

J. RIVERA DE ROSALES, *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana* (Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1993) 309 pp., 23,5 x 16,5 cm.

Esta publicación recoge la segunda parte de la tesis doctoral de su autor, titulada *La realidad en sí en Kant*.

El estudio se basa en un exhaustivo manejo de la obra de Kant, pero no es estrictamente textual, sino que tiene un carácter intencionadamente interpretativo. El pensamiento de Kant es visto según una génesis de la subjetividad, propia más bien del idealismo alemán.

El autor cree —y ésta es una de sus tesis— que Kant no siempre logró separar totalmente en sus obras los aspectos trascendentales de su pensamiento de los elementos precríticos.

En su interpretación J. Rivera se orienta más por lo que hay de novedad en la filosofía kantiana que por lo que hay de restos de la historia de la filosofía y de su propia obra precrítica. Considera que muchas de las ambigüedades surgen precisamente de esos restos.

Su perspectiva interpretativa tiende a lograr dicha separación, con vistas a aclarar el nuevo punto de vista alcanzado por la metafísica.

Por un lado, Kant participa del giro gnoseológico de la metafísica iniciado ya por Descartes. Tal es la única metafísica posible como ciencia, cuyo plan suministra la primera parte de la *Crítica de la razón pura*.

Pero la metafísica como sistema de los conceptos y principios *a priori* del entendimiento no toca lo suprasensible, que, sin embargo, es el fin final de la metafísica.

El presente trabajo versa sobre el acceso a ese fin final y, por tanto, sobre la posibilidad de la metafísica conforme a su fin final.

Su objeto de estudio es la realidad en sí en la filosofía de Kant. La elección de este objeto es pertinente, dado que Kant identifica lo en sí con lo metafísico.

El autor indaga las vías de acceso a la realidad en sí, pues ello ha de determinar el punto de partida de la metafísica trascendental.

Las dos partes de que se compone el libro tratan del acceso a la realidad en sí desde el ámbito teórico (parte I) y del acceso a la realidad en sí desde el ámbito práctico (parte II).

El resultado de la investigación es que «la realidad en sí no es cosa, sino acción libre y autónoma, voluntad subjetiva» (p. 18).

La investigación avanza, en efecto, en el sentido de una desobjetivación o descosificación de la realidad en sí kantiana. En contra de un uso precrítico, que a veces hace Kant, la metafísica no puede ser investigada desde un punto de vista objetivante.

La primera parte del libro se centra, en primer lugar, en el objeto del conocimiento teórico y, en segundo lugar, en el sujeto.

Desde la perspectiva del objeto, la realidad en sí es indagada en contraposición a la realidad fenoménica.

En esta indagación el autor pone especial énfasis en mostrar que, si bien el lenguaje kantiano no está libre de ambigüedades, debido a la persistencia de restos precríticos, la cosa en sí de la filosofía crítica no es el objeto externo de la conciencia común. La cosa en sí kantiana no es algo espacio-temporal, sino un problema estrictamente metafísico, planteable sólo a la reflexión trascendental de la razón filosófica.

De acuerdo con esta delimitación de la realidad en sí, el autor ensaya un replanteamiento no estrictamente kantiano del problema de la afección, para acabar situando la cosa en sí en la pregunta metafísica por el fundamento en general. Con ello, la cosa en sí es transformada en *noúmeno*, fundamento inteligible del fenómeno.

Siendo el fundamento metafísico una pregunta, una exigencia racional del sujeto cognoscente, cabe volverse hacia éste e indagar la posibilidad de un conocimiento nouménico.

Pero justamente lo propio del criticismo es la consideración de los conceptos como funciones de unidad y de reconocimiento de lo empírico.

Tampoco la apercepción trascendental es una actividad creadora o intuición intelectual. El yo pienso no es más que una espontaneidad lógico-trascendental. En relación con el ámbito del conocer, el yo pienso es lo incondicionado. Pero es sólo un incondicionado lógico, hipotético, y no la realidad radical metafísica, aunque en él aparezcan ya signos de ésta.

El nivel superior de la génesis de la conciencia es la razón. La exigencia de la totalidad, que es lo propio de la razón, lleva a ésta a la exigencia de lo incondicionado. La noción de cosa en sí expresa justamente esta exigencia. En realidad, es a este nivel de la subjetividad al que corresponden los conceptos de cosa en sí, *noúmeno*, intuición intelectual, apercepción trascendental.

Pero lo que lleva a cabo la *Crítica* es precisamente un desenmascaramiento de la ilusión de objetivar lo incondicionado. A las ideas de la razón no les corresponde un realismo empírico.

Descubrimos que la idea de lo incondicionado no nace de ningún objeto, sino que nace enteramente del sujeto. El mundo del ser se transforma en acción.

En su fracaso en el ámbito teórico, es decir, al no poder alcanzar lo absoluto en cuanto objeto, la razón se reconoce a sí misma como querer. Con ello, se pasa del ámbito teórico al ámbito práctico.

La conclusión de la primera parte del libro es que «la metafísica teórico-dogmática es imposible no porque sean inalcanzables los objetos suprasensibles (como piensa en realidad Kant, anclado aún en la visión precrítica), sino porque lo suprasensible no tiene carácter objetual, sino otro modo de ser» (p. 18).

Esta conclusión es confirmada en la segunda parte del libro, al descubrir en la realidad práctica del concepto de la libertad la puerta de entrada al metafísico o suprasensible.

En la nueva metafísica, la metafísica desde el punto de vista de la libertad, ya no conocemos cosas u objetos, sino postulados o presupuestos de acción. Según el autor, en el ámbito práctico, como en el teórico, se observa en Kant la paulatina sustitución del paradigma precrítico de una moral basada en el objeto por un paradigma propiamente crítico, centrado en la espontaneidad de la razón, es decir, en la acción.

En el ámbito de la libertad se indaga una espontaneidad absoluta, en el sentido de no condicionada por la trama del mundo. Dicha espontaneidad nos es dada a conocer por el *factum* moral. Por el hecho moral la razón se anuncia como originariamente legisladora e incondicionada respecto de todo lo empírico. Es aquí, en este acto de libertad, donde se encuentra lo incondicionado, la realidad en sí, que es el tema de este libro.

Pero aún cabe la sospecha de que dicho acto de libertad se realice alguna vez. Pues en la moralidad no basta con que la acción suceda conforma a la ley, sino que se requiere de la intención pura moral.

Mediante una profundización en el acto libre y analizando el mal moral, en el cual Kant insistió sobre todo en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, el autor se remonta a un momento más originario de la libertad, que sería como el sustrato material del acto formal de la libertad.

Este momento originario de la libertad es el «yo actúo» o libre albedrío: el sujeto que oscila y se decide.

El yo actúo o momento puramente volitivo de la libertad, que se le muestra al autor como el punto de partida de todo el idealismo trascendental, es la puerta de entrada a la metafísica.

Así pues, la metafísica requiere de una decisión ética. Sin esta decisión no hay acceso posible a la metafísica, pues entre lo sensible y lo suprasensible no hay continuidad sino salto.

El no haber advertido esto es la razón de que la metafísica no haya progresado en la consecución de su fin final. Lo suprasensible no tiene carácter objetual, si bien Kant mismo no se facilitó la tarea, al denominar a ese ámbito el de las cosas en sí.

Esta metafísica práctica, en que ésta accede a su fin final, es el tercer estadio de la metafísica, señalado por Kant en *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolf*.

Con la clarificación del tipo de acceso a la realidad en sí alcanza el autor su objetivo de aclarar el punto de vista de la metafísica, que era el cometido de este trabajo. Seguir elaborándolo —dice— corresponderá a estudios ulteriores.

Este trabajo representa una importante contribución a la clarificación del estatuto de lo metafísico en Kant.

Son muy aceptables la idea de una desobjetivación de lo metafísico en Kant y la idea de que la entrada a lo metafísico requiere de una decisión moral. La idea de

que de lo sensible a lo suprasensible no hay continuidad sino salto, aunque aceptable, requeriría para su total fundamentación un análisis minucioso del juicio estético.

Lo más cuestionable es la génesis de la subjetividad desarrollada en el libro, que, como su autor reconoce, es más propia del idealismo alemán.

Sin duda, esa interpretación dota a la filosofía kantiana de una sistematicidad, que el estudioso de Kant desea, pero que, si se atiene a una estricta textualidad, Kant no llega a proporcionar. En todo caso, se trata de una opción interpretativa, intencionadamente adoptada y declarada por el autor.

ANA M.^a ANDALUZ ROMANILLOS

P. RIBAS, *Aproximación a la historia del marxismo español (1869-1939)* (Madrid, Ediciones Endymion, 1993), 319 pp.

La importancia del marxismo nadie puede ponerla hoy seriamente en duda. Con sus ideas o contra ellas, se ha pensado y vivido desde que adquirió carta de naturaleza en Marx (1818-1883), Engels (1820-1895) y las Internacionales Socialistas desde 1864. Ello sólo bastaría para percatarse de la necesidad de conocerlo y de contar con él, a fin de comprender mejor la marcha de nuestro mundo, el ámbito de nuestra propia experiencia vivida y pensada. No es serio decir que como no se es marxista, o como ha fracasado políticamente en los últimos tiempos, o como incluso partidos de vieja cepa internacionalista han borrado de su bandera el nombre de marxista, no merece la pena detenerse en un asunto, al parecer, superado. Esta actitud, como digo, no es seria, pues el marxismo trasciende la esfera de los hechos. Es una teoría compacta, además de una *religio civilis* y una utopía. De ahí su permanente provocación a la inteligencia y su enorme fuerza expansiva y enraizamiento en la médula del mundo contemporáneo. Nadie que carezca de su referencia podrá entender lo que nos ha pasado. Por eso interesa conocerlo en sí y en su historia.

Y si esto es cierto en general, mucho más lo es mirando a numerosos países, entre ellos España, en que el marxismo ha tenido una presencia constante, a veces intensa y profunda. Por eso no podemos tener una idea cabal de nuestro tiempo si ignoramos el decurso de nuestro marxismo. Ciertamente el libro no se propone tanto, pues ha aislado su objeto de investigación para acercarse mejor a los detalles internos y teóricos. Es una opción legítima en aras de la erudición necesaria. Pero así y todo, ayuda a comprender el conjunto donde aquél se inserta. Precisamente, uno de sus méritos consiste en mostrar cómo una doctrina y un movimiento formulados con carácter científico, universal, cuyos principios y fuerza emanarían de un centro común de energía pensante y revolucionaria, adquiere no obstante sello peculiar en contacto con la índole y cultura del pueblo receptor. De nuevo se cumple el adagio: *quidquid recipitur ad modum recipiendi recipitur*. Qué modalidad ha tenido el pensamiento marxista en España; cuál su peculiaridad y nuestra aportación teórica; quiénes han sido sus figuras principales; cuáles las fuentes básicas y la bibliografía elemental para acercarse a su realidad histórica entre nosotros; qué relación

ha tenido en sus primeros tiempos con otros grandes movimientos doctrinales y sociales de la época como, por ejemplo, el krausismo, la Institución Libre de Enseñanza, el anarcosindicalismo... Son algunos de los aspectos que aborda este libro.

El autor, Pedro Ribas, profesor de historia del pensamiento español en la Universidad Autónoma de Madrid, es un reconocido y prestigioso especialista en la materia, que ya abordó en otros trabajos. Conoce bien tanto la doctrina marxista en sí, en sus textos originarios e históricos (necesario para hacer una buena historia de la cosa de que se trata), como la marcha general del movimiento socialista en España y en Europa. Ello le permite poseer una visión amplia y engranada de nuestra peculiar trayectoria en dicha doctrina y movimiento. Su manifiesta simpatía por el marxismo puro, que en algunos se hubiera traducido en apologética, no le ha impedido llevar a cabo un estudio riguroso y crítico, sin dar licencia a la improvisación o a la generalización. Tiene además el libro un valor añadido de gran utilidad: ser a la vez un buen ensayo de metodología historiográfica sobre la cuestión.

Centrado en la historia *del pensamiento* marxista, no en la del movimiento obrero o de un partido político, el autor estudia la primera recepción de Marx en España a través de los semanarios «La Emancipación» (1871-1873) y «El Socialista» (1886-1913). Constata la ambigüedad de dicha recepción: notable en unos aspectos (relativa altura reórica en el primer semanario) y deficiente en otros (muchos tópicos en el segundo, sin casi elaboración o conocimiento directo y fidedigno de Marx). En general, ni la obra de éste fue leída en sus textos originarios y autorizados, ni el marxismo fue la doctrina mayoritaria del movimiento obrero español de la época. No obstante, dicha recepción fue lo bastante fiel como para reorientar la corriente socialista diferenciándola del anarcosindicalismo, el gran movimiento obrero de aquel tiempo.

Por otro lado, elabora la bibliografía española de y sobre Marx (1869-1939), aportando datos sobre la cantidad y calidad de las traducciones. La obra más vertida al español fue el *Manifiesto Comunista*, seguido de *El Capital*. Explora, asimismo, artículos de españoles (marxistas o no) sobre Marx, y hace una lista bastante completa de la prensa socialista de la época. De todo ello y de la presencia escrita de otros marxistas europeos entre nosotros, da cuenta en cuadros analíticos e índices estadísticos. Es una información minuciosa y densa. Examina los escritos desde el punto de vista histórico y filológico; localiza las fuentes de receptores y traductores refutando errores antiguos. Si a esto se añade que fija autorías hasta ahora no atribuidas, y que está procediendo aquí como pionero, sin contar apenas con subsidios, puede valorarse la importancia y el mérito de este trabajo. No obstante, reconoce la necesidad de contar con un estudio sistemático y completo de la prensa marxista española. Mientras no exista, cada investigador se las tendrá que ver con un trabajo penoso e interminable. Haber paliado esta deficiencia es uno de los grandes servicios que tenemos que agradecer al autor.

Se interesa también P. Ribas por la relación que ha habido en España entre marxismo e «inteligencia». Después de constatar que fueron muy pocos los intelectuales que se acercaron al partido socialista en los primeros años (una excepción notable fue la del médico Jaime Vera), afirma que ello se debió a que los obreros no aceptaban cualquier forma de colaboración o de inserción, y no desde luego a

un supuesto antiintelectualismo proletario. En este sentido, marca las diferencias entre los intelectuales «socialistas» de la revista finisecular «Germinal» (Maeztu, Delorme...) y los que se afilian al PSOE a partir de 1909: Araquistáin, Besteiro, Fernando de los Ríos... Sin embargo, según Ribas, el ingreso de éstos no trajo la elevación teórica de nuestro marxismo. Ésta se dio en la década de los treinta, y no a través de «El Socialista», según el autor, sino de revistas como «La Nueva Era», «Comunismo», «Bolchevismo»... y, sobre todo, «Leviatán».

No quisiera terminar sin dar cuenta y razón de uno de los capítulos más débiles, a mi parecer, de este bien construido libro: el dedicado a estudiar las relaciones entre el socialismo y el krausismo. A fuer de sincero, he de decir que así como en otras partes del trabajo se aprecia el buen hacer, y amplio y oportuno despliegue de la comprensión intelectual, en ésta creo que el autor no muestra su bien probada competencia, y naufraga por falta de información krausiana y sobra de prejuicios. Ya al comienzo (p. 10), hablando de la crítica parlamentaria contra la AIT en 1871, equipara injustamente al krausismo con los grupos que se ensañaron con dicha Asociación; aparte de que silencia, no sé por qué, la ardiente defensa que hizo de ella un krausista tan significado como N. Salmerón. El legítimo compromiso ideológico del autor, que ha sabido mantener sin detrimento de lo que se debe al análisis histórico, no debería haber servido aquí para dar una imagen distorsionada de un movimiento social e intelectual tan limpio e importante como el krausismo e institucionismo.

Decir que el krausismo se acercó al socialismo sólo para conjurarlo como «peligro social» (p. 161), como si no hubiera captado su sentido e intentado resolver los problemas que denunciaba, no es cierto, si tenemos en cuenta los hechos y los textos. Basten los ejemplos de Salmerón, Azcárate y Giner. Los tres proclamaron tempranamente con los socialistas no sólo la existencia del *problema social*, sino la necesidad de intervención del Estado para resolverlo. Sea aquí suficiente, por la brevedad del espacio disponible, remitir al lector a una muestra minúscula: «Discurso en defensa de la AIT» (1871), del primero; «Estudios económicos y sociales» (1876), del segundo, y «La persona social» (1899), del tercero (cf. el interesante y ya clásico libro de E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, Debate, 1989, 3.ª ed.).

La diferencia teórico-práctica entre el krausismo y el socialismo no está, pues, en la atención prestada al problema social, sino en la diferente amplitud que dieron a la acción del Estado: menor en el krausismo que en el socialismo. Tampoco está la diferencia en la aceptación de la dialéctica como forma de la realidad y método de conocimiento y de actuación. Ambos movimientos la asumen, aunque tienen diferente concepto de ella: la del primero responde a la ley de la unidad, diversidad y armonía; la del segundo, a la de la afirmación, negación y negación de la negación. Es decir, uno abogaba por la cultura del diálogo, del pacto, por modificar la realidad conservando e integrando; otro, en cambio, abogaba por la cultura de la lucha, de la imposición, por modificar la realidad sobre la base de la «superación». Para el liberalismo del primero, esta táctica era abstracta y totalitaria, tendente a ocupar todos los órganos sociales; a avasallar en última instancia a la misma persona individual.

A este propósito, ironiza el autor sobre el armonicismo krausista, como si fuera un retroceso o estuviera basado en un mero sentimentalismo falto de reflexión y crítica. Sin embargo, es un hecho de experiencia que la armonía en todos los campos, justa y rigurosa, a veces resultado de negociaciones muy duras, agresivas e inteligentes, ha sido más profundamente progresiva que la lucha sistemática. En todo caso, el humanismo ético-social que está en la base de aquélla, parece que ha sido más rentable a la larga que la dialéctica revolucionaria. Ésta ha provocado sin duda grandes cambios y ha servido de freno a muchos atropellos pero, aparte las contradicciones teórico-prácticas, dichos cambios bruscos suelen terminar, después de mucho sufrimiento, en un enorme fiasco moral, político y económico. La organización «científico-materialista» de la sociedad no ha podido evitar que la serpiente de la injusticia estructural levante de nuevo su cabeza amenazante bajo la extraña forma de un capitalismo de Estado o de una oligarquía financiera apoyada vergonzantemente por el poder. Sea dicho esto sin desconocer la utilidad relativa del método marxista y, por supuesto, con todo respeto por las personas que han confiado en él. Para muchas de ellas esta bandera ha sido a veces un grito de angustia y desesperación, única tabla de salvación ante la incompetencia, cuando no insensibilidad social, de otras corrientes. En este punto sigue siendo válido, a mi entender, aquello que dijo Mounier hace ya muchos años: «La Revolución moral será económica o no será. La Revolución económica será “moral” o no será nada» (o. c., III, Salamanca 1990, p. 199).

¿Es correcto, por otra parte, definir el pensamiento krausista de «legalismo típico»? (p. 179). Creo que no, pues una de las notas histórico-doctrinales más específicas del krauso-institucionismo ha sido precisamente la crítica y oposición contra todo *legalismo*. «Gobernar es mucho más y otra cosa que legislar», repetían una y otra vez los más destacados representantes de dicho movimiento. Esto lo saben bien todos los krausólogos actuales. Me remito aquí de nuevo al ya citado libro de E. Díaz y a los de López-Morillas, Jiménez-Landi, Cacho Viu, Gil Cremades, Gómez Molleda, Ureña, Laporta, Esteban Mateo, Abellán, Fernández Bastarache, Blasco Carrascosa, Rodríguez de Lecea, Jiménez García, M.^a Nieves Gómez, Ronzalén, Gabriel Núñez, Roberto Albares...

Escrito probablemente antes de la caída del muro de Berlín (noviembre de 1989), Ribas manifiesta cierto optimismo ideológico, cierta ingenuidad, que proyecta sobre la interpretación del pasado. Esto le hace atribuir el abandono del marxismo por los intelectuales de los años veinte y treinta a la falta de «estudios serios» sobre el mismo (p. 214). Creo que es débil argumento, pues no se puede ignorar que el rechazo pudo tener otras causas, como la toma de conciencia de la conexión teoría-praxis de aquella doctrina. Basten los casos de Besteiro y Fernández de los Ríos. En este sentido, aunque Ribas se conduce con bastante cautela en su crítica al socialismo español, no parece comprenderlo. Tacharlo de marxista «insuficiente» es, cuando menos, arriesgado, inútil desde el punto de vista historiográfico, pues lo que se espera son criterios para distinguir. Y ahí entramos en el terreno de los gustos y, sobre todo, en la dificultad de fijar el supuesto arquetipo abstracto, universal, cuya aplicación se haría además ignorando la teoría general de la recepción. Hablar, pues, de la insuficiencia de nuestro marxismo, como otros lo hicieron de la Ilustración y Renacimiento..., es echar el huevo fuera de la sartén y confundir lo «insuficiente»

con lo «diferente». Para mí, al menos, en la debilidad de nuestro marxismo, en su «insuficiencia», veo justo su fuerza y clarividencia, como los hechos han mostrado a la larga... En *lo insuficiente* parece residir nuestra «originalidad», y ahí es donde hay que hurgar para comprender... En esa «insuficiencia» acaso brille una idea maestra que reclame atención, y no debemos dejarla escapar porque no se avenga con lo aprendido en los manuales al uso de doctrinarios y militantes. Entenderemos mejor sin duda la «debilidad» de nuestro marxismo genuino si consideramos que para él, como lo fue para Mounier en los años treinta, la crisis que padecía aquella humanidad era *a la vez* económica y espiritual; «una crisis de las estructuras y una crisis del hombre» (ibid.).

Estos apuntes críticos no neutralizan la valoración del comienzo. Ribas no malogra su trabajo por esos que considero lunares, pues no le han impedido mantenerse, por lo general, en un terreno firme de rigor y competencia. No le duelen prendas, por ejemplo, a la hora de denunciar las débiles dimensiones de los orígenes y calidades de nuestro marxismo, por más que valore los méritos de los primeros receptores. Finalmente, el libro, en su conjunto, es todo un capítulo esencial del exilio filosófico español: Araquistáin, W. Roces, Joaquín Maurín, Andreu Nin, Segundo Serrano Poncela... Hoy que se intenta rescatar con razón aquel exilio, como una parte de nuestra propia cultura, su recuperación sería incompleta sin el sector marxista del mismo. Este libro ayuda a ello.

ANTONIO HEREDIA

A. PINTOR RAMOS, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993).

Un libro que comienza con una dedicatoria a Germán Marquínez Argote y al «Seminario Zubiri» de Bogotá es un buen presagio. Si además —como es el caso— viene prologado por Diego Gracia, cuenta con una garantía. Y, claro está, si el autor es Antonio Pintor, entonces nos aseguramos de que será de provecho. En efecto, quien quiera profundizar hoy en día en el estudio de Zubiri tiene ante sí un libro imprescindible.

Antonio Pintor tiene ya una larga y acreditada trayectoria de investigación zubiriana, en la que ha puesto de manifiesto sobre todo el lugar que ocupa Zubiri en la filosofía contemporánea. De modo especial ha estudiado la raíces fenomenológicas del pensamiento zubiriano a partir de Husserl, Ortega y Heidegger. Pero en sus dos últimos libros, editados por la Universidad Pontificia de Salamanca, ha dado un paso adelante. En uno de ellos expone una reconstrucción de la filosofía de Zubiri desde sus bases más firmes: *Realidad y verdad*, y en el otro plantea desde el enfoque zubiriano la cuestión tal vez más decisiva, en la que está sumida la filosofía contemporánea: *Realidad y sentido*.

En el libro que comentamos aquí aborda concretamente cuatro grandes temáticas: 1) la del análisis de la estructura del acto noológico (cap. I); 2) la fundamen-

tación ética (caps. II y III); el ámbito del logos, con especial estudio de las cosas-sentido y del lenguaje (cap. IV); y 4) la filosofía y su historia (caps. V y VI). Se trata, pues, de temas tan importantes como la noología, la Ética, la Hermenéutica y la Historia de la Filosofía.

1. *Complejidad del análisis de la estructura de la aprehensión primordial.*

En primer lugar, es ya un lugar común que el nuevo orto de la filosofía de Zubiri se encuentra en la noología. Pero Antonio Pintor es bien consciente de que sus propios desarrollos del tema constituyen una «prolongación» —como también señala Diego Gracia—, más que una mera exposición, del pensamiento zubiriano, al tratar cuestiones como las siguientes: ¿no es la aprehensión primordial de realidad un acto en el que se dan al unísono lo intelectual, lo sentimental y lo volitivo? Por tanto, ¿en la aprehensión primordial de realidad no hay siempre un momento sentiente (intelec-ción), un momento afectante (sentimiento) y un momento tendente (voluntad)?

Lo más significativo de la ampliación del análisis noológico que nos presenta Antonio Pintor consiste en haber mostrado la relevancia de las fuerzas no intelectivas dentro de la intelección y desde ahí haber precisado algo más el carácter del inteleccionismo zubiriano en forma de un polifacético «*sensismo inteleccionista*» (45).

2. *Nueva fundamentación ética.* Gran repercusión para el debate ético actual tiene proseguir el camino emprendido hace ya años por la *Ética* de José Luis Aranguren en línea zubiriana. Los nuevos análisis de Pintor en el campo de la filosofía práctica de inspiración zubiriana constituyen también una valiosa contribución de su último libro al futuro de la investigación ética, al plantear cuestiones como las siguientes: ¿en el nivel primario de la volición primordial se actualiza un bien inespecífico, de modo que igual que de «verdad real» podría hablarse de «bondad real» también con rango transcendental?, ¿es éste el fundamento último de la ética zubiriana?

En el ámbito de la ética hay que destacar las esclarecedoras reflexiones de Antonio Pintor en torno al debate entre Diego Gracia y Adela Cortina, en su común intento por integrar deontologismo y teleologismo desde enfoques inicialmente diferentes. Diego Gracia busca una integración del deber en un contexto teleológico y Adela Cortina pretende desde planteamientos deontológicos rescatar cierta teleología (71).

Es iluminadora en la exposición de Pintor la —a mi juicio— fecunda conexión con el formalismo kantiano del enfoque de Zubiri, porque, tras afirmar que «algún tipo de formalismo es inevitable si se ha de mantener la exigencia de universalidad», atina muy bien en indicar dónde estaría la verdadera aportación zubiriana: en la radicación del necesario formalismo ético en la vida del sujeto moral (71). El orden del deber se incrusta en la estructura moral del hombre como búsqueda de la felicidad. De modo que el análisis zubiriano responde a un problema —en expresión de Diego Gracia— «protomoral»: el punto de anclaje de toda moral posible.

En este ámbito de la vida moral cabe resaltar la importancia concedida por Pintor a una bien matizada concepción de la *frucción* en la ética zubiriana, que constituye un componente necesario en su análisis de la volición y de la felicidad, y no sólo del sentimiento. Porque, en definitiva, se trata de la forma de estar en el mundo

de la realidad moral y, según Pintor, todo pende del hecho de haber insertado la volición en la línea de la fruición.

Este análisis ético *more zubiriano*, realizado por Pintor, sistematiza el orbe de lo moral desde el prisma de la vida moral como hecho, que se abre progresivamente a los bienes y a los deberes. Aunque no es raro caer en la tentación de correlacionar esta estructuración triádica de lo ético con la estructura triádica de la intelección, Pintor advierte de las dificultades que implica tal asimilación. Sin embargo, nada impide reconocer la primacía de la vida moral y recordar que Zubiri llega a afirmar que «la ética es la metafísica de la vida».

Siguiendo la exposición de Pintor, el nuevo enfoque zubiriano de la ética nos permite entender mejor la peculiaridad y la gravedad de las crisis morales, que no consisten en la pérdida de respeto al deber, sino en la desorientación y en la ruptura entre la autorrealización personal y la apropiación de posibilidades. Dado que, rota esta necesaria conexión y descompuesto el tejido moral básico, sólo queda el recurso a la coacción externa de las leyes mediante la «judicialización» de la vida moral.

3. *Sentido y realidad*. Además de las aportaciones al análisis noológico y a la ética, hay un asunto de vital importancia para la filosofía contemporánea, al que Pintor dedica especial atención, y es el del *sentido*. Es éste un tema vinculado al desarrollo de gran parte de la filosofía actual, marcado por el «giro lingüístico» y, en particular, por la fenomenología y la hermenéutica («giro hermenéutico»). A todo ese panorama contemporáneo responde Zubiri con su propuesta de una noología y una nueva metafísica. Como recuerda Pintor, el propio Zubiri determina a la fenomenología como aquella postura que ve en el sentido el componente último (esencia) de las cosas, siendo indiferente que se trate del sentido de las objetividades dadas a la conciencia (Husserl) o del sentido del ser (Heidegger).

Zubiri distingue el ámbito de la fenomenología y la hermenéutica, que no rebasan la órbita de la cosa-sentido, del de la noología y metafísica, que acceden a la cosa-realidad, y defiende firmemente la primacía de ésta última, pero manteniendo la continuidad entre realidad y sentido. En este contexto me parece muy significativa la conexión entre poder y sentido, a la cual Pintor dedica también su atención (177).

Y de sumo interés es, a mi juicio, la «Conclusión» del capítulo IV, que lleva por título «El problema hermenéutico». Porque, a partir de la contraposición zubiriana entre cosa-realidad y cosa-sentido se abre una distancia crítica entre sentido y realidad. Una distancia que exige para toda apropiación medir la solidez del sentido: el sentido puede enriquecernos o empobrecernos, pues cabe la posibilidad de que nos aleje de la realidad. Toda comprensión del sentido exige, pues, una *crítica* del sentido a la luz de la realidad. Porque los «recursos» también pueden ser obstáculos. Hay que estar en guardia frente a los abusos. Y, como el conflicto entre las interpretaciones del sentido —entre hermenéuticas— no puede resolverse desde la hermenéutica misma, habrá que aguzar el oído e intentar escuchar la voz de la realidad a través del sentido, para lo cual no habrá más remedio que desvelar sus falsificaciones. De ahí que Pintor afirme zubirianamente que el sentido del ser exige la realidad del sentido. La noología aporta, pues, un nuevo punto de referencia fundamental y básico,

a mi juicio, complementario para la hermenéutica, en cuanto que permite distanciarse críticamente del sentido, para evaluarlo desde la realidad.

Independientemente de esta magnífica reflexión global sobre el problema hermenéutico en Zubiri, quisiera mencionar, sin embargo, algún aspecto relativo al ámbito del sentido en Zubiri, que en la exposición de Pintor no me ha quedado del todo claro. Me refiero, por ejemplo, a la ausencia de la religión entre los grandes órdenes dentro del sentido, como son los bienes morales, los productos técnicos y las obras de arte, a los que se refiere Pintor (185). ¿Sólo la moral, la técnica y el arte tienen que ver con el orden del sentido, y nada hay que decir aquí de la religión? ¿En cuanto poder posibilitante, no es la poderosidad una fuente de posibilidades que el hombre tiene para realizar; por tanto, no es fuente de posibilidades en la vida y, claro está, de sentido? ¿Y, entonces, en cuanto posibilitante, la realidad última no es también cosa-sentido?

Por otra parte, creo que sigue pendiente un esclarecimiento de las relaciones entre hermenéutica y noología en Zubiri. Algo encontramos en el artículo de Pintor «Heidegger en la filosofía española», de 1991, pero creo que sería deseable seguir aclarando la esquivada posición de Zubiri respecto del pensamiento hermenéutico de Heidegger. ¿Realmente «carecía de interés» esta cuestión para él? ¿O, más bien, se percató tempranamente de los peligros a que abocaba la hermenéutica y, por eso, se despidió o separó de ella desde el momento en que la conoció (de modo semejante a lo que dice Ortega que le sucedió a él mismo con la fenomenología)?

4. *El horizonte del pensamiento zubiriano.* El último punto al que quiero referirme en este breve comentario del fecundo libro de Antonio Pintor es el concerniente a la propuesta que en él se nos ofrece para situar el pensamiento de Zubiri en la Historia de la Filosofía. A tal efecto y siguiendo al propio Zubiri, Pintor recurre a los horizontes que se han sucedido en la historia de la filosofía occidental. Tras los horizontes griego y creacionista, Zubiri se situaría en uno nuevo, que no se identifica con ninguno de los dos anteriores.

Pintor caracteriza ese nuevo horizonte como posthegeliano y lo denomina «horizonte de la intramundanía» (303). Ahora, en la intramundanía el problema es la realidad de las cosas mismas y sólo desde ellas es como se podrá intentar acceder a su fundamento.

Pero, a mi juicio, a la acertada propuesta de Pintor habría que añadir que la intramundanía, que ya hizo su aparición como tal en el enfoque moderno, tiene ahora rasgos propios, como la desfundamentación y el desarraigo; y, sobre todo, lo que ocurre es que el pensamiento adquiere un nuevo carácter experiencial, cuyo resultado configura otro modo de estar en el mundo, que cada vez confía menos en los esquemas racionalizadores —presuntamente liberadores—, propios de la orgullosa conciencia moderna.

De ahí que los términos que empleó Diego Gracia para caracterizar la filosofía zubiriana, tales como «postnietzscheana», «posmoderna», «posidealista» o «postconceptista», me parece que siguen ayudando a precisar la nueva modalidad de intramundanía, en la que se sitúa el pensamiento zubiriano y que, a mi juicio, podríamos entender como un horizonte de *pensamiento experiencial*.