EL LENGUAJE EN ZUBIRI

Son muchas y dominantes las actuales corrientes filosóficas para las cuales el lenguaje se convierte en eje de su reflexión. Ya no se trata de un tema concreto al lado de otros, cosa que sucedió en muchos momentos de la historia, sino de una especie de universal *paradigma* desde el cual se abre toda posible reflexión filosófica. Un importante filósofo francés actual describía así esta situación: «Me parece que un terreno en el cual actualmente coinciden todas las investigaciones filosóficas es el del lenguaje. Ahí se cruzan las investigaciones de Wittgenstein, la filosofía analítica de los británicos, la fenomenología de Husserl, los estudios de Heidegger, los trabajos de la escuela bultmanniana y las restantes escuelas de exégesis neotestamentaria, los trabajos de historia comparada de las religiones y de antropología que versan sobre el mito, el rito y la creencia y, finalmente, el psicoanálisis» [1]. El estudio de las palabras substituye —al parecer, con ventaja— al análisis filosófico de las cosas y de los conceptos; el análisis del lenguaje filosófico se convierte, no sólo en un método esclarecedor del pensamiento de los filósofos, sino sobre todo en una terapéutica reductora de sus desvíos.

Esto es lo que parece exigir la *actualidad* filosófica. Una filosofía que se aparte de este uso se ve obligada a justificarse o, de lo contrario, corre el peligro de ser calificada como intempestiva y anacrónica. Es cierto que la «actualidad» así entendida no es ningún valor estrictamente *filosófico* y Heidegger ofreció jugosas reflexiones sobre la constitutiva «inactualidad» propia de toda filosofía: «Todo preguntar esencial de la filosofía sigue siendo necesariamente inactual: o se adelanta mucho a la actualidad correspondiente, o lo hace volver a lo que fue antes y *al principio*. La filosofía sigue siendo un saber que no se puede hacer actual (*zeitgemäs*) puesto que, al contrario, somete el tiempo a su medida» [2]. Pero ello no es obstáculo para que los problemas planteados en filosofía por el lenguaje, al margen de su «actualidad», sean problemas importantes; el mismo Heidegger es buen testimonio de ello.

El caso de Zubiri puede resultar muy sorprendente dentro de este contexto. Desde la publicación de 1962 de *Sobre la esencia* [3], su primera gran obra de madurez, Zubiri parece haber caído en el reprobable descuido de marginar los problemas del lenguaje y la significación con

1 P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Seuil, Paris 1965) p. 13.

2 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 3 ed. (M. Niemeyer, Tübingen 1966) p. 6.

3 X. Zubiri, *Sobre la esencia* (Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1962). En adelante citaré esta obra como SE.

Universidad Pontificia de Salamanca

todas sus posibilidades «críticas», ofreciendo así un anacrónico discurso metafísico de tintes «dogmáticos», sólo enlazable con el talante mental de épocas pretéritas [4]. Tan censurable «descuido» podría ser uno de los principales motivos por el cual su discurso filosófico no pasó por la imprescindible terapéutica «crítica», retornando así a un ingenuo acriticismo, tan presuntuoso com impotente. De modo accidental, incluso cabe conjeturar que semejante deficiencia haya dado paso a un incontrolado lenguaje filosófico que, para más de uno, resultaba ejemplo vivo de artificioso histrionismo filosófico.

¿Estaremos, pues, frente a la omisión de algo necesario por culpa de un descuido o de la ignorancia? La cosa es algo paradójica. Por una parte, Zubiri fue discípulo directo de Husserl y Heidegger, una de las tradiciones filosóficas que animaron y animan la reflexión filosófica sobre el lenguaje durante el presente siglo. Por otra parte, los conocimientos de lingüística que poseía Zubiri eran muy superiores a los habituales en los filósofos de oficio; así, conocía a fondo las lenguas clásicas, media docena de lenguas vivas y, además, las lenguas orientales fueron una pasión en una época de su vida, aunque nunca realizada a su plena satisfacción por causa de los acontecimientos desencadenados a raíz de la guerra civil española y de la guerra mundial. Incluso sus conocimientos de lingüística teórica eran notables; así en *Sobre la esencia* desempeña un papel muy importante la noción de «estructura», antes de que se pusiese de moda el estructuralismo francés y un estudioso [5] sospecha razonablemente que fueron sus conocimientos lingüísticos quienes inspiraron a Zubiri en este punto.

No parece, pues, que el problema pueda despacharse de modo simplista como producto de una omisión o un descuido. Varias veces se ha reprochado a Zubiri la ausencia de todo diálogo explícito con la filosofía analítica e incluso podría decirse que casi con toda la filosofía anglosajona, pues alguna referencia aislada a Hume no es caudal suficiente; pero esto debe ser matizado en el sentido de que la obra de Zubiri es una obra creadora en la cual las referencias históricas actúan como instrumentos clarificadores y, por tanto, no tiene sentido exigir de él la exhaustividad que se espera de un «historiador puro»; el reproche podría estar justificado sólo si se pudiese presumir razonablemente que esa ausencia deja en su filosofía problemas importantes en una situación de oscuridad, que probablemente se habría disipado invocando otras referencias. Es posible que algo de esto suceda en el caso del lenguaje, pero su alcance deberá ser calibrado desde el proyecto básico de Zubiri y no desde criterios o intereses extrínsecos a su filosofía. Por ello, si es cierto que en la obra publicada de Zubiri no existe un tratamiento sistemático y completo del lenguaje, es más lógico pensar que ello se debe a motivos profundos de su filosofía. En un cuidado estudio J. Conill Sancho [6] apuntaba que esta situación es resultado coherente de una filosofía en la cual cabe

4 Cf. uno de los pocos trabajos serios a este respecto, debido a F. Montero Moliner, 'Esencia y respectividad según Xavier Zubiri', en Varios, *Realitas I* (Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1974) pp. 437-55.

5 Cf. I. Ellacuría, 'La idea de estructura en la filosofía de Zubiri', en *Realitas I*, cit., pp. 78-82.

6 'La noología de Zubiri', *Revista de Filosofía* 2ª serie, 8 (1985) 365-66.

Universidad Pontificia de Salamanca

encontrar un rechazo del «giro lingüístico» (también del «giro hermenéutico», añadiré yo) con un repudio de la primacía absoluta del lenguaje. En este sentido, cuando se lee con atención se encuentran en Zubiri varias sugerencias sobre el lenguaje y la significación susceptibles de ser articuladas; es mi convicción —intentaré desarrollarla en este estudio— que tales sugerencias pueden y deben referirse a doctrinas básicas del pensamiento zubiriano. Por ello, no cabría traducir sin graves pérdidas la filosofía entera de Zubiri en una filosofía del lenguaje; pero cabe diseñar los fundamentos de una filosofía del lenguaje desde la filosofía de Zubiri, aunque esa filosofía del lenguaje dista mucho de estar suficientemente desarrollada en la obra del filósofo.

Tal es mi pretensión en el presente estudio. Pretensión a la que me acerco no sin grandes reservas pues, no sólo se trata de un tema no sistematizado por Zubiri, sino que, hasta donde llegan mis conocimientos, es la primera vez [7] que semejante estudio se intenta y, por tanto, difícilmente cabrá esperar de él otra cosa que un primer esbozo del tema, un ensayo altamente conjetural y expuesto, por tanto, a múltiples correcciones futuras.

Cabe pensar, por lo demás, que todo esfuerzo filosófico por ampliar la experiencia de la realidad significa en ese mismo acto un trabajo en el interior del lenguaje en el cual se expresará esa experiencia. Tal lenguaje, por una parte, es un esfuerzo, nunca consguido del todo, a la búsqueda de una purificación de las imperfecciones existentes en el lenguaje ordinario; respecto a este, conforma un juego lingüístico «anormal», uan especie de dialecto propio en el cual parece muy dudoso que se pueda atribuir a los mismos usos ordinarios «normales» del lenguaje el relieve de una normatividad absoluta. Por otra parte, ese lenguaje filosófico construye su constelación semántica en referencia a una dimensión, no sólo diacrónica, sino *histórica* con las otras experiencias filosóficas de todos los tiempos y los modos cómo objetivamente han quedado configuradas; si, como es el caso de Zubiri, se busca revelar una experiencia filosófica nueva respecto a esa historia, esa novedad se traducirá en una segunda «anormalidad» de su lenguaje filosófico, ahora respecto a lo que la historia de la filosofía había ido consolidando como uso normal y por escurridizo que éste resulte; ello plantea un singular problema pues esas alteraciones semánticas se operan dentro de los mismos signos habituales que nos sirve la tradición, al menos de modo general. Puede preguntarse, entonces, si no es lícito, quizá beneficioso, invertir el planteamiento primero. Me explico; puesto que el pensamiento de Zubiri y su experiencia filosófica propia nos es accesible, no ya a través de su expresión lingüística, sino tan sólo *en su propio lenguaje filosófico,* parece que cabría ensayar con éxito un análisis de las disposiciones formales de su lenguaje en su economía interna, con la esperanza de que allí se tradujesen sin residuo las estructuras de la experiencia misma de la realidad.

7 En rigor, la segunda. La primera fue la conferencia que pronuncié el 22.XI.85 en el marco del I Encuentro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía y de la que llegó a circular alguna copia. Ahora escribí totalmente de nuevo el presente estudio por lo que, aunque siga siendo provisional, deja sin validez lo anterior.

Universidad Pontificia de Salamanca

Con toda seguridad hay algo de esto. Por principio, puede asegurarse que el tipo de experiencia filosófica que se quiere transmitir no es del todo ajeno a los géneros literarios y a la expresión lingüística utilizada en las obras del filósofo o, si se prefiere hablar así, al *estilo* literario de Zubiri; si dejamos de lado algunas imprecaciones retóricas en sentido laudatorio o denigrante (esto segundo mucho más frecuente), este punto está esperando aún análisis rigurosos [8]. Pero, en mi opinión, este camino no es el adecuado ahora para nuestro propósito; en primer lugar, porque oculta supuestos teóricos —sobre todo el de la «clausura» del universo lingüístico— que podrían no ser compatibles con la filosofía de Zubiri; en segundo lugar, ello supondría implícitamente que su talento como escritor es en Zubiri idéntico a su talento como filósofo, cuando hay muchas razones para pensar que en varios puntos la exposición es imperfecta respecto a la significación que se quiere transmitir y, aunque ese «exceso» de significación esé dado *en* el mismo lenguaje, puede no ser explicable por el lenguaje mismo. Esto lleva a pensar que sería más fructífero tratar los problemas del peculiar «estilo» zubiriano a partir de su concepción teórica del lenguaje, y no al revés; pero en el presente estudio ya no entraré en tales problemas. Baste señalar aquí que, si este planteamiento es correcto, no cabe dirimir cuestiones de fondo del pensamiento zubiriano únicamente desde algunas peculiaridades de sus formas expositivas porque no hay en él una simbiosis tan perfecta de fondo y forma o, dicho de otro modo, porque en su lenguaje está dado algo *más* que ese lenguaje mismo.

1. El problema del lenguaje en la obra de Zubiri

Actualmente no resulta sencillo para nadie delimitar con precisión el centro y los límites de la «filosofía del lenguaje». En el lenguaje confluyen análisis y prácticas científicas de muy diversa índole que lanzan a la *filosofía* (término imposible de definir en un modo aceptable para todos) una heterogénea pluralidad de problemas, no fáciles de vertebrar sistemáticamente; esa gran filosofía del lenguaje que recoja sistemáticamente todos los problemas y soluciones parciales es tan sólo una aspiración remitida al futuro: «Estamos hoy a la búsqueda de una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus mutuas relaciones» [9]; si alguna vez esto se consigue, quizá sea entonces el momento de preguntarse si la pretensión de que la filosofía del lenguaje cumpla las funciones de «filosofía primera» en nuestro tiempo están justificadas. Mientras tanto, coexisten dentro de un mismo espacio filosófico planteamientos parciales del lenguaje total-

8 El esbozo más serio que conozco es la conferencia de P. Laín Entralgo en diciembre de 1984 y publicada en el folleto colectivo, *Homenaje a Xavier Zubiri (1898-1983)* (Universidad Complutense, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Madrid 1986) pp. 11-16. El mismo texto había sido publicado en el diario *El País* de 18.XII.1985, pp. 11-12.

9 P. Ricoeur, *De l'interprétation*, cit., p. 13. Véase la buena presentación de conjunto que de estos problemas hace A. Jacob, *Introduction à la philosophie du langage* (Gallimard, Paris 1976).

Universidad Pontificia de Salamanca

mente distintos y, por ejemplo, lo que sobre «el lenguaje» nos ofrecen un heideggeriano de estricta observancia y un atomista lógico no tienen mucho que ver; ni siquiera existe una terminología fundamental suficientemente fijada para todos. En esta situación, determinar la línea de pensamiento dentro de la cual se enfoca el tema del lenguaje no es sólo un justificado propósito de claridad, sino más bien una necesidad perentoria.

a) *Etapa fenomenológico-objetivista*

Cada vez va siendo más claro que una de las bases imprescindibles para entender el pensamiento zubiriano es la referencia a su punto de partida; este hay que buscarlo en un grupo de escritos juveniles, prácticamente desconocidos durante mucho tiempo, los cuales configuran una posición intelectual determinable y que, lejos de ser un mero comienzo azaroso, significan un verdadero punto de partida que hace posible comprender el desarrollo del pensamiento zubiriano [10]. No se trata en ningún caso de buscar oculto en aquellos escritos juveniles el pensamiento maduro de Zubiri ni menos aún de una subrepticia reducción de este a aquellos, como puede haber sucedido en ciertos estudios conocidos sobre la «juventud» de algunos renombrados filósofos; se trata simplemente de constatar que ese punto de partida significa una actitud intelectual dentro del contexto de la época que, después de un largo desarrollo, terminará por desembocar en el pensamiento maduro del filósofo. En esos escritos juveniles el lenguaje es un problema que aparece esporádicamente, lo cual podría resultar algo nada accidental; pero esas apariciones esporádicas se insertan con claridad en una línea filosófica concreta que, en este tema más que en cualquier otro, será determinante para el resto de la producción zubiriana.

Una de las metas determinantes del pensamiento del joven Zubiri es su intento de salir de la *modernidad,* a la que considera ya muerta; esa exigencia viene impuesta por los propios fracasos de la modernidad y en alguno de sus escritos Zubiri alude expresamente al lenguaje como palanca de toda una nueva manera de entender la filosofía: «Un análisis imparcial del fenómeno semántico nos hará ver que hay contenidos del pensamiento irreductibles a la pura representación... La significación es, pues, un acto irreductible, es un acto de *intención mental*... La intencionalidad descubierta en el fenómeno del lenguaje llega a ser elemento indispensable para la explicación de todos los demás fenómenos» [11]. En estas frases están presentes casi todos los componentes que inciden en el tema durante esta etapa de Zubiri.

10 Cf. D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Labor, Barcelona 1986) pp. 33-77. Véanse también mis estudios 'Zubiri y la Fenomenología', en Varios, *Realitas, III-IV* (Sociedad de estudios y publicaciones/Ed. Labor, Madrid 1979) pp. 380-565 y 'El joven Zubiri: Fenomenología y Escolástica', *La ciudad de Dios* 199 (1986) 311-26.

11 X. Zubiri, 'Crisis de la conciencia moderna', *La ciudad de Dios* 141 (1925) 209-210. El mismo enfoque en X. Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (Ed. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid 1923) pp. 35-36. (En adelante citaré esta obra como TFJ). Esta postura podría sintetizarse en la siguiente expresión: «El régimen de toda definición fenomenológica será, pues, el régimen de las significaciones»: TFJ 159.

Universidad Pontificia de Salamanca

Se habrá observado cómo de modo inmediato Zubiri centra el problema filosófico del lenguaje en la *significación*, un planteamiento que resultará dominante para el resto de su obra. La intencionalidad de que allí se habla designa el modo propio en que la significación se refiere a la cosa significada y, también, el modo en que tal significación está presente a la conciencia; lo que podríamos denominar vértice «simbólico», siguiendo la terminología de Ogden y Richards, se planteará en función de esos otros dos vértices. Con estos someros datos no resulta difícil determinar dentro de qué línea del pensamiento se colocaba la investigación de Zubiri.

Se trata de la corriente *fenomenológica*, tal como había sido inaugurada veinte años antes por las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Es precisamente esa obra de Husserl y, de modo más concreto, la primera investigación —la que lleva por título «Expresión y significación» (*Ausdruck und Bedeutung*)— la referencia que resulta determinante para este punto del pensamiento zubiriano. A ello debe añadirse aún que en ese momento la fenomenología de Husserl es vista por Zubiri dentro de un ámbito de pensamiento más general de corte *objetivista* [12], en el que cabrían también los trabajos de Brentano y sus discípulos (en realidad, Husserl mismo es visto como uno de esos discípulos heterodoxos), así como otras corrientes de la época de corte marcadamente antiasociacionista. El asociacionismo es precisamente la principal corriente «moderna» a superar, tomando para este caso como modelo el que Wundt expuso ampliamente en su famosa *Psicología de los pueblos*.

Una parte muy amplia de los desarrollos zubirianos —y no sólo en este tema— va encaminada a una refutación del modo según el cual el psicologismo asociacionista explicaba este fenómeno y, en consecuencia, a demostrar que la significación misma no es un componente *real* de las vivencias psíquicas. Los psicologistas habían intentado presentar la significación como el resultado de un mecanismo psicológico que la refiere a la imagen del objeto que acompaña a cada palabra. Zubiri califica esta teoría de «pueril», por una razón básica: «La asociación podrá explicar la presencia más o menos constante de la imagen, pero no puede hacer que la asociación se transforme en significación» (TFJ 35). Es decir; una cosa son los mecanismos psicofísicos y los factores reales de todo orden que desencadenan el acto psicológico en que aparece la significación y otra cosa totalmente distinta los contenidos que configuran esa significación misma. En el mejor de los casos, el asociacionismo sería una teoría que *explica* los hechos de la significación, pero el hecho mismo debe ser *descrito* de una mera previa a cualquier explicación posible.

Ya dentro del ámbito explicativo mismo, el mecanismo de asociación de imágenes no es tampoco la única teoría posible. Zubiri invoca en este punto los estudios de la *Denkenpsychologie* o *escuela de Würzburg* (K. Bühler es el más conocido en este tema), los cuales habrían demostrado experimentalmente la no universalidad de semejante mecanismo asociativo al poner de relieve que «hay un modo de conciencia de pensamientos irreductible al mecanismo de las imágenes» (TFJ 35). Pues bien;

12 El propio Zubiri dice que Husserl «llega en sus *Logische Untersuchungen* a un objetivismo puro, completado con la idea de una fenomenología»: TFJ 37.

Universidad Pontificia de Salamanca

la significación es uno de esos modos de conciencia irreductibles que, en tanto que mero hecho, cabe compendiar así: «La palabra *menciona* su objeto» (TFJ 35).

Toda significación es, así, un fenómeno de carácter *intencional;* lo que significa es la presencia en el acto consciente del objeto en tanto que mentado; pero esa presencia no es real, esto es, no incluye todas las características espacio-temporales que determinan cada cosa concreta, sino que, gracias a la reducción, se trata tan sólo de una presencia «arreal» (TFJ 37) o, dicho de modo positivo, *ideal.* «Ideal» en este caso es un término derivado directamente del griego *eidos,* término sobre el que Zubiri meditará ampliamente más tarde; por ahora quiere decir tan sólo aquel conjunto de notas esenciales que configuran un determinado objeto de modo necesario y permanente, por tanto al margen de las contingencias existenciales que rodean a cada cosa concreta; con ello es patente que Zubiri quiere liberar la significación misma de cualquier relativismo. Esa significación aparece, se hace patente cuando el fenómeno se manifiesta en y por sí mismo y la validez de la significación va unida a la manifestación esencial de ese fenómeno; ello se ve de modo muy claro en los términos abstractos, cuya significación no es derivable de otros concretos, al margen de cuales sean los mecanismos reales que en tal operación entran en funcionamiento.

Pues bien; dentro del pensamiento de Zubiri las palabras tienen la muy definida misión de servir como «soportes sensibles» de los objetos ideales (TFJ 159) y facilitar así una sedimentación y fijación de los significados a fin de que no se diluyan en el río de la vida subjetiva. De este modo, parece que Zubiri enfoca el lenguaje —de modo especial, el filosófico— como un instrumento al servicio de las significaciones ideales del pensamiento; ello podría explicar sus finas distinciones entre lo que es la forma gramatical de la expresión y las exigencias lógicas de la significación que en ella se expresan, con clara primacía de estas últimas (Cf. TFJ 168). Ello puede explicar asimismo la conciencia nítida que muestra el filósofo de los límites de todo formalismo respecto a las exigencias eidéticas de la objetividad (Cf. TFJ 183), lugar donde ese carácter instrumentalista del lenguaje aparece de modo muy claro [13]. Estos temas ya no desaparecerán nunca del todo de la obra de Zubiri, aunque irán recibiendo formulaciones distintas a lo largo de los años; su posición básica en esta etapa y con su propia terminología podría fijarse del siguiente modo: el lenguaje es el soporte sensible de las significaciones (ideales) y, por tanto, debe enfocarse desde las exigencias de *objetividad* que de ellas emanan.

A mi modo de ver, puede considerarse una importante ganancia haber centrado desde el principio el problema filosófico del lenguaje en la significación misma; ello no quiere decir que no sea lícito examinar la *génesis real* de los actos en los que llega a aparecer la significación, en sentido filogenético y ontogenético, y Zubiri incluso alude a ello (Cf.

13 Incluso quizá podría hablarse de manera más precisa de *pragmatismo* cuando, por ejemplo, al hablar de la «Logística», Zubiri advierte que «no habrá de olvidarse que su valor es de pura utilidad y no de verdad»: TFJ 183. La relación de Zubiri con el pragmatismo es tema aún por estudiar; lo cierto es que en sus primeros escritos las citas de pragmatistas, sobre todo de James y Bergson, son muy frecuentes.

Universidad Pontificia de Salamanca

TFJ 140-41); pero, si entiendo bien, esos no serían problemas filosóficos. Ciertamente, la postura más problemática sería la que defiende el carácter *ideal* de la significación, punto en el cual la postura de Husserl fue objeto de numerosas y justificadas críticas [14]. Pero quizá ese «idealismo» semántico, asumido en este momento por Zubiri, no tiene en él el alcance metafísico que Husserl terminará otorgándole y se trata tan sólo de lo que P. Ricoeur denominaba «idealismo metodológico» [15], una posición bastante inocua y relativamente neutral que se perfila como crítica de las insuficiencias de un naturalismo psicologista, pero intentando al mismo tiempo evitar los problemas que comportaría un nominalismo extremo, postura esta última a la que Zubiri alude tan sólo de paso (Cf. TFJ 142) y siempre en función de otros problemas más generales.

b) *Etapa ontológica*

En la segunda etapa de la filosofía zubiriana (1928-1944), la que con propiedad debería denominarse *etapa ontológica* [16], no existe ningún tratamiento expreso del lenguaje y de la significación. Sin embargo, es indudable que los escritos de esta etapa reflejan una «inspiración común», distinta de la etapa anterior, que el propio Zubiri sintetizó admirablemente del siguiente modo: «Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. A esta investigación *sobre las cosas,* y no sólo *sobre las objetividades de la conciencia,* se llamó indiscernidamente *ontología o metafísica*» [17]. De nuevo en esta frase están resumidos los temas que ahora interesan a nuestro problema y que trataré sumariamente.

Quizá no existan argumentos explícitos para afirmar que en esta nueva etapa se hayan alterado sustancialmente respecto a la significación las coordenadas de la etapa anterior; pero sin duda hay matices que implican rectificaciones de algunos puntos. Lo más importante aquí es que Zubiri desborda el marco limitado de la conciencia intencional —dominante, aunque sólo fuese provisionalmente, durante la primera etapa— mediante una apertura previa a la estructura entitativa de las cosas, la cual puede luego llegar o no a ser consciente, pero esto no

14 La bibliografía en torno a este punto es inmensa. Me limito a remitir al lector interesado a algunas obras relevantes en español: F. Montero Moliner, *Objetos y palabras* (F. Torres, Valencia 1976). P. Peñalver Gómez, *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido* (Universidad de Granada 1979). R. Schérer, *La fenomenología de las «Investigaciones lógicas» de Husserl.* Trad. J. Díaz (Gredos, Madrid 1969) pp. 144-81.

15 P. Ricoeur, 'Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl', *Revue de métaphysique et de morale* 56 (1951) 359.

16 La terminología está segurida por el propio X. Zubiri, 'Dos etapas', *Revista de Occidente* 32 (enero 1984) 48. No entraré aquí en precisiones terminológicas ni tampoco en cuestiones de cronología.

17 Idem, pp. 47-48; subrayados míos. J. J. Garrido Zaragozá, 'El «objetivismo fenomenológico» de los primeros escritos de X. Zubiri', *Anales valentinos* 10 (1984) 367, 369 niega que estos escritos y los anteriores conformen «dos etapas» distintas, pero creo que es un equívoco, debido en parte al título (que no es de Zubiri) con que se publicó el escrito que estoy citando.

Universidad Pontificia de Salamanca

altera nunca esa estructura misma. La referencia de la significación ya no se hará girar sobre la corrección de su concepto conforme a las exigencias de la conciencia racional o por su intermedio; no es que los problemas «lógicos» no existan, sino que tales problemas sólo se podrán resolver enmarcándolos en un ámbito «ontológico» [18]. El camino de la filosofía occidental se ha movido durante toda su historia privilegiando una dirección unilateral que Zubiri denominó «ideísmo» [19], en la cual el propio «logos» perdió sus amarras con la cosa nombrada hasta encerrarse en una autosuficiencia conceptista. Todo el lenguaje filosófico testimonia una sedimentación de este desvío y la lucha contra esta desviación va a ser también para Zubiri una lucha con el lenguaje filosófico recibido, tarea que ya nunca en adelante desaparecerá de su obra.

No se trata de recorrer al revés el camino histórico de la filosofía occidental o de borrarlo de un plumazo por arte de magia; no se trata, pues, del absurdo de construir de la nada un lenguaje inédito. Se trata más bien de hacer crujir al pensamiento recibido para que él mismo revele sus insuficiencias y muestre así problemas y aspectos ya existentes, pero hasta ahora irreconocibles al quedar recubiertos por otra capa más deslumbrante. Un mero análisis formal del lenguaje no nos serviría aquí, pues siempre se movería dentro de lo dado; si es muy cierto que en el lenguaje mismo yacen ocultas esas significaciones olvidadas, no lo es menos que su recuperación sólo puede estar basada en exigencias de las cosas mismas que allí se nombran. Todos parecen de acuerdo en que esta batalla se decidió fundamentalmente en la filosofía griega; por ello, sólo desde hoy es posible actualizar de nuevo en los griegos los problemas reales que ellos mismos olvidaron. No se trata, pues, de repetir los griegos para quedarse en ellos o de algún arcaísmo tan imposible como estéril; Zubiri lo resumió en una brillante frase: «No es que los griegos sean nuestros clásicos; es que, en cierto modo, los griegos somos nosotros» (NHD 312); en este texto, tantas veces citado, casi siempre se pasa por alto el primer miembro que significa un rechazo de esas actitudes que Ortega y Gasset llamó brillantemente «beatería ante los griegos». Esto explica la enorme importancia que a partir de ahora adquieren los griegos en el pensamiento de Zubiri, pero no significa tampoco ningún exclusivismo empobrecedor ya que, por ejemplo, se afirma inequívocamente que «toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel», exigencia cuyo alcance precisa Zubiri: «una conversación *con* Hegel, no *sobre* Hegel, esto es, haciéndonos *problema*, y no solamente tema de conversación, de lo que también para él fue problema» [20]. La inspiración de Heidegger, de modo más concreto, el modo

18 Puede observarse que es este mismo el punto de partida de Heidegger, posiblemente por influencia del inteligente y malogrado neokantiano E. Lask; cf. el importantísimo estudio de O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2 ed. (G. Neske, Pfullingen 1963) pp. 17-26.

19 X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 5 ed. (Ed. Nacional, Madrid 1963) p. 48. Esta obra la citaré en adelante como NHD.

20 NHD 225. Entre este texto y el anterior median 11 años; ¿evolución de Zubiri? Con el texto de NHD esto no puede decidirse definitivamente; no sólo no están recogidos allí todos los escritos zubirianos de esta etapa, sino que los recogidos fueron revisados a fondo y sin escrúpulos, de tal modo que, como ha visto D. Gracia, NHD

Universidad Pontificia de Salamanca

cómo Heidegger hacía filosofía en Friburgo inciden poderosamente en todos estos temas; si a alguien le quedan dudas, bastaría recordar que Zubiri escribe a continuación del texto citado: «La filosofía es eterna repetición», y no hay modo posible de entender esto si no es refiriéndolo al concepto heideggeriano de *Wiederholung*.

Descendamos a cosas más concretas. En este mismo contexto el recurso a la etimología de algún término es algo más que una moda o un intento de fijar *científicamente* una significación filosófica. Se trata de un instrumento capaz de romper la esclerosis del lenguaje recibido haciéndolo apto para reanimar en él problemas filosóficos vivos, pero cuya vitalidad compete a la filosofía y no a la filología misma. El propio Zubiri lo expondrá con claridad unos años más tarde: «La etimología no es simplemente una derivación fonética; sin esta no habría etimología, pero esto no es suficiente. Es menester, además, que entre las palabras que se quieren vincular exista una conexión de significación, hace falta que pertenezcan al mismo ámbito del ser. Sin esa órbita semántica no habría posibilidad de establecer una etimología» [21]. Esto sucede con una famosa página en la que Zubiri invoca la etimología del término «verdad» (NHD 14) para romper la concepción logicista tradicional; en esto está de acuerdo con Heidegger y coincide también con Ortega; pero este instrumento es útil en cuanto que da expresión a problemas planteados por las cosas mismas y a Zubiri le permite unificar en el problema de la verdad las tres dimensiones de ser, seguridad y patencia, lo cual no es el problema de Heidegger o de Ortega, sino una cuestión que queda pendiente para el futuro de la filosofía de Zubiri [22]. La filología, pues, es un *instrumento* que no substituye la labor del pensar y que tiene sus límites. Esto se ve muy bien en otro caso: como se sabe, Zubiri encontró el fundamento metafísico de la religión en el fenómeno de la religación del hombre a la realidad y para ello derivó *religio* de *religare;* ahora bien, esa etimología es muy dudosa y quizá alguien se lo hizo notar, lo cual llevó al filósofo a fijar nítidamente su posición a este respecto: «Ninguna etimología resuelve problemas teológicos. Y es suficiente con que la cosa sea probable para que, sin precipitación ni frivolidad, pueda apelarse a ella apuntando a objetivos, no lingüísticos, sino teológicos» (NHD 373). Si en lugar de «teológicos» se escribe «filosóficos» —el problema de fondo es el mismo—, la postura de Zubiri queda diáfanamente aquilatada.

Esta misma actitud se muestra en el tipo de trabajo que Zubiri desarrolla en torno a algunos conceptos básicos de la filosofía de todos los

representa la altura del pensamiento de Zubiri en 1944. Pero en nuestro tema no encuentro ningún indicio de que una investigación detallada en este sentido fuese a aportar nada fundamental.

21 X. Zubiri, *Sobre el hombre* (Sociedad de estudios y publicaciones/Alianza, Madrid 1986) pp. 296-97. En adelante esta obra será citada como SH.

22 Esto explica que este texto pueda ser reproducido literalmente en IRE 243-245, cambiando, conforme a las exigencias de la filosofía madura, «ser» por «realidad», lo cual, en pura filología, resulta difícilmente defendible. *Inteligencia sentiente* es el título definitivo de la trilogía de Zubiri compuesta por *Inteligencia y realidad* (Alianza Ed./Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1980; con este título a partir de la 3 ed. de 1984); *Inteligencia y logos* (Id. 1982); *Inteligencia y razón* (Idem 1983). Los citaré respectivamente como IRE, IL, IRA.

Universidad Pontificia de Salamanca

tiempos. Por su relación con nuestro tema, me fijaré rápidamente en los términos *logos* y *eidos*.

Es bien conocido que el término *logos*, con sus múltiples significaciones, es uno de los términos básicos de la filosofía griega y, por tanto, de toda la filosofía occidental. En este punto el examen de Zubiri va en la dirección de limitar la autonomía de las operaciones intelectuales, autonomía que luego prevaleció, y enlazar de nuevo el logos con las cosas mismas que nombra: «Un logos que *es* de la cosa, antes que del individuo que la expresa. Es, como diría un griego, el logos del *ón*, del ente; por tanto, algo que pertenece a la estructura de éste» (NHD 188). Ese logos es la razón misma de la *physis* de las cosas; cierto es que sólo se hace presente en la existencia humana, gracias a la peculiar posibilidad que tiene el hombre de entender las cosas; por eso se habla del logos como característica esencial del hombre, eso que «los latinos vertieron, con bastante poca fortuna, por *ratio*, razón» (NHD 162). En este proceso el logos fue independizándose de las cosas entendidas, para significar el entender como tal, de la misma manera que estas cosas se fueron independizando de su «nacer» (*physis*) hacia el «ser»; con ello el logos se convirtió formalmente en el acto lógico de afirmar o negar algo hasta concluir en esa «maravillosa combinación de razones, de *lógoi*, que llamamos raciocinio» (NHD 188); no interesa ahora seguir con detención cada uno de los pasos históricos de este proceso. Pero el logos no sólo entiende lo que las cosas son, sino que las *expresa* y con ello da a ese saber una dimenión intersubjetiva de incalculables consecuencias: «El logos, además de hacer posible la existencia de cada hombre, hace posible esa forma de coexistencia humana que llamamos convivencia» (NHD 163); por ello, en rigor para el griego la descripción de hombre como el animal que tiene logos es intercambiable con la descripción que lo ve como animal político.

Es fácil observar que Zubiri quiere restituir al logos su originario anclaje en las cosas; pero el problema es: «¿Qué cosas son estas?» [23] y la respuesta a esta pregunta sólo se ofrecerá de modo sistemático en la filosofía madura de Zubiri. ¿Acaso la significación será una propiedad de las cosas, que el lenguaje se limita a reflejar? No parece que esto se pueda mantener de manera coherente. El logos no es un mero reflejo pasivo de las cosas, sino que intelige su «esencia» o su «ser» y, por tanto, parece que debería decirse que el lenguaje sólo es significativo porque esas significaciones enraizan en el modo de ser de las cosas; pero la significación exige también alguna referencia a la capacidad humana de inteligir (al menos como «luz» de las cosas) y por tanto al mundo de la existencia humana. ¿Podría seguir afirmándose que la significación misma es «ideal»? Habrá que saber lo que deba entenderse por «idea».

«Idea» es un término que deriva de *eidos* y que tradicionalmente la filosofía entendió como el objeto específico del entendimiento humano, gracias a la capacidad de este para elevarse por encima de lo individual y contingente. Dejemos aparte ahora la riqueza de matices de un término emparantado con el verbo «ver» y toda la constelación de metáforas

23 X. Zubiri, 'Filosofía y metafísica', *Cruz y Raya* 30 (1935) 60. Este pasaje no está recogido en NHD.

Universidad Pontificia de Salamanca

lumínicas presentes de modo constante en las más diversas doctrinas del conocimiento. En una línea concordante con la antes descrita, Zubiri se fija en que *eidos* significa originariamente, no una genérica «esencia» abstracta, sino la «figura» o el «esquema» (NHD 187) que la cosa misma manifiesta dentro de su intelección; no se trata primariamente de un concepto del entendimiento, sino de la figura intelectiva en que se revela la «naturaleza» o el «ser» de la cosa. Sin duda, la significación y el lenguaje se emparentan directamente con este «eidos» y, en este sentido, no sería absurdo denominarlos «ideales»; sin duda el lenguaje despliega unas estructuras propias con unas reglas de sincronía interna que la expresión debe respetar y sería absurdo ignorar que el código impone sus reglas constriñentes sobre cada expresión concreta. Lo que no se puede decir es que la significación sea «ideísta», pues el logos significa en cuanto nombra la esencia de las cosas y sólo en referencia a ella puede significar. Pero ¿cómo se refiere el logos a las cosas que nombra? Este es un problema que queda pendiente para la filosofía madura de Zubiri cuando se nos diga qué es formalmente lo que constituye las cosas mismas y cómo se articula ese modo primordial.

Estos son sólo dos ejemplos en los que se ve cómo el trabajo filosófico de Zubiri lleva consigo un trabajo con el lenguaje filosófico. Este esfuerzo va orientado hacia una meta que, a mi modo de ver, resulta relevante para el modo zubiriano de hacer filosofía; esa meta es la *precisión*, es decir, conseguir que el lenguaje sea capaz de expresar lo más fielmente posible las articulaciones de las cosas reveladas por el pensamiento. Zubiri lo expone con claridad en un pasaje: «La riqueza y precisión infinitesimal del vocabulario escolástico constituye uno de los tesoros que es más urgente poner en rápida circulación. Gran parte de aquel ha pasado al idioma nacional, y sólo el abandono que han padecido los estudios filosóficos en nuestra Patria ha podido hacer caer en el olvido esenciales dimensiones semánticas de nuestros vocablos» (NHD 127). Esto significa una guerra decidida a la imprecisión, por «brillante», «sugerente» o «estimulante» que se quiera; significa también la conciencia de encontrarse en un medio social (la cultura española) reacia a esa labor y de modo muy especial en la filosofía; esto es lo que explica el sorprendente final del escrito que inaugura cronológicamente esta etapa y, en un claro corte respecto a la anterior exposición de Hegel, se dice: «Esperemos que España, país de la luz y de la melancolía, se decida alguna vez a elevarse a conceptos metafísicos» (NHD 240). Al menos, nadie puede negar que Zubiri hizo hercúleos esfuerzos en esta dirección, la cual significa una opción decidida respecto al modo de hacer filosofía.

c) *Etapa metafísica*

A simple vista, no parece difícil entender el paso de la etapa ontológica a la «metafísica»: basta con colocar en el lugar del «ser» el carácter radical y originario de «realidad» y reformular en consecuencia todos los problemas, lo cual ciertamente no es una tarea simple. Pero, aún cuando el propio Zubiri tiende a presentar así su desarrollo filosófico y en cierta medida los *resultados* lo autorizan, de hecho el camino fue mucho más arduo y menos rectilíneo. En concreto en el problema del

Universidad Pontificia de Salamanca

lenguaje hoy disponemos de un planteamiento intermedio, bastante desarrollado además, que presenta no pocas dificultades para una síntesis madura. En él Zubiri llega a una postura que puede sintetizarse en esta frase: «*El lenguaje es el órgano fonético que significa, consigna y expresa la habitud de alteridad en forma de realidad*» (SH 299). Zubiri describe aquí la estructura del lenguaje sobre los tres sucesivos círculos concéntricos de expresión, signo y significación; bien entendido que sólo «la unidad radical de estas tres dimensiones es lo que constituye formalmente el lenguaje» (SH 295-96). Vale la penar notar que se sigue manteniendo como problema central el de la significación, lo cual aparece ya como constante de la filosofía zubiriana; es evidente también el peso de la referencia, cuyo término son sin duda las cosas reales, pero da la impresión de que tal referencia aparece aquí mediatizada por el signo y la expresión, lo cual abre posibilidades fecundas sin por ello dejar de plantear delicados problemas. Lo desconcertante a simple vista es el enfoque al que Zubiri somete el tema, un enfoque que ni antes ni después vuelve a aparecer y que incluso en alguna medida parecía rechazado de la filosofía, no porque no trate de «verdaderos» problemas, sino más bien porque no eran en primer término problemas «filosóficos». No veo otro modo de entender esto si no es desde algunas consideraciones sumarias sobre el desarrollo de la filosofía de Zubiri dentro de esta etapa definitiva.

Los pasajes que acabo de citar proceden de un curso oral de 1953-54 y presentan algunas peculiaridades respecto a los textos de la madurez plena de Zubiri, que se inicia con la publicación de *Sobre la esencia* (1962). Es cierto que Zubiri ya había abandonado la centralidad del ser a favor de la realidad, pero sus investigaciones se movían entonces más en torno a formas concretas de realidad que en torno a la transcendentalidad de lo real mismo. Esas formas de realidad son analizadas resaltando más bien «lo positivo-talitativo que lo estrictamente talitativo y transcendental» [24]. Sea por exigencias del auditorio que acudía a los cursos orales, sea por necesidades del desarrollo filosófico de Zubiri, lo cierto es que en la adquisición de ese acerbo positivo-talitativo la atención prestada a los resultados de las ciencias resultó determinante. Daba la impresión de que Zubiri pretendía ir desde las realidades concretas a la realidad como tal y, como las primeras parecían determinadas desde los resultados de la ciencia, la filosofía se presentaba como una continuación y culminación de la positividad de las ciencias. Probablemente esto no era así; la mera suma inductiva de formas concretas de realidad no desembocará nunca en una doctrina de la realidad como tal, sino que más bien la supoen; pero, al faltar esa explícita doctrina de la realidad, es lógico que se produjese semejante impresión, impresión que incluso no se desvaneció totalmente con la publicación de *Sobre la esencia* [25] y que dejaba el sentido de la filosofía misma poco claro.

24 I. Ellacuría, 'Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri', en Varios, *Realitas*, II (Sociedda de estudios y publicaciones/Ed. Labor, Madrid 1976) p. 86.

25 De hecho, no faltaron críticos que vieron en SE una especie de generalización de resultados de ciencias positivas; véanse A. del Toro, 'Zubiri: una metafísica como teoría de la ciencia', *Nuestro tiempo* 109 (1963) 77-87; C. Solaguren, 'Estructura temático-metódica de la metafísica de Zubiri', *Verdad y Vida* 23 (1965) 255-69.

Universidad Pontificia de Salamanca

Esta ambigüedad se puede observar muy bien en el caso de la realidad humana, un tema recurrente en el trabajo de Zubiri [26]. A la hora de buscar las determinaciones positivo-talitativas del hombre, parecería que la mayor parte de las ciencias pueden ser lícitamente invocadas con similares títulos; ahora bien, que Zubiri prefiere las llamadas «ciencias naturales» —en este caso la *biología*— es un hecho que, además de una preferencia personal, traduce probablemente el talante de un modo de pensar. Esto no lleva de ninguna manera a un reduccionismo biologista pues Zubiri afirma con rotundidad la originalidad del hombre, pero con no menor fuerza se destaca también el engarce estrictamente biológico de esa originalidad; con ello no se ignora la importancia de los materiales aportados por las «ciencias humanas», pero se tiende a verlos desde su engarce en las estructuras biológicas quizá porque en el pensamiento de Zubiri la dicotomía culturalista «ciencias naturales/ciencias humanas» se rompe frente a un concepto distinto de realidad *física*. El problema reside en saber si *metodológicamente* este modo de proceder no estrecha el tratamiento de algunos hechos.

Es en ese ambiente cómo se enfoca ahora el problema del lenguaje y la significación, problema que va a ser tratado, no tanto en sí mismo, sino buscándole su fundamento en las estructuras biológicas del hombre a fin de determinar la *función* que cumple dentro de la vida humana. Por ello, no es nada extraño que Zubiri se centre en las estructuras elementales del lenguaje y, aunque se afirma una y otra vez el carácter de fundamentalidad *estructural* de tales hechos, no se disipa del todo la impresión de que son también las estructuras *genéticamente* primitivas [27], lo cual se debe quizá el esquema biológico *evolutivo* sobre el que se trabaja.

En este contexto, Zubiri introduce el tema del lenguaje dentro del estudio de la dimensión social del hombre como uno de los soportes de esa socialización y, al mismo tiempo, uno de sus resultados. El lenguaje, por tanto, es analizado aquí fundamentalmente desde la función social que desempeña. Como, por otra parte, la sociabilidad queda fundada en las estructuras biológicas que exigen como hecho primario la versión del hombre a los otros, es explicable que la diferenciación entre el aparato sensorial y motor y la configuración de los órganos de fonación aparezcan como el lugar dentro del cual tiene sentido el lenguaje humano, aún teniendo en cuenta que Zubiri se opone de modo total a derivarlo mecánicamente por una complicación de estructuras infrahumanas. La mano y el lenguaje aparecen así como los dos grandes instrumentos de humanización; no es accidental que el lenguaje quede insertado dentro de un capítulo que comienza analizando la convivencia como exigencia biológica y concluye con una consideración de la técnica. Nada extraño tampoco que Zubiri circunscriba el lenguaje como una especialización dentro del círculo más amplio delimitado por la expresión.

26 Cf. I. Ellacuría, art. cit., pp. 86-99, estudio que en este aspecto sigue siendo indispensable, lo mismo que su «Presentación» de SH, pp. IX-XXIII.

27 La constante invocación como prueba a los hechos más primitivos de la vida del niño, aún siendo un tema vivo en la época, resulta algo ambigua; cf. SH 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, etc.; a pesar de SH 240, 244.

Universidad Pontificia de Salamanca

No es que esto sea falso. ¿Quién va a negar que el lenguaje es un hecho social? ¿quién puede desconocer que ese carácter social determina algunas de las características más importantes del lenguaje? El problema es de otro tipo: reconocida la dimensión social de todo lenguaje, este tiende a objetivarse y conforma lo que Hegel denominaba un espíritu objetivo y que Zubiri, no sin marcadas diferencias con Hegel, denomina el *haber humano;* esa nueva objetividad plantea específicas características del lenguaje (también de otros hechos, pero no es ahora el tema) y la cuestión reside en saber si el enfoque sociológico es el más adecuado para hacer frente a tales características. Quizá no tiene sentido responder en abstracto (decir que la lingüística es una «ciencia social» no tiene por qué ser un absurdo) y habría que analizar más bien de qué enfoque sociológico concreto se trata. Con todo el valor y finura que muestran los análisis de Zubiri, con todos lo ricos y sugerentes que resultan, no deja de sorprender que las grandes referencias entre los sociólogos sean Tarde y Durkheim; que entre los filósofos, amén de Aristóteles, se recurra sobre todo a Hegel y Husserl —más incidentalmente a Heidegger— y no aparezca ninguna referecnia (creo que ni implícita) a todo lo que en estos puntos hayan podido aportar la fenomenología existencial, la sociología fenomenológica y la filosofía del lenguaje [28]. Así, por ejemplo, la función representativa del lenguaje parece vista desde la comunidad de las cosas reales en el haber humano, lo cual puede ser correcto en la concepción de Zubiri; lo que habría que saber es si ese enfoque es el adecuado para plantear y resolver las peculiares dificultades que plantea la referencia sin diluirlas en el ámbito más amplio de los hechos sociales en general.

Algo semejante cabe decir respecto a la expresión. Nadie negará que el lenguaje es una forma de expresión, pero se trata de una forma tan peculiar que los problemas que suscita difícilmente son resolubles desde las pautas genéricas de toda expresión, incluso con el peligro adicional de explicar una cosa oscura por otra todavía más oscura. Aún cuando se distinga entre «exteriorización» y «expresión», reservando esta última para denominar un hecho específicamente humano, como en efecto hace Zubiri (Cf. SH 277), el círculo más externo de la expresión sólo arroja al lenguaje mismo problemas que, complicándose con otros procedentes de círculos distintos, no se pueden resolver ya desde la genérica expresión. Esto lleva a una dificultad *metodológica,* puesta de relieve con fuerza por K. Bühler [29]: estudiar el lenguaje como un caso concreto de la genérica expresión obliga a comenzar dos veces, una para la expresión misma y otra para lo específico del lenguaje. Puestos a buscar alguna referencia esclarecedora, me inclino por señalar el planteamiento desarrollado en

28 Aún tratándose de planteamientos distintos, es posible que un estudio más detenido detectase alguna comunidad de problemas entre este tratamiento de Zubiri y el que Ortega elaboraba por la misma época en *El hombre y la gente.*

29 Cf. K. Bühler, *Teoría de la expresión.* Trad. H. Rodríguez Sanz (Alianza Ed., Madrid 1980) pp. 25-27. También la obra complementaria del mismo autor, *Teoría del lenguaje.* Trad. J. Marías, 2 ed. (Alianza Ed., Madrid 1985). Recurriré en adelante a la terminología de K. Bühler con preferencia a otras posibles, no sólo por parecerme adecuada para los problemas de Zubiri, sino porque es más que probable una influencia importante dentro del desarrollo del pensamiento zubiriano por parte de la «escuela de Würzburg» y, muy en concreto, del propio K. Bühler.

Universidad Pontificia de Salamanca

la *Völkerpsychologie* por el viejo Wundt, por distintos que resulten los supuestos y las respuestas que va a dar Zubiri [30]; podría invocarse también una aproximación a posturas idealistas que defienden la primacía de la expresión *estética* (en el sentido de prioridad de la «forma») para colocar dentro de ella el lenguaje —así B. Croce—, pero me parece que los supuestos de este modo de pensar están casi en las antípodas intelectules de Zubiri. Por ello, éste nos ofreció en este tratamiento el lugar propio del lenguaje dentro del mundo humano, «el orto del lenguaje» (SH 287); pero ahí mismo comienza otra constelación de problemas del lenguaje mismo.

El intérprete de Zubiri se encuentra ahora con la dificultad de saber si los interesantes análisis aquí ofrecidos son trasvasables a los cuadros de la filosofía madura de Zubiri o si, por el contrario, es preferible desecharlos como tanteos de un proceso de «maduración» [31]. No cabe duda que hay distintos nudos en los que estos análisis se cruzan con las sugerencias mucho menos sistemáticas de las obras de madurez y es grande la tentación de aprovechar esos nudos para buscar una homologación total con un apreciable resultado sistemático. Pero hay que ser cautos, puesto esto podría no ser más que un espectáculo de prestidigitador, al final inconsistente. El obstáculo fundamental no reside en ciertas variaciones terminológicas, advertidas ya por el editor del texto [32]; es que los conceptos fundamentales de «realidad», «haber» y «ser» no están a la altura del pensamiento maduro y, por tanto, el enfoque también tendría que ser revisado de raíz. Entiendo que en la madurez de Zubiri el problema del lenguaje sólo es analizable dentro de una doctrina desarrollada del *logos*, cosa que no existió del todo hasta la última obra publicada por el filósofo. No deja de ser peligroso homologar y superponer el camino que va desde una forma positiva de realidad (la humana) hacia la realidad como tal (planteamiento de 1953-54) con el que desde la realidad misma y en ella camina hacia sus formas concretas. Por tanto, daré aquí preferencia total a la doctrina madura del logos y, en ella, intentaré recoger los análisis que pueden ser integrados sin violencia.

30 Como anécdota, cabe señalar que en 1920 Zubiri llegó a conocer en persona a Wundt; así lo cuenta también C. Castro de Zubiri, *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida* (Amigos de la cultura científica, Santander 1986) p. 37. Aquel anciano —Wundt contaba entonces 87 años y moriría unos meses después— debió impresionar al joven Zubiri —tenía 21 años— pues, a pesar de que sus respectivos pensamientos pertenecen a talantes mentales incompatibles, yo mismo pude ser testigo del aprecio que Zubiri siguió profesando siempre por la persona y la obra del fundador de la Psicología científica.

31 Recojo así un término de I. Ellacuría (a. c., p. 82), pero no como designación de una *etapa* del desarrollo intelectual de Zubiri (en este punto es inequívoca la postura del propio Zubiri en 'Dos etapas', cit., p. 48), sino para designar un *momento* parcial dentro de la etapa metafísica.

32 Cf. SH 284, 293. El peculiar modo en que está editado este texto no lo hace útil para un estudio del desarrollo interno del pensamiento zubiriano a lo largo de estos años decisivos; si el texto data fundamentalmente de 1953-54, recibió una fundamental puesta al día a la altura de 1980, sin que ahora se puedan diferenciar bien ambas capas. A pesar de ello, lo utilizaré como si reflejase el pensamiento zubiriano en 1953-54.

Universidad Pontificia de Salamanca

2. Logos, lenguaje y significacion

a) *El logos como «decir» campal*

Parece fuera de discusión que en la filosofía madura de Zubiri el lenguaje debe ser referido primordialmente al ámbito del *logos;* «primordialmente» en el sentido de que allí deberá buscarse su orto, aún cuando pueda desbordar ulteriormente ese ámbito del logos. Con este término se designa, como es sabido, una modalidad intelectiva específica, que no se identifica con la totalidad de la intelección. Como una de las tesis básicas del pensamiento de Zubiri es que toda intelección es «mera actualidad» de lo real [33], la modalidad intelectiva que es el logos tiene la misión específica de tornar actual lo que Zubiri denomina campalidad de lo real, la respectividad real en tanto que determina un campo de realidad [34]. Sólo porque hay cosas campalmente respectivas hay intelección de una cosa entre otras, existe un logos de lo real. De aquí se deduce, en primer lugar, la *ulterioridad* del logos dentro del acto intelectivo mismo y, también, una cierta *subordinación* del acto del logos a las cosas inteligidas y a sus características metafísicas.

Para entender esto, bastará con acercarnos al sentido del término «logos», uno de los más decisivos de toda la filosofía occidental, pero que arrastra consigo una constelación de significados tan compleja que cualquier intento para encontrar un término en las lenguas modernas que traduzca adecuadamente este fundamental vocablo griego está condenado al fracaso; este camino lo iniciaron ya los latinos al traducir «con bastante poca fortuna» (NHD 162) el logos como *ratio*. Esto es así hasta el punto de que Heidegger dijo no sin razón que el vocablo «logos», con su irreductible polisemia, es el mejor distintivo de la filosofía griega frente a otras culturas y a otras épocas de la filosofía. No obstante, esa polisemia no es ambigua yuxtaposición de significados heteróclitos y, por tanto, habrá que examinar su articulación estructural.

Primariamente, *legein* y *logos* significan el acto de «recoger» o «reunir» cosas. Intelectivamente esto quiere decir entender dentro de algún tipo de unidad cosas dadas como diferentes. Aquí mismo surge ya la primera dificultad: los griegos se fijaron en el acto mismo de reunión y omitieron determinar el carácter de aquello que se reúne (IL 47), cuando es evidente que para ello es necesario que estén dadas las cosas y lo estén de tal modo que sea posible esa reunión. Esta «minúscula» omisión significó el primer paso para el olvido del enraizamiento del logos, facilitando así el camino que conduciría rápidamente a su autonomización, justamente el camino que Zubiri combate sin descanso a lo largo de toda su obra.

Para que el logos pueda reunir intelectivamente una cosa con otras, es preciso que la cosa reunida y aquellas con las que se reúne estén

33 Cf. IRE 13 e incontables referencias a lo largo de toda la trilogía, en la que el tema retorna constantemente como el estribillo de un largo rondó.

34 Tendré que utilizar aquí nociones básicas del pensamietno zubiriano, que no explicaré con detención; puede verse D. Gracia, op. cit., y también mi artículo 'La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri', *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 13 (1986) 277-314.

Universidad Pontificia de Salamanca

dadas previamente. ¿Será el logos mismo quien produce la reunión, la cual de este modo permitiría entender las cosas? Aunque ha existido una incontrolada tendencia a pensarlo así, en Zubiri esto no podría ser; el acto de inteligir no es ninguna actuación de una supuesta facultad, sino simplemente el hecho de hacer actual en el ámbito de la intelección aquellas notas que son de las cosas. Por tanto, todo logos supone una modalidad intelectiva estructuralmente más simple; es lo que Zubiri denomina *aprehensión primordial de realidad*. Lo específico de ese acto simple es que en él las cosas quedan aprehendidas como formalmente *reales*.

Esto quiere decir que «realidad es, ante todo, la formalidad en la cual aparecen las múltiples y variopintas notas que se hacen presentes a nuestros sentidos. La formalidad de realidad no significa de ningún modo que las cosas y sus notas sean en sí mismas tal como las aprehendemos; lo único que significa es que *en la aprehensión misma* las notas se tornan actuales como siendo «de suyo» y «en propio» tales notas, es decir, con independencia de cualquier actuación de nuestra inteligencia sobre las cosas, pues, en el caso de que tal actuación exista, esto no conduce como resultado suyo a la realidad sino que ya la supone siempre y, por tanto, será actuación dentro de la realidad misma.

Tal realidad tiene una serie de características. Interesa aquí notar algunas de ellas. Las cosas en aprehensión primordial quedan actualizadas de modo indiferenciado o, como suele decir Zubiri, *compacto*. Al no existir la más míinma distancia entre la cosa real y su actualización intelectiva, esa cosa no está recortada frente a otras posibles cosas distintas o semejantes y, por decirlo así, ocupa íntegramente el acto de aprehensión. La formalidad real siempre está dada como formalidad de algún contenido (para los efectos, sería indiferente que tal contenido fuese producto de una alucinación sensorial); pero *en* ese mismo contenido la realidad aparece como algo que «excede», que no se agota en el contenido individual; al contrario, este sólo es real dentro de un ambiente que lo sostiene y lo desborda: es lo que Zubiri denomina *campo de realidad*. En aprehensión originaria, por tanto, la cosa está dada como individualmente real y, en el mismo acto, como campalmente real. Lo que sucede en esa aprehensión originaria es que ese doble momento también está indiferenciado, de modo compacto, y la realidad aparece así como negativa *inespecificidad*. Si se quiere actualizar diferenciadamente ese momento campal como ámbito intelectivo, habrá que distanciarlo del momento individual, actualizando para ello el campo de realidad como medio en el cual cada cosa queda delimitada respecto a otra u otras presentes en el mismo campo. Tal es la función intelectiva propia del logos.

El logos no añade a las cosas ninguna propiedad que estas no tengan; lo único que hace es perseguir diferenciadamente una línea que viene exigida por el modo en que queda actualizada cada cosa real. Esa exigencia busca encontrar un término al que pueda referirse aquella excedencia de la realidad, su constitutiva respectividad, su carácter de realidad «en hacia». Por ello, como dice Zubiri, la cosa no sólo queda aprehendida «como campal» (aprehensión primordial), sino también «campalmente» (IL 15) y esto proporciona una claridad y discernimiento

Universidad Pontificia de Salamanca

dentro del acto intelectivo que no existían en la aprehensión originaria. Queda claro, pues, que el logos es una modalidad intelectiva *ulterior* (frente a la aprehensión «primordial»), cuyo fundamento, posibilidades y límites vienen dados por las características que muestran las cosas tal como quedaron aprehendidas originariamente.

Esto lleva consigo una primera consecuencia de alcance. Si el logos no se identifica con la totalidad de la intelección, si es una modalización de su momento originario exigida por la fuerza de imposición de lo real, entonces resulta claro que nunca la realidad puede ser resultado del logos; más aún, ninguna de las estructuras concretas del logos encarna de modo adecuado la realidad y nuestro acceso a ella es más originario y más rico que su actualización en el logos. Nombrar algo es un modo de delimitarlo, de diferenciarlo; como la realidad carece de toda discursividad en aprehensión primordial, Zubiri puede afirmar con claridad que «en la aprehensión primordial de realidad no hay nombre ninguno» [35]. Es decir, nuestra aprehensión originaria de realidad es literalmente *inefable;* se trata de un acto que no es de naturaleza lingüística, ni siquiera es «prelingüístico» si por tal se entiende que contenga una especie de lingüisticidad virtual o encubierta llamada a actualizarse posteriormente, sino que a lo sumo cabría hablar de un acto «a-lingüístico». De aquí deriva inevitablemente una consecuencia: el lenguaje no es originariamente una «realidad», es decir, una nota que sea de suyo aquello que hace notar; indudablemente, algún tipo de realidad llegará a tener, pero será una realidad «cobrada» en el despliegue dinámico de la realidad originaria; aplicando aquí una expresión que Zubiri utiliza en otro contexto, podríamos decir también que el lenguaje «es realidad, pero no es una *'res'* en manera alguna» [36]. Hay que reconocer que esta postura no es tan clara a lo largo de toda la obra madura de Zubiri; en *Sobre la esencia* se habla algo confusamente de una «aprehensión simple» (SE 16) que, a pesar de expresas indicaciones de Zubiri (cf. IRE 67), no parece equivaler del todo a la definitiva «aprehensión primordial»; de hecho, Zubiri la pone en relación con el logos nominal (SE 353) que cae íntegramente en el ámbito del logos; ello significa una indiferenciación dentro de *Sobre la esencia* entre aprehensión primordial y logos [37], aunque sería arduo exponer las razones que pueden explicar este estado de cosas. Aquella tesis definitiva, por lo demás, no tiene por qué resultar tan «escandalosa» para la filosofía de hoy como a simple vista pudiera parecer; no es tan extraño afirmar que existen múltiples realidades cuya naturaleza no es de ninguna manera lingüística; en todo caso, lo novedoso sería tomar esas cosas reales como punto de partida absoluto para la intelección, con lo cual el paso por su fijación lingüística como camino para acceder a las cosas reales no resulta *de derecho* inevitable, sin que ello prejuzgue tampoco cómo operan *de hecho* nuestras intelecciones concretas, lo cual es problema de otro orden.

35 IL 154. Pudiera referirse también a esto Zubiri cuando rechazaba la afirmación según la cual «todo momento estructural de la intelección tiene su expresión formal en el lenguaje»: SE 346.

36 SH 262-63. Póngase esta expresión en el contexto de los neologismos «reísmo» y «reidad»; cf. IRE 57-58, 173; IL 28.

37 Véase también sobre este punto D. Gracia, op. cit., pp. 194-203.

Universidad Pontificia de Salamanca

Cabe pensar, no obstante, que dentro de la realidad originaria y sus notas debe haber algo que haga posible una posterior distensión en la cual surja la realidad cobrada del lenguaje. Así es, en efecto. Entre las múltiples formas en que la realidad queda actualizada, una de ellas es como realidad *sonora* en referencia al peculiar modo de sentir que es el oído; la intelección sentiente es en este caso «auscultación» (IRE 105) de la cosa real a través de su «noticia» sonora. Los sonidos, pues, son notas de la realidad y, si es muy probable que los sonidos aporten un soporte real que permite el que luego llegue a existir el lenguaje, no podrá afirmarse que los sonidos formalmente sean el lenguaje. Es cierto que Zubiri no insiste mucho en este punto porque no cae del todo dentro de la línea dominante en sus exposiciones, pero eso no significa que se pueda pasar por alto [38] pues representa un modo irreductible e insubstituible de manifestación de lo real. La sonoridad física de lo real actualiza una serie de notas que, convenientemente distendidas «en hacia», permitirán el engarce de las estructuras lingüísticas propiamente dichas. ¿Cómo?

Es preciso dar ahora un paso más. Si bien todo lenguaje aparece dentro del logos, no todas las funciones del logos se reducen al lenguaje. «Reunir» o «recoger» las cosas reales es un modo de actualizar propiedades metafísicas de esas cosas; sólo *después* —siempre desde un punto de vista estructural—, logos significa «enumerar» o «contar» las cosas reunida y de ahí, a su vez, derivará el sentido de logos como «decir» esas cosas (Cf. IL 47-48). Decir una cosa supone, por tanto, dos funciones del logos: en primer lugar, la actualización de una cosa respecto a otras que aparecen en el campo, una intelección *dual*, frente al carácter simple de la aprehensión primordial; en segundo lugar, un distanciamiento en la realidad respecto al momento individual de una cosa para poder actualizarla diferenciadamente. Es de suponer, pues, que las estructuras del logos en las que se opera ese distanciamiento intelectivo ofrecerán los engarces que hacen posible el lenguaje.

Zubiri realiza un examen muy minucioso, incluso a veces refinado, de este punto. Por ello, me fijaré someramente en el punto clave: el distanciamiento intelectivo se opera a través de lo que el filósofo denomina *simples aprehensiones*, término tradicional en el que Zubiri introduce algún cambio de significado; al menos, es claro que no se trata de una intelección minúscula o primitiva, sino de un momento parcial dentro de la específica actividad del logos.

Se trata, en resumen, de seguir la excedencia de la realidad respecto a su contenido individual y, para ello, es preciso distanciarse de ese momento individual mediante un proceso que distienda la realidad de la cosa como siendo «esta» cosa «respecto» a la(s) otra(s) que están dentro del campo de realidad así ganado. El contenido individual no desaparece, pero queda «irrealizado» y referido a un término de esa respectividad, que todavía no es objeto de afirmación o negación, sino que simplemente

38 Este tipo de intelección tiene un alcance mucho mayor en el caso de las «realidades personales»; cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, (Alianza Ed./Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1984) pp. 103-104, 234, 225-27, 235. Citaré en adelante esta obra como HD.

Universidad Pontificia de Salamanca

queda aprehendido en distancia. Cierto es que la simple aprehensión viene exigida por el modo y las notas con que la cosa real quedó dentro de la aprehensión originaria; pero entre los múltiples caminos posibles para actualizar aquella excedencia se actualizan algunos concretos, lo cual exige una selección de determinadas notas reales con preferencia a otras —Zubiri llega a hablar de una «reducción» (IL 119) de la aprehensión primordial— y un acto de libertad que desencadena una actualización concreta del campo entre las posibles: «En buena medida la intelección de lo que algo es en realidad es una intelección libre» (IL 66) y, por tanto, en cuanto intelectivo, el campo de realidad es un campo de libertad. De lo que se trata, en última instancia, es de actualizar la realidad de una cosa en la distancia que significa su «idea» (IL 373), idea *de la cosa* siempre, aunque esta terminología no es del todo adecuada.

Las simples aprehensiones tienen aquí una importancia clave: ellas son quienes concretan la distancia ganada dentro de la realidad, quienes «dualizan» la intelección y la expanden, la distienden dentro de un campo de realidad. No son todavía formalmente juicios, por lo que Zubiri habla de una actualización de lo que la cosa *sería;* pero son los elementos con que los que se configurarán los juicios, los cuales revertirán la distancias así ganada al afirmarla (o negarla) como conforme con la cosa inteligida. Si nombrar una cosa es un modo de delimitarla frente a otras, es de suponer que en las estructuras internas de las simples aprehensiones se encuentren los resortes intelectivos que hacen posible el lenguaje.

La configuración concreta de una simple aprehensión, la selección de un grupo de notas y el camino de su actualización campal depende en medida decisiva del modo en que se busque actualizar la cosa inteligida. En realidad hay tres formas, estructuralmente escalonadas, de actualizar campalmente la cosa real: aprehendiendo intelectivamente su «esto», su «cómo» y su «qué»; en tanto que términos de operaciones intelectivas, tales aprehensiones se denominan respectivamente «perceptos», «fictos» y «conceptos».

Los perceptos toman la cosa real tal como quedó en aprehensión originaria respetando todas sus notas en la manera en que están; pero, en vez de aprehenderlas compactamente, se proyectan como posible término de la direccionalidad de lo real en el campo, de tal modo que el «esto» de la cosa estaría recortado entre las restantes cosas por las notas percibidas y tal como están percibidas. Se trata de convertir «esta» cosa en el «esto» de la cosa, lo que Zubiri expresa en un pasaje difícil: «Aquí 'esto' no significa 'este', sino lo que es el 'este'; es el 'este' en cuanto 'esto'» (IL 96). Es muy importante no olvidar que el percepto es siempre una intelección dual, por mínima que parezca la distancia ganada respecto al momento individual y aún cuando la discriminación intelectiva así alcanzada parezca escasamente clara; quizá por ello este momento se pasó siempre por alto (Zubiri incluso tiene que recurrir a un relativo neologismo) y, sin embargo, el filósofo cree que es preciso distinguirlo y, además, es la base necesaria para fictos y conceptos. Aunque no es imposible sugerir algún ejemplo lingüístico de percepto, debo dejar de lado ahora este punto porque podría predeterminar luego la visión del lenguaje como tal.

Los fictos ya arrastran dentro de ellos perceptos; lo que buscan es

Universidad Pontificia de Salamanca

actualizar el «cómo» del esto percibido. Para ello agrupan libremente las notas aprehendidas y configuran así «cómo» serían en realidad. Los fictos, por tanto, no son una salida fuera de la realidad, como tantas veces se pensó, sino que realizan las exigencias de la realidad aprehendiendo su término posible bajo la forma de un ficto, que «no es un 'ficto de realidad', sino 'la realidad en ficción'. No se finge 'la' realidad, se finge tan sólo que 'la' realidad sea 'así'» (IL 99). Debemos destacar aquí dos cosas: las notas con las que se configura el ficto son sólo y siempre notas reales; lo que es libre es la configuración concreta de esas notas, configuración posibilitada por las notas mismas de la cosa real, pero configuración concretada libremente gracias a la distancia ganada sobre el momento individual.

Finalmente, están los conceptos. Se trata de actualizar un término de la direccionalidad de lo real como «qué» sería esta cosa en realidad. Todo concepto es *abstracto* porque, al actualizar decididamente una línea de direccionalidad de lo real, prescinde positivamente de otras líneas posibles; pero todo concepto es, además *constructo,* porque dentro del ámbito de realidad construye libremente lo que sería la cosa. Lo que sucede es que hay diversos grados de abstracción y construcción dentro de los conceptos; aún en el caso de los conceptos más abstractos, como podrían ser los de las matemáticas, los conceptos son siempre de la realidad y exigidos por la realidad, por lo que Zubiri, interpretando en esta dirección el teorema de Gödel, defiende que también las matemáticas son ciencias de la realidad (Cf. IL 133-46) y, si bien su grado de abstracción y construcción es mayor, la operación intelectiva que está a su base es idéntica con la que lleva al más trivial de los conceptos. A mi modo de ver, aquí adquiere fundamentación definitiva una postura que apunta en distintos momentos del pensamiento zubiriano: no se trata de negar los logros del formalismo ni de oponerse a él; pero, si alguna justificación tiene, no es por su perfección meramente formal, sino en tanto que responde dentro de una determinada vía a exigencias de la realidad misma. Esta realidad jamás será el resultado de las propiedades formales de los conceptos, sino que éstas deberán explicarse en última instancia desde la formalización exigida por la realidad misma, lo cual no deja de plantear algunos problemas concretos. Anotemos ya que este proceso significa intelectivamente una ganancia y una pérdida; la ganancia es en la línea de la claridad, pues este distanciamiento permite diferenciar una cosa individual respecto a las otras y determinar no sólo que es real, sino lo que es en realidad; pero esta ganancia se consigue a costa de seleccionar dentro de las notas de lo real algunas concretas y prescindir de otras igualmente reales, por lo que resulta imprescindible para el movimiento del logos un estrechamiento de la riqueza compacta de lo real y, así, ninguna simple aprehensión ni todas ellas en conjunto podrán recubrir sin residuo la riqueza de la cosa real dada en aprehensión originaria, pues se trataría nada más y nada menos que de «enfoques justificados» (IL 321).

«Decir» la realidad es siempre decirla campalmente; decirla exige una distancia respecto a su momento individual y, por tanto, un campo intelectivo actualizado que permite ganar y recorrer esa distancia. Aunque Zubiri no se ha pronunciado nunca directamente sobre este

Universidad Pontificia de Salamanca

punto, parece que son las simples aprehensiones quienes ganan en la realidad ese distanciamiento que hace posible la discursividad de las cosas, esa discursividad de que carecen en aprehensión primordial, y, por tanto, hace posible nombrarlas diferenciándolas respecto a otras. Decir las cosas es una manera de determinarlas, pero ya Spinoza nos dijo que toda determinación es una negación [39]; decir una cosa exige, por tanto, actualizar otras respecto a las cuales se individualizará aquella. Cabe suponer, por tanto, que es en el distanciamiento ganado por la simple aprehensión donde se encuentran las estructuras que hacen posible intelectivamente el lenguaje; no sólo el lenguaje, pero también el lenguaje; por tanto, en las características de este proceso de distanciamiento se encontrarán las bases que explicarán determinadas peculiaridades del lenguaje.

b) *Juicio y significación*

¿Son suficientes las simples aprehensiones para explicar el orto del lenguaje? A mi modo de ver, la respuesta tiene que ser negativa; si se afirmase lo contrario, toda una gama de problemas importantes dentro del lenguaje quedarían sin explicación.

No se trata de un problema exclusivo del lenguaje. En realidad, el distanciamiento establecido por las simples aprehensiones es el resultado de una disección analítica que en los actos concretos también contiene siempre un movimiento reversivo; hay que ser precavidos en este punto, pues no se trata de un movimiento de vaivén que, en un primer acto, gana distancia intelectiva para, en un segundo acto, retornar sobre el punto de arranque del distanciamiento. Lo que Zubiri llama momento reversivo es *la afirmación* de que en esa distancia ganada la simple aprehensión coincide con las notas de la cosa inteligida. Explicitar esa afirmación es la plena actualidad de la cosa en el campo de realidad y su cristalización es el juicio. Para que el juicio pueda afirmar o negar esa coincidencia entre la cosa inteligida y su simple aprehensión es necesario que se cumplan una serie de condiciones, que Zubiri expone como sucesivos pasos estructurales; de nuevo, su exposición resulta de un refinamiento y minuciosidad extrema y, por consiguiente, hay que seleccionar lo esencial para el tema, con todos los riesgos que tal selección comporta.

Cuando se produce la actualización de tal coincidencia, tenemos una intelección verdadera. Al contrario de la verdad real, la verdad dual es un proceso y ese carácter procesual depende de la estructura dinámica del campo como medio intelectivo a recorrer. Lo primero que se precisa es que la genérica direccionalidad de lo real se concrete en una dirección que apunte hacia la cosa a inteligir, que exista una coincidencia entre

39 Algún filósofo actual ha visto en esa negación el campo propio de la libertad dentro de la configuración lingüística, lo cual está muy en la línea de la tradición idealista; tal es el caso de J. Simon, *La verdad como libertad. El desarrollo del problema de la verdad en la filosofía moderna*. Trad. A. Agud y R. de Agapito (Sígueme, Salamanca 1983) pp. 50-55, 124-32. En Zubiri, como veremos, el campo de la libertad es distinto.

Universidad Pontificia de Salamanca

la exigencia de expansión emanada de la realidad misma y la dirección en la que esa exigencia se concreta; es lo que Zubiri denomina *rectitud* (IL 274-75), la cual no es formalmente verdad, sino tan sólo una estructura dentro de la cual puede acaecer la verdad dual. Como tal rectitud no determina en concreto el camino del movimiento intelectivo, caben dentro de ella lo que puede denominarse diversos ámbitos de valencia veritativa en la intelección, según el camino y el grado de coincidencia logradas en la actualización. Todos ellos son realmente intelecciones, todos actualizan la realidad en distancia y generan verdad intelectiva, pero el dinamismo de esta da lugar a lo que Zubiri denomina *polivalencia direccional* (IL 276) de la verdad.

La primera y mínima valencia dentro de la afirmación es lo que Zubiri denomina «paridad», algún tipo de mínima homogeneidad entre la cosa y lo que de ella se afirma; el ejemplo del propio Zubiri no necesita de comentarios: «Si se me pregunta qué 'número' de alas tiene en realidad este canario, y se me contesta 'amarillo', esta respuesta no es una coincidencia afirmativa sino todo lo contrario, porque lo real de lo preguntado va en la línea de la cantidad (número de alas) y la respuesta enuncia lo real en la línea de la cualidad» (IL 284-85). La paridad es imprescindible, pero no es suficiente.

Aún suponiéndola, la afirmación judicativa necesita, además, tener *sentido*. ¿Qué significa esto? «Dentro de algo que no es un disparate se puede enunciar una afirmación cuya dirección no cae dentro de las posibles exigencias del objeto de que se afirma» (IL 286). Si intentásemos decirlo positivamente (cosa que, por cierto, Zubiri no hace nunca), cabría pensar que el sentido es el estado que aparece cuando la respectividad de lo real y el término de esa respectividad quedan actualizados de una manera coherente conformando un campo unitario de realidad. El sentido sería, así, transindividual, pues no depende directamente del contenido individual de los términos, sino de su función de respectividad campal (o mundanal). Otro ejemplo de Zubiri, por cierto también negativo, parece sugerirlo; no es ningún «disparate» inteligir un electrón perfectamente situado en el espacio; no es un «disparate» tampoco preguntar por el impulso del electrón así situado; pero cualquier afirmación a este respecto, según el principio de Heisenberg, no tiene sentido porque en el campo de realidad del electrón no hay notas reales que exijan una actualización simultánea en la dirección de la localización y del impulso; en este caso, la afirmación —cualquiera que fuese— carecería de sentido, sería un «sinsentido». Cabe aún otra situación más radical cuando la línea actualizada en la afirmación destruye positivamente la exigencialidad de lo real, pues entonces nos encontramos ante un «contrasentido»; Zubiri utiliza como ejemplo la crítica de Husserl al psicologismo cuando el filósofo alemán calificaba de contrasentido querer fundar las leyes a priori en hechos empíricos, ya que el hecho empírico destruye positivamente las exigencias que emanan de las notas de toda ley a priori.

Retengamos esta referencia (ocasional en este momento) a Husserl. En primer lugar porque, como he señalado en otra ocasión [40], la indicación del ámbito propio del sentido dentro de la realidad aporta las coor-

40 Cf. mi citado estudio 'La doctrina del logos...', pp. 303-4.

Universidad Pontificia de Salamanca

denadas para un diálogo con gran parte de las filosofías del siglo XX, las fenomenológicas, las hermenéuticas y buena parte de las lingüísticas, aunque Zubiri apenas si ha explicitado este diálogo. En segundo lugar, porque esta referencia no sólo remite al punto de partida de la filosofía de Zubiri, sino que posiblemente le sirve de guía para establecer su pensamiento maduro en este punto. Veamos ahora esto último.

Antes se dijo que en sentido inmediato la realidad física debe atribuirse a los sonidos; Zubiri dice que «la significación está añadida (en la forma que fuere, no es el momento de entrar en el problema) a algunos sonidos (no a todos)» [41]. Ese añadido convierte los sonidos en lenguaje, pues es claro que para Zubiri «la significación en sentido estricto es propia tan sólo del lenguaje» (IRE 50). Todavía una constatación más: «El llamado lenguaje animal no es lenguaje, porque el animal carece de significaciones» (IRE 51) y la verdad es que «sólo el hombre tiene significaciones» (IRE 50), lo cual tiene que suponer necesariamente que la significación sólo se da en la línea abierta por la actualidad intelectiva bajo la formalidad de realidad. Estas misms posiciones aparecían defendidas ya en 1953-54; el hombre es el único ser «expresivo» (SH 277, 282) y, como acabamos de ver, el único que tiene significaciones. Pero el problema no se termina aquí; el problema está en *cómo* aparece la realidad cobrada del lenguaje significativo sobre la realidad primaria de los sonidos; la respuesta directa de Zubiri desgraciadamente se reduce a esos «en cierto modo» y «en la forma que fuere», que he citado. Para poder alcanzar alguna claridad, necesitamos introducir una hipótesis interpretativa, la cual —advierto esto explícitamente— es la más arriesgada de las hipótesis del presente estudio. Dicho someramente, tal hipótesis consiste en que la relación entre sonidos y significaciones es estrictamente homogénea a la que se da entre «cosa-realidad» y «cosa-sentido» o, con mayor radicalidad todavía, se trata de la transformación de una «cosa-realidad» (el sonido) en una «cosa-sentido» (la significación), con lo que la diferencia que se da entre sentido y significación es tan sólo la que media entre el todo y una de sus partes. Acabo de decir que dentro de la interpretación de Zubiri es esta una hipótesis arriesgada por falta de pruebas definitivas; pero eso no quiere decir que sea una hipótesis arbitraria ya que sin ella, en mi opinión, varios apuntes sueltos de Zubiri resultarían incomprensibles.

Para perfilar más esta hipótesis, hay que tener presente que aquí es donde se separan los tratamientos de 1953-54 y los posteriores a 1962. No se trata fundamentalmente de que cambie la terminología; es cierto que en el primer tratamiento el término «signo» es utilizado para designar el resultado de una formalización dentro del ámbito expresivo humano, la que se dirige a lo real como algo «intentado» (Cf. SH 282-287), mientras que en la madurez «signo» es utilizado para designar el modo en que quedan las cosas cuando aún no son actualizadas bajo la formalidad real (Cf. IRE 49-52); es cierto que la tríada de términos «expresión/signo/significación» parece que luego queda substituida por la de «señal/

41 IRE 50. Ya en 1953-54 se decía esto mismo: «No que las significaciones hacen sonidos, sino que en cierto modo los sonidos tienen o adquieren un carácter significativo; lo adquieren y no lo tienen de por sí»: SH 288.

Universidad Pontificia de Salamanca

signo/significación»; no es menos cierto que no se trata de planteamientos intercambiables sin más; incluso parece que el término «expresión» (en referencia directa a la «impresión» de realidad) durante la madurez queda reservado para la actualidad mundanal de la realidad, esa actualidd que, según Zubiri, es lo que en sentido estricto especifica el *ser* de lo real (Cf. IL 357-61). Pero, si esto fuese todo, podría muy bien tratarse de planteamietnos *complementarios* con unas simples modificaciones terminológicas y con grandes ventajas pues, por ejemplo, en 1953-54 se da una cierta importancia al vértice de simbolización en el lenguaje (según la terminología de Ogden y Richards), tema que prácticamente desaparece después. Sin embargo, en mi opinión, las cosas no son tan sencillas. El planteamiento de 1953-54 está hecho partiendo de la realidad humana y sus peculiaridades y, aunque frecuentemente las expresiones suenen como en los escritos maduros, «la» realidad misma aparece allí un tanto en función de correlato de las acciones humanas; por ello, tiene su sentido que se enfoque el lenguaje dentro de la expresión y que dentro del lenguaje mismo domine su función «expresiva» e incluso «apelativa» sobre la «representativa» [42]. En el pensamiento maduro, en cambio, «la» realidad misma es el hecho originario y el único hecho originario; son las notas de la realidad misma las que obligan a expansionarla individualizando ulteriormente distintas formas de realidad (entre ellas, la humana) y añadiendo a su modo originario realidades cobradas dentro de la realidad misma, como puede ser el sentido o la significación. En el primer planteamiento, la forma humana de ser en su globalidad parece determinar las distintas acciones humanas, entre ellas la función de la inteligencia; en el pensamiento maduro, en cambio, es la inteligencia como *mera* actualidad de lo real quien determina la forma humana de ser y sus acciones [43]. Puede parecer que estos son matices sin importancia hasta que se cae en la cuenta de que el planteamiento de 1953-54 está fundado en una *teoría* científica y metafísica que va mucho más allá de la aprehensión misma, como puede observarse inmediatamente en la interpretación del desarrollo del cerebro como un progreso de «formalización»; en la madurez, en cambio, Zubiri pretende partir sólo de hechos dados en la aprehensión misma como inconcusos y, a lo sumo, de ahí se derivará la necesidad ulterior de «teorías». El primer planteamiento es «metafísico», en el sentido de ir «allende la aprehensión»; al segundo lo llamaré con D. Gracia «filosofía primera» y pretende moverse siempre dentro de lo dado en aprehensión [44]; por supuesto, lo «allende la apre-

42 Utilizo la terminología de K. Bühler, *Teoría del lenguaje*, cit., pp. 48 ss.

43 Tanto en IRE 284-85 como en IRA 36-38, esta postura es clara. En mi estudio 'El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri', *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 10 (1983) 78, noté que se trata allí de dos críticas, bastante nítidas, a Ortega; ello no es obstáculo para que también pueda aplicarse a posiciones mantenidas en algún sentido por el propio Zubiri.

44 Cf. D. Gracia, op. cit., pp. 111-16. Este punto es crucial para la interpretación de Zubiri; puede no aceptarse y, entonces, «filosofía primera» y «metafísica» son de hecho equivalentes, como sucede en G. Gómez Cambres, *La inteligencia humana. Introducción a Zubiri, II* (Agora, Málaga 1986) p. 16; en este caso los dos planteamientos resultan intercambiables, con pequeñas modificaciones. El conocedor de Zubiri advertirá que esto resulta determinante en mi planteamiento; por razones teóricas, prescindiré ahora casi totalmente de cualquier enfoque «antropológico» del tema.

Universidad Pontificia de Salamanca

hensión» dibuja un ámbito de problemas lícitos y, además, sólo se accede a él desde lo dado en la aprehensión, pero los contenidos concretos no tienen por qué ser los mismos (la «blancura» de la luz y el «fotón» que la explica no son lo mismo), por lo que es cosa muy distinta comenzar en lo ulterior o en lo primordial y, por consiguiente, la significación tampoco es lo mismo si se la entiende como exteriorización de alguna interioridad o como representación de la realidad, una de cuyas formas puede ser la interioridad.

En su pensamiento maduro, Zubiri distingue entre señal, signo y significación; esta distinción podría estar inspirada remotamente en la establecida por Husserl a comienzos del presente siglo entre *Anzeichen, Zeichen* y *Sinn* o *Bedeutung,* pues es sabido que en *Investigaciones lógicas* Husserl no acepta la diferencia establecida por Frege en su célebre artículo de 1892 entre los dos últimos términos; si mi interpretación es correcta, también en Zubiri el sentido incluiría la significación, pero de ahí no se deduce que la significación se reduzca exclusivamente a referencia [45], lo cual nos llevaría inmediatamente a las dificultades de las teorías «denotacionistas» puras, en última instancia una vez más el eterno problema de los universales. Zubiri lamenta que «desde sus orígenes la filosofía clásica no ha distinguido estos tres conceptos, y generalmente se ha limitado casi siempre a la señal, haciendo por tanto el signo un *semeion*» (IRE 50); por ello, tampoco es suficiente decir con Aristóteles que el lenguaje es un sonido significativo (*phoné semantiké*), no porque esto sea falso, sino porque es preciso distinguir la significación del signo, cosa que raramente se hace. Puede ser que la raíz de todo ello resida en un deslizamiento en la misma interpretación del logos como decir: «El logos tiene los dos significados de 'decir' (*légon*) y de 'lo dicho' (*legómenon*). Los griegos afincaron su reflexión en lo dicho mismo» [46]. Esta tendencia parece haber dominado ampliamente y se ha consolidado al centrar el logos en su función de decir *algo* sobre algo, el aristotélico logos declarativo (*lógos apophantikós*). Este es el camino de lo que Zubiri denomina «logificación de la intelección», que supone dos cosas: separar el logos de la cosa real que intelige, entendiendo la realidad como el resultado de la actividad intelectiva del logos y de su manera «lógica» de nombrarla; en segundo lugar, autosuficiencia del logos mismo y de sus formas expresivas, convirtiéndolo en modelo «normal» de toda intelección posible.

Sin embargo, lo que se dice sólo es significativo porque cae dentro del campo exigido por las notas propias de aquello de lo cual se dice, porque actualiza en distancia su direccionalidad concretando su término en el objeto dentro del campo. Esta actualización es una manera de señalar la dirección concreta de campalidad de lo real, seleccionando por

45 *Bedeutung* como «referencia», más que una traducción, es ya una interpretación de Frege, la cual ciertamente está apoyada en su doctrina y, además, es la habitual.

46 IL 47-48. Esto podría sugerir la necesidad de una primacía del «decir» sobre «lo dicho», tal como la ha defendido con fuerza E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà del'essence,* 2 ed. (M. Nijhoff, La Haye 1978) pp. 47-49, 58-76. Pero, mientras que el pensamiento de Levinas es una radicalización de las filosofías de la subjetividad, no puede calificarse el de Zubiri como una «filosofía de la subjetividad».

Universidad Pontificia de Salamanca

tanto un grupo de notas y reduciéndolas a un término formal que las expresa. Esto es propio de toda *señal:* «Una señal es algo cuyo contenido es aprehendido por sí mismo y que 'además', por tanto extrínsecamente, 'señaliza'» [47]. Los signos, en cambio, indican potenciando intrínsecamente a las notas y dejan a estas sin autonomía propia (sin «de suyo»), en la situación de meros *estímulos;* los animales pueden tener signos sonoros, pero esos se agotan en su signitividad objetiva. Para que haya significación es preciso que las cosas queden señaladas como «de suyo»; ahora bien, si lo que señalan es extrínseco a la naturaleza física de las señales, la significación exige un distanciamietno de la cosa real que utiliza la naturaleza física de las señales para añadirle la expresión de la respectividad de sus notas nombrándola. Sólo entonces tenemos el lenguaje como sistema de significaciones.

Este distanciamiento de la individualidad de la cosa real hace que las palabras del lenguaje no signifiquen tan sólo por ser *representación* simbólica de las cosas reales; significan en cuanto la cosa significada está en un campo, en cuanto la «coherencia» (IRE 206) originaria de sus notas se actualiza en su respectividad comunicando su realidad con la de otras cosas y formando así un sistema. Ninguna palabra aislada significa; sólo lo hace dentro de un sistema estructural en el que mantiene rigurosas relaciones sincrónicas, capaces de mutaciones diacrónicas dentro del mismo sistema, pues el campo de realidad es siempre un campo *abierto;* «abierto» no tan sólo a otras dimensiones que propiamente ya no son campales —en ello enraizaría la «historicidad» en sentido estricto—, sino también «abierto» dentro del ámbito mismo de la campalidad.

Esto explica, en mi opinión, el carácter sistemático del lenguaje, tan destacado siempre en los estudios formalistas. Ese carácter es resultado de la actualización direccional de la realidad; el lenguaje significa en sistema la realidad actualizada en sistema. Ello impone propiedades sistemáticas y formales a los términos, sin las que esos términos no serían significativos y, por eso, los términos en cuanto sonidos físicos pueden ser convencionales («mesa», «table», «Tisch»), pero en cuanto significativos jamás son arbiftrarios. Puede aceptarse perfectamente que «la lingüística tiene por verdadero y único objeto la lengua (*langue*) vista en sí misma y por sí misma» [48]; puede aceptarse el postulado de la clausura del universo lingüístico como condición de cientificidad de la lingüística; pero ello se mueve dentro de una consideración «positiva» de la lengua y deja al margen el problema de la posición de esa positividad. Si esto es así, la filosofía es más amplia que la lingüística [49], pues esta se mueve dentro de la actualización ya constituida en las significaciones, actualización y consideración lícita mientras no quiera pasar por metafísicamente absoluta.

47 IRE 49-50. También en este tema, me referiré ahora tan sólo a los planteamientos de la plena madurez de Zubiri.

48 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Payot, Paris 1968) p. 317.

49 Habría que entrar más detenidamente en la relación entre una «filosofía primera», las ciencias y la metafísica, pero no es esta la ocasión. Algo de ello en A. Ferraz, 'Ciencia y realidad', en Varios, *Zubiri: pensamiento y ciencia* (Amigos de la cultura científica, Santander 1983) pp. 33-71.

Universidad Pontificia de Salamanca

Si entiendo bien, una «filosofía del lenguaje» en el espíritu del pensamiento zubiriano no es una consideración de los planteamientos propios de la ciencia lingüística, ni tampoco una prolongación de sus problemas y resultados. La lingüística es ciencia en tanto que intelección de la realidad, como sucede con cualquier «ciencia»; pero «la realidad» es más originaria y más rica que toda posible actualización científica y, por tanto, hay que explicar esta desde la realidad y sus notas, y no la realidad desde sus parciales actualizaciones en el saber científico. A este respecto, el problema básico de la *filosofía* del lenguaje es el de la significación, el modo en que la realidad significa; su orto está en la actualización intelectiva de la respectividad de lo real, aunque es muy cierto que el problema se prolonga dentro de las características formales del lenguaje mismo, pero tales problemas ya no son estudiados sistemáticamente en sí mismos, sino sólo en cuanto enraizados en la formalización intelectiva.

Puede negarse —de hecho, se ha negado más de una vez— que estos problemas sean pertinentes pues, si lo que buscan las ciencias es claridad en torno a sus objetos, la transgresión de los supuestos científicos introduce distorsiones; pero habría que decir que la «claridad» no es ningún criterio absoluto de intelección si lo que se busca es la máxima actualización posible de la riqueza de lo real. Puede negarse que la significación así entendida sea un problema pertinente y pedir que nos reduzcamos a los problemas formales dentro del lenguaje mismo; pero, por una parte, esta sería una de las formas más refinadas de logificación de la intelección, una *logificación del lenguaje* que aparece de manera muy clara en los lenguajes formales; por otra parte, no entiendo por qué aplicar el calificativo de «filosóficos» a este tipo de análisis lingüísticos, cuando en realidad son discusiones de gramáticos y, frecuentemente, de peculiaridades gramaticales de la lengua inglesa.

Si, conforme a la consagrada terminología de F. de Saussure, preguntásemos por la pertenencia del planteamiento zubiriano al ámbito de la «lengua» (*langue*) o del «habla» (*parole*), entiendo que esta diferencia supone ya el lenguaje constituido y, por tanto, los análisis zubirianos pertenecen más bien a las estructuras originarias de la lingüisticidad, es decir, a un estadio previo a aquella distinción [50]. La fenomenología siempre ha defendido la necesidad de ver la significación en referencia a los objetos nombrados —como lo hace por otro camino la pragmática lingüística— y, en este sentido, puede decirse que Zubiri continúa dentro de la línea general de la que partió su pensamiento. Pero lo más frecuente es que la fenomenología, incluso en las versiones que pasan por más radicales, parta en sus análisis del *sentido* como el marco último de referencia. Entonces, la filosofía del lenguaje desarrollará una gramática pura apoyada en la validez en sí de la idealidad de las significaciones [51]. También cabría reservar para la filosofía los problemas propios

50 No deja de ser instructivo comparar esto con el planteamiento de Searle, cuando afirma que su estudio de los actos de habla pertenece al ámbito saussuriano de la «langue»; cf. J. Searle, *Actos de habla. Ensayo de una filosofía del lenguaje*. Trad. L. M. Valdés Villanueva (Cátedra, Madrid 1980) p. 27.

51 Tal podría ser la línea básica de la I de las *Logische Untersuchungen* de Husserl, aunque esto ha sufrido matizaciones a lo largo del desarrollo de su pensa-

Universidad Pontificia de Salamanca

del habla, en cuanto concreción de la lengua, expulsados como tales de la ciencia lingüística[52]. Cabe aún partir de la ciencia lingüística y sus supuestos y, dentro del sistema mismo, buscar indicadores (pronombres, adverbios) que rompen la clausura del código lingüístico y abren en el lenguaje una dimensión de sentido recuperando como pertinentes las cuestiones del sujeto y el objeto[53]. La «pragmática» lingüística, en cambio, insiste en el *uso* del lenguaje y las propiedades antropológicas e incluso metafísicas que ese uso revela. Entiendo que la postura de Zubiri no es identificable con ninguna de ellas; su problema es cómo se llega a la significación y «realidad» pretende ser la estructura originaria capaz de explicar dentro de ella el sentido y también los peculiares problemas del uso. Esto se ve mejor en el análisis paralelo de la «cosa-sentido».

c) *Sentido y significación*

Es necesario detenerse en este punto porque, si el sentido y la significación aparecen como «ulteriores» y «añadidos», podría pensarse que Zubiri *reduce* el sentido a las meras estructuras de la realidad tal como son sentidas originariamente; esto supondría el disparate de que la significación *no es más que* los sonidos físicos tal como están sentidos en aprehensión primordial o, para poner otro ejemplo, que el cosmos de sentido que es una espléndida sinfonía se reduce a las propiedades físicas de los sonidos que la conforman. Quizá incluso esto mismo podría tener un sentido aceptable, pero para ello es preciso matizarlo a fondo; incluso es posible que algunas exposiciones del propio Zubiri, dominadas siempre por la novedad radical de la realidad misma, pudieran dar esta errónea impresión; con ello, o estamos ante un nuevo «reduccionismo» o, en caso contrario, «realidad» es un término tan vago que no significa nada en concreto.

Por razones que me parecen concluyentes, Zubiri rechaza la diferencia establecida por Aristóteles entre cosas «naturales» y «artificiales» para negarles a estas segundas cualquier esencia real (cf. SE 84-85); la técnica actual ha tornado inservible semejante diferencia. Esa mala división aristotélica queda anulada por Zubiri en otra de alcance muy distinto: la establecida entre *cosa-real* y *cosa-sentido*. Una cosa real es aquella que actúa sobre las otras por las notas que tiene de suyo; una cosa-sentido también actúa sobre las otras, pero no lo hace por sus notas reales, sino porque esas notas ofrecen *posibilidades* (SE 105) que, si no son de suyo, tendrán que ser «ulteriores». El sentido está siempre fundado en una realidad originaria y, si fuera de la realidad como tal no hay nada, no queda más alternativa que decir que habrá que enraizar

miento. Además de la bibliografía ya citada en la nota 14, puede verse también J. Vázquez, *Lenguaje, verdad y mundo. Modelo fenomenológico de análisis semántico* (Anthropos, Barcelona 1986).

52 Así el célebre estudio 'Sur la phénoménologie du langage', recogido en M. Merleau-Ponty, *Signes* (Gallimard, Paris 1960). También la postura del filósofo francés es mucho más rica que este apunte; puede verse J. J. Nebreda, *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1981).

53 Así P. Ricoeur en su problemática con el estructuralismo; puede verse mi trabajo 'P. Ricoeur y el estructuralismo', *Pensamiento* 31 (1975) 95-123.

Universidad Pontificia de Salamanca

el sentido en una ulterior actualización de lo real. Sin embargo, como lo que en primera línea busca Zubiri es resaltar la originalidad de la cosa real, contrapone esta binariamente al sentido y su exposición podría llevar a creer que el sentido es una capa superficial y superpuesta, indiferente a la realidad misma de la cosa. Sin embargo, entiendo que esto no puede ser así.

Es cierto que si la cosa real no tuviese determinadas notas reales no podría haber tampoco determinados sentidos; no cabe ninguna duda de que sin la existencia de sonidos y sus propiedades físicas no existiría nunca una sinfonía. Pero esa es una condición negativa que no es suficiente; son multitud los hombres que disponen de toda la gama de sonidos necesaria y jamás han compuesto ni gustado una sinfonía. El sentido tiene algo que ver con las propiedades físicas, las respeta, se funda en ellas y las hace valer en otra dimensión. ¿En cuál? No ciertamente en la de la realidad originaria, donde todas las notas quedan aprehendidas de modo compacto; será en tanto que cumplen alguna función respecto a otras cosas reales, es decir, en cuanto se actualiza su respectividad exigida por las notas reales y cuando esa respectividad actualizada en una línea concreta se muestra coherente con aquella exigitividad real. Los ejemplos utilizados por Zubiri [54] se refieren siempre a «utensilios» prácticos y podría parecer, entonces, que lo que define el sentido en su carácter de «tiúl» (el *Zeug* heideggeriano); per oesto no es así [55]; un cuadro no es un cosmos de sentido porque se pueda colgar como adorno; lo que define el sentido (del cual los utensilios son sólo casos concretos) es un modo de actualización de la respectividad, el modo por el cual una cosa, gracias a sus notas reales y en la línea de ellas, cumple unas funciones dentro de su cosmos. Por eso los sentidos quizá en gran parte sean convencionales, pero no son nunca arbitrarios. Zubiri dice que de las cosas-sentido no existe una esencial real, sino tan sólo *concepto* (SE 107, 230); «concepto» es una de las formas de actualizar en simple aprehensión la respectividad de lo real, es siempre una conceptuación de la cosa real en el campo. Esto mismo viene a decir también cuando refiere la cosa-sentido al tipo de actualidad representado por el «estado constructo», tema sobre el que volveremos; la cosa-sentido es siempre una «cosa-de» (SE 287-292) y ese carácter genitivo (el «de») es la actualización de la respectividad en el campo [56]. Homólogamente, habrá que decir que el lenguaje, en cuanto sistema de significaciones, es la manera de nombrar las cosas reales como actualizadas en su respectividad sistemática.

Esto implicaría, por una parte, que el lenguaje tiene una función *representativa*. Las palabras significan en cuanto se refieren a las cosas reales y a sus propiedades o supuestas propiedades. A ello se refiere sin duda la insistencia zubiriana en ver el logos como *voz de las cosas* (cf IL 315; HD 101-134) que, ya desde antiguo (cf. NHD 52), funda en una interpretación del logos del Heráclito. Pero, por otra parte, significan en

54 Cf. SE 105-108, 290-91, 402; IRE 59-60, 277, etc.

55 Una discusión con este punto del pensamiento heideggeriano en SH 326-28.

56 En este punto Zubiri recurre expresamente al gramatical «estado constructo», propio de las lenguas semitas, para expresar la respectividad de lo real y defender la originalidad de la frase nominal antepredicativa.

Universidad Pontificia de Salamanca

distancia y, por tanto, el sistema de significaciones es más pobre que las cosas significadas. En esta línea, un enriquecimiento de las significaciones exigirá un constante esfuerzo de *precisión*, de exactitud (cf. IRA 216-17), sin duda uno de los móviles del constante trabajo de Zubiri con el lenguaje filosófico. No podría afirmarse, pues, que «los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo» [57], si por «mundo» se entiende al modo vulgar el conjunto de las cosas reales; es muy posible que de hecho sea así en múltiples casos, pero de derecho la intelección de la realidad es más originaria, más rica que lo expresado en la significación y, si esta significa, será en último término en referencia a las cosas reales; negar algún acceso extralingüístico a la realidad, para Zubiri sería hacer imposible todo saber. Tampoco se puede afirmar de manera absoluta el carácter originariamente lingüístico de la realidad y del modo humano de estar en ella; no se puede decir con Gadamer que «la humanidad originaria del lenguaje significa, al mismo tiempo, la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) originaria del humano ser-en-el-mundo» [58]; por sorprendente que ello parezca, tal modo de pensar podría significar un retroceso a estadios míticos, si es cierto que «lo que caracteriza la primera reflexión sobre la totalidad del mundo es que lenguaje y ser, palabra y sentido no se hallan aún separados, sino que aparecen en una unidad indisoluble... La concepción mítica del lenguaje, que siempre precede a la filosofía, se caracteriza constantemente por esa indiferenciación de la palabra y la cosa» [59]. Sería mucho más exacto decir, con Heidegger, que toda palabra (*Wort*) es ya una respuesta (*Antwort*), siempre que se entienda que la pregunta es la actualización de una exigencia emanada de la cosa real. Esto permite precisar algo la distancia establecida por Zubiri en su madurez respecto a Heidegger y ciertas líneas heideggerianas. Zubiri siguió a Heidegger en el proceso de buscar en la estructura entitativa de las cosas un ámbito más radical que el representado por las objetividades conscientes; luego pensó que esa misma exigencia de radicalidad obligaba a traspasar el ámbito óntico para desembocar finalmente en la realidad; otros seguidores de Heidegger, en cambio, creyeron que la cuestión del sentido del ser era insuperable y buscaron recoger ese sentido en una *interpretación* creadora de los grandes textos en los que supuestamente habla el ser mismo. En resumen, el Heidegger que fue decisivo en Zubiri fue el ontólogo de *Ser y tiempo* y otras obras coetáneas, en todo caso el anterior a la *Kehre*, el llamado «Heidegger I», sin que esto signifique ahora pronunciarme respecto a las relaciones que se deban establecer entre el conjunto de la producción literaria de Heidegger.

Esto se deduce con claridad de la reiterada queja de Zubiri acerca de la limitación y la insuficiencia del lenguaje filosófico disponible. Insiste el filósofo en la limitación del lenguaje intelectivo por proceder casi siempre de las percepciones visuales; asi, por ejemplo: «Aquí nos vemos forzados, una vez más, a plegarnos al léxico de nuestras lenguas. Casi todos, por no decir todos, los vocablos referentes a la intelección

57 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6.

58 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2 ed. (Mohr, Tübingen 1965) p. 419.

59 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, I: Die Sprache* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973) pp 55-56.

Universidad Pontificia de Salamanca

están tomados del verbo 'ver': expresan la intelección como 'visión'. Esto es una ingente simplificación» (IL 218-219). Otra insuficiencia viene de la tendencia a reducir las formas de afirmación de la realidad a la frase verbal predicativa como expresión normal de la línea que reduce el logos a la forma del logos declarativo. Pero limitación e insuficiencia del lenguaje *¿respecto a qué?* Sin duda alguna, ante todo respecto a la aprehensión de realidad y a la riqueza aprehendida, que es primordial con relación a su afirmació significativa en el lenguaje. Por ello, Zubiri introduce en el lenguaje filosófico algunos neologismos, más o menos afortunados, pero en todo caso no tantos como a veces se ha dado a entender; es mucho más frecuente el intento de otorgar a términos ya consagrados una significación nueva o, cuando menos, distinta a la que habían llegado a tener. Aquí se puede ver cómo la función representativa del lenguaje no explica todos los problemas de la significación.

Aunque las palabras significan la realidad, la significan desde la distancia de su actualización campal. Esa distancia, como hemos visto, se gana a través de su irrealización mediante las simples aprehensiones. Probablemente casi todos nuestros juicios contienen al mismo tiempo perceptos, fictos y conceptos; al menos, es cierto que cada uno de ellos exige un acto libre que, desde las exigencias de la realidad, dispone libremente las notas reales dentro de una línea de respectividad campal y ello permite hablar de un proceso de *libre creación,* definida por Zubiri como el «actualizar la realidad física desrealizada en un contenido libre» (IL 95; cf. 97, 98, 99, 102). Indudablemente, esa libre creación se percibe de modo más directo en los fictos, pero Zubiri insiste en que es propia de toda simple aprehensión y, por lo demás, todo concepto arrastra dentro de sí un momento de ficto y de percepto. Esto significa que todo lenguaje es resultado de una creatividad y lo que se crea son nuevas formas de actualizar lo real, confiriendo así a la realidad una significación que originariament sólo estaba allí de manera exigencial. Las palabras no son nunca presentación inmediata de lo real; son una «representación» que significan porque «ex-presan» la realidad; por tanto, el lenguaje no sólo significa porque es preciso, sino por la *expresividad* de cada palabra, y esta expresividad no depende fundamentalmente del sonido físico sino de su respectividad dentro del sistema lingüístico. La expresividad se gana en la distancia de la realidad y, por tanto, es siempre un ámbito abierto susceptible de interminables enriquecimientos. Si esa actualización es siempre en distancia, no tiene sentido buscar una especie de relación «natural» entre la palabra y la cosa nombrada; se trata de una creación transformadora a la que muy bien cabría llamar *metáfora* [60], si por tal se entiende, no un simple tropo estilístico, sino la capacidad de describir en distancia, de «re-describir» la realidad [61]. Este carácter originariamente «metafórico» de todo lenguaje lo dota de una capacidad de expresividad que enriquece constantemente nuestra expe-

60 Indirectamente, Zubiri da pie a ello cuando afirma que las expresiones de origen visual —el caballo de batalla de los trabajos de J. Derrida— no son menos «metafóricas» que las auditivas o táctiles; cf. HD 227.

61 Para las potencialidades lingüísticas de la metáfora, me parece muy importante el libro de P. Ricoeur, *La métaphore vive* (Seuil, Paris 1975).

Universidad Pontificia de Salamanca

riencia de lo real; también explica las desviaciones, los malentendidos y condena a la inanidad cualquier intento de reducir la realidad a los límites de un lenguaje unívoco.

Esto significa que no sólo los «conceptos» (científicos y filosóficos) extienden nuestra intelección de lo real; también la extienden los perceptos y los fictos y, por tanto, el poeta o el artista buscan inteligir las notas de lo real lo mismo que el filósofo o el científico pues, aún cuando no se propongan idéntico camino concreto, unos y otros se alimentan en la misma exigencia de lo real. No está justificado desde el punto de vista de la intelección separar y contraponer diacríticamente arte y ciencia y, por tanto, también es erróneo utilizar uno de ellos como modelo o como instrumento para desbordar las limitaciones del otro. Decir que «'arte' es: '*no*-ciencia'; 'ciencia' es: '*no*-arte', si es que uno y otro concepto han de tener un significado sobre el que quepa una reflexión nítida» [62], es algo que sólo resulta cierto si nos limitamos a las peculiaridades de algunos caminos concretos que utiliza el logos para actualizar en distancia lo real. No se pueden contraponer «imaginación» (en el sentido de fantasía) a «entendimiento» (como lugar de los conceptos); no hay conceptos sin imaginación, pero su pertenencia recíproca no deriva de que uno tenga prioridad (del tipo que sea) sobre el otro, sino de su enraizamiento común en la excedencia de lo real. Por ello, tampoco se trata de substituir o ampliar el tradicional concepto de verdad científica con el más amplio de verdad propia del arte [63]; la verdad del arte o de la ciencia procede de que ambas son reactualiaciones parciales de una originaria e indivisa verdad real. En todo logos hay un momento de libertad creadora; para el lenguaje, esto significa el lugar propio en que fundar la vieja idea de Humboldt que ve en el lenguaje, no sólo un *érgon*, sino una *enérgeia;* esto es importante porque la inspiración de Humboldt estuvo y sigue estando en la base de una poderosa tradición, que de múltiples maneras, se opone a la reducción de la experiencia lingüística al marco de un «lenguaje objeto». En un momento dado, Zubiri afirma que «el positivismo lógico es ciego para esta dimensión creadora del conocimiento» (IRA 216), lo cual vale sin duda para toda intelección ulterior a la aprehensión originaria.

Pero esto no es todo. Cierto es que toda actualización de lo real tiene un momento intelectivo y este momento, además, para Zubiri es primario. Ello no es obstáculo para que las cosas, actualizadas intelectivamente, también nos afecten como realidad («sentimiento afectante») y nos muevan hacia lo real («voluntad tendente»). A este respecto, Zubiri denomina a su postura *inteleccionismo*, en tanto que contrapuesto al denostado «intelectualismo» (IRE 283-284; SH 457); ello significa que el momento intelectivo y, por tanto, la experiencia de la realidad es más amplia que lo que recoge su pura actualidad intelectiva. Esto confiere al lenguaje una dimensión nueva, que quizá podríamos llamar *apelativa*, en la cual con toda probabilidad entran otras referencias, aunque Zubiri no es nada explícito en este punto. Quizá podríamos decir que en el

62 J. Simón, *La verdad como libertad*, cit., p. 129.

63 Cf. el planteamiento de H.-G. Gadamer, 'Was ist Wahrheit?', recogido en *Kleine Schriften, I: Philosophie, Hermeneutik* (Mohr, Tübingen 1976) pp. 46-58.

Universidad Pontificia de Salamanca

lenguaje está también *lo que se quiere decir* [64]; sin duda, esto se funda en «lo dicho», pero su significación pretende desbordar lo que formalmente está dicho, y probablemente lo haga mediante una *apelación* al eventual receptor del mensaje lingüístico, con los recursos concretos que se quiera, pero desbordando la función meramente representativa. En cualquier caso, es muy cierto que en el lenguaje hay algo más que funciones «representativas» o, si se prefiere, «locucionarias»; pero ello no exige para Zubiri expulsar al lenguaje de la realidad ni cortar la referencia a las cosas nombradas encerrándose en las propiedades formales, sino que basta con tomar en cuenta las múltiples riquezas de lo real en sus plurales manifestaciones y exigencias. El lenguaje siempre dice *algo* y, por ello, es significativo; las cosas no cambian sustancialmente si eso que dice es el sentimiento que produce en mí (o que quiero que produzca en otro) una peculiar forma de realidad.

¿Para quién hay sentido y significación? Es muy importante saber si esta pregunta es pertinente, pues muy bien pudiera parecer que no lo es. En efecto; toda la doctrina zubiriana de la intelección está desarrollada contra la idea de una inicial exterioridad mutua entre inteligencia y realidad, de tal modo que la intelección sería resultado de alguna actuación espontánea de la inteligencia sobre las cosas. Frente a ello, Zubiri reitera hasta la saciedad que la inteligencia es tan sólo «mera actualidad» de lo real mismo; es cierto que hay una expansión ulterior de lo real originario, pero sigue siendo «mera actualidad» de las exigencias intrínsecas de la realidad misma y, por tanto, podría parecer muy bien que la inteligencia se limite a ser una especie de resonador pasivo del dinamismo de lo real. En este caso, frente a la constante denuncia zubiriana de «logificación de la intelección», cabría reprocharle a él una «reificación de la intelección» [65] que vacía a la inteligencia de toda sustantividad real.

Entiendo, sin embargo, que esto no es así. Si existe un distanciamiento entre el momento individual y el momento campal de la realidad, sólo puede deberse a una exigencia de la apertura de lo real; pero el que esa apertura se actualice de una u otra manera concreta no es resultado automático de la inespecífica apertura; no sólo es «actualidad», sino que debe hablar en sentido propio de «actualización» [66]. Para especificar de modo concreto la apertura, se precisa la intervención de una libertad creadora en las simples aprehensiones, libertad creadora movida por una *voluntad de verdad* [67], que introduce un tercer factor entre la inespecífica excedencia y el término concreto que se asigne en cada caso a la apertura. Por ello, hay desviaciones en el camino hacia la verdad dual;

64 Este aspecto resulta ser el especificante de la significación en el tratamiento de 1953-54; allí es entendido como una «formalización» del signo fonético.

65 Como hace J. J. Nicolás Marín, 'Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri', *Pensamiento* 42 (1986) 102.

66 No creo que sea cierto que, a partir de SE, Zubiri casi abandone el término demasiado activo de «actualización» por el de «actualidad», como dice J. J. Garrido Zaragozá, 'Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri', *Anales valentinos* 10 (1984) 52; en todo caso, eso valdría para la modalidad de aprehensión primordial.

67 Tema importante, tratado por Zubiri tan sólo en HD 245-58 y no integrado en la trilogía sobre la intelección, aunque, a mi modo de ver, allí tendría su lugar propio; cf. mi ya citado 'La doctrina del logos...', p. 294.

Universidad Pontificia de Salamanca

puede haber «disparates» que rompen la necesaria paridad, puede haber «sinsentidos» y «contrasentidos» que no permiten una actualización coherente, puede haber en definitiva «errores» que niegan la conformidad entre los dos términos actualizados. Nada de ello tendría el menor sentido si la inteligencia fuese una actualización directa y meramente pasiva de la realidad. Zubiri llega a hablar incluso de un «fuero de la inteligencia» y un «fuero de la realidad» como *formalmente distintos* (IL 261) y llamados a coincidir en la verdad dual. Aunque el filósofo no sea muy explícito en este punto, es razonable pensar que, dentro del campo de respectividad de lo real, uno de los términos que siempre queda actualizado es la inteligencia, lo cual no quiere decir que lo sea siempre de modo consciente. La posibilidad de esta actualización tiene que fundarse en la aprehensión originaria; en el acto mismo de actualizar las cosas se actualiza también —se «co-actualiza»— la inteligencia (cf. IRE 155-169). ¿Cómo se actualiza? Si se dice que se trata de «una misma actualidad» (de la inteligencia y de la cosa), sólo puede tratarse de una actualización de la inteligencia bajo la formalidad de realidad, la cual, dentro de la aprehensión primordial misma, sigue siendo compacta e inespecífica. Ulteriormente, la inteligencia puede ser actualizada como forma individual de realidad con unas notas propias que la diferencian de otras formas de realidad. No cabe hablar directamente de «interioridad» frente a «exterioridad», pues no podemos decir que la inteligencia sea la única forma de realidad dotada de interioridad o, cuando menos, eso sería resultado de una problemática teoría. Por ello, entiendo que no es del todo aceptable el planteamiento de 1953-54 donde, siguiendo una idea muy en boga en la época [68], el lenguaje aparecía como una forma de «exteriorización», habrá que entender que de alguna «interioridad»; pero, aunque en muchos casos indudablemente sea así, habrá que explicar primero el proceso de «interiorización» y puede no ser disparatado ver en el lenguaje un instrumento para interiorizar lo exterior pues, en definitiva, «interioridad» y «exterioridad» resultan ser términos relativos que actualizan determinadas notas de la realidad como tal (cf. IRE 204-205). Es más lógico pensar que en la intelección dual la inteligencia queda siempre coactualizada como uno de los términos dentro de la respectividad campal, cualesquiera que resulten ser las notas que la configuran como forma individual de realidad.

Si esto es así, la significación no existe tan sólo porque las cosas están actualizadas en la realidad campal y lo están como «realidades». Esto es necesario, pero no suficiente. Es preciso, además, que haya una *intención* afirmativa, la cual supone una actualización del *intentum* noérgico en una conciencia, que «no tiene sustantividad ninguna» (IRE 162), sino que hace actual intelectivamente el carácter genitivo (el «de») propio de la respectividad campal; sólo en este sentido toda conciencia es «conciencia-de». Habrá que decir, pues, que las cosas significan como

68 Véanse, por ejemplo, los escritos de J. Ortega y Gaset, 'La expresión como fenómeno cósmico', en *Obras Completas*, II, 7 ed. (Rev. de Occidente, Madrid 1966) pp. 577-94 (este escrito es de 1925); también el 'Prólogo a «Teoría de la expresión» de Karl Bühler', en *Obras Completas*, VII, 3 ed. (Rev. de Occidente, Madrid 1969) pp. 33-37 (este escrito es de 1950). Por supuesto, la ya citada *Teoría de la expresión* de K. Bühler.

Universidad Pontificia de Salamanca

actualizadas en respectividad por referencia a la inteligencia; cuáles sean los pasos y notas de esa forma inteligente de realidad es cuestión complicada, cuyo lugar propio pertenece más a una «antropología» que a una «filosofía primera». Zubiri viene a decir esto mismo respecto a las cosas-sentido cuando afirma que se trata de «posibilidades» que se añaden a la realidad «respecto a la vida humana» (SE 105, 291); sin duda, esto es así y explica muchos tratamientos zubirianos, pero lo radical de la vida humana es la inteligencia (cf. IRE 285; IRA 37-38) y a ello debo reducirme aquí.

A nadie se le oculta que este nuevo factor introduce múltiples problemas en el lenguaje mismo. Uno de ellos es lo que podemos llamar carácter *supraindividual* de todo lenguaje pues, si es cierto que sólo existen originariamente realidades individuales, ello no impide que toda realidad exceda de su momento individual; existe una originaria *comunicación de realidad* (IRE 118) y es dentro de este ámbito en el que se nombran las cosas; otra cosa distinta es cómo deba entenderse ese ámbito supraindividual, el punto de referencia de todo el análisis de Zubiri en 1953-54. Los individuos se entienden en un lenguaje común cuyo horizonte de referencia es ese ámbito de comunicación de cosas reales, incluso cuando se habla de individualidades y se aportan todos los matices particulares que se quiera al sistema lingüístico. Ahora bien, se nombran las cosas dentro de esa experiencia de realidad de un modo indirecto y en referencia a la posición que la inteligencia tiene en el campo, posiciones que resultan muy variadas y cada inteligencia «apela» a otras para comunicarles indirectamente su experiencia, lo cual genera múltiples equívocos y hace imposible el ideal de una comunicación perfecta. Entiendo que el lenguaje afecta por igual a la dimensión individual, social e histórica del hombre y, por ello, es un poderoso agente de socialización, pero también lo es de reconocimiento individual o de transmisión histórica; por tanto, me parece que tratar el lenguaje dentro de la dimensión social del hombre, como hacía Zubiri en 1953-54, es un enfoque parcial y sería preferible hablar de un *medio lingüístico*[69], que afectaría por igual a las dimensiones individual, social e histórica del hombre, el único «animal locuaz» (*Zóon lógon ekhon*) puesto que para Zubiri él es el único «animal de realidades». Son muchas las filosofías que han encontrado en el lenguaje como hecho un punto de partida capaz de evitar la difícil alternativa entre individualidad o comunidad humanas[70]; en Zubiri el problema se resuelve en la originaria comunicación transcendental de la realidad, por lo que, en sentido estricto, no existe un problema de «intersubjetividad» ya que no se parte de un sujeto monádico, el cual tenga que abrirse luego a otros sujetos monádicos; tanto la subjetividad como la monadización son problemas ulteriores dentro de la realidad originariamente comunicada.

Por ello, el lenguaje fija y sedimenta supraindividualmente las experiencias de la realidad y las transmite de unos a otros. Si es cierto

69 En un sentido similar el «medio social», de que se habla en IL 75-76.

70 Por poner un ejemplo actual, ese es el caso de Habermas o de Apel; cf. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Sígueme, Salamanca 1985) pp. 111-54.

Universidad Pontificia de Salamanca

que todo logos supone una aprehensión primordial, ese carácter «primordial» es de orden estructural y nunca genético; por ello, no cabe pensar que todo acto concreto de intelección en el logos o la razón necesite previamente un acto concreto de aprehensión primordial. En todo acto de logos o de razón está dado como primordial un momento de aprehensión originaria, pero hay muchas razones para pensar que casi nunca tenemos actos de aprehensión primordial pura (entre otras cosas, hemos visto que resultarían finalmente inefables), sino que en concreto accedemos a ella dentro del logos y la razón y, por tanto, conforme a los caminos parciales de estos. El lenguaje sedimentado conforma una *mentalidad* supraindividual [71] que orienta nuestro modo de inteligir la realidad y se inserta como mediador dentro de la distancia ganada por las intelecciones ulteriores; esa mentalidad posibilita y limita nuestra experiencia de lo real y está objetivada en el lenguaje, pues «la estructura del lenguaje deja traslucir simpre, en algún modo, unas ciertas estructuras conceptuales propias de la mentalidad» (SE 345-346). De este modo, es cierto que todo lenguaje encierra una manera de ver el mundo e influye de modo dcisivo en el modo de concretar la intelección, aunque no puede tratarse de una determinación rigurosa. Es enorme el volumen de experiencias de realidad que recibimos a través del lenguaje y esto crea complicados problemas de «interpretación» [72], cuya resolución última remite siempre a las cosas reales y sus notas.

Todos estos problemas sólo quedan ahora enunciados a falta de un tratamiento más amplio. No obstante, queda claro que la filosofía de Zubiri no puede calificarse como una *filosofía del sentido* ni es íntegramente traductible en los cuadros mentales de las filosofías del sentido; esto significa el más radical distanciamiento respecto a las filosofías de raigambre fenomenológica y, en todo caso, es aquí donde debe centrarse el análisis de la relación de Zubiri con los planteamientos fenomenológicos, de los que él mismo partió en su juventud. Ello no quiere decir de ninguna manera que los problemas típicos del sentido no sean «verdaderos» problemas, que se deban disolver en otro ámbito, como tampoco prejuzga el volumen y la importancia de esos problemas; pero, si estos pueden discutirse y resolverse, ello se debe en última instancia a que el sentido mismo es una actualización ulterior dentro de la realidad, conforme a las exigencias de sus notas. El sentido no es del «ser», sino de la «realidad» y, por tanto, la cuestión del sentido del ser es una cuestión derivada; ello no impide que las cosas signifiquen *siendo* (es muy importante este gerundio) esto o aquello, de esta o de la otra manera. Ahora también resulta fácil entender por qué Zubiri no podría aceptar el llamado «giro lingüístico» de la filosofía ni tampoco lo que podríamos llamar «giro hermenéutico», si es que en el

71 Cf. SE 345-46. Este concepto de mentalidad como «todo un modo de vida» está desarrollado en SH 263-65. En cambio, posteriormente la mentalidad será vista como «el modo intrínseco y formal de habitud de lanzamiento hacia las cosas reales» (IRA 152); en este caso, el concepto anterior sería una cualificación concreta de la mentalidad básica (teórica o poética, por ejemplo), como cuando hablamos de mentalidad «semita» o «europea». Pero estas precisiones no deben entretenernos ahora.

72 El tema de la interpretación está aludido en SH 206, 280 y, desde otro punto de vista, en IRA 330-32.

Universidad Pontificia de Salamanca

fondo no son uno solo. Tanto el lenguaje como el sentido son formas concretas del logos y formas bastante derivadas; colocarlas como primarias sería una manera extrema de caer en una «logificación de la intelección» y querer reducir a ello la experiencia de la realidad no puede por menos de resultar un dogmatismo, ciego para las estructuras más radicales que alimentan esas formas. No se puede inteligir la realidad desde las formas ulteriores del lenguaje y el sentido; estos plantean muchos problemas reales, pero sólo se pueden entender en función de su referencia última a la realidad y a las notas de esta en que se alimentan.

3. Balance y cuestiones ulteriores

Ya en 1962 Zubiri resumía en cuatro afirmaciones los problemas básicos que se plantean en el lenguaje: «Primera, la afirmación de que la función del lenguaje es primariamente expresar conceptos; segunda, la afirmación de que el lenguaje es aquello donde *primo et per se* se expresan las estructuras conceptuales; tercera, la afirmación de que la función primaria de la intelección es forjar conceptos de las cosas; cuarta, la afirmación de que todo momento estructural de la intelección tiene su expresión formal en el lenguaje» (SE 346). Anticipaba ya el filósofo que tales afirmaciones son «falsas» y, aunque no era allí el lugar de tratarlas, consideraba que significan graves cuestiones a las que debe responderse si se quiere «salir a flote» en el problema «logos y realidad». Pues bien; esas cuestiones parecen fundamentalmente contestadas al hallar dentro de las estructuras ulteriores de la intelección el lugar propio del lenguaje. Pero, al llegar aquí, surgirían múltiples cuestiones dentro de la significación misma.

Me falta espacio para detenerme ahora en el análisis de las formas de expresión lingüística del juicio, un tema tratado por Zubiri con bastante detención. El marco de este tratamiento es distinto al que hemos seguido hasta aquí; las lenguas concretas son particularizaciones de aquella lingüisticidad fundamental y en sus formas ha ido influyendo poderosamente toda una visión del mundo, introduciendo en cada una de ellas particulares posibilidades y límites insalvables (cf. SE 355); por ello, no cabrá establecer una relación exacta entre cada momento estructural de la intelección y la correspodiente forma específica de expresión lingüística. Pero esto tampoco quiere decir que se trate de dos ámbitos independientes relacionados de modo arbitrario. Desde que en 1962 Zubiri puso de relieve la originalidad de la frase nominal (cf. SE 353-55), ha luchado siempre contra la prioridad otorgada tradicionalmente al logos predicativo (*lógos apophantikós*) y contra todos los intentos de reducir a él otras formas de expresión. Esta lucha es paralela a la defensa de la prioridad del juicio posicional y proposicional frente al predicativo (cf. IL 151-171, 339-347) y conduce a lo que genéricamente podría denominarse como *prioridad del nombre* dentro del lenguaje (cf. SE 353); son los nombres (¿por qué tienen que ser una excepción los nombres propios?) los que significan las cosas, pero no las significan

Universidad Pontificia de Salamanca

nunca si no es en su respectividad cósmica o mundanal; la intelección y la realidad no son originariamente lingüísticas, de la aprehensión originaria no hay lenguaje y, por tanto, todo el discurso zubiriano sobre ella es un discurso indirecto desde el logos o la razón. Esto plantea un problema de gran transcendencia en el caso del «ser», visto primariamente como actualidad ulterior de la realidad («ser de lo sustantivo»), frente a la prioridad del «estar», y cuya conversión en verbo copulativo lo transforma incluso en uno de los factores determinantes que han hecho posible el desarrollo de la mentalidad teorética [73]. El criterio básico de Zubiri en este punto es otorgar prioridad a aquellas formas de expresión que aparecen más próximas a la riqueza inmediata de la realidad, bien entendido que toda afirmación se hace siempre desde un distanciamiento respecto a la realidad compacta.

A ello debe añadirse que el lenguaje no se agota en el ámbito del logos, sino que lo desborda hacia la modalidad intelectiva ulterior que representa la razón. No parece que esto produzca ninguna peculiaridad en las expresiones lingüísticas, pero tampoco debe resultar del todo indiferente que en esta nueva modalidad «la» realidad misma aparezca de otra manera: «Este modo de manifestarse la realidad es lo que se llama *aínigma*, enigma. El enigma está constituido por una cierta ambivalencia de caracteres no fácilmente compatibles. Sin embargo, el carácter de enigma no concierne tan sólo al decir, sino que concierne a lo dicho mismo. Lo que se dice o manifiesta es enigma porque lo dicho, lo real, es enigmático» (HD 97). Esto confirma la imposibilidad de curar al lenguaje de su polisemia por la vía de una artificial univocidad, pues ello supondría ahogar la riqueza misma de lo real.

Estos problemas se insertan en la línea general que antes desarrollé. El lenguaje no puede desempeñar en Zubiri funciones de una «filosofía primera» porque se trata de una estructura insuficientemente radical; mantener su prioridad sólo es posible a costa de supuestos dogmáticos que, justamente en nombre de la radicalidad filosófica, pueden y deben ser criticados. En líneas generales, cabe decir que en Zubiri el lenguaje es un *instrumento* de la intelección, aunque ello no es obstáculo para que ese instrumento tenga sus estructuras propias que inciden también en los resultados de la intelección misma. Como se ve, en Zubiri la filosofía del lenguaje ni es la filosofía primera ni es tampoco comprensible si no es función de la verdadera filosofía primera de la realidad; si se intentase aislarla, se trataría indudablemente de una de las que Rorty denomina «filosofías impuras del lenguaje» [74], bien entendido que cualquier intento de «purificarla» conduciría a unos supuestos incompatibles con el modo zubiriano de pensar. Se trata de un planteamiento «fundamental», que ya no sigue en detalle todos los problemas concretos del lenguaje constituido; ello me ha obligado en varios puntos a ensayar arriesgadas hipótesis y son varios los temas que quedan sin tratar. Si, conforme a ciertos usos actuales, hubiese que clasificar el enfoque de

73 Cf. SH 296. El planteamiento lingüístico ofrece una línea muy fecunda para seguir los pasos en este difícil e importante punto del pensamiento zubiriano.

74 Cf. el libro, siempre sorprendente, de R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. J. Fernández Zulaica (Cátedra, Madrid 1983) pp. 237-45.

Universidad Pontificia de Salamanca

Zubiri, se trataría sin duda de un planteamiento *naturalista* antes que «formalista», aunque a cualquiera se le alcanza que ese calificativo exigiría en este caso múltiples precisiones. Sería preciso un tratamiento más detenido de aspectos que aquí sólo quedan indicados para poder pronunciarse en conjunto y con conocimiento de causa sobre el planteamiento zubiriano del lenguaje. Quizá desde aquí quepa vislumbrar que el lenguaje filosófico de Zubiri es un constante esfuerzo, con éxitos desiguales sin duda, para que ese lenguaje se adapte a las estructuras y ritmos de desarrollo del pensamiento mismo y este debe ser el criterio básico para un estudio de su lenguaje, aunque también parece muy probable que el análisis de su lenguaje no es un camino privilegiado para penetrar en el pensamiento zubiriano; no es extraño, por tanto, que el rigor y la precisión del lenguaje sean un ideal siempre presente, si bien, por el modo mismo de ser del lenguaje, estos criterios no pueden ser únicos.

ANTONIO PINTOR-RAMOS

Universidad Pontificia de Salamanca