

## LA DIMENSIÓN PRAGMÁTICA EN ZUBIRI

### 1. EL “GIRO PRAGMÁTICO” EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

El tema que pretendo someter aquí a debate no resulta fácil de precisar. Se trata de algo orlado de un horizonte difuso y, sin embargo, responde a un factor real que incide, al menos lateralmente y veces de modo directo, en algunas interpretaciones o prolongaciones del pensamiento de Zubiri. El hecho de que se trate de algo muy próximo en el tiempo no facilita, como es obvio, el deseable trabajo de clarificación. Deseo advertir desde ahora que no quiero entrar en una interpretación de interpretaciones, que no defiendo ningún purismo tan imposible como estéril y me parece tan lícito como deseable que un intérprete prolongue o se aparte de la letra de Zubiri, como de la de cualquier otro filósofo. Pero, al mismo tiempo, sostengo, a contrapelo de algunas corrientes de hoy, que no todas las “interpretaciones” son iguales y apuesto metodológicamente porque la reconstrucción histórico-crítica del pensamiento de un gran filósofo paga el esfuerzo porque un filósofo es grande precisamente porque lo que él pensó ofrece mejores “posibilidades” para nuestras necesidades actuales que las derivaciones a través de sus intérpretes. Esta hipótesis es parcial y no siempre tiene éxito; pero éstas son a plena luz las cartas con las que juego. Debo añadir inmediatamente que en este caso muchas veces lo primero que está en discusión es qué pensó Zubiri sobre un tema concreto, en el caso de que haya pensado algo de manera explícita.

No pretendo con el presente trabajo hacer otra cosa que identificar lo que me parece el núcleo en el cual se despliega el debate partiendo de la hipótesis de que, si el giro pragmático responde a problemas reales, éstos deben tener o encontrar su lugar dentro del pensamiento de Zubiri, al margen de las intenciones explícitas del filósofo. Pero sólo indicaré el lugar del problema, que necesita un amplio desarrollo ulterior por la cantidad de cuestiones que aparecen implicadas en el debate.

Desde que G. Bergman utilizase por primera vez ya en 1964 la expresión “giro lingüístico”, ésta conoció una amplia difusión, sobre todo a través de su divulgación por Rorty<sup>1</sup>. No es extraño. En primer lugar, la expresión logra sintetizar en un solo término motivos parciales distintos a los que se hace confluír en una pauta común. En segundo lugar, parece avalada por el desarrollo interno de eminentes filósofos contemporáneos; así, Heidegger habla en los años treinta de una *Kehre* en su pensamiento y el término “giro” (*turn*) parece una adecuada traducción del término heideggeriano; Wittgenstein, el otro gran mandarín de la filosofía del siglo XX, en sus póstumas *Investigaciones filosóficas* se pronuncia en términos similares respecto a su gran obra anterior ya consagrada, el *Tractatus logico-philosophicus*. En tercer lugar, la expresión tiene una rotundidad e incluso una pizca de sensacionalismo que le facilite transitar por los medios de nuestra sociedad de la comunicación.

Que este éxito produjese también imitaciones, es algo que parecía inevitable. Con menor alcance (y desde luego con menor éxito) se ha hablado de “giro hermenéutico” y también se ha hablado de “giro pragmático”. Sin embargo, la primera impresión es que se refieren a motivos parciales, más limitados e incluso que se presentan como divisiones dentro del más general “giro lingüístico”, algo en principio poco prometedor para nuestro tema porque sigo creyendo que no se trata ya de que Zubiri se haya mantenido al margen del giro lingüístico por descuido, sino que los fundamentos de su filosofía no son compatibles con los fundamentos del giro lingüístico<sup>2</sup>. La fuerza de estos distintos “giros”, sin embargo, pretende residir en su carácter transversal respecto a corrientes heterogéneas, ya que traducen cierta exigencia epocal que planea por encima de las peculiaridades de cada corriente y de cada filosofía; de hecho, pretenden actuar como las pasarelas que sirven para el intercambio de elementos con ascendencia muy heterogénea. Ello no es óbice para que en unas corrientes tengan más fácil acomodo que en otras; nadie ignora que “giro lingüístico” o “giro pragmático” son expresiones que surgieron dentro de la filosofía analítica y, aun concediendo que abran pasarelas, la denominación pertenece a la orilla analítica de la pasarela; alguien suspicaz temerá incluso que se trate de otro resultado de las manías clasificatorias de los filósofos académicos de habla inglesa. Por tanto, la expresión “giro pragmático”<sup>3</sup>

1 La antología de R. Rorty se titula *The Linguistic Turn* (Chicago 1967); la introducción y otros textos complementarios es lo que se tradujo como *El giro lingüístico* (Barcelona Paidós 1990).

2 Sin duda necesitará perfeccionarse, pero en lo fundamental me sigue pareciendo válido mi tratamiento en *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca, Upsa 1994), pp. 185-239.

3 Encuentro la expresión para referirse a la dirección del segundo Wittgenstein en V. Camps, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica* (Barcelona, Península 1976), p. 31; los temas ya habían sido presentados, por cierto en medio de una abierta crítica, por J. Ferrater Mora, *Indagaciones sobre el lenguaje* (Madrid, Alianza 1970). El término se hace luego frecuente; así, por citar algún ejemplo, en un balance histórico-sistemático del pragmatismo de R. del Castillo, *Conocimiento y*

tiene un amplio componente ilocucionario (o “expresivo”) que desborda el enunciado locucionario (o “representativo”). No va a resultar fácil delimitarlo y, para esa finalidad, utilizaré como instrumento una concisa historia del problema.

Como es natural, la primera referencia concisa debe ser al pragmatismo. El término “pragmatismo” lo difundió en público William James en una conferencia titulada *Philosophical Conceptions and Practical Results* (“Concepciones filosóficas y resultados prácticos”), pronunciada el 26 de agosto de 1898 en California<sup>4</sup>; en esa conferencia, con la que el “psicólogo” James comenzaba su carrera como “filósofo”, atribuía y reconocía la paternidad del término a su amigo Peirce. Charles Sanders Peirce, una personalidad excéntrica e inestable, fue un pionero desconocido hasta que a partir de 1930 se fueron publicando sus caóticos manuscritos. James, en cambio, divulgó con celo misionero la causa del pragmatismo y preparó minuciosamente un ciclo de conferencias pensadas como una cosmovisión accesible a un público amplio; el ciclo lo desarrolló primero en el Instituto Lovell de Boston (1906) y lo repitió meses después en la neoyorquina Universidad de Columbia (1907); cuando se publicó como libro, éste tuvo un gran éxito, se convirtió en la biblia del movimiento y su traducción al francés en 1911, con un prólogo-aval de Bergson<sup>5</sup>, le proporcionó gran crédito internacional. La elaboración de James se apoya en dos pilares. El primer pilar es una refutación del monismo cientificista (“Racionalismo”, a veces “Idealismo” en el texto) desde una primacía de la acción algo vaga: “El término [pragmatismo] procede de la palabra griega *πράγμα*, que quiere decir acción”<sup>6</sup>, lo cual nos abre a un universo pluralista. El segundo pilar es una discutida teoría de la verdad en la que ésta aparece definida desde los éxitos prácticos a los que da lugar un enunciado. El pragmatismo fue una moda intelectual a comienzos del siglo XX y, como todas las modas, estableció lazos más a menos sólidos con filósofos coetáneos de distintas tendencias: epistemólogos y filósofos de la ciencia antidogmáticos como Boutroux, convencionalistas como Duhem o Poincaré, o empiriocriticistas como Avenarius y Mach; también con filósofos antiintelectualistas como Bergson —su máximo valedor en

---

*Acción. El giro pragmático de la filosofía* (Madrid, UNED 1995), o F. D’Agostini, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Tr. M. Pérez Gutiérrez (Madrid, Cátedra 2000), pp. 178-186.

4 La conferencia se publica como “apéndice I” en la edición de referencia de W. James, *Pragmatism* (Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press 1975). En esta edición se basa la cuidada edición española: *Pragmatismo*. Tr. R. Del Castillo (Madrid, Alianza 2000); a esta edición, que no contiene el mencionado apéndice, me referiré en adelante.

5 “Sobre el pragmatismo de William James” fue un escrito que Bergson siguió valorando, pues lo incluyó mucho después como parte de su libro *La pensée et le mouvant* (1932); cf. H. Bergson, *Obras*. Tr. A. Miguez (Madrid, Aguilar 1963), pp. 1125-1135.

6 W. James, *Pragmatismo*, cit., p. 80.

Europa—, filósofos del devenir como Le Roy e incluso filósofos de la acción (en realidad, eso significa el término) como Blondel.

Después de la Gran Guerra, la moda del pragmatismo decae. La razón fundamental es que estos filósofos europeos, que en un momento aparecieron relacionados con el pragmatismo, ahora muestran explícito interés en marcar distancias respecto a él; aunque los motivos son varios, entre los principales está el descrédito de un término que paga su popularidad con una proporcional falta de rigor y, al mismo tiempo, empiezan a notarse sus marcadas limitaciones sociológicas<sup>7</sup>. El pragmatismo continuará su desarrollo en USA en torno a la importante personalidad de John Dewey (1859-1952), muy influyente en la educación y en la política estadounidenses, pero poco conocido fuera de su nación. Como el pragmatismo es la única corriente filosófica nacida en los Estados Unidos y fue allí donde conoció sus más amplios desarrollos, el término se ha ido depurando hasta reducirse a la “filosofía nacional” de USA. Cuando murió el longevo Dewey, el movimiento prácticamente estaba agotado y, si es cierto que aun surgirán derivaciones de interés (así el “ideal-pragmatismo” de N. Rescher), lo fundamental de la historia parece concluido<sup>8</sup>. Pero en sus años de profesor en Chicago y en Nueva York Dewey había creado un ambiente pragmatista, con prolongación hacia algunas ciencias humanas, que, no disponiendo de una sólida filosofía propia, podía propiciar su metamorfosis dentro de otras filosofías que fuesen capaces de metabolizarlo. Para ello, es preciso aclarar algo que al principio confundió a muchos: la oposición del pragmatismo a un monismo cientificista —su forma más difundida y más burda la encarnó E. Häckel— se desarrolla en nombre de un más moderado cientificismo biologista (la medicina fue la formación profesional de James) para el cual el éxito en la acción no deja de recordar el principio darwinista de la supervivencia del más apto. ¿Cómo se desarrollaron esa metamorfosis o esa metabolización, según la orilla desde la que se mire?

Después del *Anschluss* de Austria al III Reich, quedó claro que lo que restaba del *Wiener Kreis* no tenía más salida que el exilio, y no sólo por el abultado número de judíos entre sus miembros. En realidad, la fractura venía de antes. La muerte de M. Schlick en 1936 por el disparo de un estudiante desequilibrado y los comentarios e insinuaciones al respecto hicieron ver a Carnap, el miembro más sobresaliente del grupo, la conveniencia de aceptar una cátedra en la Universidad

7 Ni siquiera sus conocedores valoran suficientemente el riguroso y amplio análisis del pragmatismo que en 1926 publicó Max Scheler con el título *Erkenntnis und Arbeit*, formando parte de su volumen *Die Wissensformen und die Gesellschaft* : M. Scheler, *Gesammelte Werke*, VIII (Bern/München, Francke 1960), pp. 191-382.

8 Para una revisión reciente de este legado, cf. L. Arenas, J. Muñoz y A. J. Perona (Ed.), *El retorno del pragmatismo* (Madrid, Trotta 2001).

de Chicago, oferta que le llegó estando de viaje en Nueva York<sup>9</sup>. En una Chicago fuertemente marcada por la anterior actividad de Dewey, Carnap encontrará una gran acogida y allí se centralizará el ambicioso y algo utópico proyecto de una *International Encyclopedia of Unified Science*, dirigido por el propio Carnap, O. Neurath (otro miembro activo del *Círculo*) y el norteamericano C. W. Morris, quien había estado en Viena y en Praga en 1934. Fue precisamente Morris quien publicó, dentro del plan de la *International Encyclopedia*, su estudio *Foundations of the Theory of Signs* (1938) en el que desarrollaba el programa general de una semiótica distinguiendo las tres conocidas dimensiones: sintáctica, semántica y pragmática; este planteamiento lo ampliaría luego el autor en su obra *Signs, Language and Behavior* (1946). Morris marca el encuentro entre la tradición pragmatista y la neopositivista; pero su posición es muy ecléctica y ofrece más dificultades que soluciones.

Para que se pueda hablar de “giro pragmático” es necesario, no sólo aceptar una dimensión pragmática al lado de otras, sino hacer girar alrededor de ella el conjunto de la semiótica; no basta con que el neopositivismo metabolice un pragmatismo metamorfoseado, sino que se necesita también una metamorfosis del propio neopositivismo, de otro orden que la amplia grieta interna que le había abierto Popper. Esto exige atacar el núcleo duro del programa neopositivista y por eso Carnap, que estaba dispuesto a aceptar una dimensión pragmática como subsidiaria, nunca aceptó esa metamorfosis. Tal es la hazaña del memorable artículo *Two Dogmas of Empiricism* (“Los dos dogmas del empirismo”, 1951), cuya influencia y prolongaciones dominan una gran parte de la filosofía estadounidense en la segunda mitad del siglo XX; su autor es Willard van Orman Quine, un prestigioso profesor de Harvard, que había sido compañero de Morris en el viaje por Europa y que en un breve espacio (el artículo ocupa unas veinte páginas), al disolver el referencialismo semántico en el que se movía la teoría de la verdad de Tarski, no sólo hace problemática la noción de verdad, sino que incluso desdibuja la misma idea de significado.

En la otra gran rama de la filosofía analítica las cosas son más simples. Cuando Wittgenstein retornó a Cambridge en 1929 se había distanciado de los modelos lógicos del *Tractatus*; una de las razones de ese distanciamiento puede ser la insistencia en el factor pragmático por parte de su amigo y traductor F. P. Ramsey, un matemático portentosamente dotado y desaparecido en la flor de la juventud. Se retorna al lenguaje ordinario, la senda por la que había abierto la filosofía analítica Moore a comienzos del siglo. Ahora ya no son las problemáticas

9 A pesar de su estilo austero, hay momentos con carga emotiva en R. Carnap, “Intellectual Autobiography”, en P. A. Schilp (Ed.), *The philosophy of Rudolf Carnap* (La Salle, Ill., Open Court 1963), pp. 3-84.

“proposiciones elementales” el núcleo de la significación, sino los infinitos “juegos del lenguaje” en los que sólo el uso resulta relevante; “no preguntes por la significación, pregunta por el uso”: tal es la divisa que corre entre los numerosos seguidores del segundo Wittgenstein y que éste expone en ese fascinante “álbum” que son las *Investigaciones filosóficas*, obra que no logra publicar en vida. El giro, sin embargo, parece concluir en una disolución de la filosofía misma fragmentada en infinitos análisis cuyo alcance sistemático no se acaba de adivinar con claridad.

Pero la fuerte tradición filológica de Oxford aportará aquí un poderoso substrato, no siempre visible y menos aun reconocido. Será decisiva la personalidad de John L. Austin, un virtuoso del análisis, que influye poderosamente sobre todo a través de sus conferencias en Harvard, publicadas póstumamente con el expresivo título *How to do Things with the Words* (“Cómo hacer cosas con palabras”, 1962)<sup>10</sup>, en las que el autor insiste en la amplitud de las aserciones ejecutivas (*performative utterances*) que salen fuera de la habituales aserciones constatativas. Su discípulo norteamericano John Searle sistematizará los motivos dispersos de Austin en la obra, ya clásica, de fuerte coloración pragmática *Speech Acts*<sup>11</sup>. Por otra parte, el oxoniense Peter F. Strawson había llamado poderosamente la atención en 1950 con su artículo *On referring* (“Sobre la referencia”) que sería el paralelo en Gran Bretaña del antes citado artículo de Quine en USA; a través de una crítica acerada de la teoría de las descripciones de Russell, Strawson llama la atención sobre la importancia del uso en la referencia de nuestros enunciados. Así se entiende la polémica de aquellos años, típica de la filosofía analítica, sobre el carácter constatativo o ejecutivo de los valores de verdad que protagonizaron Austin y Strawson<sup>12</sup>. En toda la filosofía analítica del lenguaje ordinario este “giro pragmático” es hoy un patrimonio común.

En el continente europeo las cosas son algo distintas; variadas y poderosas tradiciones matizan los aparentes paralelismos y aquí los matices son muy importantes, sobre todo en un momento de pensamiento débil que propende a diluirlo todo en un vacío común. Sólo apuntaré aquí lo fundamental y dejaré de lado todo

10 J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Tr. G. R. Carrió y E. A. Rabossi (Buenos Aires, Paidós 1971).

11 J. Searle, *Speech Acts* (London, Cambridge Univ. Press 1969). Esmerada traducción al español: *Actos de habla: Ensayo de filosofía del lenguaje*. Tr. L. M. Valdés Villanueva (Madrid, Cátedra 1980)

12 La polémica puede seguirse en español. Para la postura de J. L. Austin, *Ensayos filosóficos*. Tr. A. García Suárez (Madrid, Rev. de Occidente 1975), pp. 119-132 (aprovecho la ocasión para decir que la opción del traductor “emisiones realizativas” para traducir *performative utterances* es dura, pero válida: todo menos el ininteligible e intolerable barbarismo de actos “performativos”). La posición contraria ampliamente desarrollada en P. F. Strawson, *Ensayos lógico-lingüísticos*. Tr. L. M. Valdés Villanueva (Madrid, Tecnos 1983), pp. 194-282; este volumen incluye también el aludido artículo de 1950.

lo que son discusiones o derivaciones de las distintas escuelas de lingüística, algo que ocupó y ocupa amplio espacio en algún escenario cultural.

La tentación inmediata sería la de mirar hacia las pobladas filosofías de la praxis de derivación hegeliano-marxista. El parentesco etimológico entre πράγμα (que James había traducido por “acción”) y πράξις es no sólo de raíz, sino que su campo semántico tiene tanto espacio común que pueden considerarse términos casi sinónimos y serán las sutilezas de los filósofos las que marquen matices diferenciales<sup>13</sup>, siempre dentro del orden de la práctica. Sin embargo, esa primera tentación se desvanece rápidamente. Desde que el conde August von Cieszkowski divulgó en 1838 el término entre los seguidores radicales de Hegel, “praxis” se reserva para una acción social dirigida a la transformación revolucionaria de la sociedad y, a partir de Marx, será la infraestructura productiva el campo sobre el que debe recaer tal acción. Para el marxismo “ortodoxo”, el lenguaje es otra superestructura ideológica; el hecho de que Stalin se empeñase en aportar los dogmas en este punto sirvió para desacreditar el tema a partir del fuerte proceso de desestalinización (XX Congreso del PCUS) dentro del marxismo y, fuera de él, el progresivo descubrimiento en Stalin de uno de los más aberrantes monstruos del siglo XX convirtió en vergonzante cualquier referencia a su obra. El inflexible dogma del conocimiento como un “reflejo” de la realidad, fijado por Lenin en *Materialismo y Empiriocriticismo* (1900), hace impensable ninguna variable de un giro pragmático.

Entre las distintas “heterodoxias” marxistas, estos temas tampoco encontraron especial acogida. La idea de que el lenguaje se reduce a un instrumento de las relaciones de producción hace que estas filosofías de la praxis vean en el pragmatismo una ideología al servicio del orden burgués. En su momento tuvo difusión un estudio sobre la semántica de A. Schaff<sup>14</sup>, no por casualidad un polaco que insiste en la importancia del trabajo como fuente con la que contar dentro de una semántica que se mueve en la línea clásica de Tarski y la escuela lógica polaca. Sólo en algún caso reciente parece haberse abierto una mayor permeabilidad<sup>15</sup>.

Hay que buscar en otra línea, cuya relación con el marxismo sigue siendo una cuestión abierta. Se trata de la Escuela de Fráncfort y, en concreto, de la llamada segunda generación de la Escuela; los apreciables cambios entre ambas generaciones obedecen, en mi opinión, fundamentalmente a problemas internos, pues la primera generación se había agotado en un callejón sin salida que puede simboli-

13 Más adelante aludiré a la interpretación del propio Zubiri.

14 A. Schaff, *Introducción a la semántica*. Tr. [de una trad. al inglés] F. M. Torner (México, FCE 1966).

15 Tal sería el caso de R. Bernstein, *Praxis y acción*. Tr. G. Bello (Madrid, Alianza 1979). En todo caso, se trata de un autor menor.

zarse perfectamente en el final de Adorno<sup>16</sup>, final trágico o grotesco según el punto de vista que adopte cada cual.

Habermas se dio cuenta de que, si la dialéctica de la razón estaba insertada en intereses que marcaban su degeneración en razón instrumental, para enfrentarse con éxito al cientificismo era preciso asumir positivamente una doctrina de los intereses dentro del conocimiento ya que, en caso contrario, la propia teoría crítica quedaría limitada por algún interés. En el que puede considerarse libro fundacional de la segunda generación, Habermas conecta el conocimiento con unos intereses que no lo relativizan, puesto que son universales, pero al mismo tiempo evitan el objetivismo positivista porque hay una articulación interna según la cual el interés técnico y el interés práctico quedan unificados y dirigidos teleológicamente por un interés emancipatorio. Este necesita de una racionalidad fuerte, pero descarta cualquier absolutismo de la razón y en su dura lucha con el positivismo Habermas invoca ya al pragmatista Peirce, aunque no deja de señalar sus ambigüedades<sup>17</sup>. Pero esto, como por lo demás advertía el propio autor, era sólo el primer paso de un proyecto mucho más exigente.

Al frente de su obra principal, Habermas advierte con claridad: “He escrito este libro para aquellos que estén interesados en cuestiones de fundamentos de la teoría de la sociedad”<sup>18</sup> y, al final de su complejo desarrollo, recuerda la misma idea: “El propósito de la presente investigación ha sido por mi parte introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad”<sup>19</sup>. Valdría la pena no olvidarlo porque, además de ofrecer un hilo de Ariadna para no perderse en el denso tapiz que está tejiendo Habermas, aporta una referencia de interés para valorar los posibles límites del proyecto. La sociedad aparece como el círculo de máxima universalización, en lo cual no dejan de percibirse resonancias hegelianas: debe ser capaz de integrar otros círculos concéntricos menores que, sin merma de su especificidad, deberán estar penetrados transversalmente desde su enraizamiento en el mundo de la vida. En su obsesivo hostigamiento a cualquier sombra de positivismo, el cual colonizaría unilateralmente el mundo de la vida y haría imposible toda emancipación, el carácter lingüístico de toda acción comunicativa evita desde el comienzo el peligro opuesto del subjetivismo. La indomable heterogeneidad de los juegos del lenguaje

16 Se narra ahora, no sin mojigatería, en S. Müller-Doohm, *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*. Tr. R. H. Bernet y R. Gabás (Barcelona, Herder 2003), pp. 714-722.

17 J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (1968): *Conocimiento e interés*. Tr. M. Jiménez Redondo y F. Ivars (Madrid, Taurus 1982); el cap. V está dedicado a Peirce.

18 J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Tr. M. Jiménez Redondo (Madrid, Taurus 1987), I, p. 13.

19 Id., II, p. 562.



queda orientada si el acto de habla se entiende como una acción comunicativa; ello pondrá en marcha una racionalidad discursiva cuyos supuestos pragmáticos (la pretensión de sentido, de veracidad, de corrección normativa y de verdad) gozan de universalidad normativa porque quien quisiera refutarlos tendría que suponerlos y sería víctima de una contradicción "ejecutiva". Por tanto, el que habla entra en las condiciones de una comunidad ideal de diálogo en la que debe estar dispuesto a argumentar sus afirmaciones y aceptar un horizonte de consenso, que no es una normatividad heterónoma, sino que se revela como inmanente a la naturaleza de la acción comunicativa. Esta pragmática *universal* de ninguna manera trasciende del orden discursivo y Habermas abomina de cualquier deber-ser que pretenda valer por encima del mundo real (en ello resuenan otra vez ecos hegelianos); pero no por ello renuncia a la necesidad de un incansable desenmascaramiento de los engaños sociales y, además, tiene la pretensión de colaborar en la necesaria reforma de la sociedad hacia la emancipación definitiva, que estaría representada por el ideal ilustrado de una total autonomía del ser humano. La parte decisiva en esta nueva configuración de la racionalidad se encuentra en una teoría de la acción social, en cuyo giro básico destaca como uno de los referentes el pragmatista G. H. Mead (el otro es Durkheim). Sin embargo, después de reconocer sin restricciones lo esforzado de su empeño, me parece que Habermas sigue sin poder disipar las sombras de un sociologismo, cuya pretendida universalidad en el mejor de los casos es fáctica y la normatividad que de ahí se pueda derivar resultará inerte ante el empuje de la parcialización de intereses que fractura el mundo de la vida; por lo demás, habrá que reconocer que, si se parte de la contingencia de los actos de habla, es coherente que los universales sean por principio falibles e históricamente revisables.

Es sabido que el pensamiento de K.-O. Apel aparece como paralelo al de Habermas, al menos en un trecho largo de sus filosofías; ello no impide que sus trayectorias filosóficas sean distintas y quizá también sus ambiciones intelectuales. El referido paralelismo contiene matices distintos en ambos filósofos y esos matices son en nuestro tema muy relevantes. Apel no está nada satisfecho con la intención antifundacionalista que subyace a la heterogeneidad de los juegos lingüísticos y tampoco está dispuesto a renunciar al tradicional motivo filosófico de una fundamentación última; pero cree que hoy se necesita una "transformación" en la que Apel va integrando materiales de diversa procedencia. No sólo la trayectoria de Apel es compleja, sino que el hecho de no haber ofrecido una exposición sistemática de su pensamiento dificulta su análisis<sup>20</sup>. El punto clave de esa transforma-

20 Esa laguna la llena en buena medida el estudio sistemático de A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel* (Salamanca, Sígueme 1985). Un tema intrigante sería el determinar las razones de la amplia influencia de un pensamiento tan fragmentario y disperso como el de este autor.

ción quizá resida en la peculiar apropiación del pensamiento de Peirce<sup>21</sup> que le permite concretar la interfecundación entre la tradición heideggeriana (de la que procede) y la tradición analítica, propugnada por él mismo en un trabajo pionero de 1962<sup>22</sup>. Apel presenta una propuesta a primera vista insólita: convertir la pragmática —que había saltado al primer plano para disolver cualquier cuestión con pretensiones de ultimidad— en “transcendental”, de modo que el ideal fundamentador de Kant abandone su referencia a la subjetividad y se metamorfosee lingüísticamente con el auxilio de Peirce, el cual, metamorfoseado a su vez a través de una peculiar “kantianización” de su pensamiento, aportará un a priori como “la comunidad ideal de diálogo”, capaz de fundar todas las pretensiones de ultimidad de una racionalidad dialógica. Una *pragmática transcendental* es un empeño complejo<sup>23</sup>, pero significa quizá la máxima ambición filosófica que pueda pensarse en el ámbito del giro pragmático.

Tanto el planteamiento de Habermas como el de Apel exigen una transformación del concepto de verdad y ambos desarrollan una *doctrina consensual*, otra vez con matices diferentes entre ellos. Los dos parten de la idea de que una razón dialógica y deliberativa tiende al consenso como marca de la verdad de los enunciados, algo que en mi opinión no es evidente. Entiendo que la doctrina de la verdad como consenso es una teoría pragmática y, por tanto, no se refiere a la verdad constitutiva, sino que se refiere al orden de búsqueda de la verdad; así, un consenso, que no quiere ser meramente estratégico, es un índice que nos advierte cuándo es razonable tomar por verdadero un enunciado. Estaríamos, pues, dentro de un plano criteriológico y se trataría de uno de los múltiples intentos por completar las lagunas de la tradicional concepción referencialista de la verdad<sup>24</sup>, la cual pertenecería al “sentido común del mundo de la vida”<sup>25</sup>, aunque también es cierto que criteriológicamente no es relevante ni quizá lo pretenda. Pero si se quiere

21 K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*. Tr. A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill (Madrid, Taurus 1985), II, especialmente pp. 149-168. Su interpretación de conjunto del filósofo estadounidense en K.-O. Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Tr. I. Olmos y G. Del Puerto y Gil (Madrid, Visor 1997).

22 Cf. K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, I, pp. 217-264. Esa interfecundación se convierte luego en lugar común dentro de la escuela; véase, v. gr. J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt a. M., Suhrkamp 1999); el primer capítulo se titula expresivamente: “Hermeneutische und analytische Philosophie. Zwei komplementäre Spielarten der linguistische Wende”.

23 Puede verse la magnífica síntesis de A. Cortina y J. Conill, “Pragmática transcendental”, en M. Dascal (Ed.), *Filosofía del lenguaje*, II: *Pragmática* (Madrid, CSIC/Trotta 1999), pp. 137-166.

24 Para un panorama del problema, véase J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (Ed.), *Teorías de la verdad en el siglo XX* (Madrid, Tecnos 1997), así como el colectivo editado por los mismos autores, *Verdad y experiencia* (Granada, Comares 1998).

25 Como dice K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Tr. N. Smilg (Barcelona, Paidós 1991), p. 48.

que la doctrina consensual valga como doctrina integral de la verdad, entonces es imprescindible reforzarla con un recurso a la evidencia en la línea de la fenomenología o de la “phaneroscopia” de Peirce; en este caso, parece que retornan no sólo los temidos problemas “metafísicos” de la concepción tradicional, sino también supuestos éticos (por ejemplo, la veracidad de los sujetos dialogantes), que paradójicamente sólo podrían fundarse en el mismo orden transcendental.

La larguísima discusión de la Escuela de Fráncfort con los representantes del racionalismo crítico y, al mismo tiempo, con la filosofía hermenéutica encabezada por Gadamer animó la filosofía alemana en las últimas décadas, una filosofía algo alicaída respecto a su gloriosa historia. Sin duda, hermenéuticos y “filósofos críticos” han afinado notablemente sus posturas a lo largo de la discusión, pero el tema no nos interesa ahora<sup>26</sup>. Esto nos lleva a la última y difusa corriente que aquí debemos mencionar.

Bastará para nuestro tema una referencia escueta al espeso bosque crecido en torno al pensamiento de Gadamer. Su obra central, uno de cuyos ejes es el concepto de tradición, sólo se entiende, a su vez, dentro de una compleja tradición, tema que ahora no nos concierne<sup>27</sup>. El alcance que para la hermenéutica de Gadamer ha tenido el paso por Heidegger es cuestión debatida<sup>28</sup>; ahora basta constatar que el desarrollo autónomo del motivo hermenéutico no sólo introduce elementos ajenos a Heidegger, sino que tampoco quiere ser más que un desarrollo —en realidad, una “interpretación”— parcial del pensamiento heideggeriano. La imposibilidad de romper el círculo hermenéutico conduce a la idea de hacerlo fecundo: sólo comprendemos dentro de una tradición que nos viene dada por la historia de la recepción y de la influencia (*Wirkungsgeschichte*) de la obra a comprender y, por tanto, es una pregunta inducida la que abre el espacio para una

26 Una detallada exposición puede encontrarse en J. M. Aguirre Oraa, *Raison critique ou Raison herméneutique. Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer* (Paris/Vitoria, Cerf/Eset 1998). En un contexto más amplio, J. Bengoa Ruiz de Azúa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea* (Barcelona, Herder 1992).

27 Puede verse M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*. Tr. J. Pérez de Tudela (Madrid, Akal 2000). Una historia de la hermenéutica desde la perspectiva de Gadamer es lo que de hecho se encuentra en J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Tr. A. Ackermann Pilári (Barcelona, Herder 1999), obra que se complementa con la del mismo autor *Introducción a Gadamer*. Tr. C. Ruiz-Garrido (Barcelona, Herder 2003).

28 Baste recordar aquí la conocida descripción, quizá algo cáustica, de Habermas que ve en Gadamer “la urbanización de la provincia heideggeriana”. Lo cierto es que en 1973 Heidegger, que había usado profusamente el término “hermenéutica” y lo había dotado de gran densidad filosófica, se desentendió del tema y dijo que “la filosofía hermenéutica es cosa de Gadamer”: J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Tr. A. Ackermann Pilári, R. Bernet y E. Martín-Mora (Barcelona, Herder 2000), p. 385.

respuesta que, a su vez, es una nueva pregunta, lo cual es un planteamiento que se coloca desde el principio en una perspectiva pragmática; queda por dilucidar cómo se configura una tradición y cuáles son los factores que dentro de ella convierte a algunas en obras canónicas. La fusión de los horizontes (*Horizontverschmelzung*) del intérprete y de la obra no deja de ser un momento mágico que, sin embargo, está limitado por la historicidad insuperable de una radical finitud: “La comprensión ‘histórica’ no puede otorgarse a sí misma privilegio ninguno, ni la de hoy ni la de mañana. Ella misma está abrazada por horizontes cambiantes y tiene que moverse con ellos”<sup>29</sup>. Si la meta inicial de Gadamer es liberarse de la opresión positivista —tiranía del “método”— y abrir caminos a una experiencia más rica —“verdad”—, progresivamente parece haberse ido preocupando más por la amenaza del relativismo. De ahí el interés por colocar la obra como centro de la interpretación, frente a toda la tradición psicologizante que viene de Schleiermacher y de Dilthey; pero una obra sólo es susceptible de interpretación dentro de una tradición histórica y Gadamer tiene que aceptar ésta como un hecho, incluso revestido de un inapelable principio de autoridad que, en medio de una crítica marcadamente anti-ilustrada, deja la sensación de un uso tradicionalista de la experiencia histórica. Gadamer insistía en la parte final de su obra en la vocación marcadamente dialógica —“conversación”— de la comprensión, la cual se funda en algo más profundo que su concreción en enunciados lingüísticos: algo así como la lingüisticidad fundacional de todo lenguaje (*Sprachlichkeit der Sprache*) pues “el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma”<sup>30</sup>; pero esto significa también el carácter originariamente lingüístico del mundo. A pesar de que Gadamer habla insistentemente de la categoría de “juego”, ésta aparecía, al modo de Schiller, dentro de la discusión de la experiencia estética, el tema con el que se abre la obra<sup>31</sup>, lo cual, asegurando la intersubjetividad en la fusión de horizontes, remite a una tradición marcada por Humboldt y no aporta ningún criterio para orientarnos dentro del enconado “conflicto de interpretaciones”<sup>32</sup> que caracteriza a nuestro tiempo.

Todo parece indicar que la dimensión pragmática es algo sobrevenido al planteamiento hermenéutico originario por la presión de otras corrientes que buscan tender pasarelas. La difusión y recepción de la obra gadameriana significa some-

29 H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*. Tr. A. Agud y R. de Agapito (Salamanca, Sígueme 1977), p. 632. Con alguna variante de detalle, sigo esta meritoria traducción. La edición de referencia será probablemente la que aparece en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. I: *Wahrheit und Methode* (Tübingen, Mohr 1990).

30 H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, cit., p. 467.

31 Cf. Id., pp. 143-181.

32 Es el expresivo título elegido para una importante colección de trabajos de P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris, Seuil 1969).

ter a prueba su propia doctrina de la eficiencia histórica<sup>33</sup>. La obra original tiene algo de hermética, excesivamente polarizada hacia la tradición provinciana de las “Ciencias del espíritu” y con algunos de los defectos típicos del *Gelehrte* alemán. Habrá que limar sus aristas y esto significa un proceso lento de aclaraciones y complementos que su autor siguió atentamente gracias a que pudo disfrutar de una extraordinaria longevidad en lucidez; luego se dio cuenta de la importancia teórica de esas aclaraciones y en la edición que deberá convertirse en referencia las puso a la misma altura que la obra principal<sup>34</sup>. La mayor parte de estos desarrollos vienen propiciados por la discusión con la Teoría crítica y Gadamer insiste en el carácter descriptivo y no normativo de su hermenéutica filosófica, aunque ello signifique remitir las querellas interpretativas al incierto criterio de la eficiencia histórica. Es verdad que ya en sus orígenes el término “hermenéutica” tiene un sentido práctico y en *Verdad y método* abundan las reflexiones antiplatónicas que ponderan la idea de Aristóteles del saber práctico “como una especie de modelo de los problemas inherentes a la tradición hermenéutica”<sup>35</sup>, que se recurre en numerosas ocasiones a la doctrina —también aristotélica— de la prudencia (φρόνησις) para ilustrar el proceso interpretativo y se apuesta claramente por el modelo de la retórica contra la estrechez de la lógica. Pero esto, en principio, no tiene por qué pasar de una limitación del cientificismo (“método”) que libera espacio para otras experiencias de la verdad y eso es lo que parece decir la última frase de la obra: “Lo que no logra la herramienta del método tiene que conquistarlo, y puede realmente hacerlo, una disciplina del preguntar y el investigar que garantice la verdad”<sup>36</sup>.

Esto permite colocar el proceso hermenéutico lejos de la pura teoría y próximo a la filosofía práctica. Uno de los más notorios seguidores de Gadamer defenderá con brío la primacía de una racionalidad de la praxis según el modelo aristotélico y buscará una lógica immanente a la acción que es distinta de la del saber científico<sup>37</sup> y el propio Gadamer ponderará las virtualidades de la herme-

33 Un sociólogo del conocimiento sacaría jugoso partido a la difusión de la obra y a la cadena de sus principales traducciones. Significativamente, en español, antes que la propia obra de Gadamer, apareció traducida dentro de una colección de estudios bíblicos una introducción más accesible: E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Tr. M. Balasch (Barcelona, Herder 1972).

34 Es el vol. II de las *Gesammelte Werke*, que apareció en vida del autor con el título, en realidad falso, de *Hermeneutik, II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register* (Tübingen, Mohr 1986). Como era de esperar, el editor español no desaprovechará el cebo e introducirá una pequeña modificación: H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*. Tr. M. Olasagasti (Salamanca, Sígueme 1992).

35 *Verdad y método*, p. 398.

36 *Id.*, p. 585.

37 Cf. R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie* (Frankfurt a. M., Suhrkamp 1982).

néutica para la ética filosófica<sup>38</sup>. Todo ello, sin embargo, no significa sin más una metamorfosis de la hermenéutica hacia el giro pragmático, sino más bien su acercamiento al movimiento de “rehabilitación de la filosofía práctica”<sup>39</sup> que, siendo también un movimiento transversal a distintas filosofías, de ninguna manera debe identificarse con el giro pragmático, como muestran importantes obras de la filosofía práctica actual. Es preciso que la hermenéutica tome conciencia de la universalidad de su experiencia<sup>40</sup>, convirtiéndose así de hecho en una “filosofía primera”, aunque cada vez más decidida a descalificar cualquier pregunta filosófica por el fundamento o la ultimidad; en *Verdad y método*, sin embargo, esa experiencia parecía limitada a la esfera de las humanidades; al mismo tiempo, será necesario superar las suspicacias respecto a las filosofías lingüísticas porque detectan en ellas, no sin razón, un marcado carácter empirista que podría ocultar un refugio del denostado cientificismo, cuyo alejamiento es para la hermenéutica una cuestión en la que se juega su misma posibilidad<sup>41</sup>. Esto se muestra claramente en la revisión hermenéutica del tema de la verdad dentro de un horizonte contextualista; Gadamer, inspirándose a su manera en Heidegger, amplía el predicado de verdad desde el enunciado hasta la pregunta que conecta el enunciado lógico con un ámbito situacional: aunque el autor advierta expresamente que “el primado del que yo hablara no es un primado pragmático [...] y la respuesta verdadera tampoco va ligada al criterio de las consecuencias de la acción”<sup>42</sup>, lo cierto es que el horizonte dialógico propugnado se aproximaba a posiciones holistas habituales en los medios del giro pragmático, fuertemente marcados por la finitud histórica que inevitablemente comporta una constitutiva falibilidad en la búsqueda de la verdad.

Si la hermenéutica llegó a convertirse en “la *koiné* de la filosofía, o en sentido más amplio, de la cultura de los años ochenta”<sup>43</sup>, ello exigió probablemente no

38 Cf. “Problemas de la razón práctica” (1980), en H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 309-318.

39 Utilizo, como se ve, el título de la conocida recopilación de M. Riedel (Ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (Freiburg, Rombach 1972-78) 2 vols. Para una visión de la ética desde una hermenéutica centrada en el concepto de *Lebenswelt*, cf. García Gómez-Heras, J. M., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana* (Madrid, Biblioteca Nueva 2000).

40 “La universalidad del problema hermenéutico” (1966), en H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 213-224.

41 El citado R. Bubner aun desconfiaba abiertamente del “naturalismo” de Quine y sólo se muestra más receptivo a la radicalización operada en Davidson; cf. R. Bubner, “El vuelco hermenéutico en el concepto semántico de verdad”, en G. Vattimo (Ed.), *La secularización de la filosofía*. Tr. C. Catropi y M. N. Mizraji (Barcelona, Gedisa 1992), pp. 243-257.

42 “¿Qué es la verdad?”, en H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 59.

43 G. Vattimo, *Ética de la interpretación*. Tr. T. Oñate (Barcelona, Paidós 1991), p. 55. Entiendo que lo que así se describe es exactamente el “giro hermenéutico”, lo cual necesitaría de otro tipo de desarrollos.

sólo una “vulgarización” que puede “debilitar” el adusto texto de Gadamer, sino también la incrustación en su torso de unos temas que en principio le eran extraños. Más bien son otras filosofías con fuerte impronta pragmática las que, en nombre de resultados concordantes, trazan una pasarela que pide a la hermenéutica una unidad de acción contra el dogmatismo cientificista; de esta manera, la hermenéutica metaboliza un momento pragmático que aporta concretez a la finitud histórica de toda comprensión, para hacer ver que “la filosofía suprahistórica resulta ser una ilusión histórica”<sup>44</sup>.

No se entenderá del todo esta situación si no se alude, aunque sólo sea de paso, a la amplia y sólida obra de P. Ricoeur; allí la hermenéutica emergió anclada en el análisis fenomenológico de los actos volitivos y resulta mucho más permeable a un giro lingüístico y a un giro pragmático, no sólo porque es más receptiva, sino por la amplitud de un programa abierto que busca restaurar los fragmentos de sentido para rehacer una subjetividad frágil y vulnerada.

No es fácil ahora, en medio de tantos matices sólo apuntados, extractar unas convicciones mínimas que puedan identificar el giro pragmático. Es evidente, en primer lugar, que hay una oposición o intento de superación de cualquier forma de cientificismo objetivista, pero también se ha de reconocer que este rasgo real es excesivamente vago. Tal oposición se concreta, en segundo lugar, en algún tipo de primacía de la acción, lo cual es relevante para una concepción de la verdad en el contexto del descubrimiento que busca sustituir o, cuando menos completar, las tradicionales doctrinas referenciales. En tercer lugar, el medio en el que acontece esa verdad es la estructura lingüística de nuestra experiencia, en la cual el uso resulta determinante para la comprensión y, al mismo tiempo, eso marca una tendencia a desbordar el marco de la proposición como unidad de significado. Por ello, en cuarto lugar, las concepciones de la razón abominan de su antigua pretensión de absolutez pues, además de que la razón es derivada, está intrínsecamente marcada por límites constitutivos, sólo opera en una situación históricamente condicionada y, por tanto, sus resultados serán falibles y necesitados de constante revisión; cualquier coqueteo con el intelectualismo resulta así sospechoso.

Soy consciente de la vaguedad del marco así evocado; más que una orientación filosófica bien definida, estamos ante una *atmósfera* que afecta a muchas filosofías y hoy no parece posible decidir si esa tonalidad va a ser nuclear o va a reducirse a una coloración superficial. Esto era, no obstante, lo que buscábamos para el problema ahora en discusión.

44 R. Bubner, *La filosofía alemana contemporánea*. Tr. F. Rodríguez Martín (Madrid, Cátedra 1984), p. 89.

## 2. EL GIRO PRAGMÁTICO Y LA INTERPRETACIÓN DE ZUBIRI

A simple vista, lo resumido en el apartado anterior no tiene ningún reflejo apreciable en el pensamiento maduro de Zubiri. Una simple inspección cronológica hace ver que la difusión del giro pragmático en todas sus variantes se produjo cuando ya la filosofía de Zubiri había tomado las opciones claves que determinarán su madurez. Aun si se acepta que dentro de esa madurez tuvieron lugar cambios importantes, como opinan algunos, esos cambios parecen obedecer más a problemas internos del pensamiento zubiriano que a influencias externas determinantes. No hay ningún indicio de que Zubiri se haya interesado por alguno de los filósofos antes reseñados y, si alguien dijese que puede tratarse de preocupaciones inconscientes que son comunes a una época, habría que decir que la proximidad cronológica impide objetivar hoy algo tan difuso. Parece evidente que la tonalidad dominante del pensamiento zubiriano y su propio concepto de filosofía son extraños a la situación intelectual en la que se despliega —o a la que quiere responder— el giro pragmático.

No tiene nada de extraño, sin embargo, que un filósofo sea utilizado y valorado conforme a criterios pragmáticos, pues en realidad siempre ha sucedido así. Nuestro enfrentamiento con la obra de un filósofo se hace insertándola en la influencia ejercida por ésta; es cierto, que una vez recibida, una filosofía admite criterios internos —rigor, amplitud, profundidad—, pero esos criterios se ponen a prueba midiendo la eficacia que esa filosofía tiene o puede tener en su aplicación a los problemas filosóficos planteados —explícitamente o no— por el filósofo. La situación inicial de Zubiri en este punto resultó tan extraña y presentó tales disonancias entre sus valores filosóficos y la recepción inmediata que le deparó su medio que se llegó a plantear “el caso Zubiri”<sup>45</sup> como algo que necesitaba aclaración previa para iniciar su estudio; es cierto que hoy esto parece agua pasada, pero ha influido en nuestro tema. Mientras la recepción de la primera gran obra de madurez en el medio intelectual de Zubiri fue muy pobre, esa misma obra se convertía pronto en una referencia clave dentro de la filosofía latinoamericana de la liberación en aquellos años. Ellacuría era la causa de ese singular estado de cosas, pero ello acontecía en nombre de criterios pragmáticos: los conceptos metafísicos y antropológicos de Zubiri eran más eficaces en vistas a los objetivos de la filosofía de la liberación que otros conceptos rivales y, conforme a esos objetivos, Ellacuría los utilizaba; es muy cierto que él insistía en la necesidad de un escrupuloso rigor filosófico, pero no lo es menos que no tenía escrúpulos en ampliar o

45 J. Muguerza, “El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea”, en Varios, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri* (Madrid, Trotta 1995), pp. 19-31.



reinterpretar a Zubiri<sup>46</sup>. Ahora bien, es evidente que los objetivos de la filosofía latinoamericana de la liberación en los años sesenta y setenta del pasado siglo eran totalmente extraños a Zubiri, lo cual incluso propiciaría que esa polémica aplicación refluyese sobre su obra y arrojase en torno a ella nuevas oscuridades. Querer buscar en Zubiri sus posibilidades para fundamentar problemas pragmáticos es algo que, de una manera u otra, resulta inevitable y, como acabo de aludir, está en el mismo origen de su influencia<sup>47</sup>. Lo que ha cambiado desde aquella animosa tarea de Ellacuría es que entretanto el interés por Zubiri parece haberse desplazado a su última obra y el contexto de una eventual “liberación” se mueve en una situación histórica muy distinta.

En este tema tienen una importancia decisiva algunas peculiaridades que determinaron la difusión y la recepción de la filosofía de Zubiri, su poco atendida *Wirkungsgeschichte*. Aunque el tema ha sido aludido en diversas ocasiones<sup>48</sup>, no ha recibido hasta ahora la atención sistemática que requiere por su importancia y su alcance y aquí me limitaré a recordar cosas muy sabidas sobre las que no se suele ya reparar. No voy a entrar en la peculiaridad de la tradición (o de su falta) filosófica hispana como primera receptora natural del pensamiento de Zubiri; tampoco voy a entrar en algo tan insólito como que unos cursos libres de acceso restringido aparezcan como el medio para la difusión pública de un pensamiento filosófico en las antípodas del ensayo. Simplemente recordaré las circunstancias de sus publicaciones principales. Podemos decir que de hecho Zubiri publicó en vida tres libros<sup>49</sup>, que están separados por intervalos de dieciocho años exactos, es decir, el espacio de una generación; aquellos a los que les tocó vivir durante la gestación larguísima del pensamiento de Zubiri, aun si mostraron una actitud abierta hacia él, esa apertura tuvo que ser por razones biológicas a una de las grandes obras de su pensamiento, al menos como puerta de entrada del conjunto. Si no es usual que un filósofo publique la obra de su inicial madurez filosófica, como es *Sobre la esencia*, a los sesenta y cuatro años, resulta totalmente insólito —puede

46 Véase H. Samour, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría* (Granada, Comares 2003).

47 Sobre la extensión de esta influencia pueden encontrarse informes en J. A. Nicolás y O. Barroso (Ed.), *Balances y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (Granada, Comares 2004), pp. 745-812 [Este importante colectivo será en adelante *Balances*]. Pero lo que aquí indico va más allá de los necesarios “informes”.

48 Cf. v. gr. el todavía aprovechable estudio de D. Gracia Guillén, ‘Actualidad de Zubiri’, en J. I. Tellechea Idígoras (Ed.), *Zubiri (1898-1981)* (Vitoria, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco 1984), pp. 73-137. Del mismo autor, “El seminario ‘Xavier Zubiri’ de Madrid”, en *Balances*, pp. 745-753.

49 En realidad, son cuatro. Pero el *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (1923) fue una publicación semiclandestina, que apenas se difundió, sin que sepamos aun a ciencia cierta las razones de ello.

que sea un caso sin precedentes— que alguien termine su obra más amplia con más de ochenta y cuatro años. Pero todavía esto muestra peculiaridades significativas. Hay una generación primera —la de *Naturaleza, Historia, Dios*— que está fascinada por la amplitud de los saberes y el carácter muy sugerente de ese primer gran libro y posiblemente de los primeros cursos largos. Pero la mayoría de esa animosa generación fue tomando sus propios caminos y quedó desconcertada y en buena medida desilusionada con la publicación de *Sobre la esencia*, obra que ciertamente aparece en un contexto filosófico desfavorable y, al mismo tiempo, planteando unas dificultades de interpretación difíciles de resolver. Por su parte, la generación de *Sobre la esencia* vio en Zubiri al autor de una gran metafísica y una antropología fecunda que iba mucho más allá de las meramente descriptivas; por ello, el interés por *Sobre la esencia* era un interés por la metafísica, en un momento en que ésta aparecía fuertemente contestada, y por una metafísica que para algunos ofrecía rendimientos muy superiores a otras metafísicas coetáneas; es cierto que presentaba dificultades de interpretación, pero los privilegiados que tenían acceso a los cursos de Zubiri tuvieron ocasión de ver cómo iba ofreciendo aclaraciones y complementos que enriquecían el adusto y desigual texto publicado. Finalmente, la publicación de *Inteligencia sentiente* propició el surgimiento de una nueva generación que, conociendo la producción anterior, reordenó el conjunto del pensamiento conforme a las claves más radicales de la obra última, la cual también ofrece dificultades de interpretación que en este caso no pudieron ser aclaradas ni complementadas por el autor, que falleció meses después de concluida la publicación de la trilogía. Esta generación puso de relieve que en la última obra aparecían motivos nuevos que permitían revisar posturas anteriores del filósofo, mientras que la generación de *Sobre la esencia* pensaba que se trataba tan sólo de sacar a la luz la doctrina de la intelección subyacente de hecho a aquella obra, lo cual responde probablemente a la intención inicial de Zubiri, pero las “intenciones” explícitas de un autor son un criterio de interpretación muy débil.

Han pasado más de veinte años desde la publicación de *Inteligencia sentiente*, el tiempo necesario para que aparezca otra generación que ya no está condicionada por la cadencia de publicaciones de Zubiri, que además dispone de casi todos los cursos importantes posteriores a *Sobre la esencia* y puede, por tanto, calibrar mejor la amplitud y profundidad de su desarrollo; dispone, en fin, de algunos estudios que la pueden iniciar con seguridad en la obra de Zubiri, aunque sigue faltando mucha investigación básica que sería deseable poder tener. Esta generación fue educada filosóficamente en una época distinta a aquella en la que Zubiri pensó su obra, los problemas que le acucian no son los mismos que los de la posguerra y es lógico que, si se abre a Zubiri, sea buscando respuesta a cuestiones y a planteamientos muy distintos a los de las generaciones anteriores; dadas las referidas peculiaridades de las publicaciones de Zubiri, es ésta la primera generación

que no debe ser asignada a ninguna obra concreta porque tiene a su disposición desde el comienzo el conjunto relativamente completo de toda la larga trayectoria que va desde 1921 a 1983.

Esto no quiere decir que la nueva generación —la del cambio de milenio, para decirlo con excesiva solemnidad— sea uniforme y monolítica; tampoco en las dos últimas décadas de la filosofía del siglo XX hubo ninguna filosofía que dominase con claridad sobre el resto y, por tanto, las preocupaciones resultan ser muy diversas. Pero, dentro de esa diversidad, me parece que se ha ido formando un grupo con cierto parecido de familia, que tiene en común reivindicar como determinante una dimensión pragmática para la que se busca un lugar en el pensamiento de Zubiri, aunque casi todos ellos prefieren no por casualidad el término “praxis”, lo cual revela la filiación continental de sus preocupaciones (frente a la corriente analítica) y, por otra parte, enlaza con los motivos “liberadores” que Ellacuría —un claro representante de la generación de *Sobre la esencia*— había iniciado hace ya tiempo y cuando el conocimiento de textos de Zubiri al alcance del público resultaba muy fragmentario.

No es extraño, pues, que entre los intérpretes y continuadores de Zubiri se haya ido configurando una línea que, en medio de sus diferencias, se siente interpelada por alguno de los planteamientos antes esbozados, aunque en este caso el término preferido, como ya se dijo, suele ser *praxis* o alguno de sus derivados; no se quiere decir con ello que comparten los postulados del giro pragmático, sino que se acercan a Zubiri precisamente buscando soluciones que no encuentran en aquellos filósofos. En la mayoría de estos autores el objetivo principal no es tanto explicar el pensamiento de Zubiri —cosa que en sus líneas básicas se da por hecho, aunque luego reaparezcan dudas en puntos claves—, sino prolongarlo o aplicarlo a temas que él no trató o, al menos, no trató con la radicalidad que permitiría su total madurez; por ello, como criterio último de su valor no invocan la autoridad explícita de Zubiri —que en algún caso cuestionan sin disimulo— sino su eficacia filosófica al margen de las concretas preocupaciones zubirianas. Hay que comenzar insistiendo en que estos esfuerzos, lejos de aparecer como censurables, merecen todos los respetos e incluso el inicial elogio; el purismo en filosofía suele resultar estéril y genera epígonos, que terminan siempre fosilizando lo que en su momento estuvo dotado de vitalidad y no faltaría quien creyese que una de las pruebas del valor interno de una filosofía es su capacidad para sobrevivir a los epígonos que engendra. El que un pensamiento sea ampliado o sometido a crítica con sus propias herramientas es un signo de su vitalidad y de la altura de la investigación que, dominada ya la fase de su comprensión básica, se plantea como herramienta operativa fecunda. Si las preocupaciones que ponen en marcha las prolongaciones son distintas de las de Zubiri y responden a otra etapa cultural distinta, eso en definitiva es beneficioso porque tampoco Zubiri pudo salir fuera de su

tiempo y las obras que filosóficamente merecen un estudio atento son aquellas que siguen teniendo valor más allá de la circunstancia efímera en la que surgieron. El único problema que aquí vale la pena debatir es si esos intereses limitados del intérprete han estrechado de tal modo la comprensión de la obra que ésta resulta unilateralmente mutilada; por decirlo en terminología de Gadamer, la cuestión reside en discernir si esos “prejuicios” resultan empobrecedores o enriquecedores, aceptando desde el principio que toda interpretación será siempre limitada y revisable, pero recordando de nuevo que no todas las interpretaciones son iguales ni valen lo mismo.

Veamos algunos casos concretos —de ningún modo pretenda ser exhaustivo— porque nos permitirán circunscribir el problema y su ámbito de debate. En primer lugar, debo advertir de nuevo que no se trata ahora de las posibles aplicaciones prácticas o “éticas” a partir de la filosofía de Zubiri, algo que sigue en este momento trazando su propia historia; al menos, no se trata *necesariamente* de eso, sino de planteamientos que reivindican una dimensión pragmática (o “práctica”) como la primaria o la última en el núcleo de la filosofía de Zubiri, lo cual puede traducirse o no en una primacía de la ética filosófica. En segundo lugar, me referiré sólo a interpretaciones que aceptan que el canon interpretativo del conjunto de la producción de Zubiri viene dado en lo fundamental por la trilogía *Inteligencia sentiente*; esto obedece a un interés metodológico por mantener cierta unidad, pero soy consciente de que es una restricción que aquí no está suficientemente justificada y puede dejar fuera otros planteamientos en principio lícitos.

La primera mención obligada y breve debe ser a un conocido estudio de A. González; obligada porque sirve de referencia para la mayoría de las restantes; breve porque, aunque claramente inspirada en Zubiri, sigue una trayectoria propia y no se reclama en sus conclusiones de la autoridad explícita de Zubiri<sup>50</sup>, sino que se justifica como un intento de “responder filosóficamente, ciertamente desde los pueblos empobrecidos, pero con perspectiva racional y universal, a los desafíos de la humanidad contemporánea”<sup>51</sup>, lo cual significa ya inicialmente la invocación de un criterio de orden pragmático. El afán de radicalidad y de eliminación de prejuicios, en la línea de fenomenología, desemboca en una filosofía cuyo centro sería el análisis del acto en y por sí mismo, prescindiendo incluso de lo que llena ese acto: “Hay una anterioridad del acto que se presenta y del acto en el que se presenta sobre el modo de presentarse”<sup>52</sup>, lo cual se concreta en una *filosofía primera* que excluye de sus análisis todo lo que trascienda al acto mismo, pues “la

50 Los trabajos de este animoso grupo pueden seguirse en su página en la red: [www.geocieties.com/praxeologia](http://www.geocieties.com/praxeologia).

51 A. González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera* (Madrid, Trotta 1997), p. 19.

52 *Id.*, p. 41.

filosofía primera es y sigue siendo una filosofía de nuestros actos”, lo cual quizá está en la línea en la que Husserl había utilizado ese término. Sin embargo, este análisis es denominado *praxeología trascendental* probablemente para evitar cualquier sospecha de intelectualismo pues “tan primeros son los actos intelectuales como aquellos otros que integran una acción”<sup>53</sup>; pero en el caso de la “praxeología” la primacía parece pasar a la acción y González sabe muy bien que en Zubiri la acción es “un sistema funcional de actos”<sup>54</sup>, aunque él remite a otro lugar de la obra zubiriana que le permite entender como acción los tres momentos del proceso que es el sentir<sup>55</sup>, lo cual quizá resulta determinante para toda su aplicación del pensamiento de Zubiri a una doctrina de la praxis donde “la praxis designa precisamente a las acciones, actividades y actuaciones como tres modos de estructurarse nuestros actos”<sup>56</sup>; de este enfoque se espera que “todos los misterios que descarrían a la teoría con presupuestos injustificados han de encontrar su solución en la praxis y en el análisis de esta praxis”<sup>57</sup>. Quizá pudiésemos decir que la “praxeología trascendental” toma tan radicalmente los problemas que subyacen al giro pragmático de la filosofía actual que hace insuficientes las soluciones propuestas por sus defensores.

Claramente inspirado en esta interpretación y también desde un contexto latinoamericano similar, J. Corominas va más allá y propone una visión enérgica del núcleo de la filosofía de Zubiri como una *ética primera* que se concreta en una originaria “filosofía de la acción”<sup>58</sup>. Hay que elogiar la amplitud y el rigor de esta propuesta, pues se trata de responder al debate ético contemporáneo escindido entre un desalentador relativismo cultural o un sospechoso universalismo que apenas disimula sus afanes neocolonialistas; además, nadie había rastreado antes con tanta minuciosidad los apoyos éticos implícitos y explícitos a lo largo de los escritos de Zubiri y de sus intérpretes. La idea básica parece centrarse en postular una “ética primera” que, al ser radical y limitarse a hechos constatables, evita en la fundamentación el riesgo de una metafísica preconcebida y, al mismo tiempo, es previa a los concretos códigos éticos en conflicto dentro de nuestro mundo globalizado. Esa ética es “primera” dentro de la ética respecto a las elaboraciones racionales de la ética o las hoy tan extendidas éticas aplicadas; pero debe ser “pri-

53 Id., p. 65. El contexto es precisamente una discusión con el pragmatismo, al que se reprocha colocarse en un plano “explicativo” y, por tanto, descuidar el ámbito “primero”.

54 V. gr. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid, Alianza 1989), p. 232.[En adelante EDR]

55 A. González, O. c., p. 87. Se remite a X. Zubiri, *Inteligencia sentiente, \* Inteligencia y realidad* (Madrid, Alianza 1980), pp. 28-30; en adelante esta obra se citará como IRE.

56 A. González, O. c., p. 188.

57 Id., p. 189.

58 J. Corominas, *Ética primera. Contribución de X. Zubiri al debate ético contemporáneo* (Bilbao, Desclée de Brouwer 2000), p. 255.

mera” también dentro del conjunto del pensamiento de Zubiri y esto no puede deberse a que se trate de una derivación de la “filosofía primera” zubiriana como tal —todos los análisis tendrían que engarzarse necesariamente en esa filosofía primera pues, en caso contrario, no sería “primera”—, sino que tiene que ser parte constitutiva o ella misma la “filosofía primera”. La sucesión de preguntas indica con claridad el proyecto de Corominas: “¿No es el mero preguntar de una filosofía primera, antes de toda consideración sobre sus resultados, una cuestión ética?”, lo cual sería un problema que, desde luego, no tendría respuesta desde la filosofía primera misma, a menos que el propio punto de partida o el objeto de ésta fuesen éticos; entonces, la pregunta es otra: “¿No serían prácticamente sinónimas una ética y una filosofía primera?”<sup>59</sup>. Pero esta pregunta parece extravagante en Zubiri si se acepta que la llamada “filosofía primera” sólo puede ser un análisis de “hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere” (IRE 20). Sin embargo, Corominas entiende que el objeto de tal análisis son las acciones como unidades funcionales de los momentos procesuales del sentir, que él interpreta como la unidad funcional de inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante. De este modo, el postulado “intelecționismo” de Zubiri no dejaría de ser una restricción metodológica en función del interés explícito del filósofo por el análisis del acto intelectual<sup>60</sup>, pero que en realidad debería insertarse en la unidad funcional que es la acción: “La lectura anterior nos permite sostener, con un alto grado de verosimilitud, que el núcleo fundamental de la filosofía zubiriana no es una metafísica primera (análisis trascendental de la realidad), ni una *noología* (estudio de la aprehensión desplegada en logos y razón), sino el análisis de la aprehensión primordial de realidad o alteridad de los actos humanos, una *noergeología* y que, por tanto, la ética no se deriva de la filosofía primera, sino que es idénticamente la filosofía primera”<sup>61</sup>. El autor reconoce sin ambages que esta interpretación puede no ser “fiel a la letra de Zubiri”<sup>62</sup>, pero se justifica desde “el espíritu” de ese pensamiento: “De alguna manera, Zubiri nos empuja a tratar de desmentir sus propios análisis. No se deja de ser zubiriano cuando se intentan mejorar los propios análi-

59 Id., pp. 22-23.

60 Cf. Id. pp. 250-252. En otros lugares no es tan rotundo: “Tampoco podemos privilegiar los actos intelectivos ni pensar que haya actos intelectivos, volitivos o afectivos puros. Como máximo, se podría hablar de dominancia de uno sobre otro”: pp. 299-300. ¿No es exactamente esa “dominancia” de la formalidad de “realidad” lo que significa el “intelecționismo”?

61 Id., pp. 253-254. Posteriormente el autor parece haber moderado su planteamiento al decir que “se trata simplemente de una cuestión de énfasis: mientras la filosofía primera destaca en sus análisis todos los hechos relevantes para una ulterior elaboración racional (...), la ética primera subraya aquellos hechos susceptibles de orientar la acción”: J. Corominas, “La ética de X. Zubiri”, en *Balance*, p. 240

62 *Ética primera*, cit., p. 255.

sis de Zubiri, aunque en ese intento los estuviéramos, de hecho, empeorando”<sup>63</sup>; nada que objetar, por mi parte, sino que eso sólo pragmáticamente podremos dilucidarlo. Lo que este enfoque le aporta al autor, dentro de una filosofía de la liberación, es el fruto relevante de la *universalidad* que significa el moverse dentro de la mera descripción de hechos; el autor cree que, en ese mismo ámbito descriptivo, “una fundamentación primera de la ética tiene cierto grado de normatividad y de poder discriminatorio y valorativo sobre diferentes posibilidades de discriminación racional”<sup>64</sup>. Entiendo, sin embargo, que para ello es preciso haber activado de alguna manera la libertad, pues, en caso contrario, sería difícil decir qué significa “normatividad” y el de la libertad es un problema muy oscuro en Zubiri.

Un matiz distinto, que podría considerarse complementario, es el aportado por O. Barroso Fernández en un trabajo muy valioso, a pesar de la modestia con que se ofrece, por intentar recuperar desde exigencias actuales la mayor parte del legado del filósofo y evitar las tentaciones excesivamente rupturistas dentro del conjunto de la obra zubiriana. Este autor se acerca a Zubiri buscando en él respuestas para la “crisis nihilista”<sup>65</sup> desencadenada en nuestro tiempo por el relativismo y el multiculturalismo de los postmodernos. Como la postmodernidad es un paso dentro de la crisis de la modernidad de la que partió Zubiri, se busca en él una “filosofía de la praxis” en el sentido de “la filosofía que se deriva del descubrimiento y de la intrínseca unidad del conocer, del comportamiento moral y del actuar sobre el medio”; sería “el exponente de aquella tradición humanista que se basa en una apuesta y confianza en el ser humano, en su capacidad de transformación del medio”<sup>66</sup>. El problema central es aquí la doctrina zubiriana de la verdad, no tanto por sus intrincados desarrollos teóricos, sino en cuanto que éstos insertan al hombre en la realidad y, por tanto, pragmáticamente fundan una acción humana capaz de dar sentido a la vida. La propuesta tiene que salvar los escollos puestos de relieve por las críticas a todo intento de fundamentación mostrando “la dimensión práctica de la verdad”<sup>67</sup> y haciendo ver que “la praxis humana se constituye en el fundamento de toda teorización”<sup>68</sup>. Por eso, aunque metodológica-

63 Id., p. 363.

64 Id., p. 340. También este punto parece matizado después: “No se trata de que la ética primera nos suministre unos principios para su aplicación deductiva, sino de no descartar las posibilidades de que ofrezca una modestas orientaciones de trasfondo a la ética aplicada y a las éticas racionales”: J. Corominas, “La ética de X. Zubiri”, cit., p. 244. ¿No serán esas “modestas orientaciones de trasfondo” lo que otras veces se ha llamado análisis del hecho moral o, aun más clásicamente, moral como estructura?

65 O. Barroso Fernández, *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la Inteligencia sentiente zubiriana* (Granada, Comares 2002), p. 6.

66 Id., p. 11.

67 Id., p. 19.

68 Id., p. 171.

mente se acepte como canon interpretativo de toda la obra de Zubiri *Inteligencia sentiente*, el problema central son las consecuencias antropológicas del saber estar en la realidad que es la verdad y, así, no es extraño que el mismo análisis de la inteligencia tenga un “valor genitivo” en función de mostrar su potencial práctico<sup>69</sup> y el propio autor confiese su temor de acentuar en exceso “lo edificante”. Esto exige revisar la primacía “inteleccionista” de la inteligencia sentiente porque cualquier sospecha de una teoría pura haría inviable el intento a la vista de las críticas acumuladas contra el intelectualismo en el último siglo. Uno de los resultados más sorprendentes de este análisis es la resituación de Zubiri en una línea “ilustrada”, aspecto sin duda interesante: “No es sólo que Zubiri participe de aquella concepción tan extendida por la Ilustración de que un progreso en el saber —entendido ahora como un mejoramiento en el ‘saber estar’— pueda conllevar un progreso en la moral sino que el progreso moral mismo ha de ser entendido como progreso en el saber; es el resultado que la unidad de la verdad real da a la acción humana”<sup>70</sup>. He aquí en resumen escueto un intento de evaluación pragmática de una filosofía como la de Zubiri, marcada a primera vista por un dominante tono teórico.

Muy distinto es el último enfoque al que quiero referirme y, sin embargo, complementa y profundiza temas ya esbozados desde otros intereses que inicialmente parecen ajenos a estos problemas. En un estudio amplio, de muy compleja estructuración y con varias estrategias argumentativas que pretenden asentar su núcleo central, J. Bañón rechaza la prioridad zubiriana de la realidad sobre el sentido y, como consecuencia para él inevitable, la prioridad “inteleccionista” de la inteligencia sobre la voluntad y —habría que suponer— también sobre el sentimiento<sup>71</sup>. El autor entiende su laboriosa propuesta como la continuación lógica de su tesis que ve en *Inteligencia sentiente* una ruptura radical con la filosofía anterior de Zubiri porque, mediante un nuevo concepto de la propia “inteligencia sentiente”, la prioridad antes conferida a la realidad es ahora substituida por una “congenereidad” de inteligencia y reidad que se plasma en el concepto clave de *actualidad*. De este modo, la filosofía de Zubiri habría evolucionado desde una “filosofía de la realidad” hasta una “filosofía de la actualidad”, lo cual significa una ruptura de cuyas consecuencias Zubiri no fue del todo consciente porque en el mismo texto de *Inteligencia sentiente* mantiene muchos restos de la antigua filosofía de la realidad incompatibles con la sólo incoada filosofía de la actualidad<sup>72</sup>. Cree el autor que en la “filosofía de la realidad” (dominante en los años sesenta) se defendía una

69 Cf. Id., pp. 18, 172.

70 Id., pp. 145-146.

71 J. Bañón, ‘La recuperación del sentido primordial de la realidad’, *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 29 (2002) 299-376.

72 Cf. J. Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri* (Salamanca, Universidad Pontificia 1999), sobre todo los capp. 1, 2 y 3.



triple prioridad de la realidad: prioridad del “de suyo” (frente a la inteligencia), prioridad de la cosa-real (frente a la cosa-sentido), y prioridad de la inteligencia (frente a la voluntad y al sentimiento). Si se acepta que en *Inteligencia sentiente* Zubiri cambió la primera de estas prioridades hasta el punto de modificar el sentido del propio término *realidad*, “¿hay alguna conexión de fundamentación entre las tres prioridades ya señaladas? ¿Podemos modificar una y dejar las otras dos intactas o, por el contrario, la modificación y superación de una de ellas tiene que arrastrar necesariamente a las otras dos en la misma dirección?”<sup>73</sup>. Es conveniente señalar aquí que cabe aceptar el programa y el método del autor aun en el caso de que su solución y realización concretas no resultasen convincentes.

La propuesta de Bañón consiste en mantener la distinción zubiriana entre cosa-real y cosa-sentido dentro del logos, pero esa distinción no puede significar una mera actualidad ulterior de una originaria cosa-reidad —la diferencia básica sería que el “de suyo” lo es sólo en aprehensión— y, por tanto, la aprehensión primordial no lo es sólo de reidad, sino que de alguna manera tendrá que haber también un *sentido primordial*: “¿Cómo es posible que desde una aprehensión primordial exenta de todo momento de sentido, es decir, de una mera cosa-real carente de sentido se actualice en el logos la misma cosa real como dotada de un sentido, es decir, como cosa-sentido? ¿De dónde obtiene el logos el sentido o cómo opera para realizar la conversión de la cosa-real en cosa-sentido?”<sup>74</sup>. La congeneridad de reidad e inteligencia sentiente en una actualidad numéricamente idéntica exige una congeneridad entre inteligencia y voluntad tendente; esto para el autor exige retrotraer el sentido al ámbito primordial y habría que hablar de una coactualidad de la voluntad y la formalidad en que lo querido es actualizado, que de esta manera quedaría a la misma altura que la reidad pues se coactualizaría en el mismo acto: “Podríamos hablar así de *cosa-real-sentido*, o también de *cosa-sentido-real* (...). También podríamos servirnos de la expresión ‘de suyo para’ en la que el momento del ‘de suyo’ hace referencia a la realidad y el de ‘para’ al sentido”<sup>75</sup>. Aunque puede crear dificultades pensar un “sentido” como componente de la aprehensión primordial misma, esto es lo que exige el autor: “El sentido primordial hay que pensarlo en una línea anterior a todos los sentidos del logos, anterior a todas las construcciones lingüísticas, anterior a todos los sistemas de creencias”<sup>76</sup> y —lo que es muy importante— Bañón piensa que esto sigue moviéndose dentro de un mero análisis de hechos, lo cual significa una rectificación profunda de la letra de *Inteligencia sentiente*. Basándose en que la estructura de la inteligencia sentiente y la de la voluntad tendente son isomorfas en las descripcio-

73 J. Bañón, ‘La recuperación...’, cit., p. 337.

74 Ibid.

75 Id., p. 345.

76 Id., p. 353.

nes de los años sesenta —“la tendencia de una volición es como el sentir de una intelección”<sup>77</sup>—, Bañón intenta operar en el momento volitivo la misma radicalización que, según él, se operó en el momento intelectual, lo cual exige implícitamente que la estructura interna del sentir y de la tendencia sean isomorfas y no sólo en su relación respectiva con la inteligencia y la voluntad. Esto exige dejar de lado la solución de compromiso que Zubiri llamó “inteleccionismo” y proponer la descripción del momento volitivo primordial echando mano de las tendencias, la libertad y la fruición, tema en el que no entraré en detalle porque ofrece una gran complejidad y también algunos puntos oscuros debidos a la dificultad o a la ausencia en Zubiri de un proceso complementario en el momento del sentimiento afectante. Sólo quiero llamar la atención sobre las consecuencias de este planteamiento radical; no sólo habría que revisar toda la estructura del orden transcendental e incluir el transcendental “sentido” en el mismo plano que “realidad” —es decir, como transcendental “simple”—, sino que toda la cronología del desarrollo filosófico de Zubiri tendría que ser alterada pues, al final, no se ve que la superación de la fenomenología con la que se dice que se abrió su madurez quede a la conclusión de esta madurez en otra cosa que en una matización a la hora de aportar un fundamento en el sentir al “universal” motivo hermenéutico.

No deja de ser significativo que, en medio de análisis concretos tan distintos, estos planteamientos coincidan en metas similares. Todos ellos se acercan a Zubiri buscando un camino de fundamentación radical que sea capaz de dar respuesta a las críticas contra el valor de cualquier pregunta por un fundamento difundidas por las distintas líneas de la postmodernidad; como ese objetivo se cumpliría mediante un análisis de hechos, quedaría dotado de una universalidad capaz de superar el relativismo cultural sin caer por ello en la amenazante ciénaga de los fundamentalismos, que parecen fortalecerse cuando se intenta universalizar los valores endógenos de una cultura limitada. Este análisis de hechos hace que estas interpretaciones asuman como relevante la “filosofía primera” de Zubiri y, en buena medida, la doten de suficiencia; esa expresión que, como es sabido, carece de apoyo textual en Zubiri y surgió en la década de los ochenta en medio de no pocas discusiones<sup>78</sup> con la finalidad de ordenar a la luz de sus últimos escritos toda la producción anterior de Zubiri que se iba conociendo; ahora parece que la expresión se ha consolidado en un sentido restrictivo de tal modo que sólo los contenidos de esa

77 X. Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid, Alianza 1986), p. 573; en adelante SH.

78 Es el eje de la obra clásica de D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Barcelona, Labor 1986). Como otros muchos seguidores de Zubiri, imbuidos de *Sobre la esencia*, Ellacuría no aceptó nunca esta distinción por el temor de que fracturase la unidad de lo real: “Para él [Zubiri], no hay distinción alguna entre metafísica general y metafísica especial, entre filosofía primera y filosofía segunda, sino que la metafísica o la filosofía sin más debe tratar el todo de la realidad”: I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid, Trotta 1991), p. 25.

“filosofía primera” debidamente depurada serían relevantes para una fundamentación universalizadora, mientras que existe desinterés e incluso abierta desconfianza frente a cualquier elaboración “teórica”, por muy “exigida” que aparezca desde el análisis de los hechos; aun conociendo bien la producción anterior de Zubiri (al menos, en algunos casos), se utiliza con muchas reservas y en la práctica parece como si se actuase con una división en dos grandes períodos: el “período pre-noológico”, con todas las subdivisiones que fuesen del caso, y el “período noológico”, con el importante inconveniente que de que, al revés de lo que le sucedió a Kant en un caso paralelo, Zubiri no tenía ninguna conciencia de ese “giro”. En un contexto como el de las últimas décadas dominado por la crítica postmoderna en sus distintas versiones, no puede por menos de resultar insólita la pretensión de presentar el propio análisis de los hechos como una actividad fundamentadora con capacidad para iluminar universalmente la acción.

Deseo recalcar el escoramiento de la investigación en los últimos años hacia la última obra de Zubiri; parece que, si dejamos de lado un tema tan concreto como el problema teologal, Zubiri sigue vivo en filosofía como autor de *Inteligencia sentiente*, pero el resto de su obra va difuminándose entre brumas y, aun cuando se estudie, se utiliza en tanto que precedente de la obra final<sup>79</sup>. Si esto es así, estaríamos en un momento que, en mi opinión, debe ser pasajero; es claro que *Sobre la esencia* y el grupo de escritos coetáneos muestran hoy las huellas del paso del tiempo, pero eso exige poner en marcha nuevas estrategias de investigación que sean capaces de desempolvarlos y quizá, como sucedió otras veces en la historia de la filosofía, reorientar los centros de fuerza de su lectura; así se depurarían unos textos cuyos desahucio del pensamiento básico de Zubiri significaría una merma irreparable. Pero quizá tampoco este tema aparece aun suficientemente maduro.

Es muy revelador que estas distintas propuestas tengan su centro en unos pocos conceptos básicos que parecen figurar entre los más elementales y sabidos de la filosofía de Zubiri, permitiendo luego colocar en primer plano aspectos marginales o incluso olvidados de su discurso. Así, el colocar como objeto central del análisis el *acto*, dejando en segundo plano no sólo el sujeto del acto, sino también lo que en él se hace presente; de este modo, se funda alguna prioridad (o ultimidad) de la acción o de lo volitivo que se aleja de cualquier prioridad de la inteligencia y, por tanto, la dimensión teórica queda notablemente restringida. Ello se

<sup>79</sup> Un caso muy revelador es la edición de *El hombre y la verdad* (Alianza, Madrid 1999) [En adelante HV]. Se trata de un curso breve de 1966 y lo más sencillo sería presentarlo como una aclaración o complemento de *Sobre la esencia*, libro con el que es fácil encontrarle claras afinidades. Sin embargo, J. A. Nicolás, su cuidadoso editor, afirma que “la relevancia de esta obra proviene (...) de que constituye un prelude maduro de lo que serán las doctrinas de la trilogía final” (p. V), con la que resulta también fácil establecer importantes diferencias.

funda en la archiconocida afirmación zubiriana de que “el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres” (IRE 10), que ello lo pone de relieve un puro “análisis de hechos” al margen de cualquier tipo de teoría (IRE 20, 25, 89, 156, 203, 205, 285) y, para ello, se propone tratar “los actos de entender y sentir en tanto que actos (*kath'énérgēian*), y no en tanto que facultades (*katà dýnamin*)” (IRE 20); de este modo se hace sospechoso el neologismo “intelecționismo” (IRE 284) con el que Zubiri propone delimitar su posición, por cierto en un contexto en el que pretende estar moviéndose dentro del puro análisis de hechos. Si este análisis es correcto, resultaría incluso que en la trilogía *Inteligencia sentiente* las modalizaciones del logos y de la razón sólo tienen un valor complementario y Zubiri estaría en lo cierto cuando pensaba en los últimos años de su vida que en realidad con el primer tomo ya había dicho todo lo importante. Todo esto sugiere que en la filosofía de Zubiri, como en otras muchas, hay un nudo gordiano, que es muy elemental porque sin él no se puede entrar en esa filosofía, pero cuyo análisis resulta siempre incompleto y problemático porque desborda en mucho las intenciones explícitas del filósofo; a la luz de lo anterior, el nudo gordiano de la filosofía de Zubiri es la aprehensión primordial de realidad, la afirmación en apariencia sencilla de que “la intelección humana es formalmente una mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente” (IRE 13); ese nudo gordiano no se puede cortar sin vetarse todo acceso al pensamiento de Zubiri, pero parece que tampoco se terminará nunca de desatarlo.

### 3. EL PRAGMATISMO EN LA OBRA DE ZUBIRI

Si no queremos encerrarnos en un estéril círculo hermenéutico, lo anterior sólo será relevante si en el pensamiento de Zubiri existen lugares o espacios dentro de los cuales esa problemática pragmática pueda insertarse, aunque luego ese impulso permita desarrollos al margen de su propia obra. En otras palabras: ¿cuál fue la posición de Zubiri ante los problemas y los enfoques derivados del pragmatismo? Sólo desde hace poco tiempo estamos en condiciones de ver el arco completo del tema<sup>80</sup> y, por tanto, ensayar una respuesta que pueda aportar materiales seguros a la hora de valorar interpretaciones tan diversas.

<sup>80</sup> Recurriré una vez más al habitual esquema de las “tres etapas” para esta parte del trabajo. Soy consciente, sin embargo, de que la fecundidad de este esquema parece estarse agotando, sobre todo al incluir en una sola tercera etapa (1944-1983) la mayor parte de la producción filosófica de Zubiri y presentar el autor esa etapa como más uniforme de lo que quizá hoy parece. Precisamente el tema aquí tratado pone en cuestión a veces la unidad de esa supuesta tercera etapa, al menos en la interpretación de alguno de los autores antes mencionados.

## A. ETAPA FENOMENOLÓGICO-OBJETIVISTA

Hace poco que conocemos la existencia del que con toda probabilidad es el primer escrito filosófico de Zubiri con pretensiones científicas por su rigor y su contenido, un escrito que versa sobre el pragmatismo. Zubiri no pensó nunca en publicarlo, pero lo presentó como “trabajo de investigación” en su oposición a la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Central de Madrid en noviembre de 1926, por lo que pasó a formar parte de su expediente académico y así nos ha llegado; Zubiri se tomó la precaución de añadir de manera manuscrita en la portada “Madrid, curso 1918-1919”. No se trata de ningún ejercicio escolar, tampoco conocemos ninguna circunstancia en la vida de Zubiri de ese tiempo para la cual hubiese sido pensado, pues se trata de un estudio amplio (86 páginas en total) en el que el joven estudiante a la sazón de veinte años lleva a cabo un ajuste de cuentas con el pragmatismo que, no sólo va a resultar definitivo por mucho tiempo, sino que va a condicionar los futuros acercamientos al tema.

Un análisis detenido de este estudio<sup>81</sup> permite delimitar sus contornos básicos. En cuanto a su elaboración, la acumulación de varios índices externos e internos permiten asegurar con certeza suficiente que el estudio fue redactado y copiado efectivamente en el curso 1918-19, probablemente en la primavera de 1919 y esa copia no sufrió ninguna variación fundamental. Zubiri entiende allí el término “pragmatismo” en un sentido muy amplio que incluye a muchos autores de la época cuya afinidad con el pragmatismo era más bien aparente. El objetivo fundamental del estudio es elaborar una *concepción sistemática* de la filosofía pragmatista, acumulando para ello materiales de diversas procedencias. Este “sistema” pragmatista lo sostiene Zubiri en dos columnas básicas. La primera es una crítica del positivismo monista que pretendía reducir toda verdad al modelo de la objetividad mecanicista y toda realidad a los hechos físicos, algo que Zubiri denomina genéricamente “intelectualismo”; sirviéndose de epistemólogos limitacionistas (Boutroux, los empiriocriticistas y los convencionalistas), Zubiri muestra las barreras internas de la ciencia y el carácter provisional de sus conocimientos, resaltando el contraste entre la grandilocuencia de los ideales científicistas y la modestia de sus resultados efectivos. La segunda columna es una novedosa teoría de la verdad en la que ésta aparece desplazada al plano práctico (Zubiri dice “volitivo”) y se reduce a la eficacia que para la acción muestran los conocimientos y los actos intelectivos. A partir de ahí, se apuntan aplicaciones en la ética y en la interpretación de los dogmas cristianos resaltando la cuestión de si estamos ante conocimientos evaluables teóricamente o si es su eficacia en la vida religiosa la que

81 Se trata de un trabajo que titulo provisionalmente “El pragmatismo en la formación de Zubiri” y que se publicará próximamente en la revista *Philosophica* (Valparaíso).

determina su verdad, un tema candente en toda la polémica antimodernista y sobre el cual Zubiri finalmente no se pronuncia de manera clara.

El posicionamiento temprano de Zubiri frente al pragmatismo deja pocas dudas. Zubiri acepta la crítica del dogmatismo cientificista y hace suya la idea de que las leyes científicas son siempre parciales y aproximativas; pero, aunque una tesis semejante con distintos fundamentos parece ser una constante del pensamiento zubiriano, no es suficiente para especificar el pragmatismo pues es postura desligable de los postulados pragmatistas. En la doctrina de la verdad, en cambio, Zubiri es rotundo; el pragmatismo ofrece una explicación discutible de los mecanismos que entran en acción dentro del proceso de búsqueda de la verdad, lo cual en todo caso es una cuestión fáctica que debe dirimirse en los procesos de *certificación* y de *verificación*; pero, si de estos procesos se quiere deducir directamente el sentido de la verdad por su eficacia dentro de la acción, estaríamos ante una forma de relativismo y esto, para un Zubiri que quizá está comenzando ya a estudiar a Husserl, termina en la práctica en el escepticismo. Frente a ello, Zubiri apela a la tradicional concepción de la verdad como “adecuación” en la que los aspectos traídos al primer plano por el pragmatismo son desplazados fuera del núcleo de la doctrina filosófica de la verdad; como la “adecuación” no tiene un carácter procesual, no hay espacio para integrar los temas filosóficos del pragmatismo y, por tanto, en la misma medida en que pretenda presentarse como alternativa a otras filosofías, el pragmatismo pasa ya en la temprana fecha de 1919 a engrosar el número de los adversarios.

Todo parece indicar que este amplio estudio de un joven de veinte años sobre la literatura que entonces pasaba por pragmatista fue determinante para la idea de conjunto que del pragmatismo se hizo Zubiri a lo largo de su vida; ello no parece cambiar sustancialmente por el hecho constatable de que alguno de los autores considerados pragmatistas haya mantenido vivo el interés de Zubiri por el conjunto de su obra (caso de Bergson) o por algún tema concreto (caso del propio James). A lo largo de toda la primera etapa de su pensamiento la idea de Zubiri no difiere básicamente de la ya resumida, algo lógico si se piensa que, mientras se siga manteniendo como única referencia la idea de la verdad como “adecuación”<sup>82</sup>, el pragmatismo caerá inevitablemente entre los adversarios. El objetivo central de los escritos de esta etapa es alumbrar una filosofía “objetivista”, cuyo adversario se denomina ahora “idealismo”; este término es un constructo con un sentido muy amplio y polémico que cobija cualquier filosofía que se centre en el análisis de las ideas y, por eso, en la práctica viene a abarcar el conjunto de la filosofía moderna, frente a la antigua y medieval tópicamente centradas en el ser. Esto

82 Esto es lo que a todas luces sucede; cf. X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)* (Madrid, Alianza 1999), v. gr. pp. 6, 202, 224-225, 348. [Esta obra se citará en adelante como PE].

explica que ahora el pragmatismo aparezca dentro de ese idealismo —lo cual fuera de contexto resultaría insólito—; dentro del género idealismo, el pragmatismo pertenece a una especie que, con curiosas resonancias hegelianas, Zubiri llama “idealismo subjetivo”, pero que aquí significa que la idea o “la representación es un producto del yo” (PE 214) y la realidad queda disuelta en su apariencia ante ese yo; pues bien, “el fenomenismo en su última evolución ha dado lugar al Pragmatismo; para el pragmatismo el juicio no es la conformidad entre dos representaciones, sino la creencia en la conformidad entre las representaciones y las necesidades vitales” (PE 215-216); es decir, estamos ante una variante de relativismo psicologista, la antítesis de la postura que ahora enarbola Zubiri en seguimiento de Husserl.

Del pragmatismo tan ampliamente entendido ofrece ahora Zubiri un cuadro muy copioso cuyo criterio de ordenación es algo tan extrínseco como la nacionalidad de sus autores, aunque en la práctica esto signifique el área lingüística. Tenemos, así, un pragmatismo “alemán”, que tiene una variante neokantiana (Vaihinger) y otra a la que llama pragmatismo “puro”; en esta variante figuran el fenomenalismo (Mach), el relativismo (Simmel) y un grupo denominado “filosofía de los ideales” que, a su vez, pueden ser históricos (Dilthey), culturales (Nietzsche) o individuales (Eucken). La segunda gran línea es el pragmatismo “francés” y abarca el intuicionismo (Bergson y Le Roy) y la filosofía de la acción (Blondel). Se deja para el final el que históricamente debería haber sido el primero: el pragmatismo “inglés” en el cual se alude a sus comienzos en Pierce (PE 216), pero en el cuadro esquemático queda limitado a lo que se vuelve a llamar reduplicativamente “pragmatismo” (James) y al humanismo (Schiller); como es lógico tanto por la fecha como por los intereses de Zubiri, el nombre de Dewey no aparece (Cf. PE 218) y quizá no llegue a aparecer nunca en toda su obra. Fuera de esta problemática y engorrosa clasificación, el pragmatismo no juega ningún papel en esta etapa de Zubiri<sup>83</sup> y, por tanto, el trabajo inédito de 1919 significa un definitivo ajuste de cuentas con un tema que sólo fugazmente retuvo entonces su atención.

83 Hay otro documento de esta época (también inédito) que es el *Programa de Historia de la Filosofía* que Zubiri presentó en noviembre de 1926 para sus oposiciones. Aunque cambia el criterio clasificatorio y varían algunos nombres, no aporta ninguna novedad teórica de interés, salvo quizá dejar más claro que para Zubiri el pragmatismo pertenece al pasado de una filosofía “moderna”, ya agotada, en su último acto.

## B. ETAPA ONTOLÓGICA

A primera vista, tampoco las cosas van a variar mucho en este aspecto durante la etapa que se inicia con el regreso de Alemania en 1931. En el capítulo “Nuestra situación intelectual” (1942), precisamente el escrito que, según Zubiri, cierra esta etapa, se hace un severo diagnóstico sobre la situación de aquel momento, diagnóstico que no difiere mucho del inicial que hablaba de una “banquerota” de la modernidad (PE 81), pero que, al ser dos décadas posterior, parece indicar que aquella banquerota no encontró respuesta adecuada o las respuestas no fueron eficaces. Como es conocido, en plena guerra mundial Zubiri ve al hombre de hoy “rodeado de confusión, desorientado e íntimamente descontento consigo mismo”<sup>84</sup>; ello se debe a un exceso de conocimientos concretos que dificultan una auténtica vida intelectual, pues “la inteligencia del hombre actual, en vez de encontrarse a sí misma en la *verdad*, se halla perdida entre tantas *verdades*” y “la curiosidad intelectual” ha suplantado una auténtica “vida intelectual” que se da “no cuando el hombre estuvo, como por azar, *en posesión* de verdades, sino justamente al revés, cuando se encontró *poseído* por la verdad” (NHD 35-36). Los responsables y, al mismo tiempo, las expresiones de ese desarraigo están bien identificados: “Positivismo, pragmatismo e historicismo son las tres grandes desviaciones a que de una u otra forma se halla expuesta la verdad por su triple estructura intelectual (...). Tres desviaciones que no son independientes. Vista desde su última raíz, la situación histórica del hombre europeo le llevó a apoyar buena parte de su vida en la inteligencia científica; por ello se ve impulsado a dar forma intelectual a su modo de acercarse a las cosas; y gracias a este formulario puede descubrir y precisar lo que son las cosas como hechos” (NHD 44). Si se tiene en cuenta que, todavía en 1980, Zubiri describía la crisis filosófica a la que tuvo que enfrentarse el siglo XX como “una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo” (NHD 13), las cosas no parecen haber variado sustancialmente; si bien “no se encontrará hoy [1942] nadie capaz de suscribir íntegramente ninguna de estas tres concepciones” y hasta el más alejado de estos problemas “sentirá en ellas algo definitivamente pretérito y preterido”, sólo desaparecieron sus formulaciones limitadas, pero “nos dejaron en la situación intelectual en que nos debatimos” (NHD 44). Con un fuerte acento pragmático, Zubiri parece confiar a la filosofía la urgente necesidad de restaurar la vida intelectual auténtica y también de su eficacia pragmática en este punto parece que dependerá su suerte inmediata. No es ahora la ocasión de entrar en los caminos concretos para hacer frente a ese desafío.

84 X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. 9 ed. (Madrid, Alianza 1987), p. 29 [En adelante NHD].



Lo que a simple vista parecía un ajuste de cuentas definitivo con unas posturas en el fondo antifilosóficas —algo “pretérito y preterido”— muestra nuevos matices si se observa con más atención. En una cita anterior se han omitido deliberadamente pasajes en los que Zubiri, viendo como “desviaciones” esas tres posturas, explicaba su posibilidad y su consolidación porque responden a problemas reales dentro del esfuerzo humano en la búsqueda de la verdad. Así lo resume Zubiri: “En una situación concreta, el hombre esboza un proyecto, un modo de acercarse a las cosas e interrogarlas, y sólo entonces dan éstas las respuestas en que se constituye el acuerdo con ellas: la verdad” (NHD 41). Invertiendo el orden para respetar la cronología, recuperemos la parte omitida de aquella cita anterior: “La verdad es expresión de lo que hay en las cosas; y entendidas éstas como meros datos empíricos, se desliza suavemente hacia el positivismo. La verdad no se conquista sino en un modo de interrogar a la realidad; y entendido este interrogatorio como una necesidad humana de manejar con éxito el curso de los hechos, se deriva hacia el pragmatismo. La verdad no existe sino desde una situación determinada; entendida ésta como un estado objetivo del espíritu, se sumerge en el historicismo” (NHD 44). Zubiri ha explicado antes pormenorizadamente cada una de estas posibles desviaciones y ha mostrado su profunda afinidad: el pragmatismo es ahora con claridad “prolongación natural del positivismo” (NHD 42, 44). Cualquiera de esas desviaciones son elaboraciones unilaterales de factores que entran dentro de la verdad y que en su unilateralidad la quiebran; pero, si son factores reales, deberán poder quedar integrados dentro de esa vida en la verdad que es la vida intelectual y sólo desde ella cabría establecer el lugar y el relieve de las distintas verdades.

Porque lo que ahora verdaderamente ha cambiado es la concepción de la verdad; sigue existiendo una referencia a las cosas reales, pero ya no se habla de “adecuación”, sino de algún “acuerdo” (NHD 37, 39, 41) que tiene carácter procesual y está fundado en algo más radical: “Hay una verdad radical y primaria de la inteligencia: su constitutiva inmersión en las cosas” (NHD 47) y es ella la que va dando verdad a nuestros conocimientos concretos para que no suplanten esa verdad originaria anulándola en un “simbolismo pragmatista”, según el cual “la ciencia nada tiene que ver con la realidad, sino con las necesidades humanas; es un sistema de convenciones útiles para el manejo de las cosas” (NHD 92). La concepción de la verdad necesita integrar desde dentro el proceso por el que las cosas se hacen verdaderas y esto inicialmente significa su desocultamiento. Es muy sabido y ha sido profusamente analizado que fue éste el punto que centró el interés de Zubiri por *Sein und Zeit* de Heidegger y, por tanto, el núcleo de su etapa ontológica. Zubiri insiste desde el principio en que la doctrina de la verdad es el centro de la gran obra de Heidegger y afirma rotundamente que “su pensamiento puede resumirse

así: la verdad ‘existe’<sup>85</sup>. El término “existencia” aplicado al complejo desarrollo heideggeriano de la verdad como desocultamiento (*Unverborgenheit*), un término negativo como supuestamente lo era ἀ-λήθεια, cae dentro del cuidado del *Dasein* como estar-en-el-mundo, cuya existencia es un proceso de ir descubriendo (*ent-deckend-sein*) los entes a la luz de un ser en cuya comprensión fáctica está ya como *Dasein*. Todo lo que el *Dasein* hace por mantenerse en la existencia es una patentización de las cosas a una luz ontológica y el sentido negativo originario del término “verdad” irá girando en Heidegger hacia un sentido positivo cuyo centro se colocará en el ser mismo como clareamiento (*Lichtung*). Lo que ahora nos importa destacar es que cabe un proceso de dotar de verdad, de “verificación”, en el que también habría que integrar la finalidad por la que se pregunta a las cosas y que sólo la verdad de éstas podrá ir verificando.

Si este punto es sobradamente conocido, no se suele insistir tanto en el hecho de que este sentido “griego” debe complementarse en Zubiri desde el principio con un sentido personalista de verdad, cuya referencia coloca el mismo texto antes citado en el pensamiento bíblico: “La verdad se presenta al hebreo como fidelidad, cumplimiento de una promesa, veracidad (...). La verdad no es así un atributo del presente, sino una promesa de futuro, lo mismo tratándose de hombres que de cosas (...). El órgano de la verdad no es el logos como declaración de lo que las cosas son, sino la confianza, la fe en que serán como ofrecen ser. La verdad no se sanciona sino en un futuro” (SPF 53). Esta firmeza volcada al futuro abre un proceso de confirmación cuyo criterio es la plenitud existencial. Por eso Zubiri, en una célebre nota del escrito con el que se cierra esta etapa, parece dejar claro con recursos filológicos el matiz intelectualista de la orientación griega; en la etimología del término “verdad” confluyen la idea habitual de una patencia de las cosas, la idea de una seguridad que merece confianza, y la idea de un ser (o una realidad) en la que nos inserta: “Desde el punto de vista lingüístico, pues, en la idea de verdad quedan indisolublemente articuladas tres dimensiones, cuyo esclarecimiento ha de ser uno de los temas centrales de la filosofía: el ser (\*es-), la seguridad (\*uer-) y la patencia (\*la-dh-)<sup>86</sup>. Esta erudita nota, leída en su contexto, significa en Zubiri

85 X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)* (Madrid, Alianza 2002), p. 29 [En adelante se citará con la sigla SPF]. Para confirmarlo, es importante el testimonio de Gaos: “Zubiri lo interpretaba [a Heidegger], al menos por los años en que lo estudié bajo su control, en el sentido de que el núcleo de su filosofía era la verdad como esencia del hombre concebido como *lumen naturale*, él, no Dios”: *Confesiones profesionales*, en J. Gaos, *Obras completas*, XVII (México, UNAM 1982), p. 72. No cabe duda, pues, de que Zubiri hacía girar todo *Sein und Zeit* en torno al § 44, lo cual por cierto no facilita las cosas tanto como a veces ingenuamente se da a entender. Cf. R. Espinoza Lolas, “*Sein und Zeit* como el horizonte problemático desde donde se bosquejé el pensamiento de Zubiri”, en *Balance*, pp. 437-481.

86 La idea se recoge sin modificaciones en HV 35-36, añadiendo que “la triple dimensión de patencia, de confianza o seguridad y de efectividad va anclada precisamente en este carácter de ver-

la despedida de una etapa inspirada por Heidegger, al menos tal como él lo interpretó, y el anuncio de una tarea de futuro que, en lo que a este tema respecta, desembocará en la doctrina de la verdad real.

Todavía resta otro matiz. En un celebrado escrito de esta etapa, Zubiri explica el desarrollo de la filosofía griega hasta su confluencia en la sabiduría socrática. Si los primeros filósofos griegos se centraron en la φύσις, la entrada en escena de lo que el hombre hace con las cosas y con su vida son πράγματα, término que Zubiri explica en el mismo sentido que le dio Polibio cuando postulaba una “historia pragmática” que, en lugar de ocuparse de relatos mitológicos o leyendas de héroes, tratase de asuntos de hombres; no se trata, pues, de meras acciones (*homo faber*), sino de todo tipo de “asuntos” (NHD 199) en los que, dentro del contexto de la πόλις, es preciso poner en juego la discusión y la deliberación; se trata de asuntos que se mueven en una dimensión “política” y, por tanto, en un medio lingüístico (Cf. NHD 229-235). Para que esta discusión no degenerase en mera sofística, fue preciso que la ciencia viese esos πράγματα como “cosas” (NHD 229), lo cual obligará a una profunda rectificación en el sentido del logos que enuncia su ser: “El εἶδος del martillo es, se percibe clavando; el de la silla, sentándose. La interna índole de la realidad transparece al meditar en su manejo. Es entonces cuando las πράγματα, las cosas en el sentido de cosas de la vida, adquieren el rango de cosas naturales, οντα” (NHD 256). Así dentro de la misma referencia ontológica de las cosas queda integrado su carácter pragmático que, en tanto que revelador del ser, es portador de verdad. Es muy posible que aquí Zubiri esté inspirado por Heidegger y su idea de la primacía de lo que “está a la mano” (*Zuhandenes*) como el primer círculo en el que el cuidado del *Dasein* desoculta a los entes al desvelar su “pragmaticidad” (*Zeughaftigkeit*)<sup>87</sup>; de este modo, el carácter pragmático queda integrado en la trayectoria ontológica del *Dasein*, aunque para que esto se haga patente es necesaria una quiebra en la comprensión de la manejabilidad que abra el paso a lo que simplemente “está ahí” (*Vorhandenes*)<sup>88</sup>.

---

dad real”; retorna en *El hombre y Dios* (Madrid, Alianza 1984) [en adelante HD], pp. 106-107. En un apéndice de IRE 243-245 se repite textualmente la nota de 1942 con la significativa sustitución de “ser” por “realidad”. Esta reiteración en pasajes fundamentales no puede ser casual.

87 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 15, p. 68. Así traduce J. E. Rivera; J. Gaos traduce simplemente “ser útil”.

88 A pesar de sus matizaciones, no me parece que J. Bañón (‘La recuperación del sentido...’, cit., p. 309) esté afortunado al tomar como equivalentes la diferencia heideggeriana entre *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit* —que a todas luces es directamente una crítica a Husserl— y la diferencia zubiriana entre cosa-real y cosa-sentido —que es una crítica a Heidegger y a Husserl—; si es cierto que todo lo manejable es “sentido”, la razón formal de sentido no es la manejabilidad, por lo que el sentido en Zubiri no se reduce al ámbito de los instrumentos y abarca también entes que “están ahí”. Esto tiene luego implicaciones en la interpretación de este autor.

Pero Zubiri parece tener una concepción de la utilidad más amplia que la de Heidegger, lo cual posibilitará luego una concepción de la técnica<sup>89</sup> muy distinta.

¿Quiere esto decir que en esta etapa existe en Zubiri una recuperación del pragmatismo, que había sido implacablemente rechazado en la etapa anterior? Sería una conclusión precipitada. Si el pragmatismo es una de las causas del desarraigo del hombre actual, sería extraño que fuese también el remedio de ese mal. Pero del mismo modo que es posible recuperar una dimensión histórica sin recaer en el historicismo, parece que se abre la posibilidad de recuperar una dimensión pragmática sin recaer en el pragmatismo. El lugar de ello está ahora sólo esbozado: se trata de la verdad en la cual cabe un proceso de realización y despliegue de la verdad, una vez que desde el comienzo nos encontramos instalados en un horizonte de verdad; ese proceso no es un desarrollo empírico y psicológico, como tal ajeno a la verdad misma, sino que es un proceso interno que viene exigido por una pluridimensionalidad de la verdad que ahora está más postulada que desarrollada. Si se le confiere una dimensión ontológica que inicialmente no tenían, cabría ahora recuperar parcialmente alguno de los análisis de filósofos antes descalificados como pragmatistas; el caso más significativo y también el más comprometido por el contexto en el que aparece (el problema de Dios) es el de Blondel y la posición de Zubiri es nítida: “Ese espléndido y formidable libro que es *L'Action* de Blondel, no logrará toda su maravillosa eficacia intelectual más que llevando el problema al terreno claro de una ontología. Mientras tanto ha podido dar lugar a toda clase de equívocos lamentables”<sup>90</sup> (NHD 434). Es decir, la eficacia intelectual de la acción exige claramente algo anterior que la mueva y dé sentido a su actividad; es el mismo contexto en el que, durante el año 1937 en París (Cf. SPF 278, 281, 284), vuelve a interesarse por las posiciones de Bergson, de Blondel o de James en el ámbito de la religión, aunque da la impresión de que el pragmatismo como tal es ya cosa del pasado (“en su tiempo”) y los autores que ahora se citan aparecen en función de sus concepciones individuales sobre problemas concretos.

<sup>89</sup> Véase sobre este punto J. Conill, *El enigma del animal fantástico* (Madrid, Tecnos 1991), pp. 201-270.

<sup>90</sup> SPF 227; el texto publicado en NHD 434 elimina la última frase y modifica el final del párrafo. Vale la pena recordar el contexto de la cita: “Para evitar todo equívoco, no será malo añadir que nada tiene que ver el punto de vista que aquí sustentó con lo que se llamó en su tiempo ‘filosofía de la acción’. La acción es algo práctico. Ahora bien; aquí no se trata ni de teoría ni de práctica, ni de pensamiento ni de vida, sino del ser del hombre”: SPF 227; sin variaciones en NHD 434.

## C. ETAPA METAFÍSICA

Cuando nos aproximamos a la etapa de su madurez filosófica, la que el propio Zubiri llamó “etapa rigurosamente metafísica” (NHD 15), lo primero que se advierte es que no hay ningún indicio de recuperación del pragmatismo, ni siquiera como interlocutor significativo. El pragmatismo parece seguir siendo algo “pre-térito y preterido” y, por tanto, el ajuste de cuentas que Zubiri realizó con él en su temprana juventud parece haber sido definitivo.

Es cierto que retornan a veces filósofos que en su primera etapa Zubiri había incluido en el pragmatismo. El caso más notable es el de Bergson, aunque su presencia aparece casi siempre asociada a los mismos temas: el dinamismo vital, el tiempo como duración interna, la moral de la obligación como presión social. Pero, como ya sospechábamos en el etapa anterior, Zubiri desliga ahora a Bergson del pragmatismo y, por tanto, se desdice de aquellas primeras clasificaciones: “La verdad de que habla Bergson es (...) una verdad nueva. Y por inclinación natural, en cierto modo, se asoció entonces ese concepto de verdad a la vida. La filosofía de la vida era en aquellos momentos patrimonio de lo que se llamó el pragmatismo. Para el pragmatismo, la verdad es una función de la vida, la cual se definiría en esa filosofía por la utilidad. Con lo cual, se dijo, la verdad es la utilidad intelectual. Entonces se llamó a Bergson pragmatista. Fue la falsa utilización del bergsonismo. Nada más lejos de Bergson, uno de los hombres más antipragmatistas que ha habido en la tierra”<sup>91</sup>. Dos cosas a destacar de este pasaje: en primer lugar, Zubiri escribe en pasado y, por tanto, descarta implícitamente cualquier actualidad del pragmatismo; en segundo lugar, el núcleo filosófico de ese pragmatismo sigue siendo su teoría de la verdad. Alguna referencia más esporádica a James carece de relieve sistemático y se refiere siempre a un punto que no es pragmatista, sino una tesis psicológica: la conciencia no es una suma de sensaciones, sino una corriente unitaria<sup>92</sup>.

Resta, sin embargo, una tesis que Zubiri parece haber defendido a lo largo de toda esta etapa y que podría evocar resonancias pragmatistas o podría entenderse como la peculiar metabolización zubiriana de una postura pragmatista: “La inteligencia tiene ante todo y sobre todo una función biológica. Estabiliza precisamente la especie” (EDR 213). Zubiri explicó de diversas maneras esta idea y aquí me limitaré a resumir una de esas explicaciones al hilo de un texto de comienzos de los 70; evito expresamente textos posteriores para no dar por zanjados previamente temas que hoy son objeto de debate. Zubiri distingue tres estratos en la vida ani-

91 X. Zubiri, *Cinco lecciones de Filosofía*. 3 ed. (Madrid, Alianza 1985), p. 186. [En adelante CLF]

92 El pasaje más explícito en X. Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia* (Madrid, Alianza 1996), pp. 268-269. Exactamente la misma idea en CLF 182; SH 547.

mal, cada uno de los cuales se apoya en el siguiente: acciones, hábitos y estructuras; fijémonos en las hábitos. Lo que Zubiri denomina hábito —neologismo que traduce el griego ἕξις (EDR 173)— es el modo propio de “habérselas” con las cosas, el cual deja a éstas en un determinado “respecto formal” al viviente. La hábito propia del animal es *sentir* algo impresionantemente que aparece como estimulante y es suscitador de una respuesta: “La unidad intrínseca y formal de los tres momentos, a saber, de lo objetivo en impresión, de lo estimulante y de lo estímulo constituye ese respecto formal, esa formalidad que llamo *estimulidad*” (SH 21). El hombre también siente estímulos, pero en algunos casos el arco de respuestas posibles se amplía tanto que rompe el círculo estímulo-respuesta y precisa de la intervención de la inteligencia, la cual tiene que hacerse cargo de las cosas cofiriéndoles una formalidad nueva que es la realidad: “La unidad intrínseca y formal de estos tres caracteres (actualidad, en propio y *prius*) constituye la nueva formalidad: lo aprehendido queda en aprehensión como algo ‘de suyo’ (...). Es justo la aprehensión de las cosas como realidad” (SH 24). Es un paso que está condicionado —lo difícil será explicar cómo— por la evolución biológica: en el momento en que aparece un animal hiperformalizado como es el hombre, la respuesta adecuada a muchos estímulos exige enfrentarse a ellos como estímulos “reales” y, por tanto, conservando toda la estructura de la sensibilidad animal, inhibir el momento de respuesta estímulo para que un nuevo acto —“inteligencia sentiente”— se haga cargo de la realidad que aparece impresionantemente como *de suyo*: “Lo que se suspende no es la estimulación, sino el modo estímulo de sentirse estimulado. Por consiguiente, la aprehensión de algo como realidad no es tan sólo lo que elementalmente subyace a todo acto intelectual, ni es tan sólo una operación exclusiva de la inteligencia, sino que es el acto radical de ella. Es, por tanto, el *acto formal de la inteligencia*” (SH 29).

Las dificultades con que se encuentran estas explicaciones proceden del hecho de que se mantiene una unidad inicial, que es el sentir estímulo, y posteriormente en el caso del hombre se opera una disyunción: en algunos casos los estímulos desencadenan una respuesta estímulo (lo mismo que en el animal), pero en otros se “inhibe” la formalidad “estimulidad” y, por absorción del sentir en la inteligencia, aparece la nueva formalidad que es “realidad”. Como Zubiri admite que “estimulidad” y “realidad” son dos formalidades del todo irreductibles, para mantener su extraña unidad operativa tiene que recurrir a una sutileza: “No es lo mismo potencia que facultad (...). La potencia intelectual no es facultad; no puede ejecutar su acto de inteligir más que en unidad intrínseca con la potencia sensitiva. Sólo en y por esta unidad la potencia intelectual es facultad. Esto es, sólo es facultad la inteligencia sentiente. Es una facultad compuesta por la unidad constitutiva, y no sólo convergente de dos potencias: la potencia de sentir y la de inteligir. En cambio, la potencia de sentir es por sí misma facultad. Pero deja de serlo cuando

la hiperformalización del animal humano exige hacerse cargo de la realidad para responder adecuadamente (...). De ahí que la constitución morfogenética de la inteligencia sentiente sea una especie de modulación de la facultad del puro sentir en facultad de sentir ‘realmente’, esto es, intelectivamente” (SH 36). Las razones de este forcejeo zubiriano están en sus posiciones metafísicas y antropológicas: sólo la unidad sustantiva de la persona es un sistema con suficiencia constitucional y clausura cíclica y, por tanto, es agente, actor y autor de acciones; pero ese sistema está formado por dos subsistemas, los cuales habrán de tener algún tipo de suficiencia (en caso contrario, no podrían distinguirse), pero carecen de clausura cíclica (así SH 58), por lo que sólo pueden actuar unitariamente. Como Zubiri entendió durante una parte de su vida los subsistemas cuerpo y alma como *sustancias*, eso permitió una rigurosa irreductibilidad entre ellos: “Realidad y estimulación son dos formalidades esencialmente distintas. Toda la imaginable complicación de estímulos, estímúlicamente aprehendidos, jamás daría el menor atisbo de realidad”<sup>93</sup>.

Esta tesis, sin embargo, ya no parece tan clara cuando hacia 1974 Zubiri abandona la idea de sustancia para conceptuar los dos subsistemas, los cuales perderían así cualquier atisbo de suficiencia; en ese caso, Zubiri ya no necesita mantener la definición del sentir por la estimulación, sino que bastaría con el carácter “impresivo” que delimitaría un teórico “sentir en cuanto sentir” (IRE 79), el cual se concretaría como sentir “puro” animal (estimulación) en una sustantividad animal o inteligencia sentiente (realidad) en una sustantividad personal, lo cual sin duda precisa el anterior concepto de “inteligencia sentiente”. Cualquiera que sea el punto de vista que se adopte ante estas difíciles cuestiones, es evidente que lo ahora resumido no puede pasar por “hechos bien constatables”<sup>94</sup>; se trata de elaboraciones *racionales* de hechos, apoyadas además en los datos de la ciencia biológica de un determinado momento. Esto parece claro<sup>95</sup>; lo que ya no parece tan sencillo es

93 SH 57. Nótese que dentro del dinamismo de la realidad intramundana se trata de un caso único; Zubiri no tiene ningún reparo en aceptar una diferencia sólo de grado entre la materia inerte y la vida y tampoco ve ningún cambio cualitativo con la aparición en la vida de la sensibilidad animal (Cf. EDR 177, SH 454).

94 Esto permitiría albergar dudas respecto a la tesis central de J. Bañón que afirma que el concepto de “inteligencia sentiente” de la trilogía significa una ruptura con el anterior pensamiento del autor (Cf. *Metafísica y noología en Zubiri*, cit., pp. 17-64 y *passim*). Desde luego, la terminología no es nueva; pero debe tenerse en cuenta además que ni el “sentir en cuanto sentir” ni siquiera el “sentir estímulo” son *hechos*.

95 Salvo error, en IRE no aparece esa tesis ni siquiera dentro del artificio literario de los “apéndices”; es cierto que en uno de éstos se dice algo muy próximo: “El animal humano (...), si ha de ser viable, necesita aprehender los estímulos no como signos objetivos sino como realidades. El animal hiperformalizado no es viable sin aprehensión de realidad”: IRE 72. Pero ni es un hecho la “hiperformalización” (a pesar de IRE 63, 284) ni tampoco la “viabilidad” biológica.

seguir manteniendo categóricamente la absoluta irreductibilidad de la inteligencia sentiente si es un desgajamiento a partir de un inicial sentir que la materia viva da de sí de modo emergente<sup>96</sup>; la duda estaría más bien en la descripción fuertemente conductista del sentir animal que adopta Zubiri y que, como es obvio, no puede ser nunca “mero hecho”. El problema clave, sin embargo, reside en saber si algo de esta “teoría”, sin duda despojada de sus puntos más estridentes, ha pasado hasta lo que *Inteligencia sentiente* quiere que sea mero análisis de hechos constatables por todos<sup>97</sup>.

Lo que ahora importa, sin embargo, es que la afirmación de que la primera función de la inteligencia es una función biológica no tiene nada que ver con el pragmatismo. Tampoco significa que la inteligencia sea una especie de suplemento para rellenar una deficiencia biológica, al modo como en su día defendió Gehlen. Si la inteligencia cumple una función biológica necesaria, el ser humano no es deficiente puesto que dispone de esa inteligencia. De aquí no se deduce que el criterio de los actos intelectivos sea el éxito en su función biológica, pues tan actos intelectivos son las verdades como los errores; Zubiri no deja aquí ningún lugar a dudas: “Sería falso decir que es la vida la que nos fuerza a pensar. No es la vida la que nos fuerza a pensar, sino que es la intelección la que nos fuerza a vivir pensando”<sup>98</sup>. Lo que aquí busca Zubiri es conceptuar el ser humano como unidad sustantiva y conseguir que la inteligencia, aun siendo constitutivamente irreductible, operativamente quede integrada en la unidad del sistema; todas las dificultades señaladas provienen de que Zubiri quiere defender una unidad que evite los problemas de los tradicionales dualismos sin caer en las dificultades del monismo y éste es uno de los temas que más cambios conoció en sus exposiciones<sup>99</sup> a lo largo de lo que él mismo denominó etapa “metafísica”.

96 De emergentismo se hablaba claramente en EDR 130-131, 215. El texto último de Zubiri sobre el tema matiza esto como un dar de sí “por elevación”: SH 468.

97 La cuestión es pertinente porque ésa es la crítica que más se ha reiterado al proyecto de Zubiri. Parece claro, además, que el artificio de escritura de separar del texto básico unos “apéndices”, que ya no son meramente descriptivos, no significa que en el texto no queden algunos elementos producto de teorías. Vale la pena repasar en este contexto el importante estudio de I. Ellacuría, ‘Biología e inteligencia’, en Varios, *Realitas III-IV* (Madrid, SEP/Labor 1979), pp. 281-335; es evidente que el autor ha tenido acceso a los manuscritos de IRE (entonces en preparación), pero utiliza en el mismo plano elaboraciones racionales de los escritos anteriores de Zubiri; además, sin duda ese artículo contó con el beneplácito del propio Zubiri.

98 IRE 285. Es posible que se trate de una crítica implícita a Ortega y Gasset. Como habrá notado el lector, estoy dejando de lado intencionadamente cualquier referencia a Ortega porque en este tema se necesitaría todo un estudio específico y los materiales que se precisarían para ello aun no están maduros.

99 Una síntesis clara y reciente en D. Gracia, “La antropología de Zubiri”, en *Balance*, pp. 87-116.



Descartado, pues, cualquier retorno del pragmatismo, cabe preguntar ahora si incide en Zubiri la problemática propia del giro pragmático, aunque sólo fuese por presión epocal. Pero los temas más comunes en ese ámbito —su decidido anti-realismo, su fuerte constructivismo del saber, su consecuencialismo en la concepción de la verdad, el instrumentalismo de nuestra capacidad intelectual, el falibilismo insuperable de un relativismo contextualista, etc.— parecen, como ya se señaló, temas muy alejados de las grandes preocupaciones de Zubiri. Por lo demás, no vale la pena gastar esfuerzo en aclarar algo que nadie cuestiona; todos los intérpretes de Zubiri antes aludidos son conscientes de esto; si vuelven sus ojos a Zubiri es precisamente porque buscan en él una vía de fundamentación no dogmática que otorgue una base firme al ambiente predominantemente antifundacionalista (la excepción sería Apel) de nuestro tiempo. Sin embargo, esto sólo será realmente eficaz si la problemática puesta de relieve dentro del giro pragmático tiene un lugar en el pensamiento de Zubiri, al margen de cuáles fuesen en su momento las intenciones del filósofo.

A simple vista, cuando se habla de un tipo de saber que no es autónomo ni originario, que es activado desde fuera, que no puede demostrar sus objetos y necesita probarlos indirectamente en la experiencia dada mediante un proceso de verificación, de lo que estamos hablando en Zubiri es de la modalidad intelectual que es la razón. La razón es lanzada desde lo dado como un tanteo que, mediante la construcción de esbozos, pretende cubrir aspectos que en lo dado apuntan más allá de eso dado; pero los esbozos no pueden convertir sus objetos en datos de la aprehensión y, por tanto, necesitan “probarlos”, lo cual significa ir dotándolos de verdad —“verificarlos”— mediante su inserción en la experiencia; por eso, la verdad de la razón es siempre revisable —“lógica” e “histórica”— y nunca es “adecuación”, sino algo tipo de “coincidencia”. Pero el punto clave está en que Zubiri critica drásticamente a todo el pensamiento occidental por hacer cedido a una “logificación de la intelección”, lo cual en este caso significa ignorar que esa razón es de manera constitutiva *sentiente*. Por tanto, el carácter procesual de la razón —“marcha”— es activado desde algo previo en lo que está insertado y que marca la unidad *sentiente* del proceso intelectual. La razón sólo se activa porque ya estamos en una realidad que en su forma de darse excede de lo dado y nos lanza a la búsqueda de un principio último de lo dado.

Si se admite este enfoque y si se asume que al núcleo del pragmatismo pertenecen una doctrina del conocimiento y una peculiar concepción de la verdad, se ve el abismo que media entre ambos. La razón no es espontánea, pero en Zubiri es activada desde dentro del proceso intelectual, del cual es una modalización interna; en consecuencia, la verificación del esbozo racional por su inserción en la vida no da por resultado la realidad siempre revisable, sino que es la primordial instalación en ésta y la originaria verdad real las que como cánones guían y “verdadean” todo el proceso. Por eso, no aparece ningún retorno del pragmatismo, ni

tampoco hay indicios de ninguna metamorfosis en el pensamiento de Zubiri por influencia del giro pragmático; lo que sí hay es una “dimensión pragmática” parcial que, en última instancia, remite a una modalidad simple y primordial. La cuestión debatida es hasta qué punto el poner de relieve esta dimensión pragmática refluye sobre el análisis zubiriano del hecho primordial.

La cuestión es pertinente porque parece que hoy caben pocas dudas de que el análisis ofrecido por Zubiri no es tan irreprochablemente aséptico ni tan exquisitamente neutral como parece pedirlo su postulado carácter descriptivo; al contrario, se transfieren al plano descriptivo que reivindica *Inteligencia sentiente* multitud de análisis metafísico-antropológicos anteriores<sup>100</sup>. En este sentido, el artificio literario de reservar para los “apéndices” lo que sobrepasa el marco descriptivo muestra que Zubiri tiene conciencia del problema, pero no acaba de funcionar; no es homogéneo lo que va a parar a los distintos apéndices y el mismo artificio se va diluyendo: en el primer volumen hay ocho apéndices y en los dos restantes sólo uno en cada caso, si bien los tres volúmenes deberían tener el mismo carácter descriptivo; por otra parte, dentro del texto se utilizan elementos importantes (el sentir estímulo o los diversos sentidos) que sin duda dependen de elaboraciones científicas. Esta discusión, sin embargo, me parece ya superada; la cuestión no es si el análisis de Zubiri es irreprochable en todos sus puntos, sino si es suficiente para identificar con seguridad un hecho cuya universalidad le confiere un carácter primordial y, por tanto, aporta un suelo seguro en el que anclar y desde el que medir nuestras limitadas intelecciones.

Cuando uno busca lo que unitariamente permanece en las distintas modalizaciones de la intelección, encuentra dos caminos explorables que nos remiten al momento primordial. Uno de ellos es su carácter *sentiente*, que es el mismo en el caso de la aprehensión primordial, del logos y de la razón; entender es intrínsecamente un modo de sentir y lo problemático en todo caso será que haya otros modos de sentir que no sean intelectivos. Pero se puede decir también que entender en todos los casos es aprehensión de realidad y este término táctil, de origen escolástico como es sabido, está presente en toda la obra de Zubiri y es objeto de una profunda reformulación<sup>101</sup> hasta afirmar sin vacilación que “entender es aprehender intelectivamente algo” (IRE 23); al momento primordial no se le buscó una denominación propia, sino que se utilizó esa caracterización formal: aprehensión primordial de realidad. Lo cierto es que ni “sentir” ni “aprehensión” son términos

100 Puede proponerse una depuración rigurosa de todo el texto de *Inteligencia sentiente* bajo el criterio de una pureza descriptiva, como parece exigir J. Bañón; pero es difícil encontrar argumentos irrefutables para ello en ese mismo texto pues, no sólo exigiría una *ruptura* radical con toda la obra anterior, sino también una *ruptura* de una parte importante del propio texto. En todo caso, la descripción así conseguida seguiría siendo revisable.

101 Véase ya PE 228-230

que inicialmente despertan resabios intelectualistas, una de las sospechas persistentes en torno a Zubiri.

Tomemos uno u otro de estos motivos, cuando buscamos la clave del momento primordial aparece en primer término la idea de *actualidad*. La aprehensión de realidad o el sentir intelectualivo (inteligencia sentiente) es mera actualidad; actualidad designa el momento físico de estar presente algo desde sí mismo ( Cf. IRE 139) y, en el caso de la intelección, en la actualidad se hacen presentes a una la cosa real y el acto de su intelección, de tal manera que es posible hablar de un “tipo de respectividad” (IRE 143) entre la inteligencia y lo inteligido como real. De todos es conocido que el término “actualidad” en Zubiri no deriva de acto y, por tanto, no es traducción de *eōne/rgeia*, sino que deriva de “actual”<sup>102</sup>; “acto”, en cambio, es en Zubiri en término poco preciso cuyo origen parece ser la estructura antropológica en la que designa cada uno de los momentos en los que es analizable una acción, la cual es expresión de una determinada habitud y ésta, a su vez, se funda en unas estructuras. En este sentido, el pensamiento de Zubiri puede denominarse una “filosofía de la actualidad”, como él mismo sugiere —“debe hacerse urgentemente una filosofía de actualidad” (IRE 140)—, pero quizá no sería clarificador llamarla “filosofía del acto”, de lo cual hay ejemplos en la historia de la filosofía que se llaman “actualismo”; cierto es que al comienzo de su última gran obra se afirma que se busca hacer un análisis del sentir y del inteligir “en cuanto actos (*kath’ēnérgan*), y no en tanto que facultades (*katà dýnamin*)” (IRE 20), pero esto parece tener más bien un sentido metodológico negativo, pues dentro del mismo texto se ponen luego de relieve las ambigüedades del concepto aristotélico de *eōne/rgeia*. ¿Podría tratarse de “praxis”? Es claro que este término no es relevante dentro del pensamiento de Zubiri y, salvo error, las escasas veces que aparece<sup>103</sup> es para explicar su sentido griego sin ningún relieve teórico; que esto sea casual es difícilmente creíble cuando en vida de Zubiri este término era amplia y polémicamente utilizado y, por tanto, su ausencia sólo puede significar que Zubiri no admitía en su pensamiento ninguna *primacía filosófica* de la praxis; otra cosa es que ese pensamiento tenga repercusiones en la praxis e incluso que se pueda utilizar para construir una filosofía de la praxis.

Si el concepto central es el de actualidad, esto nos lleva a otro punto importante que Zubiri ha formulado en las primeras líneas de su última obra: “El saber

102 IRE 13, 137; HD 25-26. Se trata de textos próximos en el tiempo y paralelos, como lo prueba el repetido ejemplo de la “actualidad de los virus”, un ejemplo que ciertamente no es muy feliz. Pero el término es fundamental para la intelección en toda la madurez de Zubiri, aunque quizá de modo menos preciso: cf. v. gr. SE 116-117, 443-445 (aquí el contexto es un diálogo crítico con Heidegger).

103 NHD 54. *Sobre el sentimiento y la volición* (Madrid, Alianza 1992), p.324 [En adelante SSV].

y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres” (IRE 10). ¿Que quiere decir esa congenereidad? Sin duda, que inteligencia y realidad tienen un núcleo común, núcleo que es precisamente una actualidad común en la que las cosas quedan como reales y ese quedar hace real la intelección, de tal manera que la aprehensión primordial de realidad es una aprehensión simple. Pero de aquí no se sigue que los dos términos que se actualizan en respectividad (inteligencia y realidad) se agoten en la mutua referencia de su núcleo común ni tampoco que en esa respectividad estén en una total equipolencia. Al contrario, el carácter de realidad como “de suyo” implica de manera intrínseca una primacía sobre el acto de su actualización intelectual, tema sobre el que Zubiri ha insistido con fuerza: “Al hombre le es presente la nota como real, lo presente mismo es algo que es aprehendido como siendo anterior a su presentarse (...). A este momento de anterioridad es al que suelo llamar momento de *prius*. Es un *prius* no en el orden del proceso sino en el orden de la aprehensión misma”<sup>104</sup>. ¿Qué significa ese *prius*, que Zubiri repite innumerables veces a lo largo de esta etapa? Sin duda alguna, es un *prius* “en” la aprehensión y, por tanto, uno de los polos de la congenereidad; pero ¿es sólo eso? Si lo fuese, carecería de solidez el momento de “hacia” que es la expresión de la trascendentalidad en cuanto sentida, pues no pasaría de una peculiaridad contingente de un sentir —la kinestesia— que se agotaría dentro del orden de la aprehensión; es cierto que ese “hacia” remite en lo actualizado “allende” la aprehensión, pero ese “allende” sería siempre medido por las pautas de la aprehensión en que se torna actual. Una interpretación de este tipo significa entender a Zubiri como una especie de idealismo hermenéutico en el que también realidad y sentido se agotarían en su congenereidad. Pero el *prius*, aunque aparezca dado en aprehensión, apunta a una anterioridad de lo dado respecto a su aprehensión y, por tanto, el canon de la intelección es ese *prius*; si no fuese así, no habría verdad *real*, no sería la realidad la que da verdad a la intelección y no sería el dinamismo real el que modaliza la aprehensión primordial en intelecciones ulteriores. Por eso, el *prius* pertenece como tal a la formalidad de realidad, pero como esa sólo es real en unos contenidos concretos, de algún modo esos contenidos reales también muestran prioridad respecto a su intelección, aunque el gran problema será determinar luego qué tipo de realidad compete a los distintos contenidos. Intelección y realidad son congéneres porque quedan en la actualidad común de su mutua respectividad; pero son notas que tienen posiciones distintas y no intercambiables en el proceso porque sus funciones son rigurosamente asimétricas; si no se acepta esto, me parece que el idealismo resulta insuperable.

104 IRE 62. No es un pasaje aislado; Zubiri reitera una y otra vez la idea como un tema básico de su análisis; por citar sólo la misma obra, cf. IRE 140, 143, 144, 146, 160, 191, 193, 217, 230.

Si se quiere destacar adecuadamente esa prioridad de lo real en tanto que dinamiza la vida humana, lo más útil es insistir en lo que Zubiri llama el carácter *noérgico* de la intelección (IRE 64, 67, 148) porque esa “noergia” explica de modo inmediato la modalización interna del inteligir y, al mismo tiempo, marca el carácter originariamente intelectual (*noús*) de la actualidad de lo real. En cambio, el término “noología”, que —salvo error— Zubiri utiliza una sola vez (IRE 11), es mucho más pobre y unilateral; el que haya hecho fortuna en los estudios sobre Zubiri quizá se deba a su utilidad como comodín que evita engorrosas explicaciones en torno a términos como “epistemología” o “teoría del conocimiento”.

Esto nos conduce a otro tema polémico. Como la intelección es constitutivamente sentiente y en ella la realidad excede de los contenidos aprehendidos, no será posible un movimiento intelectual dentro de la realidad si no tenemos capacidad de apropiarnos la fuerza y el poder de lo real. Dicho brevemente, una inteligencia sentiente es inviable si no está intrínsecamente vertida a una voluntad tendente y un sentimiento afectante; Zubiri insiste reiteradamente en que la tendencia sólo se modaliza como voluntad por el momento de alteridad que, como tal, es intelectual y lo mismo sucede en el caso de la afección para que pueda modalizar en sentimiento. Por ello, podría hablarse también, como propone J. Bañón, de una “congenereidad” de intelección (sentiente), volición (tendente) y sentimiento (afectante). Pero, de nuevo, ¿qué significa “congenereidad”? La cuestión es muy importante porque, al referirse a lo dado primordialmente, afecta a la concepción del orden trascendental<sup>105</sup>; sin embargo, la posición de Zubiri es clara: “Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición” (IRE 283). A pesar de que Zubiri dice a continuación que esto “no es una construcción teórica, sino que es un simple análisis” (IRE 285), este punto ofrece dudas y hay que admitir que no faltan razones, pues Zubiri define su postura afirmando que es esto “no es un intelectualismo. Es algo *toto caelo* distinto que yo llamaría un *inteleccionismo*” (IRE 284; SH 457). Hay que reconocer que, por “simple análisis” que se quiera, Zubiri no está muy afortunado en la presentación del tema; rechaza el término “intelectualismo” porque, según él, es propio de una inteligencia concipiente que asigna a los conceptos la función primaria (IRE 283, SH 457), pero crea el neologismo “inteleccionismo”, que parece fabricado *ad hoc* y que respondería a lo peculiar de la inteligencia sentiente, sin que parezca alterarse la relación interna con volición y sentimiento. Dada la cantidad de críticas que las filosofías de las últimas décadas han amonto-

105 Probablemente aquí reside la razón última de la problemática interpretación de J. Bañón; muy razonablemente, a él no parece satisfacerle que Zubiri haya introducido en el orden trascendental el concepto de transcendentales “disyuntos”, cosa que además aparece con un sentido distinto en SE 431-432 y en SSV 387-388. Parece que también en este caso la idea de “congenereidad” aportaría una salida aceptable.

nado respecto a toda sombra de intelectualismo, no es extraño que muchos teman que “intelecconismo” sea una evasiva para el caso, que no altera la raíz del problema que arrastra toda forma de intelectualismo.

Concedido esto, no queda resuelto lo que hay detrás y es preciso profundizar en el trasfondo del pensamiento de Zubiri. ¿Significará lo mismo el término “inteligencia” cuando se critica una *inteligencia* concipiente y cuando se postula una *inteligencia* sentiente? Si no significasen lo mismo, puede ser que el término “intelecconismo” no sea muy feliz, pero ¿cuál sería la alternativa a lo que se quiere decir? ¿Defendería alguien en Zubiri alguna forma de voluntarismo o de sentimentalismo? ¿Acaso alguna primacía filosófica de la praxis? Es muy cierto que, dada la aprehensión de realidad, del mismo modo que Zubiri escribió una obra sobre su actualidad intelectual, podría haber elaborado tratamientos filosóficos a la misma altura sobre su actualidad volitiva o sentimental<sup>106</sup>; no parece tan fácil imaginar que hubiese escrito éstos sin tener previamente, al menos de modo implícito, su desarrollo intelectual; en todo caso, tampoco es definitivamente seguro que el mero análisis de la voluntad tendente o del sentimiento afectante tenga que seguir una modalización triádica porque eso es copiar literalmente el esquema propio de la inteligencia cayendo, ahora sí, en un larvado “intelectualismo”. Porque, aun si se trata de tres notas de un único proceso, eso no significa que tengan entre sí una posición sistemática intercambiable y mucho menos que se agoten en su núcleo común, pues en ese caso no serían notas distintas. La tendencia es volición porque aquello a lo que tiende es otro que el movimiento mismo de la tendencia y esa alteridad como “de suyo” en Zubiri sólo se torna actual por un acto de inteligencia sentiente; lo mismo diríamos en el caso de la afección que se modaliza en sentimiento porque aquello que nos envuelve es otro “de suyo” que el acto de quedar afectados. Podría utilizarse la idea de Zubiri que propone insistir en el común carácter sentiente del proceso y, de esta manera, hablar de un *sensismo* (IRA 89; HD 35-36) que, para evitar equívocos “sensualistas”, podríamos adjetivar como “intelecconista”, lo cual no significa que un acto volitivo o sentimental dependa de uno intelectual, sino que en todos ellos hay una alteridad, que formalmente es intelectual y sin la cual los actos volitivos o sentimentales carecerían de toda inteligibilidad; si no se concede esto o se considera sospechoso de larvado intelectualismo, no sé cómo podría mantenerse el *prius* que compete a la realidad como tal. Por

106 El esbozo que ofrece de este tema J, Bañón, a mi modo de ver, aun no está maduro. Hay una constante interferencia entre los ámbitos de la voluntad y del sentimiento utilizando conceptos que, según sus propios criterios, pertenecen a épocas superadas por el propio Zubiri. Sospecho que esta tarea no se puede realizar de hecho contando exclusivamente con los materiales explícitos de Zubiri, aunque sólo fuese porque el sentimiento ocupa un lugar muy secundario en su pensamiento, pero tampoco existe, por ejemplo, una doctrina de las distintas tendencias equivalente a la de los distintos sentires.

tanto, se puede hablar de “congenereidad” de inteligencia, voluntad y sentimiento, pero ese núcleo congénere será la realidad que, como tal, es una formalidad intelectual, aunque en el caso de la voluntad se modalice como “bondad” y en el caso del sentimiento como “pulchrum”, aspectos importantes porque afectan al orden transcendental. Si la realidad que es inteligida aparece como *nuda* realidad, la realidad como querer aparece como *fuerza* y como sentimiento es *poder*. No veo, en cambio, ninguna necesidad de introducir un transcendental como *sentido*, puesto que “sentido” en Zubiri no añade ninguna nota ni determinación transcendental, sino que es la actualización de una línea concreta de respectividad: la de las cosas reales a la vida humana; no entiendo tampoco qué sería un “sentido primordial” pues, por muy perfecto que para algunos contenidos resulte el acto unitario de comprensión<sup>107</sup>, la inteligencia es formalmente aprehensión de realidad y nunca “comprensión”. En cambio, dado el *prius* que compete al momento de realidad, sí parece que podría hablarse de un momento primordial de la libertad porque los actos volitivos, precisamente porque dicen relación a una realidad “de suyo”, necesitan una fuerza que los mueva y que no es una tendencia que responda reactivamente a un estímulo; como se ha hecho notar<sup>108</sup>, parece que la libertad primordial en la realidad sería *constitutiva*, y no operativa, de tal modo que sólo podría significar *posibilitación* dentro de una sustantividad abierta.

#### 4. CUESTIONES ULTERIORES

La constatación de la existencia en Zubiri de una dimensión pragmática permite y en buena medida exige repensar los desarrollos de su pensamiento. No se trata de algo accidental, pues lo que entra en juego son los conceptos más importantes y decisivos de todo su pensamiento. Por ello, habría que rehacer sobre esta tonalidad todo su complejo desarrollo, teniendo en cuenta que la dimensión pragmática tiene su espacio en la filosofía de Zubiri, pero no se identifica con la totalidad de ese pensamiento y no lo conduce a adoptar un giro pragmático, como hemos visto en otras filosofías recientes. La hipótesis aquí sugerida toma como referencia básica la idea de “actualidad” y, a partir de ella, intenta explicar la con-

107 El cuidado análisis de la comprensión —que aparece en J. Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, cit., pp. 181-236— ha de ser bien entendido: todo el esplendor intelectual de la “comprensión” se refiere al orden de los contenidos; pero lo que determina el entender no es formalmente “comprensión”, sino “aprehensión de realidad”.

108 En este tema me parecen imprescindibles los cuidadosos estudios de C. A. Pose Varela, ‘El problema de la libertad en Zubiri’, *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 28 (2001) 191-292; ‘Reflexiones sobre persona y libertad en X. Zubiri’, *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 29 (2002) 377-392.

genereidad propia de las notas de una sustantividad teniendo presente la posición de cada nota y recalcando el carácter de *prius* que compete al contenido real actualizado. En esa actualidad deberían analizarse ahora una serie de tríadas que aparecen en el pensamiento de Zubiri y que exigirían que se leyese tanto en sentido vertical como en sentido horizontal para encontrar su núcleo común, pero también para marcar sus sutiles diferencias. He aquí en esquema lo que me parece fundamental:

Inteligencia	Realidad	Verdad	Alteridad	Ultimidad
Voluntad	Fuerza	Bondad	Fuerza de Imposición	Posibilitación
Sentimiento	Poder	Pulchrum	Afección	Impelencia

Se trata, como se ve, de términos importantes en el pensamiento de Zubiri, cuyo desarrollo adecuado exige una gran complejidad. Lo que exigiría nuestro tema es encontrar su carácter “congénere” que debe residir en un núcleo común marcado por una formalidad de realidad entendida como “noergia” y, en esa congenereidad, encontrar el relieve del *prius* con el que queda siempre aprehendida la realidad; sería ese *prius* el que ordena las complejas relaciones internas entre los términos del esquema y lo que, al mismo tiempo, ordenaría la red de sus complejas relaciones respectivas. No es seguro que dentro de la obra de Zubiri haya material explícito para cumplir todas las exigencias que aquí podrían despertarse.

ANTONIO PINTOR-RAMOS