “Verde que te quiero verde./ Verde viento. Verdes ramas./ El barco sobre la mar / y el caballo en la montaña...”.

insiste allí en la irreductibilidad de la intelección racional –“comprensión”– y llega a escribir que “el pensar en una u otra forma traza desde sí mismo el esbozo comprensor de las cosas. Y precisamente porque lo traza desde sí mismo, está en manos de la propia razón, en cierto modo, el trazar un esbozo o el trazar otro” (HV 80). A pesar de los matizaciones (“en una u otra forma”, “en cierto modo”), estas explicaciones son muy equívocas porque Zubiri quiere acentuar en exceso la discontinuidad de los *contenidos* racionales y ello deja en la penumbra la continuidad de la *formalidad* real en cuyo seno se “dualiza” la intelección primordial. Las cosas pueden clarificarse un poco más.

El esbozo es un distanciamiento provisional que deja entre paréntesis la cosa real dada para que la creatividad se despliegue sin trabas; el esbozo no es más que un instrumento provisional para obligar a la realidad profunda a emerger en medio de las apariencias de lo obvio. Los esbozos son creaciones libres y, en principio, son innumerables, pero ellos en sí mismos no son depositarios de verdad; resultarán útiles o no para “ir verificando” la fundamentalidad real, pero ésta depende del sometimiento del esbozo al veredicto de la probación de realidad. Un mismo esbozo puede servir para “encuentros” distintos o también puede “desviarnos” en la marcha de la razón hacia la profundidad. El esbozo “Felipe II” en manos de una libre construcción como la de Schiller (o incluso la de Verdi) comparte muchísimas notas con el esbozo “Felipe II” de los historiadores; se puede discutir si esas coincidencias corresponden a notas constitucionales, constitutivas o adventicias (por cierto, una discusión de la razón), pero es evidente que la marcha de la razón en ambos casos ha abierto caminos ulteriores distintos; Schiller podrá utilizar a Felipe II como antítesis para que resuene como un grito la voz de Poza pidiendo “libertad de pensamiento”<sup>98</sup> como mínimo irrenunciable para la dignidad de todo ser humano e incluso Verdi puede permitirse invocar al “espectro” del emperador Carlos en el monasterio de Yuste<sup>99</sup>. Los “historiadores”, en cambio, no pueden recurrir a ningún Poza ni a ningún “fantasma”, no porque la verdad que buscan sea superior a la de Schiller o a la de Verdi, sino porque en la vía en la que se fragua su esbozo esos componentes carecerían de la elemental verosimilitud que exige toda crítica histórica. Es decir, el esbozo al constituirse con contenidos es también “resultado” de la actividad de una razón concreta; será significativo, irrelevante o inaceptable según la vía en la que razón se hizo

98 Act. III, esc. 10<sup>a</sup>. *Gedankenfreiheit* es el término que, precisamente a partir de este verso, se ha consolidado como tópico en el mundo germánico; pienso, no obstante, que en sentido estricto se habla de “libertad de expresión” (como libertad pública), mientras que la de “pensamiento” es una libertad individual que hasta ahora ni el más cruel de los déspotas ha podido erradicar. Las utopías del siglo XX –tanto las pesimistas (Huxley, Orwell) como las supuestamente optimistas (Skinner)– y una gran cantidad del cine de ciencia ficción dibujan un futuro muy inquietante a este respecto.

99 *Don Carlo*, Act. II, esc. 1<sup>a</sup> (siempre versión de Módena).

concreta, algo posibilitado por su sugerencia campal y que, a su vez, convierte al campo en “sistema de referencia” para ese esbozo concreto. Si el esbozo viene ya demasiado tarde dentro de la razón, parece obvio también que deben descartarse las distintas formas de prueba de realidad para cualquier tipología de la razón; no sólo son también muy posteriores, sino que dependen muy estrechamente de los contenidos concretos esbozados.

Tiene que existir algo entre la sugerencia del campo y la plasmación de un esbozo determinado. Es justamente la activación de una razón concreta, que es real abriendo una determinada vía (entre otras posibles) a la marcha ulterior hacia lo ignoto. A esta concreción la llama Zubiri en su última filosofía –y sólo allí– *mente*<sup>100</sup>, *mentalidad* o *forma mentis*: “*Mens* es inteligencia en lanzamiento [...]. Hay una interna implicación entre razón y *mens*. Pues bien ‘mente’ expresa el carácter concreto de la razón [...]. A la razón le es esencial una figura o forma como *habitud* intelectual de lanzamiento” (IRA 150). Unas líneas después se aclara algo: “La *forma mentis* está constituida por el modo intrínseco y formal del enfrentamiento o lanzamiento hacia lo real, por el modo del ‘hacia’ en cuanto ‘hacia’, y no por las modalidades que este lanzamiento o búsqueda pueda tener en función extrínseca de las modalidades de aquel que busca” (IRA 151). Este concepto intelectual de “mentalidad” es algo interno a la intelección, es “el modo intrínseco y formal de *habitud* de lanzamiento hacia las cosas reales” (IRA 152). Obsérvese que Zubiri habla reiteradamente de *mentalidad* como “*habitud*” y ésta en su filosofía no significa el ámbito de la realización de determinados actos (“hábitos”), sino el modo radical de enfrentarse con lo real, si se quiere hablar así, la manifestación en ejercicio concreto de la misma estructura racional como tal. De ahí que la *mentalidad* sea un componente imprescindible de cualquier tipo de razón: “De esta *mentalidad* estrictamente entendida digo que es estructuralmente esencial a la razón: es su intrínseca y formal concreción. La razón es concreta, y su concreción en cuanto razón es *mentalidad*. No hay ni puede hacer razón sin *mentalidad*” (IRA 154). Ya nos hemos encontrado con el carácter decisivo de esa concreción: “Ciertamente no es esencial a la razón tener ésta o la otra figura concreta; pero sí le es estructuralmente esencial *tener concreción*” (IRA 148). No cabe duda que la *mentalidad* debería ser el criterio clasificatorio que estamos buscando; se trata del momento en que la razón se activa como *esta* razón concreta y, al abrir un camino para la marcha entre otros posibles, dota de coherencia

100 La elección del término responde, como es frecuente en Zubiri a motivos etimológicos: “Mente no es formalmente idéntico a inteligencia. Etimológicamente procede de una raíz indoeuropea *men-* que significaba entre otras cosas el ímpetu, el ardor, la pasión, etc.; en definitiva expresa movimiento anímico”: IRA 149. Como se ve, otro término “peculiar”, algo alejado de su actual proliferación en la filosofía de nuestra lengua como traducción del término inglés *Mind*.

y de inteligibilidad a los distintos pasos de la marcha, precisamente prestándole referencias concretas.

Esto tiene una ventaja adicional nada desdeñable. Mientras que la mentalidad es intrínseca al lanzamiento de la razón, los modos de responder a ese lanzamiento pueden ser muy diversos; el propio Zubiri menciona que en la mentalidad “científica” como habitud hay “modos diversos” (IRA 151) de aplicar esa mentalidad, según el contenido concreto de cada esbozo o según los intereses externos del científico, algo muy de agradecer en una época en que la especialización ha alcanzado un grado de fragmentación tan desmedido que se corre el riesgo real de perder el sentido de la meta que busca la razón inquiriente. Esto legitima, además, una pluralidad de “metodologías” internas a cada vía concreta y que ya caen fuera de la doctrina general de la inteligencia pues su justificación es su eficacia: “No es lo mismo el método de la Sociología o el método de la Historia que el método de la Matemáticas, o de la Física teórica o de la Biología” (HV 76); pero esto en filosofía sólo interesa en cuanto hace resaltar la arbitrariedad de todos los monismos reduccionistas y una disputa de métodos, como la que agitó el pensamiento en el paso del siglo XIX al XX, resulta poco relevante, pues no pasa de ser una manifestación accidental del carácter constitutivamente “metódico” de la razón, precisamente porque es concreta. Sin embargo, el tratamiento que ofrece Zubiri de este tema es muy escueto y tendremos que prolongarlo algo para que resulte eficaz en nuestro tema.

Zubiri no sólo distingue, sino que en buena medida contrapone, esta novedosa noción intelectual de “mentalidad” a la noción histórico-sociológica habitual, que él mismo había utilizado sin aparentes dificultades en otras ocasiones<sup>101</sup>. En lo fundamental, el tema parece claro: la mentalidad es un elemento intraintelectivo que da concretez a la vía que lanza esta racionalidad concreta, delimitando una marcha en visto de un objetivo buscado. Los condicionamientos étnicos, psicológicos, históricos o sociológicos de la razón, que son reales y dan lugar a prácticas científicas desarrolladas como la Historia de las mentalidades<sup>102</sup> o la Sociología del conocimiento, son elementos *extrínsecos* a la actividad racional misma: “El semita o el heleno cualifican estas mentalidades [científica y poética] con cualidades de orden intelectual; su origen está en el modo de ser del semita o del heleno. Por esto es por lo que no constituyen mentalidades propiamente dichas [...]. No es lo mismo hablar de mentalidad refiriéndose a mentalidad semítica que a mentalidad científica. Lo primero es propio de una sociología del conocimiento;

101 Cf. v. gr. *Sobre el hombre*. Madrid, Alianza 1986, pp. 263-265, 290.

102 Véase el libro colectivo editado por G. Marquínez Argote, *Ideas y mentalidades. Modos de hacer Historia*. Bogotá, El Búho 1996.

sólo lo segundo pertenece a una filosofía de la inteligencia”<sup>103</sup>. Esto no quiere decir que esos componentes extrínsecos no sean importantes, sino que cualifican accidentalmente la racionalidad al variar con los individuos, los grupos humanos o las épocas; lo que, en cambio, pertenece internamente a la razón es que ésta se realice de una forma concreta, que asuma en una vía dada las sugerencias del logos campal para diseñar una marcha que busca verificar un contenido fundamentante de lo real. Esto es lo que resalta Zubiri al decir que “la llamada mentalidad del semita no es semítica en cuanto mentalidad; es solamente mentalidad del semita. En cambio, la mentalidad teorética es teorética ‘en sí misma’ en cuanto mentalidad; no es mentalidad ‘de’ un científico sino modo de intelección de lo real, un modo intrínseco de la razón” (IRA 153). Sin embargo, un poco más abajo recapitulando el escueto tratamiento del tema, afirma: “Con toda esta amplitud que abarca no sólo el contenido sino las líneas mismas de intelección, es como debe entenderse la mentalidad. No es lo mismo la mentalidad *del* científico, que la *del* poeta, que la *del* político, que la *del* teólogo, que la *del* filósofo, etc.”<sup>104</sup>.

El tratamiento tan escueto de este tema crucial exige arriesgarse en algunas aclaraciones. Una cosa es que se *distingan* el sentido intelectual de la mentalidad y el sentido histórico-sociológico, cosa fácilmente comprensible *dentro* del proceso de la racionalidad; pero otra cosa distinta es que se *contrapongan* como si en la realización concreta de una racionalidad estos dos órdenes no tuviesen nada que ver. Si se trata de una “forma o figura como habitud intelectual de lanzamiento” (IRA 150), es obvio que ninguna habitud es extraña al proceso de personalización y, por tanto, es una línea siempre abierta que cada individuo matizará de formas distintas; no se puede decir que se trata de unos contenidos

103 IRA 153-154. Antes parecería decir lo contrario, pues, aunque también se habla de mentalidad “de un físico” o “de un teólogo” y se acepta que hay “mentalidades distintas”, se añade: “Pero hay mentalidades de diferencia todavía mucho más grave: la mentalidad, por ejemplo, que opone la inteligencia occidental a la inteligencia asiática, a la inteligencia india. Son mentalidades completamente distintas”, hasta el extremo de que “hay verdades que lo son en mentalidades distintas; y que por serlo, la figura que imprimen en la mente es completamente distinta”: HV, 152-153. En el fondo, ésta es la razón para reducir el tratamiento de la metafísica a la mentalidad occidental: “Ciertamente hay en la India muchísimos pensamientos –masas de pensamientos– que, con mucha razón, nosotros calificamos de metafísicos [...]. Pero, ¿lo eran para ellos? ¿Tenían los indios un concepto un poco riguroso y preciso, aunque fuera distinto del nuestro, un concepto riguroso y preciso de eso que nosotros llamamos ‘metafísica’? Cabe en esto una suspensión de juicio”: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid, Alianza 1994, p. 12. En mi opinión la explicación de estas divergencias es sencilla: en la década de los 60 aparecerán esquemas de aquella “teoría de la inteligencia” aplazada en *Sobre la esencia*, pp. 113, 114, 124, algo esencialmente distinto de la novedosa “filosofía de la inteligencia” de su última obra.

104 IRA 155. Cursivas mías para sugerir una inquietante pregunta: ¿la mentalidad del científico es una mentalidad “científica” o lo es sólo “del” científico, en paralelismo con el caso arriba mencionado de la mentalidad “del” semita? No es nada sencilla la respuesta.

concretos predeterminados (en una tradición o en unas vigencias sociales) porque la razón concreta innova siempre en la esfera de los contenidos, pero no debe olvidarse que la forma siempre es concreta en unos contenidos delimitados, por mucho que no se reduzca a ellos; por tanto, no se trata sólo de apropiarse de manera pasiva unos contenidos ya consolidados en un tipo de racionalidad porque incluso la repetición más mecánica tiene un momento de libertad; pero tampoco se trata de una imposición del proceso formal de la razón a contenidos distanciados de la subjetualidad conforme a pautas lógicas aceptadas por consenso general. En nuestro ejemplo anterior vimos que, cuando algún crítico notó que Schiller alteraba el plan inicial previsto en *Don Carlos*, él respondía que no había cambiado la obra, sino que el desarrollo de la obra lo había cambiado a él, sin duda como “artista”, pero en ese caso concreto y dada la centralidad del tema de la libertad, seguramente también como persona. Por tanto, como no podía ser de otro modo, hay siempre un momento “individual” en toda mentalidad y Zubiri quiere huir de la imagen de una especie de Razón abstracta e impersonal que pesa como una fatalidad inexorable sobre los individuos; al fin, todos esos contenidos objetivados en tradiciones culturales sólo son reales cuando hay una inteligencia capaz de reactualizarlos al convertir esos recursos disponibles en posibilidades de personalización. Dicho esto, Zubiri no tiene problemas en recurrir a la terminología hegeliana del “espíritu objetivo”<sup>105</sup> para denominar el espacio propio del “carácter público de la verdad” (HV, 147).

A esta dimensión “individual” constitutiva de la mentalidad no se opone el hecho de que una mentalidad no se reduzca nunca a esa esfera íntima. No hay mentalidades “privadas” y, si un individuo en un determinado momento abrió un nuevo tipo de mentalidad, éste sólo se tornó elemento intelectual cuando fue estabilizado y asumido más allá de la intimidad de un individuo<sup>106</sup>. No es necesario insistir mucho en esto porque, desde el momento en que la experiencia aparece nombrada en el logos, todo lenguaje desborda la intimidad inescrutable del individuo y coloca esa experiencia en la esfera de “esa dimensión esencial de publicidad” (HV 142). Por tanto, la diferenciación de mentalidades como hábitos racionales no es ajena al desarrollo histórico y al contexto sociológico de un depósito de tradiciones y usos que aportan los contenidos con los que se configurará cada mentalidad concreta. Los tipos de mentalidad como elementos intelectivos se van fragmentando históricamente y no permanecen inalterables, no sólo porque cabe la posibilidad de un nuevo desgajamiento a partir de un tronco

105 Cf. v. gr. HV 148. *Sobre el hombre*, cit., pp. 261-263. Otra cosa algo distinta es lo que Zubiri llama “espíritu anónimo” (HV 148), sobre lo que volveré más tarde.

106 Como notarán muchos, este tema está estrechamente emparentado con la contundente oposición a la idea de un “lenguaje privado”, tal como la desarrolló Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*.

consolidado, sino porque tampoco es imposible que una mentalidad desaparezca absorbida por otra forma de vida, generada desde dentro o impuesta desde fuera. Lo que sucede aquí es que son dos grupos de problemas distintos: el grupo central tiene que ver con la función estructural de la mentalidad en todo proceso racional, mientras que ahora estamos hablando de la génesis y el asentamiento de una mentalidad concreta, algo que inevitablemente dice relación a contenidos muy concretos<sup>107</sup>. Es probable que se pueda recurrir a una tipología muy básica capaz de esquivar estas determinaciones porque se funda en constantes de la condición humana y, por tanto, sobrevolaría las diferencias culturales; en todo caso, aquí no es necesario debatir a fondo si se trata de un núcleo “esencial” de humanidad, pues eso exigiría ir de dentro a fuera, es decir, de los rasgos constitucionales a sus manifestaciones y es probable que esto se reduzca a la razón como tal y no a ninguno de los pasos concretos que integramos en el proceso de la racionalidad.

Si la mentalidad afecta a la personalidad, igualmente claro es que *ninguna* mentalidad concreta agota la riqueza de la persona; es evidente que todas las existencias tienen su centro en una mentalidad dominante que es la que suele ofrecer el argumento básico de cada existencia desde el momento en que “mentalidad es justo la formal habitud concreta de la búsqueda racional, es la concreción del ‘hacia’ en cuanto tal” (IRA 155); en este sentido, decimos que alguien “es” médico o “es” filósofo<sup>108</sup>, aunque probablemente ese individuo en su existencia hace muchas cosas que nada tienen que ver con esa mentalidad dominante, por ejemplo, conduce su automóvil o lleva las cuentas domésticas. El propio Zubiri se refiere al vicio, tan agrandado en nuestro tiempo, del unilateralismo que conduce a la “deformación profesional” (Cf. v. gr. HV 151), cuya antítesis sería la mente universalista de algunos humanistas del Renacimiento; piénsese en el caso excepcional y reconocido de Leonardo da Vinci o piénsese en el propio Miguel Ángel, no satisfecho con su excelencia por todos reconocida como arquitecto o artista plástico, sino que también quiere brillar como poeta y trabajosamente compone

107 Esta misma perspectiva es la que mantiene Zubiri cuando habla de la conciencia de estar poseídos por la verdad para asentar una mentalidad como vía de acceso a esa verdad: “La mentalidad es el modo configurativo como la verdad se apodera precisamente del hombre; se apodera y le da esa figura en distintos niveles”: *El hombre y Dios*, cit., p. 152. Por el contrario, habría que añadir que cuando una línea de búsqueda reiteradamente no encuentra el fundamento buscado, esa “mentalidad” se diluye, algo similar a lo que pasó en los comienzos de la ciencia moderna con las líneas neoplatónicas que buscaban fuerzas mágicas ocultas en la naturaleza a partir de un acceso para iniciados en caminos secretos.

108 “No son modos que la intelección ‘tiene’ sino modos de lo que la intelección ‘es’”: IRA 151. Es la filosofía como “forma de vida”, a la que se refiere Zubiri (Cf. NHD 54; *Cinco lecciones de filosofía*, cit., pp. 5-6) en lo que quizá es un intento de revitalizar la idea aristotélica de un *bíos theoretikós*, algo que no podía ser ajeno a quien se definió como “profeso” en filosofía: *Escritos menores*, cit., p. 289.

unos sonetos, al fin mediocres. Uno piensa que el tránsito de un individuo entre distintas mentalidades no crea conflictos cuando se trata de mentalidades distantes y bien diferenciadas; en la vida de Zubiri tuvo su lugar L. F. Vivanco, arquitecto, aficionado a la filosofía y que quedará en la historia como uno de los mejores poetas de su generación; pero también tuvo trato muy frecuente con José A. Muñoz Rojas, un alto ejecutivo bancario que en otro orden aparentemente opuesto logró también un reconocimiento como extraordinario poeta. Vivanco o Muñoz Rojas pueden ejercitar la mentalidad “del” poeta sin menoscabo de la mentalidad de sus profesiones (cualquiera que sea esa mentalidad) porque ninguna parece ir en detrimento de la otra. Pero el tema resulta mucho más oscuro cuando por el momento histórico-cultural las mentalidades están poco diferenciadas y apenas existen líneas para su demarcación; lo vimos en el caso de Schiller interpretando (y a veces rectificando) su creación poética desde su filosofía del arte, aunque probablemente también se pudiese decir que su experiencia poética creadora es el apoyo de su elaboración teórica. Pero hay casos más confusos y permítaseme un último ejemplo para mostrar las tensiones que a veces se generan. Veamos estas dos estrofas “poéticas” puestas en boca de una “esposa” inflamada por el amor encontrado:

Gocémonos, Amado  
 y vámonos a ver en tu hermosura  
 al monte y al collado  
 do mana el agua pura;  
 entremos más adentro en la espesura.  
 Y luego, a las subidas  
 cavernas de la piedra nos iremos,  
 que están bien escondidas,  
 y allí nos entraremos,  
 y el mosto de las granadas gustaremos<sup>109</sup>.

Estas dos “canciones” (en realidad, dos “liras”) expresan el clímax de la unión mística y, por tanto, su finalidad es transmitir una experiencia de orden religioso. Pero imaginemos a alguien que no cree en nada trascendente y opina que los “místicos” de todas las épocas son unos enfermos mentales con episodios de pronunciados delirios, como el que reflejan las estrofas transcritas; en ese caso, se perderá definitivamente la dimensión religiosa, pero ello no impedirá que se reconozca que ese supuesto estado patológico de delirio produjo una de las cimas de la poesía lírica de nuestra lengua y, si fuese necesario precisar más,

109 *Cántico espiritual*, vv. 176-185 (segunda redacción), en San Juan de la Cruz, *Obras completas*. Madrid, Ed. de Espiritualidad 1993, p. 75.

de la poesía erótica, hasta el punto de que algunas expresiones, sin ignorar que está subyaciendo la tradición bíblica del *Cantar de los cantares*, probablemente se considerarían excesivamente atrevidas en un contexto profano. Fijémonos en el último endecasílabo –“y el mosto de las granadas gustaremos”– que a todas luces es una metáfora, es decir un juego interno del lenguaje para sugerir desde el contexto una significación distinta de la que indicaría el uso ordinario de las palabras; esa significación resulta imprecisa y entenderán cosas distintas un lector corriente, un conocedor de la poesía de la época o un historiador de las corrientes religiosas de la segunda mitad del siglo XVI. Pero se da la circunstancia de que el mismo autor, abandonando la mentalidad estética (llamémosla así provisionalmente), explica “científicamente” su significación teológica última de una manera extraordinariamente detallada, para lo que sirve de ejemplo este pasaje: “Las granadas significan aquí los misterios de Cristo y los juicios de la sabiduría de Dios y las virtudes y los atributos de Dios, que del conocimiento de estos misterios y juicios se conocen en Dios, que son innumerables. Porque, así como las granadas tienen muchos granicos, nacidos y sustentados en aquel seno circular, así cada uno de los atributos y misterios y juicios y virtudes de Dios contienen en sí gran multitud de ordenaciones maravillosas y admirables efectos de Dios, contenidos y sustentados en el seno esférico de las virtudes y misterios, etc., que pertenecen a aquellos tales efectos”<sup>110</sup>.

El lector de hoy no puede por menos de sorprenderse ante la gran distancia que media entre la fuerza brillante de la poesía y la precisión académica apagada del comentario, sin que los sanjuanistas hayan encontrado una explicación satisfactoria para hacer natural el tránsito del gran poeta místico al elevado teólogo. Descartadas segundas intenciones (tranquilizar a una inquisición en alerta, afán pedagógico para instruir a las religiosas iletradas, etc.), se puede decir que el comentario declara científicamente la significación básica de la experiencia comunicada en la inmediatez sonora de la poesía, de tal modo que las canciones actuarían aquí como campo de realidad que el comentario explica al convertirlo en sistema de referencia para la búsqueda de una fundamentalidad oculta, algo que también permitiría entender la inevitable deficiencia del comentario respecto a la amplitud de la experiencia cantada en el poema. Pero también podría pensarse lo contrario; en la época de san Juan de la Cruz el estudiante de teología en Salamanca tiene como algo dado el esquema teológico general del comentario; el poema sería aquí un esbozo para ir allende lo dado a través de una vía accesible a quien conoce el lenguaje platónico de las tradiciones humanistas, los desarrollos poéticos en lenguas romances y las aportaciones de los biblistas, componiendo con ello una poesía pletórica de significaciones, pero cuya sonoridad inmediata

110 San Juan de la Cruz, *Obras completas*, cit., p. 751.

la torna accesible a legos en teología. Se tome una u otra alternativa, lo que hoy permanecerá es la tensión generada por dos mentalidades aplicadas a contenidos comunes, una tensión que es absurdo pretender acallar definitivamente porque todo camino racional será parcial y eso explica el dinamismo, las tensiones y el dramatismo de la personalización, aunque en el inmensa mayoría de los casos esto no sobrepase el nivel de intimidad banal de cada individuo.

#### 4.3. TIPOS BÁSICOS DE RAZONES

Ateniéndonos a este único criterio, vamos a enumerar los tipos básicos de racionalidad o, si se prefiere, los grupos fundamentales de razones. Nos quedaremos en lo básico y nos mantendremos dentro del criterio seleccionado sin descartar que algunas combinación de criterios pudiera ser útil en divisiones de orden ulterior; después de todo, no existe ninguna razón “pura”; por lo demás, la presente tipología puede ser prolongada con todas las subdivisiones que en cada caso se juzgue oportuno. Vamos a partir de una plataforma común que actúa como base de cualquier especificación ulterior; luego estableceremos una tipología básica en géneros que, aunque descriptiva, busca remitir a componentes nucleares de la vida humana; finalmente, dentro del género que parece más relevante, insinuaré una división en especies dentro de las cuales puede darse evolución interna y también es posible el surgimiento de nuevas especies, así como numerosas hibridaciones, sin que en este caso el carácter híbrido suponga ninguna desventaja intelectual. Por último, dejaremos de lado ahora los componentes históricos y sociológicos que han actuado en la diferenciación de razones para referirnos sin mucha precisión a la situación actual en nuestro entorno.

Cualquier clasificación diferenciada debe partir de lo que podemos llamar *razón común* (expresiones alternativas serían “razón cotidiana” o “razón ordinaria”), algo en lo que no solemos reparar por demasiado obvio, algo que es tan antiguo como el *homo sapiens* y, sin embargo, sus contenidos, incrustados ya en la rutina de nuestros actos diarios, varían ahora a velocidad de vértigo incluso en el plazo de una misma generación. La mentalidad general que la sostiene es una *mentalidad pragmática*<sup>111</sup> porque el lanzamiento allende procede, directa o indirectamente, de la urgencia de satisfacer necesidades humanizadoras y su tipo de prueba habitual es la simple regla del éxito y el error. Alguien, probablemente

111 No “pragmatista”. El pragmatismo, como lo difundieron James o Dewey, pretende ser una doctrina *integral* de la verdad y de la significación, pero aquí estamos hablando sólo de un círculo de conocimientos que se activa desde una habitud intelectual y busca pruebas de un tipo muy concreto, ni excluyente ni abarcante de otros modos distintos.

entre las tinieblas de una caverna, acercó un alimento al fuego (dos cosas cuya conexión campal quizá no es evidente) y encontró que desde el punto de vista del sabor y de algunas de sus cualidades nutritivas algunos alimentos mejoraban al ser cocinados; entre ese remoto gesto, luego trivial por su cotidianidad, y los refinamientos de la alta cocina con sus termómetros de temperaturas y la textura del producto hay una enorme distancia, pero seguramente no un salto cualitativo. Hasta donde yo sé, Zubiri no ha especificado nunca este tipo de racionalidad, a pesar de ser la única que ejercita a lo largo de su vida la inmensa mayoría de la humanidad; pero sí encuentro algunos lugares de los que podría deducirse esa presencia. En un pasaje que tampoco va más allá del carácter de ejemplo, Zubiri dice: “No es lo mismo comprender una cosa para los efectos de las situaciones corrientes que el hombre tiene en la vida, que entenderlo desde el punto de vista de la ciencia, tal como se va instituyendo hoy; y ni la comprensión vital ni la científica son idénticas a la comprensión filosófica. Son niveles de comprensión distintos” (HV 93). Si duda que son distintos, pero lo importante es que en uno y otro caso son razones, es decir, búsqueda de fundamentalidad de lo real, lo que en la imprecisa terminología del curso citado se llama aún “comprensión”. Más adelante y en este mismo curso, Zubiri identifica el depósito de estos conocimientos como “espíritu anónimo”, para distinguirlo del hegeliano “espíritu objetivo”, que estaría conformado por las obras y las acciones de los autores que han logrado trascender la privacidad del autor o el carácter efímero de su contexto haciéndose reactualizables para los demás; ese espíritu anónimo, no sin resonancias heideggerianas, es el mundo impersonal del *se*, no porque siempre se desconozca el autor sino más bien porque aquí la autoría es irrelevante: “Se saben determinadas cosas [...]. Justo, ésa es la forma del espíritu anónimo. Ahí el *se* –se sabe– no tiene el sentido del *se* referido al mundo, sino que tiene el sentido del *se* como anonimato” (HV 148). Poco más dice Zubiri de esto; pero, si se reflexiona, uno se da cuenta de que esto es necesario desde el momento en que se afirma con rotundidad que “la inteligencia tiene ante todo y sobre todo una función biológica. Estabiliza precisamente la especie”<sup>112</sup>; pero no puede pensarse una inteligencia *sentiente* sin una modalización racional y, en consecuencia, el ejercicio de la racionalidad es imprescindible para la supervivencia biológica de la especie, afirmación extremadamente grave porque la razón está muy lejos de ser infalible en sus búsquedas.

Los contenidos concretos que cobija esta razón común son muy diversos y cambian día a día, sin que los canales para su transmisión o para su estabilización

112 X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid, Alianza 1989, p. 213. Elijo esta formulación porque me parece precisa entre otras muchas en las que Zubiri reitera la misma idea fundamental.

sea ahora una cuestión de interés en el aspecto intelectual que nos interesa. La cuestión que puede ser relevante sería la de saber si la técnica, hoy omnipresente, puede entenderse como una vía de esta mentalidad pragmática.

No es sencilla la respuesta porque el tema de la técnica es polifacético. Para una larga etapa de la historia de la humanidad y para muchos de los usuarios de la técnica probablemente puede decirse que estamos ante “artefactos” cuyo uso y funcionalidad se explicarían desde esa misma mentalidad pragmática. En este sentido, no es desdeñable el análisis heideggeriano (insuficiente para Zubiri desde otros puntos de vista) cuando da primacía al dispositivo útil (*Zuhandenes*) y lo enraiza en la más elemental facticidad. Son usos, costumbres y tradiciones las que nos transmiten esos contenidos y en ellos la imprescindible dimensión cognoscitiva parece simple medio para la mejoría de las condiciones materiales de la vida. En los años 50 Zubiri desarrolló un planteamiento *antropológico* de la actividad técnica presentándola como “la unidad entre el saber y el hacer [que] nos remite a la estructura primaria y radical de la manipulación, de esa manipulación que es la técnica”<sup>113</sup>. Esto significa el importante dato de colocar la técnica en la esfera de la acción, que en el caso humano siempre tiene un momento intelectual, pero que probablemente resulta la esfera más compleja para analizar<sup>114</sup>. Porque en este punto las cosas cambiaron a partir de la llamada Revolución Industrial; la técnica progresivamente dejó de ser la manipulación de la naturaleza para prolongar las fuerzas del hombre en función de las necesidades humanas y se convirtió en rigurosa “invención”, que no sólo llega a substituir con ventaja al hombre, sino que altera de manera sustancial nuestra instalación en la existencia: “La técnica es constitutiva y fundamentalmente invención de realidades y poder sobre realidades”<sup>115</sup>, algo que da por resultado el abandono de la distinción aristotélica entre entes naturales y entes artificiales, lo cual “muestra el abismo que separa nuestra técnica de la técnica antigua; no es sólo una diferencia de grado, sino una diferencia fundamental, de incalculable alcance filosófico” pues, al revés de lo que sucedía hasta entonces, “nuestra técnica produce artificialmente entes naturales”<sup>116</sup>. No es la misma la actitud del “científico” que la del “ingeniero”, pero ambos comparten un amplio caudal de “conocimientos”, aunque seguramente el trabajo del ingeniero termina en la esfera de la acción, como insinuaba Zubiri, y allí debería ser analizado. Otra cosa muy distinta es la actitud “intelectiva” del

113 *Sobre el hombre*, cit., p. 333.

114 Cf. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid, pp. 215-223.

115 *Sobre el hombre*, cit., p. 341. Un eminente ingeniero, admirador y amigo de Zubiri, insistió con acierto en este aspecto; véase, por ejemplo, C. Fernández Casado, “Naturaleza y artificio en la obra del ingeniero”, en Varios, *Realitas II (1974-1975)*. Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones 1976, pp. 351-404.

116 *Sobre la esencia*, cit., pp. 84-85.

usuario de la técnica, sobre todo cuando los intereses económicos buscan que ese uso sea masivo, porque ello puede llegar a marcar la forma de vida de muchos seres humanos. Los dispositivos técnicos de uso masivo –incluso los “domésticos” dedicadas a la imagen, el sonido o las comunicaciones– llevan dentro de sí un cúmulo de conocimientos refinadísimos, pero deben ocultarlo porque su difusión masiva dependerá de que la perfección técnica sea proporcional a su facilidad de uso e incluso se podría decir que esa facilidad es parte de su perfección técnica; si esta “facilidad” muere en el núcleo de nuestra existencia, como está sucediendo en nuestro entorno, hay el peligro de una degradación de la razón en eso que los francfortianos llamaron “razón instrumental”, un marcado reduccionismo que, al estar basado en una facilidad confortable, aleja de cualquier esfuerzo como el que siempre exige la marcha de la razón trazando vías en lo desconocido. Esto será aquí suficiente para dejar constancia de la importante función de la técnica en una vida marcada por la inteligencia sentiente y, al mismo tiempo, ayuda a entender el aluvión de críticas de todos los tonos contra una existencia “tecnocrática”, que banaliza lo que sería más valioso para el proceso de personalización.

#### 4.3.1. Los “géneros” básicos de racionalidad

El paso siguiente será el plano de los *géneros* de racionalidad y es el eje de la presente tipología. Se trata de una clasificación triádica, cosa frecuente en Zubiri, compuesta por la mentalidad *teorética*, la mentalidad *estética* y la mentalidad *activa*; para no repetir las denominaciones, les corresponden respectivamente una razón *cognoscitiva*, una razón *artística* y una razón *práctica*. Estas denominaciones sólo buscan poder distinguir de manera suficiente los tipos, no pretenden ser la última palabra, aunque tampoco son azarosas pues indican una ordenación interna que obedece a un criterio.

Es evidente que los tres géneros de racionalidad responden a las estructuras básicas de la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente; lo que tienen en común es el momento de “realidad” (nuda realidad, realidad determinable, realidad afectante); aunque Zubiri es muy escueto en este punto porque su interés directo es la línea estrictamente intelectual, debemos suponer (Cf. IRE 20) que seguimos dentro de un análisis *kath'énérgeian* (como “acto”) y dejamos de lado cualquier enfoque *katá dýnamin* (como “facultad”), no porque esto segundo sea improcedente<sup>117</sup>, sino porque se trataría de una elaboración “teórica”, es decir “racional”, de los hechos básicos. Como ya se ha insinuado

117 De hecho, Zubiri le dedica un “apéndice”: IRE 89-97.

antes, algunos defendemos que inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente no son líneas o capacidades independientes que pueden entrar en determinadas relaciones, sino que son aspectos de la básica actualización de realidad que se diferencian por el carácter dominante de un grupo de notas reales; de este modo, una inteligencia *sentiente* no podría cumplir ni siquiera con su básica función biológica si no estuviese abierta a un sentimiento afectante y a una voluntad tendente; si no fuese así, tendríamos una realidad neutralmente “de suyo”, que ciertamente concreta el momento de “alteridad” de todo sentir, pero ésta entra dentro de la vida humana porque es una “afección” del sentiente a la que se necesita responder desde “la fuerza de imposición”. En el caso de la actualidad propia de la inteligencia sentiente –el “mero sentir” es ahora una hipótesis heurística– esta triple estructura manifiesta la misma *realidad* como “nuda” realidad, como “fuerza” y como “poder”<sup>118</sup> y, aunque esta triple condición ha conocida fortuna histórica muy distinta, si faltase alguno de los aspectos de modo absoluto, la humanidad no habría sido viable biológicamente.

Sin embargo, estas tres líneas en respectividad constituyente no están en el mismo plano, sino que mantienen una reconocible ordenación interna. Dado que el elemento fundante es la realidad y dado que ésta es una formalidad intelectual, su actualización, justamente como “nuda” realidad, es lo específico de la inteligencia sentiente y, en este sentido, es “determinante” de las otras dos: “Sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición”<sup>119</sup>. Que el momento “intelectivo” sea determinante de los otros dos en Zubiri es una tautología si se respeta la descripción mil veces recordada de que la intelección humana “es formalmente mera actualización de lo real en inteligencia sentiente”, algo que Zubiri defendió siempre –con razón o sin ella– que era esencialmente irreductible a cualquier complicación imaginable de estructuras sensibles y, por tanto, evolutivamente inderivable de la sensibilización de la vida.

Pero esto no significa que la “mera” realidad sea el uso más frecuente en nuestra vida ni tampoco la línea que recoge mayor riqueza, sino que significa nada menos que, en cuanto específicamente humana, cualquiera de las otras líneas llevará siempre dentro de sí un momento formalmente intelectual, cualquiera que sea la función que desempeñe en el conjunto de la vida de cada sujeto o de cada momento. Entiendo, por el contrario, que la línea más compleja para

118 Aunque poco desarrollado, esto aparece ya en *Sobre la esencia*, cit., p. 511, pero también aquí la “nuda” realidad –el aspecto que ha marcado casi en solitario toda la historia del pensar occidental– es “determinante” para una poder y una fuerza que lo son siempre “de la realidad”.

119 IRE 283. Me he pronunciado en otras ocasiones sobre el fondo del “intelecționismo” zubiriano, al margen de que este término puede resultar poco feliz; no tengo nada que añadir ahora a lo dicho en mi *Nudos en la filosofía de Zubiri*, pp. 81-128.

el análisis, la que integra una mayor número de componentes, la que busca una probación de realidad más rica es la esfera de la acción; por eso, en nuestro orden se deja para el último lugar; pero debe advertirse que la filosofía de la Zubiri es una filosofía “teorética” y no es directamente una “filosofía de la acción” no por azar o por gusto personal, sino porque piensa que esa modesta actualización teórica es determinante del modo humano de instalarse en la existencia y, de la misma manera, es el tema filosófico por excelencia, pues no debemos olvidar que “realidad” es siempre el transcendental básico y fundante de los demás<sup>120</sup>.

Hay otro punto importante en la base de esta clasificación triádica. Nadie tiene dudas de que en Zubiri la inteligencia sentiente pertenece al núcleo *esencial* de la humanidad. Aunque se acepte, como es de ley, que toda determinación de una “esencia” es una libre construcción de la razón<sup>121</sup> y, como tal, siempre deficitaria y revisable; aunque se sepa nítidamente que “llegar a una nota verdaderamente constitutiva sea siempre un problema abierto [y] lo que hoy parece constitutivo tal vez no lo parezca mañana”<sup>122</sup>, nadie duda que para Zubiri la inteligencia sentiente es una nota que pertenece al núcleo de la *esencia* humana y, si ésta se entiende bien como sustantividad, su posición es dominante en la unidad del sistema. Si se acepta también, como vengo postulando, que una inteligencia sentiente exige de manera intrínseca un sentimiento afectante y una voluntad tendente, estaríamos en condiciones de afirmar que inteligencia, sentimiento y voluntad configuran en sistema el núcleo de la *esencia* humana, entendida con toda precisión como “el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres”<sup>123</sup>. Esto no cambia en nada el carácter meramente descriptivo de nuestra tipología, pero le presta un apoyo que va algo más allá de la mera clasificación de hechos sueltos registrables, apoyo que nos permitirá entender su total permeabilidad, la pluralidad de aspectos parciales y todas las tensiones que se pueden generar dentro de la modalización racional de todo inteligir. No obstante, tiene algunas dificultades tratar ahora de modo singular cada uno de estos géneros.

120 También el tema, si no de la transcendentalidad, sí del sistema de los transcendentales presenta algunos puntos oscuros; véase mi colaboración “La transcendentalidad y los transcendentales en Zubiri”, en el colectivo de M. J. Vázquez Lobeiras, J. Vázquez Sánchez y C. Raña Dafonte (Ed.), *Experientia et sapientia. Estudios dedicados a la memoria de Ángel Álvarez Gómez*. Universidade de Santiago de Compostela 2007, pp. 401-416.

121 “El que lo real tenga esencia, es una imposición de la realidad profunda misma. Pero el que esta esencia tenga tal o cual contenido, esto, por verdadera que sea mi intelección profunda, será siempre cuestión abierta”: IRA 114

122 *Sobre la esencia*, cit., p. 190.

123 *Id.*, p. 193.

Llegados a este punto, el tipo de mentalidad *teórica* y la razón *cognoscitiva* (una alternativa terminológica podría ser “razón pensante”) no debería necesitar largas aclaraciones. En realidad, la terminología elegida lleva a dos expresiones pleonásticas; podría haberse dicho “nuda” mentalidad o “mera” razón porque de lo que aquí se habla es de la concreción en alguna razón concreta de una búsqueda que, para dar cumplimiento a las sugerencias del campo, actualiza su capacidad para fundar lo que aparece en la línea de contenidos “reales”, es decir, que constituyen la cosa “de suyo”. La activación de la marcha racional, su concreción en una vía de búsqueda, la libre construcción de un esbozo que podría responder a la sugerencia, la prueba de ese esbozo midiéndolo como fondo de lo dado y, como consecuencia de ello, la verificación de aquel esbozo, son todos ellos factores de orden intelectual y cuya medida es también una modalización de la inteligencia sentiente y *nada más*. Lo que verificará el proceso es que determinadas notas *reales* (dadas o no, es indiferente) tienen carácter de “principio” que queda fundando lo que aparece.

Como hemos visto, esa principalidad puede tener distintos niveles; esto puede suceder porque la misma cosa real es actualizada desde aspectos parciales distintos, lo cual podría exigir marchas racionales también distintas que convergen en la misma cosa en distintos niveles de profundidad, niveles que, a su vez, pueden ordenarse y jerarquizarse entre sí (por ejemplo, respecto al grado de ultimidad); pero también puede suceder que haya un encadenamiento de razones, en el que cada nuevo movimiento se activa apoyado en los resultados del anterior. Sin embargo, esto no pertenece al análisis filosófico de lo que es la intelección racional porque nada cambia en ese núcleo que configura la especificidad racional por el hecho de que los componentes empíricos que despliegan la actividad racional pueden variar indefinidamente. Si este tipo gira en torno al término “teoría” es porque desde los griegos así se denomina un tipo de acto que no tiene otro fin que el de ver por ver y, en este sentido, es en el que afirmo que mentalidad teórica es expresión redundante: cualesquiera que sean las notas del contenido que se actualiza como principio y en la medida en que esa actualización tenga un momento intelectual, entrará en juego la mentalidad teórica, al margen de si el interés empírico que puso en marcha a la razón es de uno o de otro tipo, al margen también de si ese momento intelectual es él mismo su meta o es un paso para una acción más amplia.

Es inevitable que los resultados de la marcha racional, el carácter “razonable” de determinados contenidos fundantes, influyan sobre otras notas cuya estructura dominante no se limita a ser “nuda” realidad: “Sería un error pensar que esta búsqueda [de un fundamento divino] excluye la razón. Esto es radicalmente falso. Primero, porque la inteligencia es un momento esencial del ser personal humano. Y segundo, porque esta inteligencia es aquello en que afloran las demás dimensio-

nes del ser personal; es en ella donde las demás dimensiones juegan su imprescindible función. Lo moral, los anhelos, el mundo social, son algo específico y además irreductible a todo juego de conceptos teoréticos. Pero lo moral, la afectivo y lo social mueven internamente a la inteligencia para esclarecer lo que se anhela, lo que obliga y la estructura del mundo social. Y en esto consiste la razón”<sup>124</sup>. Lo que ahora importa es que este flujo y reflujo sobre la integridad de la vida humana depende de esta dimensión *teorética*, pues depende nada más que de la forma *real* de los muy variados contenidos que entran en el medio de la existencia humana.

La mayoría de las cosas que entran en el círculo de nuestra vida no son “nudas” realidades, sino que son cosas que nos afectan en distinto grado y se apoderan de nosotros quedando en nuestra vida hasta conformar un estado que marca el tono básico de nuestra existencia. Es la línea del *sentimiento afectante*, que, a mi modo de ver, viene exigido desde el carácter *sentiente* de la misma inteligencia. Mientras que como “meras realidades” las cosas se limitan a ser “de suyo” lo que sus notas muestran, al afectarnos las cosas ya no son planas, sino que las apreciamos de una manera u otra; en esa estimación las cosas nos “atemperan” y la actualidad que muestran en esa línea del sentimiento es el *pulchrum*, introducido como transcendental sólo a partir del siglo XVIII y que también exige alguna modalización ulterior para actualizar las vías de su concreción. Es sabido que el pensamiento de Zubiri en este caso deja muchos puntos oscuros, no sólo por la sospecha de un cierto déficit de madurez definitiva, sino porque su tratamiento se limita a lo básico, y no es seguro que eso “básico” coincida con lo “primordial”<sup>125</sup>. El objetivo básico de su tratamiento es enfrentarse al emotivismo moderno que tiende a reducir los sentimientos a meras reacciones individuales y cambiantes frente a la afección por cosas del entorno. De este modo, el que algunas cosas nos afecten y, en función de ello, las apreciemos, sería un efecto secundario despreciable en el conjunto de nuestro complejo intercambio con el mundo; aunque quizá no deba negarse que esto *también* puede darse, no es de ello de lo que hablamos cuando nos referimos a algo que queda afectándonos por las notas que “de suyo” lo constituyen. Al tratarse de un transcendental, Zubiri prefiere el término latino *pulchrum*<sup>126</sup> para decir que esta línea abre en las cosas

124 X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Alianza, Madrid 1993, p. 295.

125 Más bien parece que hasta la gran trilogía final el pensamiento de Zubiri se articula en torno a la dicotomía básica de lo dado / allende lo dado, dicotomía que sigue presente en la trilogía final, pero en este caso se dobla con la distinción primordial / ulterior (v. gr. IRA 341) que, al no coincidir con la primera, evita la fuerte contraposición discontinua mediante un análisis de la dinamización interna del proceso intelectual.

126 Cf. *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., pp. 355-362, 364-267, etc. El propio Zubiri nota explícitamente (p. 367) el carácter artificioso de semejante terminología.

reales un tipo de actualidad en la que aparecerá como apreciables y que, por tanto, es previo a la polaridad bello-feo; el término “belleza”, en cambio, aunque Zubiri no lo rehúye de modo absoluto, tiende a un sentido más restringido en la línea de lo que nos resulta complaciente, algo que se queda muy corto respecto a la amplitud de notas que nos atemperan<sup>127</sup>.

Este *pulchrum* –en la discutible terminología de Zubiri un transcendental “complejo” y “conjunto”– admite dos líneas de interpretación. Según una de ellas, para la que no faltan pasajes en los escritos del autor, el *pulchrum* sería un resultado colateral de la básica actualización real al repercutir en el ámbito sentimental y, por tanto, la distinción del *pulchrum*, más que de la formalidad misma de realidad, dependería de unos *contenidos* concretos en los que esa realidad aparece. Pero creo que se debe ir más allá y, entonces, resultará que la pulcritud no depende de unos contenidos específicos, sino de una determinada disposición de la notas que “de suyo” constituyen la cosa real al actualizarla como afectante y, en el mismo acto, coactualizar los afectos. No necesariamente esas notas son distintas o nuevas respecto al sistema de notas que constituye la nuda realidad, sino que lo que adquiere el sistema como tal es una nueva actualidad, la que hace a esta cosa real “de suyo afectante”. El ámbito de la vida humana que se coactualiza en este acto se llama tradicionalmente “sentimiento”, pero quizá valdría la pena recuperar el término *sensualidad*, precisamente como lo que “se aplica a los gustos y deleites de los sentidos, a las cosas que los incitan o satisfacen y a las personas aficionadas a ello”<sup>128</sup>; esto conecta directamente con la etimología del término *estética*, manteniendo a su vez la referencia al mundo sensorial para evitar la oposición de ciencia y arte<sup>129</sup>. Si se puede hablar de notas “de suyo afectantes”, éstas siempre aparecerán en una afección concreta, pero, a diferencia de los meros estímulos sensuales, excederán en la afección actualizando en “hacia”. “Hacia” algo, en primer lugar, paralelo al campo de realidad que en este caso sería un campo de valores<sup>130</sup>; es decir, la realidad afectante se modula ulterior-

127 Aunque esa “belleza” aparece como centro de la reflexión estética, siempre coexistió una corriente minoritaria que cree que la meta de la creación estética no es algo tan solemne y evanescente como la belleza, sino, por ejemplo, la comunicación de emociones o, en lenguaje más zubiriano, la actualización de notas como afectantes. Así, por referirme a un ejemplo relevante, el libro apasionadamente unilateral e injustamente autoflagelante, pero no exento de interés, de L. Tolstoi, *¿Qué es el arte?*. Tr. y ed. de V. Gallego Ballesteros. Eunsa, Pamplona 2007.

128 Es la segunda acepción que recoge la RAE para el adjetivo “sensual”.

129 Este sentido amplio de estética y su conexión con la sensualidad aparece en lo que Kierkegaard denominó “estadio estético”, al cual dedicó páginas memorables en su obra *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. Tr. ahora completa de B. Saez Tajafuerce y D. González en la colección “Escritos”(vol. 2/1 y 3). Trotta, Madrid 2006-2007.

130 Inspirado creativamente en Zubiri, será decisivo en este punto el estudio de D. Gracia, *La cuestión del valor*. En este tema tengo siempre presente esta referencia y no la citaré explícitamente

mente como campo de valores, una exigencia de la vida humana que expande y especifica ese compacto *pulchrum*, no por los estados individuales que provoca ni tampoco como un descenso al mundo de la vida de un reino inmutable y objetivo en sí mismo, sino como resultado de la estimación que despliega el *pulchrum* dentro del inmenso arco de notas concretas que comprende. Si hay un mundo de valores como ordenación de lo dado en esta línea, en eso dado habrá una sugerencia que busca las notas fundantes de lo que hace afectantes a las cosas reales. Éste es directamente nuestro tema, al que sólo se puede hacer frente a través de un rodeo plagado de interpretaciones discutibles.

El campo axiológico pertenece al ámbito del sentido, algo que en Zubiri siempre está apoyado en dimensiones reales, aunque seguramente no se reduce a ellas. Como *realidad* valiosa, excede del campo dado dotándolo de una orla de sugerencias. Este marco de sugerencias no es infinito, pero comprende un amplio abanico que activa marchas racionales muy distintas. Es posible un análisis teórico de lo que es “en la realidad” el valor afectante, un grupo de valores o un valor dado; ése es de hecho el contenido de todos los tratados de los valores que, con este u otro nombre, inundan nuestra cultura; pero, como es fácil entender, estaríamos ahora ante una aplicación del tipo de mentalidad teórica cuyo tema es la actualidad mundanal de las cosas reales en tanto que valiosas. Cabe naturalmente otra vía distinta en la acción donde los valores –o algunos valores– se actualizan como exigiendo su realización y, en este caso, su principalidad última los muestra como deberes. Pero cabe una respuesta a las sugerencias que pone en marcha una búsqueda en la que las notas reales aparezcan como “de suyo” atemperantes, de tal modo que el distanciamiento y la ordenación de los elementos en juego muestran su realidad profunda por la vía de un atemperamiento, el cual co-actualiza los afectos que van conformando lo que hemos llamados nuestra sensualidad, algo que exige un esfuerzo de actualización para un enriquecimiento personalizador, pero que puede empobrecer dramáticamente si falta o yerra el esfuerzo.

Es ahora cuando debe rendir sus frutos el ejemplo antes aducido y será esto lo que finalmente justifica su análisis. Toda marcha racional tiene, por ser “racional”, un momento intelectual; no se trata sólo de que a ese momento se le adhieran unos contenidos atemperantes, sino que la disposición de las notas para configurar la fundamentalidad de una cosa está guiada por su actualidad atemperante y su “verdad” seguramente es la *fruición*<sup>131</sup> de la realidad “sabida”

---

pues, aunque se trata de un libro que está fuera de los circuitos comerciales, la página web de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas ofrece de forma gratuita acceso a una edición electrónica.

131 Reduciré al mínimo el recurso a este término. En primer lugar, porque la raigambre clásica de la palabra para algunos, en vez de solera, la dota de sabor rancio. En segundo lugar por el uso errático que Zubiri hizo del término; en un primer momento, coloca la fruición como componente específico de la voluntad; así de manera sistemática en el curso de 1961 “Acerca de la voluntad” (*Sobre*

y “probada”. No estamos sólo ante una diferencia de contenidos que dejarían intocada la formalidad real, pues ninguna formalidad existe más que actualizada en algún contenido al que reifica. *Don Carlos* de Schiller tiene un fuerte componente “teorético”, centrado en un tema tan complejo e incluso intelectualmente abstruso como es el sentido de la libertad, las notas últimas que la configuran, los temores que suscita, su atractivo y los riesgos de su realización en diversos ámbitos de la vida humana. Pero la marcha en este caso concreto se activa en un mentalidad *estética* que, sin renunciar a esclarecimientos teóricos, los dispone para persuadir *conmoviendo*, es decir, actualizando “de suyo” afectos que penetran hasta el núcleo de nuestra instalación en la existencia. Esta vía no se puede completar desde la “nuda” realidad, sino que significa una razón *artística*, algo que repercute en el modo concreto de desplegar el esbozo, en el modo de concretar el sistema de referencia y, por supuesto, en el modo de prueba de la realidad esbozada como atemperante y degustable. Habrá que precisar todavía que “atemperante” no significa que de hecho atempere siempre y a todos, ni degustable que todos y en toda circunstancia disfruten lo así probado; la razón artística también busca una verificación –probablemente del tipo que consiste en observar las *consecuencias* sobre el campo, pero esto puede variar en casos concretos– en la que, al actualizar afectos, se busca convencer *conmoviendo* en un caso como el de Schiller, aunque es posible en otros casos se trate directamente de buscar el “nudo” deleite.

Aquí hay un argumento de peso para entender, inteligencia, sentimiento y volición como tres líneas dentro de un acto unitario; es evidente la permeabilidad total entre la razón cognoscitiva y la razón artística, pero, al mismo tiempo, debe refrenarse toda tentación intelectualista porque la “mentalidad” es siempre una *habitud* intelectual y no es la misma la estética que la teorética; el intelectualismo en el fondo cede a la tentación de una sustantivación prematura de la inteligencia. El arte de Schiller consigue conmover utilizando como materiales ideas muy abstractas, pero esto es más bien raro<sup>132</sup> y la diversificación de mentalidades

---

*el sentimiento y la volición*, cit., pp. 43-47, 52-53, 60, etc.), pero todavía sin cambios en *El hombre y Dios*, cit., pp. 169-170 (un texto que sería de 1974).; pero en el curso de 1975 “Reflexiones filosóficas sobre estético” Zubiri aplica el término al “sentimiento” (*Sobre el sentimiento y la volición*, cit., pp. 353-392). Esto produjo cierta polémica (Cf. v gr. J. Corominas, *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, pp. 155-158) sobre la cual no deseo volver porque no me parece que resultase fructífera y sólo muestra la imprecisión de los términos fuera del ámbito teórico. Recurriré a un grupo de términos semánticamente próximos, que comparten con la fruición el unilateralismo de mencionar sólo la cara amable y esconder así la otra cara de la polaridad.

132 Un caso algo similar más cerca de nuestro tiempo sería Sartre, en tanto que “filósofo” (mentalidad teorética) y “dramaturgo” de primer nivel (mentalidad estética); para mi gusto, en cambio, sus novelas no acaban de conseguir animar ideas demasiado descarnadas.

procede de que el rendimiento intelectual de determinados elementos no marcha en paralelo con sus virtualidades artísticas.

También parece claro que el proceso de la razón artística queda intrínsecamente abierto a un receptor, que se lo pueda apropiarse como recurso para el enriquecimiento de sus afectos; pero no debería tomarse como medida del cumplimiento en la verificación el que de hecho conmueva a un individuo concreto o que el número masivo de sujetos afectados sea el criterio del éxito de la marcha artística<sup>133</sup>. El que esté destinado a un receptor es un componente de la mentalidad estética, pero eso no significa que la recepción sea un efecto pasivo que se nos entrega como fruto dadivoso del esfuerzo del artista; más bien parece que la recepción implica por parte del individuo *otra* marcha distinta con el esfuerzo de la activación de su propia mentalidad para “comprender” la riqueza objetivada en la obra artística y, en este caso, la nueva marcha racional tendría sus propios componentes y su propia medida; es una mitología romántica y neo-romántica la pretensión de que el receptor “reviva” la misma marcha que llevó al creador a la elaboración de su obra. La gravedad de este tema procede de que la llamada cultura de masas sustituye la racionalidad artística por una racionalidad mercantil y, como esto es ajeno a la mentalidad estética, da por resultado una banalización de la cultura que busca atajos para esquivar el esfuerzo de actualización de la riqueza afectiva en un reduccionismo que sólo valora aquello que de modo pasivo y sin esfuerzo nos impresiona<sup>134</sup>.

Resta todavía un último aspecto. Schiller es un creador artístico, pero el mismo Schiller y con el bagaje de sus creaciones convirtió la obra artística en tema de análisis racional; es decir, afrontó las sugerencias del campo real también desde una mentalidad “teorética” en la que también alcanzó un nivel destacable, pero lógicamente los criterios de verificación aquí son otros. Por supuesto, esta mentalidad no es nada nuevo; nuestra cultura está llena de tratamientos y análisis estéticos, antes y después de que Baumgarten consolidase el neologismo culto. No parece discutible que el análisis de la obra de arte no es, a su vez, un ejercicio

133 Hay un caso que muestra esto de modo descarnado. Nos es imposible imaginar el panorama de la creación literaria del siglo XX sin el nombre imprescindible de Kafka; pero el autor de Praga no publicó casi ninguna de sus obras importantes y, además, ordenó explícitamente que a su muerte se destruyese toda su producción, de tal modo que, no sólo no esperó al efecto de la recepción de su obra, sino que ésta no hubiese tenido lugar sin la “traición” de su íntimo amigo M. Brod.

134 En el mismo momento en que escrito estas líneas, una figura consagrada de las letras acaba de alzar su voz con la intención de abrir un debate para que no desaparezcan los altos valores que exigen esfuerzo y dedicación; cf. M. Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*. Alfaguara, Madrid 2012. El problema primario no es de “elitismo” o no, sino que las cosas-sentido sólo son enriquecedoras si hay alguien capaz de re-actualizarlas como recursos apropiables. No sirve de nada que se hayan escrito *La Iliada*, *La divina Comedia* o *Fausto*, si no quedase nadie “capacitado” para disfrutarlos.

de la razón artística, sino que se trata de un ejercicio de la mentalidad *teorética* que tiene como tema la obra de arte, y esto al margen de los recursos que utilice el estudioso para comunicar a otro eventual receptor el fruto de sus pesquisas<sup>135</sup>. Tampoco parece discutible que en este tema caben diversas vías parciales y las agrias disputas entre escuelas estéticas no deberían hacer olvidar que el ejercicio racional es siempre derivado y se apoya en algo previo –en este caso la obra de arte creada– lo cual podrá refrenar algo la tentación, parece que irresistible, de los teóricos del arte por convertir implícita o explícitamente sus análisis en preceptivas y fijar cánones que incluyen o excluyen con pretensiones de decir siempre la última palabra, cuando es constitutivo de toda actividad racional renunciar para siempre a una última palabra.

El tercer tipo de razón aparece en la línea de lo que Zubiri denomina *voluntad tendente*. Es el ámbito de la acción, el más complejo para el análisis porque en él confluyen como factores parciales componentes muy diversos; es el que tiene capacidad para dotar de una cierta unidad a contenidos muy dispares, pero también para generar tensiones dramáticas en los cimientos mismos de la existencia; es, finalmente, el decisivo en el plano de la personalidad porque en ello nos va la personalización concreta y de manera inevitable el muy real riesgo de despersonalización. Son muchas las líneas concretas de acción; ya hemos indicado que probablemente la técnica, al menos una parte importante de la técnica actual, pertenece a este ámbito, pero incluso el ejercicio de la mentalidad teorética más abstracta es una modalidad de acción. Para abreviar y completar el análisis, en este tercer género me limitaré a unas indicaciones de lo que me parece esencial.

Si la realidad apareciese sólo en su desnudez “de suyo” afectándonos con su poder, la vida humana se reduciría al seguimiento de un argumento cuyo guión ya está escrito y del cual a lo sumo seríamos “actores”<sup>136</sup>. Si hay un apoderamiento que nos afecta de modo esencial y en él la realidad “de suyo” indica una línea de excedencia respecto a la dado, sólo es posible el cumplimiento de ese dinamismo

135 Es instructivo el caso del famoso y discutido crítico H. Bloom; concibiendo la obra artística como la capacidad de producir emociones, su labor de crítico parece entenderla como la meta de contagiar al lector, mediante una profusa utilización de los recursos retóricos, las mismas emociones que en él despiertan los autores que selecciona, suponiendo implícitamente que la capacidad para emocionarle a él tiene significado ejemplar, al menos como algo deseable para todos. Esta “ejemplaridad” pretendida está en la base de las polémicas que suscita su obra más conocida: H. Bloom, *El canon occidental. La escuela y los libros de todas las épocas*. Tr. D. Alou. Anagrama, Barcelona 1995. Este “canon”, como todos, se gradúa y limita desde un centro, pero ese centro –en este caso Shakespeare– es decidido acriticamente.

136 En algunos lugares de su obra Zubiri distingue tres capas (las tres reales) en la relación del sujeto con las acciones de la vida: “agente”, “actor” y “autor” (Cf. v. gr. *Sobre el hombre*, cit., pp. 586-593), algo descriptivamente útil, aunque no resuelve el alcance fundante de las diversas acciones.

si, constitutivamente también, la realidad se actualiza como  *fuerza*  que, insertada en nuestras tendencias, nos mueve hacia la realización de esa exigencia. Con el apoyo básico de la mera realidad intelectivamente de suyo, hay una complementariedad entre el sentimiento afectante, por el que la realidad “queda” en nosotros, y la voluntad tendente que nos impele a realizar las posibilidades que aparecen como concordantes (o discordantes) en la línea abierta por nuestras tendencias; el caso del sentimiento tiene un marcado carácter pasivo<sup>137</sup>, mientras que la voluntad exige la determinación que sea capaz de alcanzar objetivos que inciden en la configuración de la existencia; por el contrario, una voluntad tendente sin apoyo en el poder de lo real nos pondría frente a un puro decisionismo en el que sólo motivos espurios –éste es el lugar de la llamada “falacia naturalista”– podrían evitar que imitásemos al asno de Buridán, pero un puro decisionismo no es pensable porque el carácter tendente de la volición conecta con el “sensismo”<sup>138</sup> general del pensamiento zubiriano en la misma línea del carácter sentiente de la inteligencia.

Vayamos, pues, al punto nuclear, centrándonos en lo que Zubiri llama esencias  *abiertas* , de las cuales el único caso intramundano que conocemos son las personas. La persona, como cualquier realidad, tiene un sistema de notas que “de suyo” la constituyen; pero este sistema no es un círculo que se cierra sobre sí mismo respondiendo con precisión a los estímulos, sino que está abierto; “abierto”, en primer lugar y sobre todo, a las notas mismas que la constituyen de suyo y que sólo puede tenerlas apropiándose las, haciéndolas reduplicativamente suyas, por lo que Zubiri denomina  *suidad*  lo específico de la persona<sup>139</sup>. Ciertamente, esto no se lleva a cabo sobre el vacío de la nada, sino en unos contenidos muy concretos que se actualizan a la luz de las tendencias como algo que “de suyo” conviene con ellas; sería el  *bonum*  como transcendental (también “complejo” y “conjunto”) o, si se quiere, se actualizan bajo la razón formal de Bondad, una determinación compacta que exige que las modalizaciones ulteriores reciban

137 Más que los términos neolatinos o incluso los ingleses, el término alemán  *Gefühl*  tiene la forma lingüística de un significado de pasividad. Tan es así que, consciente de ello, M. Scheler reservó el término  *Gefühl*  para las situaciones que padecemos; para encontrar una vía intencional, cuyo correlato es precisamente el valor, recurrió al artificio de sustantivar el verbo  *Fühlen* , con la ventaja de que en alemán no se confunde con  *empfinden* , pero crea muchas dificultades en otras lenguas: Cf. M. Scheler,  *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* . 5 ed. (GW, II). Francke, Bern-München 1966, pp. 259-270.

138 Mi predilección por este neologismo semántico de Zubiri (IRA 89;  *El hombre y Dios* , cit., p. 36) se debe a que matiza el extraño término “intelecționismo”.

139 Esta  *suidad*  tiene su propio dinamismo que impele a la persona a la apropiación de posibilidades, sin que ello signifique nunca la cierra definitivo de ese dinamismo. Cf.  *Estructura dinámica de la realidad* , cit., pp. 205-245.

predicados que se mueven en la polaridad bueno / malo. Uno puede pensar que entre las notas dadas de la persona está una dotación completa de tendencias, aunque éstas se vayan actualizando en la medida en que encuentran cosas reales que las atraen o las repelen y, en consecuencia, esas cosas se actualizarán como “de suyo” buenas o malas; no faltarán textos dentro de la producción de Zubiri que parecen apoyar un planteamiento semejante. Pero puede pensarse también que, sea lo que se quiera de la dotación esencial de la persona, analíticamente en el mismo acto en que las cosas aparecen como atrayentes se co-actualiza la tendencia para realizar o rechazar la realidad así actualizada. Al fin, en uno u otro caso, por tratarse de una realidad abierta, las tendencias no cierran automáticamente el círculo de la apropiación de sus objetos; es precisa la intervención de un momento volitivo<sup>140</sup> que se hace imprescindible por la alteridad que impone el “de suyo” con el que las cosas actualizan las distintas tendencias. No es el lugar para detenernos en el antiguo e inacabado debate sobre el margen –estrecho, amplio o incluso ilusorio– de esta decisión volitiva, sino que se trata de algo muy sencillo; si una persona siente hambre buscará normalmente las viandas que la sacien y normalmente esto aparece tan codificado en hábitos diarios que apenas se puede distinguir del (aparente) automatismo de la conducta de un animal en situación similar; pero se da el caso de que una persona hambrienta, rodeada de los más suculentos manjares, *quiere* ayunar o incluso ponerse en huelga de hambre, sin que ahora importen los motivos de una decisión biológicamente inexplicable. Esta deficiencia de ajuste en la caso de las acciones humanas hace necesaria la “justificación” de esas acciones, algo que está en la base de lo que Zubiri llamó la “estructura moral” de todo ser humano, que es la condición para que puedan existir morales, pero de la que no se deduce directamente ninguna de ellas<sup>141</sup>. Las acciones humanas en tanto que buscan cosas reales configuran un campo de bienes y males<sup>142</sup>; aunque la línea de separación es muy tenue, las

140 En español la forma verbal –“querer”– está muy alejada del sustantivo “voluntad”, aunque se puede sacar partido al hecho de su sinonimia en el caso del sentir afecto hacia otros; véase *Sobre el hombre*, cit., pp. 142-152, 369; *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., pp. 51-52.

141 Cf. *Sobre el hombre*, pp. 343-440. Este influyente escrito, procedente de un curso oral de 1953-54, está alejado aún de la madurez de Zubiri. Intentar actualizarlo a la altura de esa madurez no es básicamente un problema de ajuste terminológico –la vía por la que optó I. Ellacuría en su edición–, sino que se trata de una cuestión de cambio en el enfoque. Para decirlo sin matices: creo que el Zubiri de esa época trabajaba con la idea de que el análisis de la distintas notas que conforman la persona ordenaría por sí mismo el núcleo constitutivo y esto fracasó cuando se dio cuenta de que el camino tenía que invertirse y proceder de dentro hacia fuera, es decir, de la constitución a la “expresión” hacia fuera en las notas.

142 Hablo de “bueno” y “malo” *a potiori* en una actualidad en que la cosa está en referencia a la persona volente; no descarto que pudiera tener algún sentido habla de “bueno” o “malo” por la disposición de una cosa en función de otra del campo, aunque en la base tendría que haber como

cosas reales actualizadas de suyo en la tendencia no son valores, sino que son bienes; un bien no es formalmente un valor, sino una cosa valiosa, esto es, algo cuya connotación específica se actualiza en la línea de las tendencias. Probablemente no existen acciones “indiferentes” en el círculo de nuestra vida, pero quizá tampoco es disparatado pensar que, dada el ingente número de acciones que exige una sustantividad abierta, hay muchas acciones cotidianas que son irrelevantes para la configuración concreta de nuestra personalidad.

Lo importante ahora es que hay algunas acciones que inciden a través de esa suidad en la línea básica de personalización porque afectan directamente al modo de hacer suyo el subsistema de notas constitutivas; esto no lo tiene la persona como hecho, ni siquiera modalizado como valor; es algo que va allende lo dado y por lo que la persona está en débito respecto a su plenitud esencial; por eso la realización de valores allende lo dado aparece como *deber*. Esto plantea una nube de problemas; el momento intelectual allende lo dado ahora no se refiere a hechos sino a deberes; es cierto que los deberes en tanto que plasmados en códigos morales, en costumbres o sistemas jurídicos pueden ser analizados como hechos por una razón cognoscitiva; pero su conocimiento en tanto que deberes es sospechoso de transgredir la llamada “ley de Hume”, algo que denuncia la confusión del orden de lo que “es” con lo que “debe” ser. Sin embargo, si nos apoyamos en una realidad transcendentalmente abierta como es la persona, no se ve un obstáculo insalvable para una iluminación del espacio que “debe” la persona, espacio que aparece entre lo dado y lo actualizable mediante apropiación en su realidad fundante. Parece bastante claro que esta peculiar vía de la mentalidad teórica tiene algunas consecuencias. Así, la concreción del carácter debitorio de la persona en unos deberes o un sistema de deberes es siempre provisional y una aproximación insuficiente que debe flexibilizarse en función del proceso personalizador; no cabe duda de que cada deber pretende ser obligatorio de modo universal<sup>143</sup>, pero, para que pudiese convertirse de hecho en imperativo categórico, tendría que dejar de lado todo contenido concreto y reducirse exclusivamente a lo “de suyo” obligante<sup>144</sup>, como paradigmáticamente sucedió en el formalismo

---

soporte alguna realidad volente, fuera de cuyo círculo “bueno” o “malo” carecen de sentido, aunque sea la realidad “de suyo” la que hace a las cosas buenas o malas en el ámbito de actualidad volitiva.

143 El propio Zubiri afirma con rotundidad y, por lo demás, de manera algo tópica que “una moral que no resiste de la prueba de la universalidad está minada radicalmente por su base”: *Sobre el hombre*, cit., p. 431.

144 Creo que toda formulación de un imperativo moral categórico, analizándolo lógicamente a fondo, es un juicio analítico o una tautología (por lo demás, en Zubiri nunca habría “juicios sintéticos a priori”), lo cual no significa que sea inútil. Dejo abierta la cuestión de si podría darse un enunciado categórico negativo –una prohibición absoluta– y, en el caso de que así fuese, quede abierta también la cuestión de si estaríamos ante una tautología lógica.

ético kantiano; no podría desdeñarse la limitación en la eficacia de este formalismo, señalada también paradigmáticamente por Hegel, cuando reprochaba que de la pura forma de deber no se pueden deducir deberes concretos y, si Kant lo hace (al menos puede considerarse que algo así sucede en la *Metafísica de las costumbres*), será que subrepticamente mantuvo en el formalismo contenidos concretos, cualesquiera que éstos sean. La segunda consecuencia relevante es la necesidad de refrenar la inveterada tendencia filosófica hacia el intelectualismo moral; el conocimiento de algo como deber, por nítido que sea, no desencadena automáticamente una decisión en la línea así marcada; no cabe duda de que el conocimiento intelectual del deber es uno de los factores más importantes en el desencadenamiento de la decisión y, por eso, la historia de la humanidad –desde el mismísimo código de Hammurabi hasta los superficiales libros de autoayuda, pasando por códigos tan influyentes como el Decálogo mosaico y los innumerables libros de filósofos y moralistas– está inundada de intentos y esfuerzos por conocer y ordenar los deberes en un afán de persuasión para la toma de decisiones; sin embargo, sin una intervención de la libertad en la línea de la acción, el conocimiento por sí solo no dispara la acción.

El carácter transcendental de la apertura personal explica la experiencia universal de que nuestros actos nunca se ajustan del todo al deber y ello no es siempre por un conocimiento deficiente<sup>145</sup>, sino por una toma de decisión para la que siempre es posible que su prueba a la luz de la realidad personal –sería un caso claro del tipo de prueba que Zubiri llama “conformación” (IRA 254-257)– la actualice como un acto despersonalizador. Cuando intentan ajustarse y se busca la justificación de la acción, esa “conformación” personal es sólo una línea de “co-incidentalidad” en la que siempre la profundidad de la real queda desbordando todas las acciones con lo que se intenta dar cumplimiento a la exigencias de apropiación inscritas en su constitutiva apertura; ninguna vida, por plena que parezca, cancela definitivamente el deber pendiente, algo que sólo desaparece con la muerte, no porque ésta supla las deficiencias pendientes, sino simplemente porque ya se desvanece cualquier sistema de deberes.

No hay ninguna esfera de la experiencia humana que muestre tan a las claras como la hace la acción el carácter borroso de la tenue línea que separa el campo

145 Son los emblemáticos versos de Ovidio: “video meliora proboque /deteriora autem sequor” (*Metamorf.* VII, 20-21). Es san Pablo a los fieles de Roma: “No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero” (Rom 7,19). Es la sistematización teológica del pecado original en la obra de san Agustín. Es Lutero, radicalizando esa idea, con la tesis de la corrupción esencial de la naturaleza humana. Es el mismísimo Kant postulando un impenetrable “mal radical” que convierte en meramente reguladora la idea de alguna voluntad “santa”. Es más cerca de nuestro tiempo el viejo Freud constataando amargamente la victoria final de Tánatos sobre Eros.

de realidad y el mundo; puesto que aquí no se puede recurrir a la diversidad de contenidos, sólo un potente análisis filosófico puede sacar a la luz ese “hecho” difuminado en el constante intercambio de la persona con su entorno material y humano. Es cierto que, de un modo artificioso, podemos distinguir los actos en los que una persona se coloca en función de las cosas dadas cuando el despliegue de las tendencias tampoco sobrepasa un horizonte con el que previamente ya estamos familiarizados; en esos parajes familiares, que son los que ocupan la mayor parte de nuestra vida, son escasas las decisiones explícitas necesarias, puesto que la mayor parte de esos actos son fruto de hábitos muy arraigados y otra parte importantísima está fuera del alcance de la volición<sup>146</sup>. La situación de cada sujeto en el campo tiene un irreductible componente individual, conforme al cual se ordenan las cosas del campo en tanto que, en la línea de las tendencias, quedan actualizadas como bienes; pero, de modo general se puede decir que se busca un equilibrio en el que las tendencias estén a bien con su entorno, se busca el bien-estar que resulta gratificador, que es la satisfacción profunda que emana de las disposición de sus notas reales en que la persona busca y alcanza la felicidad<sup>147</sup>. Como quiera que sea, la realidad constitutivamente abierta que es la persona está “forzada” a desbordar el campo en la línea de sugerencias que emanan de éste, más allá de lo dado y hacia el núcleo profundo de la personalización; frente a las sugerencias meramente intelectivas, el campo de bienes tiñe sus sugerencias con un halo de satisfacción que, al afectar al núcleo esencialmente abierto es, ante todo y sobre todo, satisfacción con uno mismo.

Esta activación por la fuerza de la realidad se concreta en una *mentalidad activa*. Cualquiera que sea la naturaleza de los elementos utilizados, este género de razón busca una actuación innovadora sobre el entorno abriendo vías para desplegar el núcleo abierto de la persona, la cual desencadena una *toma de decisión*<sup>148</sup>. La toma de decisión es el momento en que la fuerza se impone a

146 Es un acierto de Zubiri desdramatizar este aspecto decisivo para la situación del individuo recurriendo al lenguaje coloquial: “En la trama argumental de la vida hay un aspecto de *suerte*, que se expone cuando hablamos de ‘la vida que nos ha tocado’”: *Sobre el hombre*, cit., p. 587.

147 Hace más de medio siglo que Zubiri hizo un intento de recuperar este término clásico devolviéndole la riqueza que oculta (Cf. *Sobre el hombre*, cit., pp. 366-368, 391, 406); no me parece que haya tenido éxito, no por las consabidas críticas de las éticas de raíz deontológica, sino por el imparable proceso de banalización que ha vaciado al término de toda su riqueza hasta convertirlo en algo trivial y a veces vergonzante. Sé que no correría mejor suerte el término “bienestar”, por mucho que en su formación contenga toda la riqueza que Zubiri atribuye al *estar*, pero la misma imparable banalización lo reduce a simple confort material.

148 En su ya antiguo estudio sobre la voluntad Zubiri suele hablar de “determinación” (Cf. *Sobre el sentimiento y la volición*, cit., pp. 28-31, 94). Pero esta terminología me parece que se utiliza como contrapeso de “frucción”; en todo caso, aquel análisis parece demasiado dependiente del tradicional esquema de la voluntad como “facultad” y la terminología es imprecisa.

la presión del poder de lo dado, rompiendo la tendencia a la inercia por una vía innovadora que concreta alguna sugerencia del campo. Tampoco Zubiri escapó a lo más granado de la tradición al denominar este tercer tipo de racionalidad: *razón práctica*<sup>149</sup> es el término consagrado por Kant y es preferible conservarlo y buscarle su lugar en un medio intelectual distinto, aunque exija alguna matización. Básicamente dos matizaciones. En primer lugar, no se trata aquí de una razón *pura* práctica porque hablamos de una razón *sentiente* que nunca puede ser pura, del mismo modo que la voluntad no es “buena sin restricción”, sino que se torna buena en función de la toma de decisiones. En segundo lugar, no estamos hablando ahora de una razón “teorética” de lo práctico, como parecen entender tanto Kant como Zubiri, sino de la disposición de las notas “de suyo” en función del desencadenamiento de actos encaminados a la realización de la personalidad. Se puede discutir si el tropel de factores que intervienen en la acción deja más o menos espacio para la toma de decisiones; se pueden lanzar todo tipo de sospechas sobre la profundidad de la satisfacción con la que se contentan o se resignan determinados individuos; pero lo que ahora está en juego es el control de la persona sobre su vida, sobre la figura de personalidad que quiere realizar y, aunque es cierto que siempre quedará cargada de *responsabilidad* por alguna deficiencia en la respuesta al lanzamiento<sup>150</sup>, caben grados muy distintos en la construcción de un argumento básico que marca el que la existencia adquiera algún sentido.

El fondo de probación de realidad que Zubiri llama “conformación” es literalmente insondable porque siempre aparece en una línea de “proyecto”, cuyo cumplimiento no se puede asegurar y las decisiones erróneas –aquellas que en la trama de la personalización aparecen como desviaciones despersonalizadoras– no se pueden anular ni tampoco volver atrás<sup>151</sup>. Es aquí donde tal vez se ve con más nitidez la precariedad de toda verificación; por satisfactoria que resulte una acción, abrirá un nuevo ámbito de “deberes” en esa línea de personalización que nadie podrá cerrar nunca a través de una plena adecuación de las posibilidades gustables por una esencia abierta.

Si se buscara una visión algo completa del tema, habría que mencionar al menos la otra cara de la moneda. El proceso de personalización impele a

149 Cf. *Sobre el hombre*, pp. 404, 413.

150 El tema de la responsabilidad, secundario en Zubiri, alcanza un relieve determinante es la bioética de D. Gracia; obsérvese el título “paradójico” del libro de C. Pose, *Bioética de la responsabilidad. De Diego Gracia a Zubiri*. Triacastela, Madrid 2012,

151 Es interesante el fenómeno del *arrepentimiento* en todos sus grados; no se trata de borrar sin más un acto que reconocemos como negativo, sino de reactualizar nuestra personalidad de tal manera que sea expulsado del argumento principal de nuestra vida. Véase el interesante ensayo “Reue und Wiedergeburt”, en M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. 5 ed. Francke, Bern-München 1954 (GW, V), pp. 29-59.

las cosas más allá de lo dado como posibilidades en línea con las tendencias. Esta degustación de las posibilidades mediante una apropiación personalizadora puede, a su vez, actuar como la línea en la que se actualice la profundidad fundante que de las cosas hace realidades posibilitadoras de la personalidad. Es decir, no sólo tenemos bienes y males, sino el fundamento de que las cosas aparezcan como buenas o malas, no sólo porque entran como elementos del dinamismo personal, sino porque la entrada en ese dinamismo actualiza en ellas la dimensión de profundidad, constituida por lo que de suyo determina esa condición posibilitadora. Baste ahora este somero enunciado.

Si la hipótesis que vengo desarrollando es correcta, en el núcleo constitutivo de nuestra persona –“personidad”– todos tenemos inteligencia, sentimiento y voluntad, no sólo porque son líneas en respectividad constituyente de la unidad personal, sino porque entre ellas se da una precisa relación por la posición de cada nota en el conjunto sistemático. Pero, tratándose de una esencia abierta, esas tres notas tienen que realizarse en un proceso de personalización siempre parcial; desde el punto de vista de esa realización personal –“personalidad”– es inevitable que en cada individuo una línea predomine sobre las otras hasta definir su forma de vida; así tiene perfecto sentido hablar de *personalidades reflexivas*, de *personalidades sensibles* o de *personalidades activas*. Pero no son excluyentes, sino tan sólo dominantes y, desde el dinamismo personal, es perfectamente comprensible que todos participemos de las tres líneas, pero también que determinados individuos alcancen un grado de excelencia en más de una de estas líneas. Así, hemos visto que Schiller es una personalidad eminente en el mundo del arte literario, pero también lo es como teórico de la estética; sus estudios estéticos, aunque cuenten con la experiencia de su producción literaria, no pretenden alcanzar la gloria artística y no deberían justificarse por su perfección literaria, sino desde su rendimiento teórico, para lo cual la elegancia y el equilibrio de su prosa resultan valores añadidos, aunque nada despreciables; a su vez, los resultados de estos trabajos teóricos refluyen de modo muy apreciable en las grandes producciones literarias del breve período que le quedaba de vida, pero igualmente es cierto que éstos enlazan con un madurez artística que explota precisamente dentro de *Don Carlos*; todavía hay que añadir que los trabajos teóricos de Schiller ejercen gran influencia sobre sus contemporáneos y sucesores –las *Cartas* fue libro de cabecera de dos generaciones en Alemania<sup>152</sup>–, los cuales se inspiraron en Schiller para plasmar unas vías que resultaron muy distintas de las del propio

152 Es muy significativo que en el legendaria amistad de Schiller y Goethe en Weimar, que significó para las letras alemanas una cúspide que nunca más se alcanzó, este importante libro de Schiller parece no jugar ningún papel; cf. R. Safranski, *Goethe y Schiller. Historia de una amistad*. Tr. R. Gabás. Tusquets, Barcelona 2011, pp. 89-95, 138-141.

autor, algo que deja ver claramente que la prueba de realidad es distinta en el autor y el receptor, pero ninguna de ellas tiene primacía por principio sobre la otra. El caso aludido de san Juan de la Cruz es aún más complejo; la experiencia básica del *Cántico espiritual* es una experiencia de orden “teologal”<sup>153</sup>, un término que en Zubiri compromete y afecta a la integridad de la persona, pues “el problema de Dios no es un problema teorético sino personal”<sup>154</sup>; el *Cántico* recorre una vía artística para exponer en su opulencia poética, no el éxtasis místico –éste es “inefable” y estrictamente “individual”–, sino las consecuencias de esa peculiar experiencia para la vida religiosa plasmadas en el medio intersubjetivo del lenguaje; pero, cualquiera que haya sido la intención del autor, el vehículo artístico alcanzó tal perfección que, desde sí mismo, cierra todo el ciclo de la mentalidad estética, sin que ello sea óbice para que otras vías vayan adheridas en el mismo soporte<sup>155</sup>. La mentalidad que pone el pie el *Comentario* en prosa es distinta; los historiadores de la literatura no tienen toda la razón cuando se sienten decepcionados por el paso de la exuberancia de los versos del poeta al tono plano y algo pesado de la prosa sanjuanista porque –coincidan o no del todo los contenidos– ahora estamos en los dominios de la mentalidad *teorética* del teólogo, el “director espiritual”, el “mistagogo” o el que aporta materiales para la reforma del Carmelo<sup>156</sup> y esa mentalidad es una “habitud” distinta de la estética, por lo

153 Así lo afirma, sin referencia directa a Zubiri, F. Ruiz, uno de los responsable de la edición crítica antes citada; cf. *Obras completas*, pp. 20-21.

154 *El hombre y Dios*, cit., p. 116.

155 El compositor y cantante Amancio Prada puso música al *Cántico espiritual* en un trabajo iniciado en 1971, estrenado en 1977, cuando su autor tenía 28 años, en la iglesia segoviana de San Juan de los Caballeros y grabado en disco ese mismo año (la empresa discográfica era Hispavox, luego absorbida por la multinacional Emi que, con muy buen criterio, incluyó el disco en su prestigiosa serie “Emi Classics”). Al revés de lo que vimos en el caso de Verdi con el argumento de Schiller, aquí llama mucho la atención la humildad de este trovador contemporáneo al someter completamente el sonido al esplendor de las palabras, como si él quedase en segundo plano en la mejor tradición de los grandes ciclos de *Lieder*; una sobria instrumentación (de gran eficacia y con algunos momentos muy logrados) y la misma voz del cantante en aquel momento, con un amplio registro pero con un brillo algo opaco, invitan al ambiente de recogimiento que rodea toda la obra como si se pretendiese tan sólo sacar a la luz la “música callada”, ya contenida en el poema. En conjunto, aunque se pueden apuntar reminiscencias de música religiosa, parece una gran ciclo con lenguaje de nuestro tiempo; una obra secular, respetuosa con el misterio y abierta a lo numinoso, pero no es música “litúrgica” –en el sentido en que lo fue aún originariamente la gran *Misa en si menor* (BWV, 232) de Bach–, ni siquiera música “teologal”, en el sentido que cabría atribuir a la *Missa solemnis* (op. 123) de Beethoven, un coloso sonoro al que nadie se le ha ocurrido darle uso “litúrgico”, como, por otra parte, sucede en la práctica actual con la referida misa de Bach.

156 No se ponen de acuerdo los sanjuanistas; sigue pesando en la sombra un ya viejo y desafortunado artículo de Maritain que, con toda verosimilitud, lleva a un “falso” problema y, como sucede siempre en estos casos, luego no es posible encontrarle una solución convincente; cf. “L’expérience mystique naturelle et le vide”, artículo de 1938, refundido como cap. III de *Quatre essais sur l’esprit*

que busca y exige una prueba de realidad distinta ya que, incluso si aceptamos que en las dos mentalidades se busca la misma realidad fundante, la actualización en uno y otro caso corresponde a aspectos irreductibles.

#### 4.3.2. Las “especies” de la razón cognoscitiva

El término “especie” aquí utilizado orilla el peculiar desarrollo zubiriano de la especie como esencia “quidditativa”<sup>157</sup>. Sin entrar en senderos tan escarpados, tomaré el término en el sentido lógico tradicional que ha corrido por la filosofía bajo la exuberante figura de “el árbol de Porfirio”, es decir, un predicable –la relación entre predicable y predicamento siempre fue tema oscuro, como recalca Zubiri– que concreta la vaguedad del género y a través de especies “supremas”, “subordinadas” e “ínfimas” busca acercarse a los individuos. Del concepto clasificatorio de Linneo en biología habría que recoger aquí la constancia de semejanzas, pero en una concepción decididamente transformista: unas especies derivan de otras, son posibles muchas hibridaciones, sin que deba olvidarse que son posibles también formaciones monstruosas que se mostrarán inviables.

Aplicada esta noción al territorio de la racionalidad, parece que ahora serían relevantes los contenidos porque la formalidad real y sus cualificaciones intrínsecas no alcanzan a las especies; habría que recurrir así a haces de contenidos que, gracias a sus semejanzas, habilitarían grandes avenidas para la racionalidad, dentro de cuyos márgenes pueden desplegarse las marchas concretas. Aunque esto parece razonable, no me resulta criterio del todo satisfactorio puesto que algunos contenidos son comunes a especies distintas de razón, como pudimos ver antes con Felipe II o el infante Don Carlos en manos de historiadores o de artistas como Schiller y Verdi. Cabe el riesgo de recaer ahora en el problema que pretendíamos evitar al prescindir de la determinación quidditativa de las cosas reales. Pero creo que hay un camino zubiriano que lo evita recurriendo a un componente interno de la racionalidad.

Si la mentalidad nos servía para diferenciar los géneros al plasmar una marcha concreta, este proceso se enfrentará a la encrucijada definitiva cuando el esbozo se actualice en *ob*, es decir el esbozo adquiere carácter *objetual* porque la limitación del esbozo encuentra un obstáculo a superar en su confrontación con

---

*dans sa condition charnelle*” (1939), en J. et R. Maritain, *Oeuvres complètes*. Éd. universitaires de Fribourg Suisse/Éd. Saint-Paul, Paris 1988, t. VII, pp. 159-195.

157 Cf. *Sobre la esencia*, cit., pp. 227-247. La diferencia es que Zubiri va de modo ascendente desde los individuos –los únicos reales– hacia su especiación, mientras que ahora el afán que nos guía es clasificatorio y descendente

el sistema de referencia; esa concreción *objetual* encamina al esbozo hacia su prueba definitiva al marcar la rampa para colocarlo como fondo de la realidad o, por el contrario, rehúsa esa prueba y deja abierta la vía desviada del objetivismo que permanecerá al margen de la probación de realidad<sup>158</sup>.

Este punto merece una breve reflexión, pues Zubiri contrapone reiteradamente “realidad-objeto” a “realidad-fundamento”<sup>159</sup>, cuando sin duda en los dos casos estamos dentro de la racionalidad y, además, la “objetualidad” es un momento importante *dentro* de la marcha racional. Como tantos otros autores, Zubiri se apoya en la etimología latina de *ob-jectum* –obsérvese idéntica configuración lingüística en el término alemán *Gegen-stand*– para destacar el momento en que el contenido esbozado en la búsqueda de la fundamentalidad ofrece resistencia a la marcha, hasta el punto de exigir un hercúleo esfuerzo de la razón<sup>160</sup> que muchas veces obliga a buscar rodeos y no puede descartarse por termine fracasando: “El ‘ob’ categorial nos presenta no ‘un’ objeto, sino que nos presenta una *res objecta*, una *res* en ‘ob’. En su virtud, lo que esta nueva actitud está actualizando, es decir lo que se va a inteligir racionalmente, no es la *res objecta* en cuanto *objecta*, sino la *res objecta* en cuanto *res*. El ‘ob’ tiene sólo carácter remitente, y remite a la realidad de que es actualidad” (IRA 200). Claro está, si se cae en el inveterado vicio de logificar la intelección (aquí la razón), siempre existirá la tentación de medir la objetualidad con criterios “lógicos” puesto que es una manera de esquivar el estremecimiento de una marcha a través de lo ignoto, de tal modo que la inquietante búsqueda de fundamento queda desplazada y escondida detrás de un juego de coherencias conceptuales.

Zubiri es escueto y no muy claro sobre este punto. En realidad, se trata de que todo esbozo necesita ganar distancia respecto al contenido campal; hasta tal punto es así que la gradación que se establece entre las modalidades de esbozo

158 De nuevo es preciso recordar que aislar un momento como la *res objecta*, algo que sólo aparece como la rampa por la que se encamina la distancia de la razón a su prueba final, es un artificio del análisis filosófico y no aparece nunca aislado en los actos concretos de intelección racional. Lo que estoy proponiendo es cambiar la imagen lineal de un movimiento de distancia y retroceso por la de una elipse, cuyos dos focos son la mentalidad y la objetualidad; pero esa elipse no tiene ningún sol (como sería en el caso del “objeto”), sino sólo los extremos de distancias máximas marcados por el esbozo y el sistema de referencia.

159 Por ejemplo, con mucha fuerza en *El hombre y Dios*, cit., p. 254

160 Zubiri compara el esfuerzo de la razón “al alto de un puerto [de montaña] que tiene que ser salvado justo para remitir por la otra vertiente al allende”: IRA 177. El “ob” del objeto es precisamente como “un puerto que hay que salvar”: IRA 227. Quizá aquí se pudiese encontrar un enlace para una reflexión filosófica sobre el trabajo, no en el sentido penoso de esforzarse para atender a las necesidades inmediatas, sino en el sentido de una tarea humanizadora, un aspecto que destacó Marx, y que en Zubiri habría que conectar con la personalización.

(experiencia libre – hipótesis – libre construcción) se ordena conforme al criterio de su progresivo distanciamiento de la realidad campal; esto explica que entre el esbozo y el campo que se actualiza frente a él (“ob”) como sistema de referencia se introduzca algún tipo de desigualdad y a veces –sobre todo, en el caso de las libres construcciones– de marcada heterogeneidad. La “objetualidad”<sup>161</sup> es el perfil decisivo que toma el esbozo para colocarse en la rampa que facilite (o dificulte) su retracción como fondo de la realidad sentida. Es evidente que esto tiene una dificultad menor si se trata de lo que Zubiri llama “modelar” porque las notas campales y las mundanales son las mismas y de lo que se trata es de establecer entre ellas una relación de principalidad; en cambio, si se trata de libres construcciones puede darse una total heterogeneidad entre las notas del esbozo y las del campo, en cuyo caso no se puede colocar el esbozo como el fondo físico de las cosas dadas, sino que será preciso buscar una objetualidad que, desde la distancia ganada, se proyecte fundando lo dado y habilitando una desembocadura del dinamismo racional que haya posible algún tipo de coincidencialidad. La distancia no viene marcada sólo por la peculiaridad del esbozo –modelar, homologar, postular–, sino también por el tipo de realidad a la que se refiere el esbozo y no es lo mismo “el hexágono de Kekulé” para el benzeno (es el ejemplo de Zubiri) que un modelo sociológico.

Especie de la razón será, por tanto, el conjunto objetual para cuyo despliegue se necesitan prácticas, habilidades o métodos que no están dados y, por tanto, exigen algún tipo de aprendizaje (autodidacta o no) que permitan asegurar intersubjetivamente su cumplimiento. No hace falta insistir en que la amplitud de especies fijadas depende de circunstancias históricas, sociológicas y culturales.

Pero el título del presente epígrafe limita las especies ahora analizadas a la mentalidad teórica. Los motivos son exclusivamente de economía intelectual: vamos a ceñirnos al tipo de “razón” por excelencia desde el punto de vista intelectual, pero es evidente que esa misma división tendrá cabida en los otros géneros.

A título meramente indicativo, en la mentalidad estética habría que distinguir al menos las especies correspondientes a las distintas bellas artes. Cuando comentábamos algún aspecto del pensamiento de Schiller, le oíamos hablar del arte en general, pero todos sabemos que tiene presente de modo directo el arte literario y la suya es una estética de base literaria, como también lo son en

161 Es patente que Zubiri quiere evitar los términos “objeto” y “objetividad”, pues una de las metas de su filosofía de la realidad es evitar cualquier forma de objetivismo, lo que despectivamente llama “objetología” (*Sobre la realidad*, cit., p. 84). El recurso al término latino *-res objecta-*, a la sustantivación del prefijo “ob”, a términos peculiares como “objetual” u “objetualidad” (no admitidos por la RAE) funcionan como una llamada de atención al lector, exagerada hasta el extremo en el recurso al neologismo “obsente” (IRA 179), a todas luces inviable.

nuestro tiempo la de Ingarden o la de Lukács. Pero un tema similar en manos de Verdi cambia sensiblemente su objetualidad; Verdi escribe para espectadores, pero necesita de ejecutantes de sus signos para llegar a esos espectadores; los cantantes que interpretan los grandes papeles de la ópera también pretenden ser “artistas” que se enfrentan al desafío de transmitir al espectador lo que Verdi ideó<sup>162</sup>. Aquí es muy evidente la movilidad entre las especies; cuando Rodin esculpió la impresionante estatua de *Balzac* probablemente no necesitaba conocer a fondo los secretos artesanales de la fundición en bronce, pero los artesanos, que no tenían que ser artistas, necesitaban saber interpretar al detalle la creación de Rodin. Miguel Ángel no habría podido crear su *David* o su *Moisés* sin su extraordinaria pericia con el cincel y el escoplo sobre informes masas de mármol; pero no es habitual que esa misma mano muestre la pericia con los pinceles, la maestría en la mezcla de pigmentos y el dominio de complicadísimas perspectivas con las que sobrecoge a todos los que contemplan los frescos de la Capilla Sixtina; para que la admiración se convierta en asombro, el propio Miguel Ángel desde una concepción unitaria elabora unos planos detallados sobre los primitivos de Bramante para terminar la basílica de San Pedro, aunque finalmente fue la cúpula diseñada por Della Porta la que se construyó. Sin embargo, si el arte ha de servir en la configuración integral de la personalidad (*Bildung*), bellas artes muy distintas han de tener algún punto de unidad; esto no parece ser problema aún para Kant o para Schiller, pero dos décadas después ya retenía la atención de Hegel en la apoteosis de su magisterio berlinés. Hoy esto ha alcanzado tal grado de paroxismo que prácticamente se han borrado los límites del arte y, si finalmente hemos de remitirnos a una “habitud”, no es fácil distinguir lo que es arte, engaño deliberado o simple timo mercantil.

Más diversificada todavía es la objetualidad en la mentalidad activa. Ingenieros innovadores, desde el mítico Arquímedes al mismísimo J. Watt. Inventores como T. A. Edison o G. Bell, pero también Manuel Jalón (el inventor de la fregona). Grandes caudillos que han movido masas con riesgo de sus vidas para el engrandecimiento de sus pueblos como Alejandro Magno, Julio César o Napoleón; pero también los que lograron resistir embestidas desproporcionadas desde fuera como Milcíades en Maratón, Temístocles en Salamina o Don Juan de Austria en Lepanto. Fundadores o unificadores de pueblos capaces de aunar voluntades dispersas en un objetivo común, algunos legendarios como Aquiles, otros poco menos legendarios como El Cid Campeador y algunos ya a plena luz de la histo-

162 Es muy significativo que, tanto en alemán como en francés, los actores no interpretan, sino que en traducción literal “juegan” una composición teatral o musical, motivo que enlaza a todas luces con un aspecto central del pensamiento de Schiller. Asimismo, el estreno de una pieza teatral o de una composición en francés se llama literalmente “création”.

ria, como los Reyes Católicos, Bismarck, Garibaldi o Ghandi. Más complejo es el caso de los políticos porque cada pueblo tiene su historia propia de próceres rodeados de halo heroico que con frecuencia aparecen en la historia de los pueblos vecinos como grandes villanos; pero parece cierto que algunos de ellos, no contentándose con reflejar la voluntad numéricamente mayoritaria de su tiempo, innovaron más allá y lograron que sus pueblos se identificasen con ellos; así sucedió en Atenas con Pericles, en Roma con emperadores como Octavio Augusto o Tiberio, más cerca de nuestro tiempo con G. Washington y es muy probable que en nuestros días con N. Mandela, personajes que han adquirido una dimensión universal por encima de su circunstancia efímera; muchos más numerosos son los políticos venales e ineptos que han causado grandes sufrimientos a sus pueblos o los han llevado al precipicio. Baste esta simple enumeración para dar una idea de la amplitud del tema y a fin de poder centrarme ahora en la mentalidad teórica.

En el género teórico nos encontramos con dos grandes especies supremas que son la ciencia y la filosofía. Es sabido que durante la mayor parte de nuestra historia formaron un tronco común, con todos los matices que sean pertinentes en cada caso; eso explica el constante intercambio de contenidos y también la generación de un número abultado de híbridos, no todos ellos estables ni viables. No es mi objetivo exponer aquí la historia compleja de su separación en dos ramas específicas, pues basta con aceptar que esta separación es ahora un hecho y su procedencia común explica sus relaciones nada pacíficas y también la tendencia a la rivalidad en la que cada rama busca su espacio a costa de la otra.

El significado estricto de “ciencia”, tal como hoy entendemos la palabra, viene caracterizado por un tipo de objetualidad *positiva*; según Zubiri, “el ser *positum* tiene tres momentos: el estar presente, el estar sólo presente, el estar sólo presente en y por su presentarse mismo”; por ello, la positividad no agota el conjunto de lo intelectualmente observable, sino que “es necesario que el *positum*, además de observable, sea por su propia índole *observable para cualquiera*” (IRA 181-182). Si hablamos de positividad en el ámbito de la razón (hay “positividad” también en el logos), la ciencia ha elegido un camino de rigor mediante la selección de unos determinados contenidos y buscando un tratamiento de esos contenidos que los someta al control público de la razón, sin que se oponga a ello que ese control a veces exige el manejo de refinados instrumentos o el recurso a conceptos muy abstrusos. Esa concreción de la objetualidad hace que el lanzamiento del esbozo como fondo de lo dado en probación de realidad incline al modo de prueba que es el “experimento” como rampa ahora privilegiada; lo que Zubiri llama “compenetración” también puede ser necesario (por ejemplo, en aspectos del mundo humano), pero la verificación obtenida será menos plena; me parece, en cambio, que sólo en muy pocos casos se puede aspirar a una rigurosa “comprobación” y cae fuera de las posibilidades de la ciencia una verdadera “conformación”. No obstante, en todos los casos aludidos estamos

ante ejercicios legítimos de la razón y, por tanto, no es evidente que de aquí derive una estricta jerarquización interna dentro de lo que es el cuadro consolidado del saber científico de una época. Esta jerarquización se propugnó y se propugna repetidas veces, pero los criterios que se suelen invocar es el grado de certeza que cabe esperar y controlar intersubjetivamente, algo que depende de la peculiaridad de los contenidos y de ningún modo de criterios internos al funcionamiento de la razón. No es difícil apostar a que la máxima riqueza de realidad alcanzable se daría en lo que Zubiri llama “conformación” personal, lo cual muestra claramente que no todos los contenidos son susceptibles de control intersubjetivo no por pobreza de realidad, sino precisamente por sobreabundancia de la misma.

La división interna dentro de la especie “suprema” que sería la ciencia –las que, para no salirnos del marco lógico en que nos movemos, serían especies subordinadas e ínfimas– obedece a la consolidación de haces de contenidos a los que se han adherido determinadas estrategias de control –lo que ordinariamente llamamos “métodos”– para facilitar una vía que encamina hacia un modo adecuado de prueba y, en consecuencia, espera un modo también determinado de verificación. Sin embargo, esto ni es fijo ni tampoco inamovible; así, los matemáticos del siglo XVII, aun conservando elementos comunes, no tienen mucho que ver con los predicados veritativos que buscan los matemáticos de hoy e incluso la propia física, que en un momento pensó tan sólo en una verificación fuerte por consecuencias observables en el campo, ahora tiene que conformarse a veces con una verificación “por convergencia” (IRA 270), que no es ajena a la verdad, pero tiene que aceptar un margen de indeterminación que repercute sobre la certeza de nuestro saber. No es lo mismo la certeza que la verdad, pero, al revés de lo que pensaron tantos filósofos modernos, no es la certeza garantía de verdad, sino que la verdad poseída es la que sostiene el estado subjetivo de certeza.

¿Hemos de ir más allá y, cuando menos, enumerar dentro de la especie suprema “ciencia” otras especies intermedias e ínfimas? No sería imprescindible en el sentido de que, por definición, todas ellas son –o aspiran a ser– “ciencia”, pero en distintos lugares de la obra de Zubiri hay apuntes en esa línea.

En primer lugar, habría lo que podríamos denominar *razón de lo teologal*; con este término no me refiero al camino de la razón en Zubiri para acceder a Dios (realidad última, posibilitante e impelente) porque eso sería más bien *razón teologal* y es un capítulo de la razón filosófica; me refiero en un sentido muy amplio, no sólo a la “razón teológica” en el sentido de una construcción teórica fuerte<sup>163</sup>, sino también a elaboraciones menos rigurosas de experiencias religiosas, tales como las que representan los Upanisads (al menos, algunos de ellos),

163 Un ejemplo de ello, sin que entre yo ahora a prejuzgar su valor, es el escrito del propio X. Zubiri, *El problema teologal del hombre: Cristianismo*. Alianza, Madrid 1997.

el Talmud en el judaísmo y los comentarios del Talmud, incluso libros como *La estrella de la Redención* de F. Rosenzweig (al menos, en parte de los materiales utilizados).

Otra especie, del tipo de las ínfimas, serían las ciencia formales: matemáticas y lógica. En sus últimos escritos, frente al “formalismo” dominante, Zubiri defiende que las matemáticas tratan de la realidad y esto explicaría los resultados, desazonadores para los matemáticos, de teoremas limitacionistas como el de Gödel<sup>164</sup>. El modo de esbozo dentro de la libre construcción es lo que Zubiri denomina expresamente “postulación”<sup>165</sup>, bien es cierto que restringido aquí a la geometría y presentado sólo como ejemplo. Por fin, el tipo de prueba que se llama “comprobación” aparece en Zubiri explicado directamente en correspondencia con la postulación en matemáticas (IRA 252-253). Estos índices llevarían a la significativa conclusión de que las matemáticas (y la lógica), lejos de reducirse a meros instrumentos para garantizar la exactitud que buscan otros conocimientos científicos, es el único saber en el que, con todos los matices que se quiera, cabría hablar de “demostración” rigurosa.

La especie siguiente sería del tipo que la lógica llamaba especie subordinada y comprende las ciencias de la naturaleza. Es el primer grupo que se desgajó claramente del tronco común y también el primero en alcanzar una base sólida de conocimientos establecidos, por lo que ejerce una fuerza de magnetismo sobre el resto no sólo de las ciencias, sino del conjunto del saber. Hasta tal punto es así que aparece como la ciencia por antomasía y, si no se especifica otra cosa, es lo que se asocia de manera inmediata con el vocablo “ciencia”, lo cual, a su vez, ha propiciado reiteradas expresiones de cientificismo que, aunque en cada época han tenido una coloración propia (hoy es el imperio de las “neurociencias”), siempre tiene el denominador común de absolutizar un uso concreto de la razón. Esto explica también el interés y los denodados esfuerzos por ampliar su marco de aplicación, algo que, a través de feroces y ruidosas polémicas internas, en nuestro tiempo cubriría desde la mecánica clásica hasta los capítulos más complejos de las ciencias de la vida. También actúa como una especie de campo gravitatorio, que en un primer momento arrastró a las matemáticas, luego se presentó como el modelo que intentaban imitar saberes de objetos muy distantes y todavía hoy hay capítulos de otras ciencias (lingüística, historia, economía) cuya objetualidad

164 Cf. IL 133-146. La consideración que aquí hace Zubiri del matemático holandés Brouwer parece muy significativa, aunque la adopción de una denominación tan desafortunada como “intuicionismo” nuble parte del trabajo de esta escuela. Cf. G. Díaz Muñoz, ‘Aproximación del realismo matemático de Gödel al realismo constructivo de Zubiri’, *The Xavier Zubiri Review* 3 (2000-2001) 7-28

165 IRA 129-130. Una ampliación de este concepto en el estudio de T. G. Fowler, ‘Reality in Science and Reality in Philosophy: Importance of the Concept of Reality by Postulation’, *The Xavier Zubiri Review* 7 (2005) 41-56.

de otro tipo busca acercarse a ese dominio, frecuentemente pagando el alto precio de alguna forma de reduccionismo, no compensado por la apariencia de un rigor casi siempre formalista. El modo habitual de esbozo en esta especie es lo que Zubiri denomina “hipótesis”, aunque más de una vez tenga que contentarse con alguna forma de “experiencia libre”. La confrontación del esbozo con el sistema de referencia da por resultado una objetualidad que lo lanza a una prueba de realidad cuya modalidad ideal sería el “experimento”; por ello, la verificación resultante, también idealmente, sería la observación directa de *consecuencias* del fundamento en el campo dado, pero más de una vez tiene que contentarse con una verificación “por convergencia”. Sin embargo, esto vale sólo directamente para las *leyes* científicas, no para las *teorías* con pretensiones de generalización en las que el esbozo es un marco coherente para poner ordenar las leyes científicas conocidas y, al mismo tiempo, una guía para investigaciones futuras; sería lo que Zubiri llama “verificación” de lo que en el esbozo excede de todo dato campal (IRA 270-271), algo que vale mientras ningún hecho lo perturbe gravemente; incluso hay casos en que algunos aspectos de la teoría científica –piénsese en el curvatura del espacio en la relatividad– presentarían la modalidad que Zubiri llama “verificación de la inverificabilidad” (IRA 276), algo que en la práctica no parece muy distinto de la popperiana “falsación”.

Se dirá, sin embargo, que este apunte transluce una visión ingenua cuando la *tecnociencia* hoy ha diluido los límites que antes separaban ciencia y técnica. Pero una cosa es la mentalidad y los objetivos de un saber y otra las condiciones en las que en una época se van a desarrollar las investigaciones. Es probable que la figura del científico que hace su trabajo en solitario, al modo todavía del matrimonio Curie o del propio Einstein, deba ser substituida por la de un trabajo en equipo de científicos e ingenieros por el enorme coste en recursos materiales y humanos de muchas investigaciones; seguramente ingenieros y científicos comparten muchos conocimientos y puede ser que los hallazgos del científico deriven en aplicaciones tecnológicas, pero no se deben mezclar los planos; también el acto médico no concluye con el conocimiento de la disfunción o la patología del enfermo y se busca su curación, pero un médico no es un curandero, el cual puede tener conocimientos empíricos dispersos que en un momento dado corrijan una disfunción, y tampoco es un técnico aun en el caso de que la enfermedad requiera una cirugía y se decida que el modo más adecuado de practicar ésta en el caso del paciente sea la utilización de un robot. Igualmente posible es que las necesidades tecnológicas del ingeniero lleven a nuevos conocimientos teóricos<sup>166</sup>. Pero ahora no nos ocupamos de las circunstancias concretas del desarrollo en las investigaciones; aunque compartan conocimientos, la mentalidad del científico

166 No es nada nuevo. Un problema tecnológico como la pérdida de energía a través del calor generado por las máquinas llevó a Carnot a formular el segundo principio de la termodinámica.

busca una verdad en la cual la aplicación técnica o la ausencia de ésta no añade nada; la mentalidad del ingeniero, en cambio, dispone los conocimientos teóricos concretando una objetualidad cuya prueba es la eficacia práctica.

Si la especie de las ciencias de la naturaleza está definitivamente asentada y los problemas que restan son internos y deben resolverse dentro de ella, es igualmente claro que no abarcan todo lo que hoy se llama ciencia. Debido al magnetismo que ejerció y ejerce sobre el conjunto del saber, ni siquiera hay acuerdo en una terminología para denominar el resto y, según distintas tradiciones nacionales, como hemos visto de paso, predomina una u otra terminología, siempre poco neutral y algo inapropiada, en medio de un dominante complejo de inferioridad y discusiones inacabables acerca de su “cientificidad”. Adoptaré aquí el criterio de lo que los lógicos llamaban especies “subordinadas”, apostaré por dos especies sólo de modo indicativo y me mantendré al margen de las virulentas discusiones entre epistemólogos.

Hay una especie subordinada de *ciencias sociales*, que tienen en común describir, regular o administrar las relaciones dentro de una cosa real muy compleja, que llamamos genéricamente “sociedad” y se extiende desde pequeñas agrupaciones, como las familias, hasta realidades muy amplias y poco cohesionadas, como pueden ser los grandes Estados o incluso agrupaciones de Estados. Básicamente los saberes aquí incluidos son el Derecho, la Sociología y la Economía. Lo que les confiere cierta unidad es que su modo de esbozo simplifica mucho la complejidad de la realidad campal y, con algunas de las notas que se consideran más relevantes, se construye un “modelo” para que “con este contenido ‘modélico’ la realidad profunda dé razón de lo real” (IRA 122). La objetualidad se presenta aquí como una fuerte resistencia de una realidad compleja a lo que el modelo simplifica y su proyección directa sobre la realidad campal puede tener efectos perturbadores; en efecto, el modelo deja al margen notas reales que, sin embargo, pueden alterarse produciendo efectos sistémicos y no es posible para esos modelos, a pesar de toda la hojarasca formalista con que suelen involucrarse, anticipar con exactitud el efecto de su proyección como fondo de la realidad dada. Por ello, se buscan mediadores. El sistema jurídico mejor articulado que quepa imaginar se mantiene a mucha distancia de los casos reales y necesita de una jurisprudencia –como bien dice el término, la intervención de un mediador como la prudencia, tan antiguo al menos como Aristóteles– para que sus efectos no resulten los opuestos a los buscados; por su parte, los modelos sociológicos y demoscópicos sólo descubren grandes tendencias y ellos mismos antes de su aplicación se ven obligados a introducir correctores que son ajenos al pretendido rigor formalista del modelo; tampoco es preciso en tiempos de turbulencia económica insistir en la incapacidad de los modelos teóricos de los economistas para acercarse a los movimientos reales de la economía. Basta comparar las exactitud

de las predicciones de un eclipse con los errores de las predicciones sociológicas o económicas, lo cual no significa que unas ofrezcan más verdad que otras, sino que su objetualidad no permite el mismo camino hacia su verificación.

Una segunda especie, también subordinada, vendría ocupada por las *ciencias humanas*, sin que descarte que estas dos últimas especies “subordinadas” pudiesen reunirse como ramas de una especie superior, como vimos que sucedió en gran parte del siglo XIX. Evito la denominación de “humanidades”, no sólo por el carácter impreciso de lo así denominado, sino porque los saberes habitualmente cobijados bajo esa denominación se presentan como defensores de unos valores específicos de una tradición humanista que se hace remontar vagamente a la cultura grecorromana, como si ésta fuese unívoca y hubiese permanecido inmutable a lo largo de doce siglos; pero, si algo han enseñado las polémicas sobre este punto en el siglo XX, es que esos presuntos “valores” nos llegan dentro de una tradición acrítica y sin que las disciplinas allí incluidas parezcan equipadas internamente con los recursos necesarios para una crítica satisfactoria. Quizá esta denominación –¿un galicismo en su origen?– no es del todo afortunada para incluir a saberes como la Filología, la Historia o la Psicología; aunque sus esbozos pueden ser diversos, la objetualidad las proyecta hacia un tipo de prueba que Zubiri llama “compenetración” porque se necesita algún tipo de empatía con lo analizado y eso querría decir el rango “humano” de estos saberes. No es óbice para ello que, dentro de ciertas zonas de estos saberes, algunos autores defiendan su total naturalización, es decir, que el analista mantenga respecto al contenido analizado la actitud fría y distante de un anatomista; sin embargo, de hecho casi siempre fue un acto, explícito o implícito, de compenetración el que seleccionó un contenido determinado entre otros muchos como merecedor de análisis.

Queda finalmente otra especie suprema: la filosofía, al menos tal como la concibe Zubiri. Fue la primera y originariamente este nombre griego tenía un sentido genérico que abarcaba a todos los saberes, que luego se fueron desgajando de ese tronco originario; cambió de significado a lo largo del tiempo y, a veces, con cada filósofo; pareció que el gran continente se iba vaciando de contenido y su misma existencia es precaria porque necesita renovarse día a día en el acto de filosofar. Es posible que en los escritos juveniles de Zubiri se pueda percibir una jerarquización interna de las especies dentro de la mentalidad teórica: “Si la filosofía ha sido en todas las épocas una fundamentación teórica de la ciencia, la filosofía, no ya moderna, sino contemporánea, debe cambiar de norte respecto a los clásicos del siglo XIX, y fundamentar críticamente ese mundo de la objetividad, base de todos los demás [...]. Así como la filosofía moderna nació de una interpretación subjetivista de la matemática, así la filosofía contemporánea

nace de una interpretación objetivista ideal de la matemática”<sup>167</sup>. Es decir, Zubiri entiende aquí la filosofía como fundamentación en profundidad del saber científico y recupera, para oponerse al positivismo decimonónico, la vieja gradación de saber vulgar –saber científico– saber filosófico, en la que el propio desarrollo de la ciencia obliga a substituir la centralidad de la “teoría” del conocimiento, apoyada en el *factum* de la física matemática, por una nueva “fenomenología” del conocimiento, exigida por los nuevos derroteros que han tomado tanto la física como las matemáticas.

Pero desde su regreso de Alemania en 1931 cambian radicalmente las cosas. Filosofía y ciencia son caminos paralelos, sus contenidos frecuentemente son comunes y pueden esclarecerse mutuamente. Sin embargo, son saberes irreducibles<sup>168</sup>. La ciencia y todo saber racional van mas allá de lo dado<sup>169</sup>, buscan dar cumplimiento a la transcendentalidad dada en el campo; pero la ciencia persigue el carácter transcendental en una línea concreta, mientras que la filosofía busca directamente la dimensión metafísica de lo dado, se ocupa de la transcendentalidad en cuanto tal. No es, por tanto, cuestión de una mayor o menor ultimidad, como se viene repitiendo en las clasificaciones académicas desde los tiempos de Wolff; en la línea física del color verde el fotón tiene carácter de ultimidad y en esa línea no queda nada más que añadir; es posible, además, que las notas físicas que analizan el científico y el filósofo sean las mismas, pero no es el mismo el tipo de actualidad que lanza su búsqueda. Puede dar la impresión, ya notada, de que Zubiri apoya su metafísica como una prolongación de los resultados de

167 X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*. Alianza, Madrid 1999, pp. 110, 111. En el “prólogo” de su tesis doctoral: “Aislada de la ciencia, la filosofía parece tener para algunos espíritus sabor un tanto anodino; en cambio, presentarla como la necesidad postrera del espíritu después de haber agotado todas sus otras actividades, es decir de ella lo más que se puede decir: corona de la cultura”: *Id.*, pp. 69-70. El tema presentará muchos matices; una mayor aproximación al tema en D. Gracia, ‘Ciencia y Filosofía’, *The Xavier Zubiri Review* 7 (2005) 9-28.

168 Así, en 1934 con motivo de una traducción de un libro sobre la física del átomo, Zubiri le antepone un resumen “científico” del tema, que nunca más reimprimió en vida (ahora en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Alianza, Madrid 2002, pp. 137-178). Ese mismo año y con materiales similares elaboró también un estudio “filosófico” sobre “La idea de naturaleza: la nueva física”, que circulará reimpreso en NHD 291-353; cierto es que llama la atención del lector sobre “la fecha de composición de estas líneas”, pero eso debe referirse a la posible vigencia de los materiales utilizados y no tanto al valor filosófico de los resultados.

169 Esto no quiere decir que tanto las ciencias como la filosofía no contengan un amplio volumen de análisis y ordenación de lo dado en el campo, pero sólo quiero destacar que ir allende lo dado no es privativo de ninguna de ellas. Puede ser que las ciencias se fijen más en notas “talitativas”, pero son esas mismas notas las que muestran una *función transcendental* (IRE 124), si bien no es la misma esa “función” que un sistema explícito de transcendentales, algo que no pertenece a la impresión de realidad, sino a la razón.

algunas ciencias, pero en otro lugar ya expliqué que eso se debe a un equívoco, en parte propiciado por algunas opciones expositivas de Zubiri, que quizá no resultaron felices. El muro que siempre encontrará la filosofía es que su objetualidad no puede concretarse en un problema determinado, sino que se mueve en el problematismo constitutivo de lo real y, en este sentido, su “prueba” es algo tan evanescente como la realidad actualizada en tanto que problema. La inseguridad del conocimiento filosófico, la dificultad para un control intersubjetivo de sus pasos y de sus resultados no se debe al hecho de tratarse de “filosófico” sino al de ser “conocimiento”<sup>170</sup>. La dificultad procede de que nuestro acceso a la trascendencia, tratándose de una inteligencia *sentiente*, es inevitablemente parcial y todo esbozo resulta deficitario, de tal manera que aquí resulta diáfano que sólo se pueden verificar “parcialidades” (IRA 275) y el mismo esbozo de una realidad última, posibilitante e impelente sólo nos es accesible desde aspectos limitados<sup>171</sup>. Pero esto sólo muestra en su desnudez algo que es *constitutivo* de toda racionalidad; el que semejante situación pueda producir estados subjetivos de incertidumbre no se debe necesariamente a pobreza de realidad, sino que puede deberse a sobreabundancia<sup>172</sup>. Naturalmente, *dentro* de la filosofía hay muchas divisiones internas y muchos enfoques parciales de densidad desigual, pero eso no pertenece ya a una doctrina general de la razón.

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

El desarrollo del presente estudio ha ido tomando la forma de una espiral y, de este modo, terminará sin concluir porque, sin necesidad de salir de sus pautas, son posibles más vueltas que desarrollen lo aquí apuntado. Hay puntos importantes que se dieron por supuestos o sólo fueron mencionados de manera insuficiente, se puede afinar mucho más la clasificación tipológica, se pueden atisbar nuevos temas como, por ejemplo, la necesidad de reconfigurar el campo de realidad a la luz de una realidad que se proyecta en él fundándolo, tema que me parece de alcance en el caso de complejas constelaciones de sentido. El que no existan apoyos sistemáticos explícitos en Zubiri para muchas de esas líneas

170 En un tono más enérgico del habitual se reivindica esto en *Sobre la realidad*, cit., pp. 156-157.

171 El tema en este caso es todavía más dificultoso porque me parece que tiene razón D. Gracia cuando afirma que “en Zubiri, el logos no juega ningún papel en el tema de Dios”: D. Gracia, “El problema del fundamento”, en J. A. Nicolás y R. Espinoza (Eds.), *Zubiri ante Heidegger*. Herder, Barcelona 2008, p. 76.

172 He tratado el tema en mi estudio “La concepción zubiriana de la filosofía”, en el colectivo *Zubiri desde el siglo XXI*, cit., pp. 427-495. No sabría añadirle nada sustancial.

sólo significa que tienen mayor grado de dificultad y un punto de temeridad, pero lo que jamás pretendió Zubiri es algo así como sentar las intraspasables columnas de Hércules del saber filosófico.

Debería quedar claro ahora que la razón sólo es real en múltiples razones concretas. Aunque se puedan encontrar criterios que permitan clasificarlas, tal clasificación no desemboca en una jerarquización; toda razón busca actualizar la realidad como fondo de lo dado y el criterio de su valor intelectual estará en la capacidad para alcanzar ese objetivo; que para esa tarea algunos tipos de razón exhiban un mayor rigor formal, más facilidades para un control intersubjetivo o incluso provoquen estados de mayor certeza, todo ello no es nada despreciable, pero no decide en lo esencial. Por ello, si a la hora de someter a análisis lo que es el proceso de la racionalidad Zubiri tomó como referencia una razón concreta, eso no tiene porqué arrojar sombras de parcialidad sobre el análisis. Otra cosa muy distinta es que algunos tipos de racionalidad se presten mejor que otros como guías para poder aislar los distintos pasos de un proceso unitario; la percepción de algunos en el sentido de que Zubiri privilegiaría en este punto la razón científica (se entiende: de las ciencias de la naturaleza) puede no ser equivocada, siempre que se tenga presente que eso depende más del conocimiento interno del trabajo científico que de las teorizaciones que los epistemólogos hayan podido elaborar de ese trabajo. Pero, si se concede esto, habría que matizarlo inmediatamente en el sentido de una pluralidad de razones por la familiaridad de Zubiri con la razón matemática, algo que en el siglo XX parece configurar una “especie” relativamente independiente dentro del gran continente del conocimiento científico. Lo que de ninguna manera se puede olvidar es que Zubiri siempre se ha movido en el ámbito metafísico; probablemente está más cerca de la verdad pensar que las semejanzas, las tensiones y los contrastes entre el trabajo del científico y el trabajo del filósofo han ido aportando los materiales que serán sometidos a un exigente análisis filosófico; para sostener la pluralidad de la razón sirve alguna referencia al mundo del arte, al que sólo se acerca por vía de ejemplos.

La fragilidad constitutiva de la razón muestra, sin embargo, que la tarea que cumple la racionalidad es imprescindible. Es esa misma fragilidad la que dota a la causa de la razón de una extrema gravedad porque hay problemas que sólo la razón puede afrontar con éxito, pero, dada su limitación, el éxito en cada caso concreto no está asegurado de antemano. Si un ser humano, un grupo e incluso eventualmente la humanidad en un momento dado se viesan asediados por problemas en cuya solución la razón se inhibiese o no acertase, no habría compensación adecuada y, en el límite, podría llegar a ponerse en peligro la misma supervivencia. ¿Cómo se puede negar que esto sea posible? No sólo está demostrada fehacientemente la afición de los humanos a jugar a aprendices de brujos, sino que hay indicios de grupos y civilizaciones enteras desaparecidas y

sepultadas quizá bajo el peso de problemas que la razón no fue capaz de resolver. Es cierto que la fuerza de la realidad sostendrá siempre a una razón que volverá a activar su marcha porque su meta razonable es nada más y nada menos que alcanzar “algunas pobres esquirlas” de realidad.

ANTONIO PINTOR-RAMOS