

Eudaldo Forment Giralt, *Fenomenología descriptiva del lenguaje* (Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona 1984).

La fenomenología es también, y con pleno derecho, una filosofía del lenguaje. El libro de Eudaldo Forment constituye una muestra de ello.

El libro puede ser dividido en tres bloques temáticos. El primero (pp. 31-246) se compone de cuatro capítulos dedicados al estudio de los conceptos husserlianos de *expresión* y *significación*. Como es sabido, tales conceptos son explicados por Husserl en su *Investigación primera*, aunque las referencias a la segunda, quinta y sexta sean imprescindibles. Allí se caracteriza a la expresión como el signo significativo, en oposición a la señal que es el signo indicativo; y a la significación como las «*unidades ideales* que son expresadas en diferentes expresiones y pensadas en diferentes vivencias de actos», esto es, como el «*contenido*» idéntico frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias del que habla o piensa. La significación no es, pues, ni el objeto denotado por la expresión ni el acto en que se ejecuta la expresión, sino que es una entidad ideal (no real, es decir, ni física ni psíquica) a la cual apunta la expresión o que, más precisamente, constituye su contenido.

El primero de estos cuatro capítulos del libro de Forment expone la diferencia entre señal y expresión, así como entre la función comunicativa y meramente significativa de esta última. En el segundo se establecen las distinciones fundamentales en el seno de la expresión (fenómeno físico, actos de dar sentido o mención y actos de cumplir el sentido) y se habla de las funciones simbólica y cognoscitiva de la misma. En el tercero se nos presenta la significación como la unidad ideal específica expresada en los distintos actos de expresar. Y finalmente, en el cuarto, se nos aclara todo aquello que puede ser entendido como el contenido objetivo de la expresión: por una parte, la significación, el sentido impletivo y el objeto en el caso de una expresión que desempeñe una función cognoscitiva, es decir, cuya intención significativa esté cumplida por la actualización de la referencia al objeto; y por otra parte, la significación y la objetividad expresada en el caso de una expresión con mera función simbólica, es decir, cuya intención significativa no esté cumplida por la presencia intuitiva del objeto.

El segundo bloque temático (pp. 247-324) es el capítulo quinto del libro y versa sobre la idea de la *gramática pura*, correspondiendo, por tanto, a la *Investigación cuarta* de Husserl, aunque en este caso las referencias a la tercera sean también necesarias.

La idea de una gramática pura lógica aparece por primera vez en las *Investigaciones*, pero su lugar dentro del ámbito de la ciencia general de las significaciones —la lógica pura— no es precisado hasta la aparición de la *Lógica formal* y *lógica trascendental*. En el capítulo primero de la primera sección de esta obra Husserl propone la triple estratificación de la lógica formal como analítica apofántica. El primer nivel es la «*morfología pura de los juicios*» o «*gramática pura lógica*» y se ocupa de la coherencia del lenguaje lógico, es decir, de evitar en él los sinsentidos (*Unsinne*) —como «verde lo casa»—, accediendo así a la mera posibilidad de los juicios. El segundo nivel es el de la «*lógica de la consecuencia*» o «*lógica de la no-contradicción*» y se ocupa de averiguar la compatibilidad de los términos implicados en los juicios, evitando así las expresiones contradictorias (*Widersinne*) —como «círculo cuadrado»—. Finalmente, el tercer nivel es el de la «*lógica de la verdad*» e investiga las leyes formales de la verdad posible y sus modalidades.

Así pues, si bien es correcto distinguir, como hace Forment siguiendo a Husserl, entre la gramática pura y la lógica en sentido estricto, no lo es tanto afirmar, como también hace, que «habrá dos ciencias que tengan por objeto a las significaciones» (p. 319), so pretexto de que una se ocupa de las meras complicaciones de significaciones en nuevas significaciones y la otra de la congruencia o incongruencia, verdad o falsedad de las significaciones. Convendría más bien insistir en el carácter de estrato primario y básico que tiene la gramática pura con respecto a la lógica y del que el mismo Forment toma nota cuando dice que «es la gramática quien fundamenta a la lógica» (p. 321). De este modo no se pierde de vista la trabazón íntima —que no confusión— lograda en la filosofía de Husserl entre la lógica pura, la gramática pura y la ontología formal, constituyendo ésta el sentido último de las otras dos.

El boque temático restante (pp. 325-336) es la conclusión del libro y está dedicado a establecer, basándose en los análisis de los capítulos precedentes, la fundamentación de la lingüística del estructuralismo europeo (Escuela de Ginebra, Círculo lingüístico de Copenhague) a través de los resultados de la fenomenología descriptiva del lenguaje. En opinión de Forment, no es posible encontrar contradicción alguna entre las ideas básicas de ambas concepciones del lenguaje. No ocurre lo mismo al comparar las ideas de Husserl con las del estructuralismo antimentalista americano, si bien este último utiliza sin reconocerlo conceptos del primero. Igualmente, se puede admitir un cierto paralelismo entre la gramática pura lógica y la gramática generativo-transformacional de Noam Chomsky, como, por ejemplo, en la distinción «expresión ideal» - «significación ideal» de la una y la distinción «estructura superficial» - «estructura profunda» de la otra, o en el intento de investigar ese «esqueleto ideal» a priori de todo idioma que ambas persiguen. Esta coincidencia entre gramática pura y gramática generativo-transformacional permite afirmar también que la descripción fenomenológica del lenguaje, al fundamentar a la primera, fundamenta a la segunda.

En conclusión, el libro de Forment no sólo hace justicia a la teoría fenomenológica del lenguaje mostrando su riqueza conceptual y sus coincidencias con la lingüística contemporánea, sino que representa además una prueba de que «si se quiere comprender la naturaleza del fenómeno lingüístico, no hay otra solución que aceptar esta idealidad del lenguaje» (p. 180).

Antonio Javier Diéguez Lucena

Juan Cruz Cruz, *Hombre e historia en Vico* (Eunsa, Pamplona 1982) 388 pp.  
— *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (Eunsa, Pamplona 1982) 196 pp.

Estas dos obras del prof. Juan Cruz Cruz las hemos leído con intensa avidez y no menor preocupación. Ante ellas nos hemos reiteradamente preguntado lo mismo que pretende este estudio sobre Vico: hallar la *hermenéutica fundamental*. Con esto no queremos decir que intentemos comparar a este laborioso investigador del siglo xx con el gran pensador italiano de la época de la *Ilustración*. Tan sólo deseamos suscitar aquí el recio tema de la *hermenéutica fundamental* del prof. Cruz Cruz y, de soslayo, de la galería de obras de la *Colección Filosófica Eunsa*. Se trata, sin duda, de obras que quieren exponer y mantener el pensamiento cristiano a la altura del siglo xx. Como *pensador cristiano* me siento inmerso en tan excelso programa. Pero inmediatamente es necesario añadir que la historia interna de este gran pensamiento muestra que no siempre se ha cultivado con métodos aptos, ni para exponerlo ni para mantenerlo a la altura de los tiempos. El retraso del mismo en los últimos siglos ha sido autorizadamente denunciado. De aquí que el Vaticano II, en su deseo de enmendar la larga página mal escrita, haya dado un fuerte aldabonazo a la conciencia de los pensadores cristianos para que se pongan en forma y trabajen por hallarse a la altura de su gran misión. Estamos seguros de que los apremios del Vaticano II se hallan muy presentes en los investigadores de *Eunsa*. Desean, sin duda, dar una respuesta a lo que pide el pensamiento crítico y exigente del día de hoy.

Mas es en este momento cuando surge acuciante la pregunta sobre la *hermenéutica fundamental* del citado círculo de pensadores cristianos. J. Cruz Cruz, en

su meditado estudio sobre Vico, se sitúa en el plano de los principios y quiere hacer ver cómo en el hondo pensamiento de Vico late siempre la primacía ontológica del ideal genético sobre lo meramente fáctico, realizado en la historia empírica. Late, por lo mismo, en el pensamiento de Vico un platonismo de alto vigor que da consistencia a la estructura mental de quien quiso hacer de la historia una *Scienza Nuova*, cuyo gozne giratorio es un plan divino eterno. J. Cruz Cruz percibe esta hondura ontológica y nos la hace ver en esta su estudio que rezuma claridad y solidez.

Esta *hermenéutica fundamental*, manejada por el prof. Cruz Cruz, nos sitúa en lo más íntimo del pensamiento viquiano. Pero nos lleva igualmente a preguntarnos por el método utilizado en esta investigación sobre Vico. Pues bien; lo primero que se advierte en el método de J. Cruz Cruz es su intento de leer los textos básicos del filósofo para llegar a percibir la peculiar mentalidad del mismo. No podemos menos de constatar grandes aciertos. De lo más logrado es el *epílogo* al comentario de la filosofía de Vico. Aunque quizá más que de *epi-logo*, se trata aquí de centrar el contenido sustancial de este estudio en el corazón del pensamiento viquiano. En efecto, en dicho *epi-logo* se hace sentir ese gran proceso histórico que va desde el desenfreno de lo sensible y espontáneo hasta el triunfo de la frígida reflexión, haciendo ver que si la historia se inicia en la barbarie del sentido acaba en la barbarie de un calculado tecnicismo. De aquí el ineludible flujo y reflujo de los *corsi* que hacen historia con los *dioses*, los *héroes* y los *hombres*, para, al fin, exigir los *ricorsi* que remedian la barbarie del hombre degradado por su intelecto y que tiene que empalmar de nuevo con las primeras fuentes de la espontaneidad y de la vida.

Esta conclusión luminosa es puesta en gran relieve. La metodología de J. Cruz Cruz ha querido «atenerse a los textos». Hoy, con todo, sabemos por la nueva crítica histórica lo fácil que es leer los textos con un prisma que deforme el sentido originario del mismo. Nos tememos que esto haya ocurrido ya en la lectura de Vico, pero más aún en el segundo estudio, *Intelecto y Razón*. En la interpretación de Vico el tema de la Providencia es capital y muy discutido. Pues bien; J. Cruz Cruz, con limpidez diáfana, propone la tesis católica sobre la Providencia, para sentenciar que es la tesis de Vico. En prueba de ello citamos este texto por creerlo sumamente sintomático: «Respecto de la historia puede haber una Providencia divina natural y sobrenatural. La primera ordena el curso de la historia atendiendo a las exigencias naturales presentes al hombre, o sea, en su forma o principio de acción natural. La segunda ordena el curso de la historia atendiendo a los fines y exigencias de la naturaleza humana, elevada a un plano superior... Esta distinción entre la Providencia natural y la sobrenatural viene reflejada en la diferencia que Vico establece entre gentiles y hebreos...» (p. 332). La exposición de J. Cruz Cruz es perentoria. Pero surge la duda de si por este procedimiento metódico no se informa el texto leído con el esquema mental propio. Dió Vico una inflexión naturalista al esquema providencialista de Bossuet. ¿Llegó al inmanentismo histórico? B. Croce, desde su esquema mental, lo afirma. Desde un esquema contrario, J. Cruz Cruz quiere ver en Vico, no sólo a una Providencia trascendente, sino también el orden natural y sobrenatural en que ésta actúa.

Este procedimiento tentador, pero no aceptable, J. Cruz Cruz lo ha exagerado en el segundo estudio, *Inteligencia y Razón*. El esquema mental previo se hace sentir aquí con rigidez. Comencemos por reconocer que la obra es de alto nivel histórico. El correlato existente entre *Intelecto y Razón* es de lo más encumbrado de la filosofía desde los días de la «*nóesis*» platónica hasta los de la «*intuition*» bergsoniana. Alabamos el intento de caminar por las cumbres de los máximos problemas del pensar humano. Pero lamentamos el inadecuado método para resolverlos. Anotemos algunas limitaciones a este método.

La primera limitación se halla en el desaconsejado propósito de resumir el gran pensamiento cristiano de los siglos en una sola figura, aunque sea la egregia de Santo Tomás. Cuando el Card. Newman da sus últimos pasos hacia Roma ve en ella tres grandes doctores que le guían: San Agustín, San Atanasio y Santo Tomás. ¿A qué, entonces, ese raquitismo mental de un tomismo de vía estrecha? Quien confiesa tener una deuda impagable con Santo Tomás se ve forzado a tener que admitir que para muchos seguidores del *Angélico*, este no ha sido luz *angelical*

para iluminar los arcanos del saber, sino muro de contención que impide ir más adelante. Indignados, los tomistas han rechazado esta tesis. Por mi parte, sólo desearía que no hubieran dado demasiado motivo a la misma. Peor sería aún que lo siguieran dando a finales del siglo xx y después del Vaticano II.

Esta primera limitación se agrava con otra que no podemos silenciar. Y lamentamos el disgusto con que se pueda leer, pese a la recta intención con que se escribe. Me refiero a esa tendencia que une el arma mortal del silencio, hoy tan utilizada, con el «colocar en mala sombra». Esto le viene acaeciéndolo al gran doctor medieval J. Duns Escoto. Pese a sus triunfos indiscutibles en el campo de la teología católica, hasta llegar algunas de sus opiniones a ser hoy verdad dogmática, todavía no se le quiere ver por muchos más que como un mezquino contradictor de Santo Tomás o un precursor de las máximas desviaciones de la filosofía moderna. Ahí está la gran obra de E. Gilson, tan estimado en el ambiente de *Eunsa*, para contradecirlo. J. Cruz Cruz, sin embargo, en su estudio *Intelecto y Razón* le rodea de un temible silencio. Y cuando en la p. 96 le cita está puesto en tal luz que se le desconoce. En la cuestión de la conjunción de experiencia con principios racionales la ciencia moderna se halla más cerca de Duns Escoto que de Cayetano. ¿Por qué desconocerlo?

Algo parecido, aunque más molesto que hallarse muy cerca de nosotros, sucede con la cita que se hace del enjundioso boceto de Ortega: *Misión de la Universidad*. En pocos ensayos la docta pluma de éste ha estado más iluminada. Aquí, sin embargo, se le malextracta y se le pone en sombra (p. 179). Nos place, por el contrario, decir a favor de J. Cruz Cruz que en la p. 36 recoge la iluminada distinción de Ortega entre «el algo que existe y el existir de algo». Pues bien; así se deben ir recogiendo las mejores espigas que van dejando caer los grandes segadores del espíritu.

Concluimos esta nota, que quiere ser de crítica leal, recordando que en los días de la polémica, suscitada por la obra de S. Ramírez, *La filosofía de Ortega*, se puso de moda hablar de pensadores cristianos *comprendivos* y *excluyentes*. Los *comprendivos* tienen su simpático modelo en aquel filósofo un día pagano que llegó a ser San Justino. Este proclamó para siempre que toda verdad, venga de donde viniere, es semilla viva plantada por el Verbo Eterno. Nunca es más necesario que ahora tener esto presente, cuando tantos desean llegar a un abrazo entre la cultura moderna y el pensamiento cristiano. A este abrazo no se llegará con los gestos y metodologías de un P. Fonseca en agria polémica con Menéndez Pelayo, de un P. Ramírez, invidente ante lo mucho valioso de la filosofía de Ortega, o de quienes impugnaron o trataron de anular el surgir potente del gran pensamiento cristiano de X. Zubiri. Ha llegado la hora de que estos *excluyentes* no se crean los netos defensores del pensamiento cristiano, sino de pensar ante su conciencia de si por ese camino no consiguen lo contrario de lo que pretenden. La figura de E. Gilson, cuya semejanza dimos en esta misma revista, viene aquí a la mente. Gran historiador del pensamiento de la Edad Media, entusiasta de San Tomás, cuyo sistema sustancialmente acepta, tuvo plena abertura a los grandes valores del pensamiento cristiano. Sus estudios sobre San Agustín, San Buenaventura y J. Duns Escoto lo dicen bien alto. Pues bien; por este camino de abertura y comprensión nada tiene que perder el pensamiento cristiano del siglo xx y sí mucho que ganar. De nuevo recordamos que el Vaticano II pide salir al encuentro de este mundo secularizado que tiene más hambre de Dios de lo que muchos, en su inconsciencia atea, pudieran sospechar. Pero lo primero que pide al pensador cristiano este mundo en «eclipse de Dios» es *máxima comprensión* para sus incuestionables logros y conquistas.

E. Rivera de Ventosa

P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset* (Ariel, Barcelona 1984) 435 pp., 21 x 13 cms.

Con toda probabilidad, esta obra es el fruto más importante gestado al calor del centenario del nacimiento de Ortega. Su importancia reside, en el hecho de que coloca la obra de Ortega en un nuevo nivel y su pensamiento es visto íntegramente a una nueva luz.

La clave de interpretación aquí propuesta viene desarrollada ampliamente en el primer capítulo del libro al filo de la dialéctica entre libertad (vida) y cultura. Este tema es básico y atraviesa íntegra la obra de Ortega, pero conoce cuatro etapas distintas en las que adquiere diverso relieve y cualifica con matices específicos importantes cada una de las obras de esas etapas. Desde el primer momento, el autor detecta en la preocupación pedagógico-política por el problema de España la fuente inagotable de que se alimenta el pensamiento orteguiano y son las variaciones en ese problema las que armónicamente arrastran variaciones en el pensamiento más teórico; de este modo, se funda desde el comienzo una inspiración unitaria en el amplísimo pensamiento orteguiano y esta visión unitaria es una de las contribuciones básicas de esta obra sin pretensiones de exhaustividad.

La primera de esas etapas (hasta 1914) está caracterizada por la absolutización del reino de la cultura en el medio idealista neokantiano. La segunda etapa (1914-1920) intenta evitar ese abstraccionismo culturalista reintegrando la cultura objetiva a la vida dentro del círculo de la reflexión, etapa ésta en la que el pensamiento orteguiano aparece como una fenomenología del mundo de la vida. Una tercera etapa (1920-1929) profundiza en la espontaneidad de la vida, insiste en su carácter de creación y el sentido de la existencia se perfila como una «voluntad de aventura», heroica y lúdica al mismo tiempo. Finalmente, a partir de 1929 y bajo la determinante influencia de Heidegger, Ortega intentará una mediación entre la cultura y la vida que significa el diagnóstico definitivo y, al mismo tiempo, la respuesta madura de Ortega a la crisis de su tiempo. Aunque esta periodización puede asemejarse externamente a otras ya propuestas —sobre todo a la de Morón Arroyo—, el criterio de Cerezo es muy distinto y coloca en primer plano los factores intrínsecos del pensamiento mismo de Ortega.

Este esquema permite ver el pensamiento estudiado como algo abierto en constante proceso al que las sucesivas incitaciones van configurando; la fecha, ya mítica, de *Meditaciones del Quijote* aparece así como cristalización del programa orteguiano, pero de ningún modo como clave de su madurez. El resto de los nueve capítulos de esta larga y densa obra amplían y justifican esta pauta aplicándola a algunos de los temas mayores de la reflexión orteguiana, sin ninguna pretensión de agotarla. La precisa confrontación con Unamuno (vida trágica-vida lúdica) a partir de su respectivo encuentro con Cervantes, entendido por ambos como índice del problema de España; la concreción de la voluntad de aventura en el original concepto de «destino», con Goethe de fondo; la amplia utilización de la «fenomenología mundana», como contrapunto al idealismo neokantiano; el muy posterior descubrimiento del «idealismo» propio de la fenomenología, y el nivel de radicalismo alcanzado y medido en una confrontación con Heidegger, son esos temas mayores. El capítulo dedicado a «la moral del héroe» me parece que contiene una de las claves de todo el pensamiento orteguiano, que aquilata y explica algunos de los temas reseñados. Muy novedosos, a pesar de su esquematismo, son los dos últimos capítulos dedicados a una confrontación con la pragmática del significado y a la actitud del pensador ante la palabra.

Como fácilmente puede apreciarse, en lugar de buscar una sistematización completa del pensamiento orteguiano (creo que, en el fondo, la visión de Cerezo tiene que condenar como traición cualquier intento semejante), el autor opta por destacar unos temas básicos que perfilan el núcleo central de ese escurridizo pensamiento; frecuentemente, importa más definir la «actitud» de Ortega o, si se quiere, el nivel de sus preguntas que la elaboración teórica de las respuestas. Digamos que sin duda ésto es un acierto perfectamente consonante con la inspiración de Ortega; sin embargo, quizá fuese conveniente un tratamiento del manido problema de la historicidad, lo cual perfilaría mejor la última posición de Ortega e incluso ayudaría a fundamentar la interpretación de Cerezo.

El mérito fundamental de este libro es que está elaborado desde dentro del pensamiento orteguiano con el único afán de comprenderlo; sólo ello permitirá luego reservas críticas, convenientes y necesarias. Para ello, se coloca a Ortega en su contexto histórico y, si bien muchas veces se habían insinuado posibles influencias recibidas, estas son pulsadas ahora con un rigor poco habitual. Los estudios sobre Unamuno, Hartmann, Husserl, Heidegger —en otro nivel, Goethe, Fichte y Nietzsche— permiten descubrir un ritmo distinto en la configuración del pen-

samiento orteguiano y deshaucian estereotipos, tan difundidos como poco fundamentados.

Las consecuencias que se pueden sacar de esta obra sin duda se prestarán a discusión, lo cual significa que no sólo conduce a un nuevo nivel los estudios orteguianos, sino que los deja abiertos a ulteriores complementos e incluso rectificaciones. A mi entender, quizá la conclusión más decisiva aparece en las últimas páginas del libro: «Entre los diversos nombres, con que puede caracterizarse una personalidad tan rica y exhuberante como la de Ortega, es el de *intelectual* el que mejor le cuadra» (p. 421). ¿No será Ortega fundamentalmente un educador o, si el término no se prestase a equívocos, un moralista? Resultaría entonces que su «filosofía teórica» es en buena medida una función al servicio de ese afán educador y, por ello, siempre se quedó en un estado de programa en ciernes. En su época Ortega fue «el testigo de un tiempo de crisis» (p. 338), pero quizá tampoco pudo ser más que eso; esto explicaría sus deficiencias en el rigor conceptual y también el desacierto de sus críticas, sobre todo a Heidegger pero ya también a Husserl. Ortega no entendió a Heidegger en el fondo porque el pensador madrileño era aún demasiado «moderno» (pp. 68-69, 184, 335-338, 338) y esperaba superar la sentida crisis de la modernidad «reformando» sus errores y sin renunciar del todo a sus ideales. El pensamiento de Ortega aparece así como uno de los múltiples intentos de hallar una «tercera vía» entre el idealismo y positivismo, en la que ambos se neutralizarían recíprocamente en sus respectivos errores; ello explica quizá la plasticidad e imprecisión del concepto clave de «vida», alimentado siempre en el abigarramiento de la circunstancia cambiante. Así se ve ejemplarmente la fragilidad a que está expuesto el intelectual: si la circunstancia se le hace extraña, como le sucedió a Ortega a partir de 1936 (cf. el interesante «epílogo» de esta obra), se quedará sin tener que decir ni a quien decirlo y sólo le resta callarse, porque la fuente de su fecundidad se ha secado. Alguien pensará que en el fondo este libro pone una gloriosa lápida sobre Ortega y lo recluye definitivamente en el cementerio de antepasados ilustres; pero, a mi modo de ver, eso sería desconocer que la exhuberancia de su pensamiento guarda tesoros aún no explotados y, además, la «crisis» de que habla Ortega sigue siendo al menos una parte sustancial de la crisis de nuestro tiempo. Por ello, está justificada la pretensión de Cerezo de «acercar la obra de Ortega a las jóvenes generaciones» (p. 12), convencido de la necesidad apremiante de «recrear» (p. 376) el pasado que él representa.

Si antes he dicho que esta obra debe marcar un nuevo nivel en los estudios orteguianos, es porque significa (puede significar) el olvido definitivo de una lamentable situación. Las polémicas desatadas en torno a Ortega convirtieron su estudio en una batalla de pasiones encontradas; ello generó un partido de fiscales acusadores y otro de abogados defensores que el estudio de Ortega, al menos en España, no había superado nunca del todo. Sus discípulos y epígonos —lo que Cerezo llama «hermenéutica venerativa»— ofrecieron, con J. Marías al frente, una difundida imagen en la que a partir del «milagro» de *Meditaciones del Quijote* (1914) Ortega construyó una filosofía original (se entendía: sin antecedentes ni influencias) que se anticipaba a todo lo que de valioso produciría luego el siglo xx. Cerezo, muy generoso en sus referencias, es perceptiblemente duro con esta nueva forma de escolasticismo, insensible al relieve de los distintos momentos del pensamiento orteguiano, nuevo dogmatismo incapaz de captar su fluidez y, por si fuese poco, falso e incompatible con la concepción que tenía Ortega de la tarea filosófica. Los que discreparon de esta imagen de fondo fueron anatematizados y condenados al silencio como enemigos personales de Ortega. Cerezo ha sabido sacar amplio partido de los resultados bien establecidos por valiosas investigaciones —sobre todo las de Morón, Silver y Orringer— y ha perfilado una imagen más completa, alejada de cualquier adanismo o epigonismo.

Con ello no quiero decir que estén ya solucionados para siempre todos los problemas; es característica de toda obra importante que, al mismo tiempo que aclara viejas perplejidades, suscita otras nuevas. En concreto, me parece que en varios puntos importantes el planteamiento histórico de Cerezo exige ulteriores esfuerzos historiográficos; por verosímil que resulte su imagen desde los escritos de Ortega, algunas hipótesis necesitan comprobación más amplia desde la historia general de la filosofía y en ello una metodología como la empeada por Orringer seguirá pres-

tando impagables servicios. Así, por vía de ejemplo, la imagen del neokantismo —punto de partida de Ortega, no se olvide— peca aquí de esquemática e incluso tópica; desde la historia interna del movimiento fenomenológico algunas posturas de Ortega resultan sorprendentes y quizá Scheler —como ya señalaron Morón y Orringer— tenga más relieve que el que aquí se le concede; está también el complicado problema de Dilthey, pero sin él el tablero de ajedrez que es el pensamiento orteguiano no estará completo, a menos que se piense que ese problema se puede subsumir en el de Heidegger, pero eso mismo necesitaría ser aclarado; por último, me parece que el círculo de intelectuales del que Ortega se fue rodeando sucesivamente en sus tertulias tuvo más relieve en la configuración de algunos motivos y en cualquier caso es un punto que deberá investigarse.

Sin embargo, la presente obra ofrece una interpretación del pensamiento y de la obra de Ortega que está muy por encima de las abundantes comentarios insípidos y glosas reiterativas, que tanto han proliferado desde la muerte de Ortega. Tiene capacidad intrínseca para renovar los estudios orteguianos, aunque está por saber si será así o, como ya sucedió en el caso de meritorios estudios anteriores, quedará pronto olvidada y desatendida; ésto, claro está, ya no depende del autor.

A. Pintor-Ramos

X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Alianza Editorial/Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1984) X + 386 pp., 23 × 15 cms.

Este extraordinario texto significa la primera entrega del legado filosófico de Zubiri que aparece con carácter póstumo, poco más de un año después de su muerte. I. Ellacuría explica detenidamente (pp. I-X) los criterios de la preparación del texto para la publicación y, sin entrar ahora en otras cuestiones, creo que puede aceptarse sin ningún reparo su conclusión básica: «Ha quedado así un nuevo libro de Zubiri. Es un libro estrictamente tal, concebido por él como libro, y por él desarrollado en sus tres cuartas partes como libro. Y es un libro de Zubiri desde el principio hasta el fin, sometido tan sólo a un levisimo arreglo redaccional» (p. X). El familiarizado con los textos de Zubiri captará fácilmente los tres estratos redaccionales distintos que existen en el texto, pero esa diversidad no afecta en nada substancial a los contenidos, aunque pudiera ser que algunas peculiaridades redaccionales planteen algún problema en su lectura e interpretación.

Por otra parte, es esta una obra muy esperada por muchos, aunque por motivos distintos. Desde que introdujo el tema de la «religación» en un famosísimo artículo de 1935, que desde entonces ha sido objeto de múltiples cavilaciones y comentarios, Zubiri ya no abandonó nunca el tema y se esperaba su exposición completa y definitiva. Todo parece indicar que el tema estaba fundamentalmente elaborado hacia 1973, pero Zubiri pospuso la redacción definitiva hasta publicar todo el edificio general de su pensamiento teórico, labor que había iniciado la publicación en 1962 de *Sobre la esencia* y concluiría con la tercera parte de su trilogía sobre la inteligencia, publicada en 1983. Los pocos meses que le quedaron de vida no le permitieron la conclusión de la redacción definitiva de uno de sus temas más permanentes y más queridos. Esto significa que Zubiri consideraba necesarias sus grandes obras anteriores para una adecuada comprensión de la presente; los lectores que esperaban esta —u otras eventuales publicaciones póstumas— como camino de acceso más directo y más fácil al núcleo del pensamiento del autor quedarán decepcionados o estarán en peligro inminente de caer en falsas interpretaciones. La presente obra, en medio de su brillante estructura unitaria y con su tersa redacción, exige una lectura muy cuidadosa porque está plagada de claves y llamadas sólo inteligibles desde sus restantes obras.

*El hombre y Dios*, en efecto, no significa, como explica Zubiri, la adición copulativa de dos temas heterogéneos, sino la «implicación» (cf. v.gr. p. 354) de dos términos dentro de la básica experiencia de realidad, o mejor de la experiencia humana de la realidad, pues éste y no otro es el tema básico de la obra. Esto hace que las tres partes en que está dividida la obra no sean unidades autónomas, sino que también se implican, como es frecuente en las obras de Zubiri; en realidad, las tres tratan un tema esencialmente unitario cuyos momentos constitutivos son

diferenciados analíticamente para mostrar la riqueza de su unidad. Dos posibles lecturas, con amplia representación ya en la bibliografía en torno a Zubiri, tienen que ser rechazadas.

Hay una lectura que podríamos llamar «teológica» y que ahora previsiblemente se alimentará de algunos desarrollos de la tercera parte, aunque Zubiri insista en que son sólo «ejemplos» (v.gr. p. 337) explicables por la procedencia redaccional de esa parte del texto. La obra de Zubiri no es fundamentalmente un discurso racional sobre el Dios revelado, en este caso el cristiano, ni siquiera unos «preámbulos» para la fe en ese Dios, sino un análisis de la experiencia humana de la realidad en la que tiene su lugar el problema de Dios. Que desde ahí se pueda llegar a un discurso sobre el Dios de las religiones o el Dios del Cristianismo es algo en principio válido, pero exigiría una vía larga que no permite la transposición directa del análisis «teologal» de Zubiri en análisis «teológico». En una palabra, no es este formalmente un libro de teología, cualquiera que sea el beneficio que la teología pueda sacar de él.

¿Será, entonces, un libro de «teodicea» filosófica en sentido clásico? Esta posible lectura plantea complicados problemas, algunos de los cuales desbordan el marco estricto del presente libro para interesar a la totalidad del pensamiento zubiriano. Admitamos que, a primera vista, parece haber razones que abonan esta postura, pues la segunda parte parece que contiene una prueba de la existencia de Dios (la llamada «vía de la religación») y luego un esbozo de tratado sobre la esencia de Dios, con lo que el cap. 3 se tornaría el eje de toda la obra. Se trataría de una vía de corte «antropológico», si se quiere *sui generis*, lo cual explicaría toda la primera parte antropológica como preámbulo para esa parte central. Sin embargo, esta lectura me parece insostenible si se es capaz de obviar algunas pequeñas dificultades planteadas por la disposición redaccional.

Obsérvese, en primer lugar, la demoledora crítica de Zubiri a las tradicionales vías físicas, metafísicas o antropológicas (pp. 118-127); en ellas se critica su punto de partida por suponer problemáticas teorías previas y su punto de llegada en conceptos abstractos, crítica tan demoledora como la clásica de Kant, pero más amplia porque abarca también al propio Kant. La única alternativa aparente a estos argumentos *a posteriori* sería un argumento de tipo ontológico, pero esto exigiría una prioridad conceptiva que es incompatible con el pensamiento de Zubiri. ¿Bastará revisar a fondo esos viejos argumentos y reparar sus deficiencias internas? Pero, ¿qué ganaríamos con ello? «La teología y filosofías clásicas —escribe Zubiri— han tratado a Dios como realidad-objeto» (p. 232), pero, como quiera que se concéptue tal objeto, ese no es el problema de Dios. La primera pretensión de la obra de Zubiri es mostrar que necesariamente existe un problema de Dios en toda realidad humana, cualquiera que sea luego la solución que se le dé. Porque, como explica ampliamente la primera parte, el hombre, dada la «suidad» de su realidad, es un ser relativamente absoluto que está inexorablemente religado a la realidad como poder, al poder de lo real, lo cual hace que esa realidad se presente como última, posibilitante e impelente de su vida en tanto que persona. Esto es un hecho innegable que no necesita pruebas, sino tan sólo un análisis. Este carácter de la realidad obliga al hombre, ser inteligente, a poner en marcha un arduo proceso para determinar con exactitud qué sea ese fundamento que está en él. En uno de sus aspectos y movida la inteligencia por el carácter de actualización de la realidad propio de toda intelección, ese proceso es una marcha de la razón que pretende esclarecer intelectualmente el carácter fundamental de la realidad. El proceso intelectual no pretende demostrar que existe una realidad-fundamento, pues ese es el hecho de que parte; lo que intenta demostrar es que esa realidad-fundamento es Dios presente en las cosas reales y trascendente *en* ellas. Por eso, la vía de la religación, no como hecho sino como proceso intelectualivo a partir de ella, presenta el aspecto de una prueba, pero la realidad a que se refiere desborda ampliamente las posibilidades de toda prueba; a Zubiri no le preocupa excesivamente que su «prueba» sea discutible (p. 268) porque toda prueba lo es, pero ello no compromete la existencia de tal realidad. Más aún, ante la realidad apprehendida como fundamento y el término de la prueba se introduce una oquedad que exige el desencadenamiento de una opción, una voluntad de verdad que despliega al mismo tiempo un proceso racional y un proceso de fe, aspectos que Zubiri se niega a separar y que entendiendolos implicados recíprocamente. Gracias a esa voluntad, la realidad



dada como fundamento aparece como enigma que la razón nunca descifrará plenamente y tampoco existe seguridad absoluta de que esa realidad-fundamento tenga que ser entendida como Dios so pena de caer en una contradicción lógica; esa es justamente la conclusión de una prueba más o menos segura, pero nunca un hecho inexorable.

Ahora bien, aún suponiendo esa voluntad de verdad, la conclusión de que la realidad-fundamento es Dios no elimina nunca del todo el carácter enigmático del fondo de la realidad. Al lado de la postura teísta, caben posturas como la agnóstica, la indiferente o la atea. No se trata de meras frivolidades y, si ciertamente en ellas puede haber casos de frivolidad, los hay asimismo en la postura teísta; lo que hay que pedirles es que muestren sus razones, que hagan ver el carácter razonable de sus posturas, exactamente lo mismo que ha de exigirse a la actitud de la fe pues Zubiri es adversario de toda idea de la fe ciega o de la «fe de carbonero». Agnosticismo, indiferentismo o ateísmo son respuestas al fundamento enigmático de lo real, no actitudes extrínsecas a ese hecho consustancial con la misma seriedad de la vida humana. Dentro de ese hecho —el problema de Dios—, al que no hay que llegar porque en él estamos, el ateísmo intenta un esclarecimiento intelectual y llega a la conclusión de que el poder de lo real es pura «facticidad» (p. 283) y nada más, lo cual es ciertamente un modo posible de respuesta. Hasta donde yo sé, esta obra de Zubiri es dentro del teísmo la que se toma más en serio la crítica intelectual atea —por supuesto, hay otras versiones del ateísmo— desde el momento en que se entiende, no como una obstinación en no plantear el problema, sino como un intento responsable de darle una respuesta con voluntad de verdad. Leyendo entre líneas podría incluso pensarse que parte de la responsabilidad del fenómeno histórico del ateísmo y el agnosticismo está en una teología y filosofía que han concebido a Dios como un objeto; el carácter insatisfactorio de ese objeto ha llevado a buscar su raíz en las miserias de la situación del hombre con el intento de remediar directamente esas miserias para poder prescindir de tan insatisfactorio objeto; Zubiri se opone tajantemente a este esquema habitual en los críticos de la religión de los dos últimos siglos: «El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios en la plenitud de su ser y de su vida. Lo demás es tener un triste concepto de Dios» (p. 344). Quizá algún lector capte ahora que el otorgar preferencia a la realidad sobre el ser o la originariedad de la verdad real sobre la judicativa y racional no son meros juegos malabares de tipo especulativo.

Si esto es así, será la vida humana la que debe ser vista como experiencia de Dios en tanto que realidad fundante y Dios será experiencia del hombre en tanto que donación de su ser. La experiencia de Dios, por tanto, al ser experiencia de la persona humana, tendrá constitutivamente una dimensión individual, social e histórica, aspectos importantísimos para la filosofía y las ciencias de la religión. La persona humana es experiencia de Dios en tanto que se experimenta como absoluta, pero esta absolutez es relativa porque el ser de la persona es un ser cobrado desde la realidad-fundamento transcendente en ella; si Dios es realidad absolutamente absoluta, habrá que decir que «el hombre es una manera finita de ser Dios» (p. 327). Esta es la tesis básica de la tercera parte, la más breve y menos elaborada de la obra. Esta expresión puede tener para algunos resabios panteístas, cuando en realidad es otro modo de decir que el hombre es una realidad relativamente absoluta, desde la realidad-fundamento entendida como Dios. Lo que en Zubiri puede tener resonancias externas panteístas —opción, además, rechazada explícitamente— es resultado de su negativa a afrontar el problema de Dios por una vía conceptista distante de la realidad.

Este es, según creo, el núcleo básico y elemental de esta obra. Ahora bien, ello no ofrece siquiera una imagen pálida de la riqueza de sus desarrollos. Con esta obra el viejo tema de la religión queda definitivamente estructurado, a la medida y conforme a las exigencias del pensamiento maduro de Zubiri, en definitiva como el despliegue de una dimensión de su doctrina de la realidad en tanto que poder último, posibilitante e impelente. Por eso, la obra completa felizmente aspectos esenciales del pensamiento del filósofo. La primera parte, el último texto cuya redacción definitiva ocupó los últimos meses de la vida de Zubiri, además de su función dentro del marco estrictamente unitario de la presente obra, cumplirá también la función de ser la exposición más madura y sintética de su pensamiento

antropológico, texto de una brillantez y claridad inusuales en Zubiri, cuya proximidad redaccional a la trilogía sobre la inteligencia es patente incluso en la elección de determinados ejemplos. En otros lugares hay desarrollos parciales de gran interés; tal es el caso de la «causalidad personal», objeto aquí por vez primera de un desarrollo sumario, llamado a ulterior fecundidad; tal es el caso también del notable desarrollo que aquí adquiere el tema de la «voluntad de verdad», lo cual completa y aclara algunos desarrollos en el análisis del proceso intelectual.

Sin embargo, en conjunto Zubiri adoptó un tipo de análisis muy sintético que a algún lector le puede crear problemas de interpretación, cayendo en una visión «dogmática» del pensamiento del filósofo. En este aspecto, a mi entender, la obra sólo será bien comprendida si se tiene presente el resto de la producción zubiriana, sobre todo la trilogía sobre la inteligencia; sólo allí se explica detenidamente qué significa la verdad real, las posibilidades y límites de la razón, lo que deba entenderse por «experiencia», etc. Esto permitirá diferenciar los distintos momentos del presente análisis y su peso relativo dentro de la unidad, cosa que aquí no siempre se hace explícitamente; más aún, permitirá una lectura «crítica» de esta obra con los mismos instrumentos aportados por el autor, el único tipo de lectura que me parece fructífero.

No estamos, pues, en una nueva «teodicea» filosófica. La diferencia esencial está en que la metafísica de Zubiri no es una metafísica conceptual, sino un análisis de la realidad y de su estructura. Esta obra, en efecto, es un minucioso análisis del hecho que significa la experiencia humana de realidad en su dimensión de fundamento, problema ampliamente planteado ya en la producción anterior de Zubiri. Las ricas implicaciones de todo tipo en los análisis aquí desarrollados exigirán más amplias consideraciones que las permitidas en estas rápidas anotaciones; pero la obra pasará a pertenecer inmediatamente al acervo básico y clásico de la producción zubiriana.

A. Pintor-Ramos