

OBJETIVIDAD Y REALIDAD: KANT EN ZUBIRI

1. PRESENCIA Y AUSENCIA DE KANT

Una visión rápida de la posición que ocupa Kant dentro del conjunto de la obra de Zubiri permitiría decir que aquel aparece siempre como un filósofo *muy importante*, pero no es un filósofo *determinante*. “Siempre” quiere decir al margen de las profundas modificaciones que el pensamiento zubiriano sufrió entre 1921 y 1983 y, también, al margen de las posibles variaciones que durante ese tiempo hayan surgido en la interpretación zubiriana de Kant. Pero habría que reconocer ya a primera vista que la influencia de Kant sobre Zubiri fue mucho menos “determinante” que en otros grandes filósofos del siglo XX, incluidos los que mantienen notorias discrepancias con Kant como Ortega, Husserl o el propio Heidegger, por citar sólo a los profesores directos de Zubiri; el nombre de Kant queda dentro del conjunto de la obra zubiriana en un segundo plano si se compara con el carácter “determinante” que en su pensamiento muestran Aristóteles o los ya citados Husserl y Heidegger.

¿Por qué es Kant, entonces, un filósofo “muy importante” y por qué esa presencia en segundo plano a lo largo de toda la obra de Zubiri? Sin duda, porque Kant representa de modo eminente una postura dentro del conjunto de la filosofía con la cual Zubiri no se identifica, sino que quiere situarse *fuera* de ella; en este sentido, Kant sería el filósofo a superar porque el enfoque que en él conoce su culminación ya ha entrado en crisis, cualesquiera que fuesen las razones de esa crisis. ¿Qué significa “superar”? Este es el punto oscuro. Podría entenderse que “superar” significa rechazar alguna o todas las tesis más características del kantismo porque son consideradas falsas y deben ser substituidas por otras más sólidas; esto en parte es verdad, pero es un efecto no directamente buscado puesto que hemos dicho que Kant no es un filósofo “determinante” del pensamiento

zubiriano, en el sentido de que este pensamiento no está elaborado explícitamente para ofrecer una alternativa a las tesis kantianas en su mismo plano. Podría pensarse que “superar” significa que la crítica kantiana, asentada en los goznes básicos de la modernidad (cualesquiera que éstos sean), se ha quedado corta y desbordada, de tal modo que debe ser sometida a una crítica más radical que denuncie las inadvertencias e incluso los peligros de sus certezas; a esta postura se aproximarían los publicistas que en las dos últimas décadas del siglo pasado se llamaron postmodernos, con los que Zubiri tendría en común su crítica a la modernidad, pero la importante diferencia de que esa crítica en Zubiri es la condición para el despliegue de un pensamiento fuerte que se supone inmunizado frente a esas críticas. Podría pensarse, en tercer lugar, que “superar” significa asumir la problemática kantiana como filosóficamente válida, pero verterla en otro enfoque supuestamente más radical, en el que quedaría como un planteamiento limitado que debe ser modificado desde ese otro ángulo que desborda los límites del pensamiento kantiano; así vienen repitiendo múltiples filosofías que “superan” a Kant desde los días del nacimiento del idealismo alemán. En el primer caso, Zubiri sería un filósofo *no-kantiano*, en el segundo caso estaríamos ante un filósofo *anti-kantiano* y en el tercer caso podríamos hablar de un filósofo *post-kantiano*.

No es fácil determinar cuál es la opción más adecuada para encuadrar a Zubiri. Aparentemente, la solución la encontraríamos en un método muy frecuente en la investigación académica: se hace una especie de barrido transversal de todos los escritos de Zubiri para detectar todas las presencias de Kant, se ordenan esas presencias (y a veces las ausencias) conforme al ya tópico esquema de las tres etapas y de ello se induce la interpretación zubiriana de Kant que, a su vez, debe confrontarse con los textos del filósofo en cuestión (ahora Kant) para medir la fuerza del diálogo mutuo y también el alcance de las posibles incomprendiones. Nadie duda de que este tipo de trabajo es imprescindible para fijar los materiales de un problema; en el caso concreto de Kant este trabajo ya está realizado con toda la amplitud y el rigor deseables¹, pero la cuestión es si esto es suficiente para sacar otras conclusiones que no sean la obvia de que Zubiri no es un filósofo kantiano; por ello, hablar a partir de este plano de análisis “del imposible diálogo y el desencuentro radical entre Zubiri y Kant”² supondría, en mi opinión, que se trata de dos filosofías que se mueven a la misma altura experiencial

1 J. Luengo Rubalcaba, *Zubiri y Kant* (Bilbao, Universidad de Deusto 1998). El autor resume su trabajo en “El rastro de Kant en Zubiri”, en J. A. Nicolás y O. Barroso (Ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (Granada, Comares 2004), pp. 363-375. Aunque mi punto de vista sea distinto e incluso discrepe de ellos, debo confesar aquí mi deuda con los estudios de Jorge Luengo Rubalcaba.

2 J. Luengo Rubalcaba, *Zubiri y Kant*, cit., p. 267.

y, por tanto, pueden confrontarse a doble columna, dependiendo de las preferencias de cada uno la elección de la columna que valore más; en este caso, no se explica la insistencia con que Zubiri recurre una y otra vez a Kant, una relación totalmente extrínseca que sólo serviría como adorno en su obra con el alcance de una cita prestigiosa. Tan evidente como que este tipo de análisis son necesarios³ lo es que sacar de ellos conclusiones definitivas significaría aplicar a Zubiri una medida que él no aplicaba a los filósofos interpretados, pues una tabla de ausencias y presencias sólo tiene el valor de poner en la pista de problemas cuyo alcance sistemático debía ser analizado a otra luz.

En efecto; aquí aparece una importante dificultad. Las críticas de Zubiri a distintos aspectos del pensamiento de Kant, tomadas aisladamente, no son significativas y se reducen a apoyos expositivos sin transcendencia teórica; así, por ejemplo, Zubiri critica reiteradamente a Kant (y a otros filósofos) por identificar “intelección” y “conocimiento”⁴, también Kant es reiteradamente criticado por haber sucumbido (como todos) a la “logificación de la intelección” (IRA 165), incluso con el matiz poco valorado de “logificación de la razón” (IRA 165, 315); estas críticas fuera de la filosofía de Zubiri son incomprensibles o, lo que es peor, parecen reducirse a una mera discusión verbal. Pero situarlas en el contexto adecuado no es sencillo.

Zubiri fue catedrático de Historia de la filosofía desde el 22 de diciembre de 1926 (fecha oficial de la toma de posesión) hasta el 16 de diciembre de 1942⁵; ese período conoció dos importantes interrupciones: entre el otoño de 1928 y el otoño de 1931 (por ampliación de estudios en Friburgo y en Berlín) y entre diciembre de 1935 y diciembre de 1939 (secularización en Roma, guerra civil, traslado a Barcelona); al mismo tiempo, en los cursos 1931-32 y 1932-33 Zubiri se encargó de la materia “Introducción a la filosofía”, una asignatura de tres horas semanales que en el llamado “plan Morente”, establecido experimental-

3 En la III Parte de la citada obra *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri* (pp. 303-497), aparece un amplio material que confronta a Zubiri con Aristóteles, Suárez, Leibniz, Hume, el citado Kant, Hegel, Husserl, Heidegger y Ortega; si añadiésemos Descartes, se podría decir que están todos los filósofos importantes en Zubiri, pero no es fácil asumir sistemáticamente todo ese material, dada su heterogeneidad y la diversidad de enfoques.

4 V. gr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente *Inteligencia y realidad* (Madrid, Alianza 1980), pp. 129, 134-135 [En adelante esta obra será citada como IRE]; del mismo, *Inteligencia y razón* (Madrid, Alianza 1983), pp. 157, 315 [En adelante IRA].

5 Esta es la fecha oficial de concesión a Zubiri de una “licencia por enfermedad”, aunque lo cierto es que ya no había acudido a Barcelona desde el comienzo del curso académico. La “licencia” será renovada el 5 de enero de 1943 y el 27 de febrero de ese mismo año se le concedió una “excedencia voluntaria”, que le será renovada el 17 de abril de 1953 y, en la práctica, fue definitiva. El 5 de diciembre de 1968, al cumplir la edad reglamentaria de 70 años, pasó a la situación de jubilado con los haberes que le correspondían.

mente en la Segunda República, estaba colocada en primer curso de la carrera de Filosofía y Letras, es decir, era común y obligatoria para todas las especialidades. Pues bien, con los datos en este momento conocidos podemos afirmar como muy probable que Zubiri no explicó *nunca* un curso completo y sistemático de Historia de la filosofía, ni siquiera de una de sus grandes edades; eso lo daba por supuesto, remitía a los libros de los “historiadores de la filosofía”, a fin de centrarse en temas monográficos que tenían interés para su propio pensamiento; no hay constancia de que ninguno de esos tratamientos monográficos fuese dedicado a Kant. Por otra parte, Zubiri es un filósofo sistemático para el cual los filósofos del pasado tienen sólo un valor *instrumental* en razón de su actualidad “presente”, lo que significa que le sirven como instrumentos clarificadores de su pensamiento, casi siempre por vía de contraposición crítica; él insistía una y otra vez en que no era un “historiador” y se disculpaba por no “presentar un resumen de estas metafísicas, pues esto no tendría ningún interés; basta recurrir a los libros y allí podemos enterarnos de lo que dijeron los filósofos”⁶. Sin embargo, Zubiri tiene una idea propia de la marcha de la historia de la filosofía occidental o, cuando menos, de la que le aparece como su columna vertebral; esa idea es marcadamente hermenéutica o, si se prefiere, *filosófica*: la elección del problema determinante, el sentido básico de su decurso y el criterio fundamental de su valoración se sustentan en la propia filosofía de Zubiri y sólo a su luz resultan significativos. En expresión de Zubiri: “La Historia de la filosofía la vamos a tomar como revelador de la estructura interna, del cañamazo interno de la trascendentalidad en cuanto tal” (PFMO 37). Pero ¿qué Historia de la filosofía?

En la misma medida en que esta pregunta pueda ser pertinente, me resulta desazonante. Zubiri, fuertemente enfrentado al positivismo histórico, parece confinar a los historiadores de la filosofía en la tarea de fijar los sucesos⁷ que han acaecido en el transcurrir de la historia de la filosofía; pero esos sucesos son tan testarudos como filosóficamente estúpidos, reducidos a la función de material que sólo se convertirá en “hechos filosóficos” cuando encuentre su sentido al ser integrado dentro de una estructura filosófica, siendo ésta la que aporta las claves de la significación y de la valoración que merecen los distintos elementos. Esta especie de ruptura o, cuando menos, enorme distancia que establece Zubiri entre la investigación histórica y la interpretación filosófica le sirve para protegerse frente a posibles inexactitudes dentro del inabarcable aluvión de investigación especializada que se genera en torno a los grandes filósofos; sin embargo, tiene el inconveniente de colocarnos sobre un suelo inestable, aunque se lo denomine

6 X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid, Alianza 1994), p. 36 [En adelante, esta obra será PFMO].

7 Entiéndase este término en el mismo sentido en que los diarios tienen páginas de sucesos; así recojo lo que en francés se llama *histoire événementielle*.

con el pomposo nombre de “círculo hermenéutico”: sin comprender la concepción zubiriana de la historia de la filosofía no se pueden valorar adecuadamente las referencias de Zubiri a filósofos del pasado⁸, pero esa concepción es parte de la filosofía teórica que supuestamente pretenden aclarar las referencias históricas, con lo cual no es posible encontrar un terreno neutro en el que examinar y discutir las interpretaciones históricas de Zubiri; sin embargo, a partir de ellas el filósofo intenta justificar la necesidad e incluso el tema básico de su pensamiento.

Esa heterogeneidad entre el interés histórico y el interés filosófico que Zubiri parece defender en la Historia de la filosofía no fue de hecho ni podía ser comunicación total. Sin alguna idea de la filosofía no se puede saber qué autores deben considerarse filósofos y, menos aun, cuál es su relieve dentro del conjunto de la historia de la filosofía; es cierto que esto en la práctica nos viene dado por una tradición, pero ello no significa filosóficamente más que diferir el tema porque esa tradición se configuró de hecho conforme a complicados y sucesivos criterios filosóficos, por cierto no siempre convergentes. Por otra parte, los sucesos no son un simple material neutro, sino que tienen peso *filosófico* hasta el punto de que las interpretaciones pueden ser valoradas, e incluso rechazadas por arbitrarias, conforme al criterio de los sucesos; hay al menos dos casos en que Zubiri, además, se refiere a uno de los maestros de la hermenéutica filosófica de nuestro tiempo: “Heidegger suele decir con mucha frecuencia que se trata de averiguar ‘lo que ocurre en el fondo de esa filosofía’ [la griega]; pero estas versiones de lo que ocurre ‘en el fondo’ de una filosofía son siempre enormemente peligrosas puesto que generalmente parece que dispensan a uno de decir lo que real y efectivamente pensaron los griegos” (PFMO 39-40); el otro caso se refiere precisamente a Kant: “... También lo encontramos en Heidegger cuando en una falsa interpretación de la filosofía kantiana —él ha reconocido que es falsa, mas parece no importar, ya que el libro sigue reeditándose...”⁹. Si se puede y se debe exponer “lo que real y efectivamente” pensó alguien antes de embarcarse en “falsas interpretaciones” de lo que discurre “en el fondo”, algo de lo que el pensador ni siquiera pudo ser consciente, entonces es que la Historia de la filosofía tiene una función filosófica como tal “Historia” y se debe criticar por inmadura e injusta la displicente concepción juvenil que reduce la *Historia* de la

8 Se equivocaron y se siguen equivocando los que quieren utilizar la segunda parte —“Algunas ideas clásicas acerca de la esencia”— de *Sobre la esencia* (Madrid, SEP 1962), pp. 23-94 [En adelante SE] como un estudio “histórico” que puede ser analizado y criticado desde esos cánones

9 X. Zubiri, *Sobre la realidad* (Madrid, Alianza 2001), p. 34 [En adelante SR]. En el breve escrito publicado por Zubiri en esta época, “Notas sobre la inteligencia humana” (1966-67), es aun más drástico: “Expresión [‘razón sensible’] utilizada a su vez por Heidegger para una exposición (por demás insostenible) de la filosofía de Kant”: Ahora en SR 257.

filosofía a mera “filología”¹⁰. Es evidente que entre el interés *histórico* y el interés *filosófico* de la Historia de la filosofía hay diferencias (“la filosofía no es su historia”), pero también tiene que haber mediaciones si “la Historia de la filosofía es filosofía”¹¹; esta conexión no queda clara en la obra de Zubiri.

Por una parte, Zubiri se ha ocupado ampliamente y, a mi modo de ver, con acierto de la historicidad humana —lo que desde Dilthey y Heidegger en alemán se llama *Geschichlichkeit*— e incluso de la constitutiva historicidad de la propia filosofía, un tema este que, derivado del historicismo, tuvo un gran desarrollo en la primera mitad del siglo XX; pero, como he tenido ocasión de notar otras veces¹², de ahí no se deduce en línea recta ni oblicua cómo se debe articular el discurso de la Historia de la filosofía, tema este más bien epistemológico en su origen y que despertó amplio interés en la segunda mitad del siglo XX —lo que, de seguir a Heidegger, llamaríamos *Historie*¹³. Por otra parte, los conceptos que en este punto pone en juego Zubiri (“horizonte”, “idea de la filosofía”) son conceptos sugerentes y significativos dentro de su filosofía, pero cuando se utilizan como conceptos *operativos* ofrecen oscuridades no fáciles de resolver porque no fue éste un tema que preocupase al autor¹⁴. Sin encuadrarlas en esta compleja problemática, las múltiples alusiones de Zubiri a Kant no se podrán valorar adecuadamente y decir, como recogía irónicamente I. Elacuría, que “Kant no ha pasado por Zubiri, aunque haya pocas dudas de que Zubiri pasó frecuentemente por Kant”¹⁵ es, como mínimo, frívolo, y no la muestra de agudeza de ingenio que pretende.

10 Véase mi estudio “El primer acceso de Zubiri a la Historia de la filosofía”, *The Xavier Zubiri Review* 5 (2003) 5-25.

11 Como cabe suponer, estoy glosando una idea habitual en los teóricos de la historia de la filosofía, a la que Zubiri dio expresión lapidaria: “La filosofía no es su historia, pero la Historia de la filosofía es filosofía”: *Naturaleza, Historia, Dios*. 9 ed. (Madrid, Alianza 1987), p. 143 [En adelante NHD].

12 Mi libro *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Salamanca, Universidad Pontificia 1993), pp. 243-315 y mi contribución “Zubiri y la historia de la filosofía”, en el ya citado colectivo *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, pp. 283-301, con la bibliografía allí analizada.

13 Lo cierto es que en alemán está muy lejos de ser un uso normativo; todos conocemos múltiples obras que llevan en su título *Die Geschichte der Philosophie*, pero sería bien extraño encontrar una *Historie der Philosophie*. Por mi parte, aquí recurro a la convención de una primera inicial mayúscula cuando se trate del estudio del curso histórico de la filosofía, conservando la ortografía ordinaria para referirme a ese curso mismo.

14 Me parecen importantísimos por su calidad filosófica los estudios de R. Ricoeur, *Tiempo y narración*, I: *Configuración del tiempo en el relato histórico*. Tr. A. Neira (Madrid, Cristiandad 1987) y su espléndido libro *La memoria, la historia, el olvido*. Tr. A. Neira (Madrid, Trotta 2003).

15 I. Elacuría, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en X. Palacios y F. Jarauta (Ed.), *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas* (Barcelona, Anthropos 1989), p. 173.

Sólo desde este planteamiento podrá valorarse mi afirmación inicial de que, siendo Kant un filósofo “muy importante” en la obra de Zubiri, parece permanecer en un “segundo plano”. Soy consciente de que Kant no es otro filósofo más, que no es lo mismo el relieve que se le otorgue a Kant o el que se le otorgue a Herbart; a lo largo del siglo XX y de la vida de Zubiri el conocimiento y la interpretación de Kant variaron ostensiblemente y ello repercutió en las periodizaciones más habituales que usamos en Historia de la filosofía. Por ello, será necesaria una breve referencia a la primera imagen que Zubiri recibió de Kant porque, aunque luego la haya sometido a variadas correcciones, es probable que resulte más determinante de lo que se suele sospechar.

2. KANT EN LAS INTERPRETACIONES ZUBIRIANAS DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

A lo largo de su trayectoria filosófica Zubiri mantuvo dos interpretaciones distintas del conjunto de la historia de la filosofía; ambas interpretaciones dejan ver importantes diferencias, pero sobre todo no tienen el mismo relieve para el conjunto del pensamiento zubiriano. La primera es una interpretación *recibida*, que Zubiri hizo suya con ligeros retoques; la segunda, en cambio, es una *elaboración personal* surgido al calor del desarrollo de su pensamiento¹⁶.

A. LA INTERPRETACIÓN RECIBIDA

En la interpretación recibida, el conjunto del pensamiento occidental aparece dividido en dos grandes “épocas”: la primera comienza con los griegos y tiene como centro “el problema del ser”; la segunda, que conforma la “filosofía moderna”, tiene su centro en “el problema del conocer”. En el laborioso *Programa de Historia de la filosofía*, presentado en noviembre de 1926 para su oposición a la cátedra de Historia de la filosofía, Zubiri utiliza un método que tiene como objetivo básico una sistematización histórica de los problemas filosóficos (los filósofos quedan siempre en un plano subordinado) que se inspira en el famoso *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* del neokantiano W. Windelband¹⁷. Como Zubiri tiene conciencia muy temprana y, si se puede hablar así, conciencia generacio-

¹⁶ El ya tópico esquema de las “tres etapas” del pensamiento de Zubiri, en mi opinión, no es relevante en este tema.

¹⁷ Para este documento inédito y su contexto teórico, puede verse mi citado estudio “Primer acceso de Zubiri...”.

nal de que la filosofía moderna ya está agotada, en rigor deberíamos hablar de tres épocas; pero al prolongar la filosofía “moderna” hasta los movimientos neokantianos y neoescolásticos de finales del siglo XIX y comienzos del XX, es obvio que la nueva “época” tenía aun poco peso y muchas ambigüedades, comenzando por la misma denominación, a todas luces provisional: “La vuelta al problema del ser”; lo mismo se diga de los autores mencionados: “Restauración del aristotelismo” (Bolzano y Brentano), “el problema del ser intencional” (Husserl), “el problema del ser en cuanto tal” (N. Hartmann) y “el problema de los valores” (Scheler). Dejemos de lado, pues, esta especie de apéndice prematuro y centrémonos en la segunda época.

Aunque Zubiri inicia “la génesis del problema crítico” en el Renacimiento (N. de Cusa) e incluso se coloca aquí a un pensador íntegramente medieval como R. Bacon, es evidente que el problema sólo alcanza madurez en Descartes, uno de los “imprescindibles” del *Programa* de Zubiri. La división básica es la habitual desde J. E. Erdmann: 1) Racionalismo (Descartes, Malebranche, Espinosa [sic] y Leibniz), 2) Empirismo (Locke, Berkeley y Hume) y 3) El transcendentalismo, un apartado muy amplio que está totalmente dominado por el “imprescindible” Kant, en cuya estela aparecen autores que Zubiri coloca bajo la rúbrica de “El problema de la cosa en sí” (Fichte, Schelling y Hegel), seguida de lo que se denomina “El problema de la experiencia interna” (Schopenhauer y Herbart) que, a su vez, es seguido por el inequívoco título “Degeneración del problema filosófico” (positivismo y pragmatismo), algo que intentan contrarrestar con escaso éxito algunos “Ensayos de restauración filosófica”, bajo la forma de “metafísica inductiva” (Lotze, E. von Hartmann, Wundt y Neoescolasticismo) o como “teoría del conocimiento” (neokantismo, con una variante que Zubiri llama ahora “neo-fichteísmo”) ¹⁸. Aquí concluye la época moderna.

Los datos a retener son: que la época moderna tiene como tema central el conocimiento, que el problema crítico alcanza su madurez en Descartes y su cima en Kant, que Zubiri establece ahora una rigurosa continuidad histórica entre Kant y los neokantianos. Es patente, pues, que la primera imagen de Kant que tuvo Zubiri fue la que transmitían los neokantianos, cosa que se ha insinuado varias veces con manifiesto desdén. Pero nadie en torno a la Gran Guerra ponía en duda que el auténtico Kant era el que ofrecían los neokantianos y, si empieza a ser consigna común después de la guerra la necesidad de superar el neokantis-

¹⁸ Para clarificar algo una terminología nada neutral y que hoy nos puede resultar extraña, compárese W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 15 ed., hgg. v. H. Heimsoeth (Tübingen, Mohr 1957), pp. 487 ss.

mo, ello significa también distanciarse en la misma medida de Kant¹⁹ pues el idealismo alemán, como se puede observar en el resumen anterior, sólo tenía un relieve epigonal y los nombres que luego revalorizará el siglo XX o tenían un lugar muy secundario (Nietzsche aparece como una variante del pragmatismo) o todavía ni se mencionan (caso de Marx o de Kierkegaard). Pero las cosas no son tan simples. El neokantismo no se reduce a un movimiento tan dogmático y monolítico como se suele pensar²⁰, sino que dentro de él coexisten varias corrientes e incluso caben interpretaciones de Kant tan variadas como la logicista de la Escuela de Marburgo o la “realista” de A. Riehl, un autor al que por cierto Zubiri conocía y estimaba mucho²¹; si a ellos se debe el nacimiento de una *Kant-Philologie*, era con el fin de fijar las posiciones del maestro y desligarlas de sus supuestos “continuadores”, que serían los responsables de la degeneración de la filosofía; por otra parte, trabajaron con ahínco para ponerlo al día y abrirle la puerta a todos los problemas nuevos que iban surgiendo. Kant fue inicialmente para Zubiri (y no podía ser ninguna cosa mejor) el que enseñaban los neokantianos; la diferencia con ellos está en que el neokantismo —por tanto, Kant— para Zubiri pertenece a una época ya agotada.

La suerte de Kant es, pues, la del conjunto de la época moderna. Filosóficamente esa época se resume en un motivo central: “El mecanicismo matemático e idealista a base de una teoría subjetivista” (PE 86). La fórmula, además de densa, es cualquier cosa menos neutral. “Idealismo” es en estos escritos de Zubiri un constructo que designa cualquier posición en la cual el análisis de “las ideas” (como distintas de las cosas del mundo) ocupa el centro o el comienzo de la reflexión filosófica y, en este sentido, idealismo viene a ser sinónimo de primacía de la teoría del conocimiento y, por tanto, de criticismo. Pero la priori-

19 Sólo a partir de 1924, segundo centenario del nacimiento de Kant, comienza a configurarse una nueva interpretación “metafísica” de Kant, con el objetivo de sustituir a las caducas escuelas neokantianas.

20 Quizá ello se deba entre nosotros al escrito de Ortega y Gasset “Prólogo para alemanes” (1934): *Obras completas*. Vol. VIII, 2 ed. (Madrid, Rev. de Occidente 1965), pp. 15-58; allí Ortega lleva cabo un duro ajuste de cuentas con sus antiguos maestros de Marburgo y, por ello, exagera hasta la caricatura algunas de sus indudables limitaciones.

21 El propio Zubiri separa el conjunto del neokantismo bajo rúbricas distintas: “pragmatista” (Vaihinger), “relativista” (Simmel), “antropológico” (Fries y su escuela), “logicista” (Escuela de Marburgo), “axiológico” (Escuela de Baden), “metafísico” (Volkelt, Riehl): cf. X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)* (Madrid, Alianza 1999), pp. 216-218 [En adelante PE]. La clasificación y la terminología se parecen mucho a la que aparece en F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. IV: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*, hgg. T. K. Oesterreich, 12 ed. (Basel, Schwabe 1923), IV, pp. 416 ss. Esto resulta sorprendente porque Zubiri está en las antípodas del modo anticuario de hacer Historia de la filosofía que representa Überweg; pero tampoco sería el primer caso de alguien que, detestando sus ideales teóricos, se documenta en la famoso *Grundriss*.

dad de la ideas remite al sujeto en el que éstas tienen su lugar natural y, por tanto, la denominación, claramente sumaria y peyorativa, de “subjetivismo” se aproximaría más a lo que se quiere indicar si, con terminología de hoy, hablásemos de filosofías del sujeto; en palabras de un gran filósofo actual, “lo paradigmático de las filosofías del sujeto es que éste aparece formulado en primera persona —*ego cogito*—, bien que el ‘yo’ se defina como yo empírico o como yo transcendental, bien que el ‘yo’ sea puesto absolutamente, es decir sin relación con el otro, o relativamente, es decir que la egología requiera el complemento intrínseco de la intersubjetividad”²². Muy en el espíritu de la primera posguerra y en una fuerte reacción contra las filosofías del cambio de siglo, Zubiri trabaja con una ecuación drástica y sumaria: filosofía moderna = criticismo = idealismo = subjetivismo. ¿Cuál es el lugar de Kant dentro de esta serie?

De nuevo, Kant es un filósofo *muy importante*, pero el adversario directo de Zubiri es el psicologismo, una variante del fenomenismo que, bajo la horma crítica cartesiana, está construida con materiales derivados del sensualismo británico. Zubiri invoca claramente a los neokantianos de Marburgo para romper ese fenomenismo sensualista y la interpretación no deja lugar a muchas dudas. El contexto es el análisis del concepto de “fenómeno”, con el claro objetivo de fijar el sentido específico que ese término va a adquirir en la “fenomenología” de Husserl, tema central de estos escritos de Zubiri, pero que a nosotros ahora no nos interesa. En opinión de Zubiri, para la postura empirista “fenómeno y cosa en sí son dos realidades distintas; la cosa en sí es la realidad del mundo; el fenómeno, la copia o la representación psicológica de ese mundo” (PE 119). Lo que especificaba al psicologismo era el “reducir todo el mundo y todo el conocimiento a una combinación de factores psicológicos individuales y contingentes” (PE 118), con lo que “fenómeno” viene a significar la mera apariencia y cualquier cosa en sí resulta un postulado gratuito y extracognoscitivo. Aunque existe toda una corriente neokantiana psicologista —la escuela de Fries, con el beligerante L. Nelson—, García Morente era muy claro, en línea de continuidad con sus maestros de Marburgo, al recalcar el completo antipsicologismo de Kant: “Kant no se propone averiguar cómo los conocimientos se originan en nuestro espíritu, sino cómo se originan lógicamente unos por otros. Su propósito no es descubrir el proceso genético de la psicología del conocer, sino el fundamento, lógicamente valedero, de las proposiciones del conocimiento científico”²³.

También para Zubiri aquel “fenomenismo psicológico” no es la postura de Kant, sino otra que denomina paradójicamente “el fenomenismo transcenden-

22 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil 1990), p. 14.

23 *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía* [1917]: M. García Morente, *Obras completas*. Ed. J. M. Palacios y R. Rovira (Barcelona, Anthropos 1996) I, 1, p. 171.

tal”. El apriorismo no significa reducir el mundo a su apariencia, sino las condiciones *a priori* que hacen posible toda experiencia en general. “Experiencia” no significa ningún hipotético componente perceptivo elemental, sino el hecho incontestable (*Faktum*) de la física matemática newtoniana, que es la que nos da el objeto sensible: “El objeto sensible es en la filosofía de Kant un producto de dos factores; las leyes formales y su contenido material (...). La síntesis de ambos elementos en un *objeto único* es el fenómeno. En una palabra: todo objeto es objeto, según Kant, por su conformidad con las leyes de una conciencia pura; estas leyes son, pues, tan únicas y universales como el objeto mismo” (PE 120-121). No tiene sentido hablar de una materia cognoscitiva al margen del objeto, el cual sólo aparece dentro de la actividad lógica del sujeto, con lo que la barrera entre sensibilidad y entendimiento parece difuminarse, pues la función de la primera no pasaría de acarrear materiales indeterminados para que los conceptos no aparezcan vacíos. Por ello, Zubiri afirma que “según Kant, el entendimiento es espontaneidad, esto es, el entendimiento *produce* de sí mismo sus propios objetos (bien que en su aspecto puramente formal)”²⁴. Es decir, la tesis kantiana de la espontaneidad del entendimiento —frente a la receptividad de la sensibilidad— aparece potenciada de tal modo que el objeto termina siendo, no una “síntesis” ni siquiera una “constitución” del objeto, sino lo que Cohen llamaba *Erzeugung* y que Zubiri parece traducir como “construcción” (PE 299), algo comprensible si “la intuición pura no tiene contenido determinado, sino todo lo contrario” (PE 300). Sin embargo, esta interpretación choca con la cosa en sí, en la que ya Jacobi embrolló el desarrollo del kantismo; también aquí Zubiri sigue de cerca la estela de los neokantianos de Marburgo: “El fenómeno es el aspecto ya determinado del mundo sensible; la cosa en sí es la totalidad de los fenómenos, la totalidad de la experiencia. Fenómeno y cosa en sí no son dos realidades, sino una sola realidad” (PE 121). Cohen había dicho que la cosa en sí es “el conjunto de los conocimientos científicos”²⁵ y, por su parte, García Morente había expuesto el tema con su proverbial sencillez: “La cosa en sí misma es tan sólo el pensamiento de la absoluta totalidad de la experiencia, del saber obtenido, suponiendo reunidos en síntesis la totalidad de los objetos posibles”²⁶. Parece

24 PE 245. Por supuesto, “los sentidos son receptividad” (PE 244). Pero, “qué es lo sensible? Si analizamos el fondo del pensamiento kantiano, lo encontraremos conforme con la filosofía inglesa de la experiencia: lo sensible es la sensación”: PE 246. Por tanto, hay algo “dado”, pero no es “objeto” hasta que aparezca dentro de las leyes formales como su material.

25 H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*. 2 ed. (Berlín, Dümmler 1885), p. 519. Esta edición, que es la que cita Zubiri, es una refundición total de la primera, el *Habilitationsschrift* de Cohen publicado en 1871; la segunda edición, ya a simple vista, tiene 616 pp. frente a las 270 pp. de la primera. Zubiri mostró siempre una alta estima de este libro y mantuvo durante toda su vida un gran aprecio por Cohen: cf SR 17, 245.

26 M. García Morente, O. c., p. 210.

claro que este peculiar “platonismo”, no tan alejado del Hegel de la *Wissenschaft der Logik* como podría dar a entender el visceral anti-idealismo de los neokantianos, salva airosamente la trampa de Jacobi, aunque algunos textos de Kant no acaban de encajar en la interpretación²⁷; lo que, sin embargo, no queda nada clara es su capacidad para mantener la sensibilidad dentro de lo estrictamente fenoménico a fin de ganar espacio para la creencia, en última instancia para la libertad.

Esto facilita mucho la crítica de Zubiri. El transcendentalismo aparece como una forma de subjetivismo que entra de lleno en el conglomerado crítico moderno, algo que “se halla hoy en completa y definitiva bancarrota”²⁸. ¿Qué es exactamente lo que provocó la bancarrota y cómo puede remontarse ésta, si ello es posible? Indudablemente, la bancarrota viene provocada por la identidad antes aludida que configura la filosofía moderna: criticismo-idealismo-subjetivismo. Pero, explicado ya el último término, podría pensarse que Zubiri y sus mentores exageran el “idealismo” kantiano, precisamente en la misma línea que van las modificaciones introducidas en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, con el claro fin de defenderse de una crítica de “idealismo” subjetivo como la que le imputaba la desafortunada recensión de Garve-Feder; el punto discutible sería una aparente devaluación de la sensibilidad, disolviendo todo peso de una cosa en sí con autonomía.

Pero esto debe precisarse porque, como luego defenderé, aquí se encuentra la clave del enfrentamiento de Zubiri con Kant. Además, puede precisarse porque disponemos de un curioso documento que nos ayuda a perfilar este punto. Se trata del primer ejercicio del examen de oposición de Zubiri a la cátedra de Historia de la filosofía, ejercicio escrito (por tanto, el único que está conservado en su expediente) y en el que a Zubiri, de entre 111 temas que por ley comprendía el programa, le salieron en suerte los que llevaban los números 82 (“La Estética transcendental en la *Crítica de la Razón pura* de Kant”) y 85 (“Sentido

27 Los más embarazosos sin duda aquellos en los que Kant dice claramente que la cosa en sí es “causa” (*Ursache*) de los fenómenos: KrV A 288/B 344, A 372, A 393, A 496/B 527; otras veces de habla de “fundamento” o “razón” (*Grund*) (Cf. KrV A 277/B 333, A 358/B 566, A 613/B 524), pero en el contexto son términos prácticamente sinónimos. Otra cosa distinta es que en el conjunto de la obra de Kant sea éste un problema secundario y no el punto central que ya pretendió Reinhold. Citaré siempre I. Kant, *Gesammelte Schiften*. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin, W. de Gruyter 1910 ss.); utilizaré la sigla Ak, seguido de un número romano (volumen) y otro arábigo (página). En la *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) me atenderé al proceder académicamente habitual.

28 PE 81. En la “introducción” al principal escrito de esta etapa se habla de “La crisis científico-filosófica contemporánea” (PE 91-115) y un escrito de 1925 se titula “La crisis de la conciencia moderna” (PE 335 ss).

del juicio teleológico en la filosofía de Kant”²⁹. En las cuatro horas de que Zubiri disponía, según la normativa, para desarrollar esos temas, llenó con su difícilísima caligrafía 41 páginas³⁰, de las cuales 31 están dedicadas al primero de los temas, reduciendo el segundo a indicaciones básicas sin gran relieve teórico³¹. Como es patente, este documento debe utilizarse con cautela: es un tema que le tocó en suerte, tiene un tiempo limitado para su desarrollo y, por supuesto, no cuenta con ningún material de apoyo; aparte de ello, tampoco debe ignorarse la situación de gran tensión (el deterioro progresivo de la muy difícil letra de Zubiri es patente) y los miembros concretos del tribunal que va a juzgarlo, entre cuyos componentes se encontraban dos reconocidos discípulos de los neokantianos de Marburgo como García Morente y Ortega y Gasset. Con estas precauciones, el documento puede ser ilustrativo como complemento de lo que hemos visto.

Este ejercicio de Zubiri sobre la “Estética trascendental” en Kant está sólidamente vertebrado en un esquema fácil de identificar. Desde el mismo comienzo, Zubiri coloca como problema central de Kant, enfrentándolo a Aristóteles, el problema de la objetividad del conocimiento. Dibuja con trazos sobrios lo novedoso de la ciencia moderna (Galileo y Newton) y resume el contexto en que surge Kant recordando las posiciones racionalistas respecto al espacio (sobre todo, Descartes y Leibniz) y muy brevemente las empiristas. Al entrar ya en Kant, se hace una alusión al problema del espacio en dos escritos precríticos que tienen como telón de fondo la polémica Leibniz-Clarke³² y se menciona la *Dissertatio*

29 Para los suspicaces respecto al resultado de tal “sorteo”, transcribo unas líneas del Acta de oposiciones en la nítida letra de Morente: “Previa lectura del art. 25 del vigente Reglamento, [el aspirante] fue invitado a sacar dos bolas de la urna, de las ciento once, que a su presencia y vista colocadas en orden de numeración, se habían introducido en aquella, y cuyo número era igual al de temas del cuestionario. Las bolas extraídas resultaron ser las núm. 82 y 85...”. No tengo ninguna razón para sospechar que esto no sea cierto.

30 He numerado con páginas sucesivas el manuscrito de Zubiri, al que llamaré *Ejercicio*. En realidad, él utilizó pliegos (4 páginas cada uno), los cuales están numerados sucesivamente (son 11 pliegos, el último escrito sólo en la mitad de la primera cara) y cada uno de ellos lleva en la cabecera la firma de Zubiri y de M. García Morente.

31 Me limito aquí a sugerir la hipótesis de que la fuente de este segundo tema, por el que Zubiri nunca mostró interés, sea la tesis doctoral sobre *La estética de Kant* (1912) que M. García Morente luego antepuso a su traducción de la *Crítica del Juicio* (Cf. M. García Morente, *Obras completas*, cit. I, 1, pp. 3-45). Hay algún indicio: Zubiri se refiere brevemente a los antecesores de Kant en este tema destacando a Baumgarten y a Winckelmann (como Morente); se sigue la convención introducida por Morente al hablar de “Juicio” (*Urteilstkraft*) como distinto de “juicio” (*Urteil*), etc.

32 Zubiri cita abreviadamente el ensayo 1763: *Ueber den negativen Grössen* y el breve escrito de 1768 *Ueber den ersten Unterschied der Gegenden im Raume*. Los títulos exactos son: *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einführen* (Ak, II, 165-204) y *Von der ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (Ak, II, 375-383). Sobre este tema, véase J. Arana, *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico* (1746-1764) (Sevilla, Universidad 1982), pp. 174-183.

latina de 1770 con la que “comienza netamente el período del criticismo”³³ pues el tratamiento del espacio y del tiempo pasaría ya a la primera *Crítica*.

Para Zubiri, lo específico del tratamiento kantiano está en lo que reiteradamente denomina *Grundbegriff*³⁴; este concepto fundamental no es otro que el de transcendental, con el que se evita la aporía entre inmanente y transcendente: cuáles son las condiciones que hacen posible que la ciencia sea conocimiento de las cosas, toda vez que el *Faktum* de la ciencia física es el apoyo indiscutido del kantismo. La “revolución copernicana” consiste, en última instancia, en ir no de las cosas a la ciencia, sino de la ciencia a las cosas y es aquí donde aparecen el espacio y el tiempo como transcendentales, es decir, como condición de posibilidad de la matemática. El núcleo de la exposición de Zubiri está marcada por tres problemas sucesivos: “1. ¿Qué son el espacio y el tiempo en sí mismos? ¿Cuál es la estructura de la matemática?; 2. ¿Cómo es posible que la matemática concuerde con la realidad?; 3. ¿Cuál es la relación entre el espacio y las cosas? A la primera pregunta llama Kant deducción metafísica del espacio y del tiempo; a la segunda, deducción transcendental; a la tercera, la distinción de todos los objetos en fenómenos y noúmenos”³⁵. Al desarrollar estos apartados, cabe notar que Zubiri apenas se ocupa del tiempo y para su relación con la aritmética recurre a una extraña interpretación del neokantiano Rickert según la cual el acto de numerar supone a priori una totalidad en la que se inserta, lo cual, en mi opinión, está más próximo a las categorías del grupo de la cantidad. Por los demás, Zubiri no separa, como hace Kant, el tratamiento del espacio y el del tiempo, pero insiste mucho en el carácter “constructivo” de la geometría³⁶ y en el carácter peculiar de la “intuición pura” en que aparecen espacio y tiempo. Ciertamente Zubiri no se preocupa de la materia *dada* en esas intuiciones y parece considerarla irrelevante en cuanto que el dato empírico sólo es “objeto” sensible cuando aparece informado espacio-temporalmente. El que reserve un apartado a la distinción entre fenómeno y noúmeno (o cosa en sí) es significativo porque, si Kant parece limitarse en este capítulo de la *Crítica de la razón pura* a poner cortapisas a las tentaciones de una experiencia sensible absoluta que nos abocaría al escepticismo³⁷, Zubiri la transporta al dinamismo interno de

33 *Ejercicio*, p. 13.

34 *Ejercicio*, pp. 16, 25, 27, 30-31.

35 *Ejercicio*, p. 16. En el desarrollo posterior (pp. 25-28) Zubiri habla de “cosa en sí”, lo cual parece indicar que ahora “noúmeno” y “cosa en sí” pasan por sinónimos. Obsérvese, además, en el pasaje citado una pequeña imprecisión: Kant no habla de “deducción” del espacio o del tiempo, sino de “exposición” (*Erörterung*); como se sabe, no es del todo lo mismo.

36 *Ejercicio*, p. 21. Obsérvese de nuevo el antes mencionado término de Cohen.

37 “Hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones son sólo una representación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas como las intuimos, ni sus relaciones en

la ciencia en un sentido que ya nos es familiar: “Para Kant, fenómeno significa objeto (...). La cosa en sí no sería sino la totalidad de los fenómenos”³⁸. Zubiri concluye este tema con una reflexión sobre la doctrina kantiana a la luz de los posteriores avances de la ciencia; apoyándose explícitamente en Natorp³⁹, Zubiri afirma que el kantismo no tiene nada que ver con el hecho de que pensemos en una geometría euclidiana o en una no euclidiana; el verdadero problema reside en el supuesto carácter “intuitivo” del espacio y del tiempo que exige un espacio unitario, incompatible con la pluralidad de espacios geométricos, algo que lleva a Zubiri a la arriesgada afirmación de que “como el resto de las categorías, el espacio es concepto y no intuición”⁴⁰. Por lo que respecta a la concepción kantiana del tiempo, Zubiri pone de relieve las dificultades que le crean la construcción del cálculo infinitesimal, la moderna teoría de las funciones de Euler a Weierstrass y, sobre todo, su incompatibilidad con el infinito actual de Cantor. Todo ello deja en el aire la sospecha de si el *Faktum* de la ciencia en que Kant apoyó todo su análisis no se ha vuelto problemático.

Este apretado resumen confirma que en 1926 Zubiri seguía recurriendo a los neokantianos como la guía más segura en la interpretación de Kant. Es, además, totalmente explícito en este punto y quizá sea el único documento de Zubiri en el que, no sólo se citan las fuentes, sino que se hacen ciertos alardes de erudición⁴¹. Así, para la idea de que la filosofía moderna está activada por los nuevos desarrollos científicos, Zubiri se apoya explícitamente en Cassirer⁴². Natorp, al que ya hemos encontrado, sirve de apoyo para anticipar hasta Galileo la doctrina de la subjetividad de las cualidades secundarias. Pero, al margen de referencias de detalle, es el enfoque conjunto el que tiene una inspiración que Zubiri declara: “Modificada en este sentido, la Estética de Kant pasa a la Escuela de Marburgo. Son Cohen y Natorp quienes, en aguda controversia con Kuno Fischer

sí mismas tienen el carácter con el que se nos presentan (...). Permanece totalmente desconocido para nosotros lo que sean los objetos en sí”: KrV, A 42/B 59.

38 *Ejercicio*, p. 26.

39 La obra citada (p. 28) de Natorp es *Die logischen Grundlagen der exakten Naturwissenschaften* [Leipzig 1910].

40 *Ejercicio*, p. 29.

41 Al comienzo mismo (*Ejercicio*, p. 2) se citan las entonces muy novedosas investigaciones de W. Jäger para colocar el centro de la investigación metafísica de Aristóteles en la pregunta, aparentemente prematura: “¿Cómo es posible la metafísica?”. Más llamativo es que se aproveche al vuelo una referencia al pitagorismo para citar “el fundamental libro” de E. Franck, *Plato und die sogenannten Pythagoreen* [Halle 1923], que ponía en duda la existencia histórica de Pitágoras.

42 Zubiri cita la “fundamental investigación” (*Ejercicio*, p. 3) de E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in die Philosophie und die Wissenschaften der neuen Zeit*, 1911-1921, que parece haber leído; esta obra obtendrá gran difusión en su posterior traducción a nuestra lengua: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Tr. W. Roces (México, FCE 1948-57) 4 vols., siendo los dos primeros los relevantes para lo que trata ahora Zubiri.

y Lange, recobran el sentido del criticismo que he expuesto aquí. *Kants Theorie der Erfahrung* [de Cohen] es el monumento histórico más formidable que se ha levantado a la memoria de Kant⁴³. Esto, a su vez, crea nuevas incertidumbres en torno al “problema crítico” y su lugar dentro de la filosofía.

Lo expuesto nos induce a pensar que en el núcleo de la “bancarota” está el *criticismo*; entiendo que esta expresión significa la exacerbación de la crítica; alguna dimensión crítica es consustancial a la filosofía pues, si las cosas se agotasen en su apariencia obvia, no habría habido nunca filosofía; sin embargo, según el difundido tópico, la filosofía moderna destacó esto hasta el punto de convertirlo en su carácter específico: “Este prurito crítico es el carácter más significativo de toda la filosofía moderna y, sin negar beligerancia a su legitimidad, es indudable que debe ser bien interpretado antes de ser aplicado a un caso concreto” (PE 152). ¿Cuándo se “interpreta mal” y, con ello, pierde “legitimidad”? El tema es importante porque va a estar rondando durante toda la obra de Zubiri. Es indudable que el puesto histórico de Kant viene marcado por esa exacerbación de la crítica que la convierte en el umbral de toda filosofía rigurosa; los textos de Kant en este sentido son muy abundantes y no es preciso recordarlos. Pero ¿cuál sería el objeto de semejante “crítica”? Kant parece dejarlo claro en pasaje famoso al hacer “un llamamiento a la razón (...) para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con las arrogancias infundadas (...). Semejante tribunal no es otro que la propia *crítica de la razón pura*” (KrV A XI-XII); pero, si la metáfora forense ha de tener algún valor, ¿qué credibilidad puede merecer el dictamen de alguien que es juez y parte? ¿Cómo puede exigirse a la razón sentencia inapelable si ello supone poner en ejercicio una facultad cuyo tema básico es precisamente justificar el ejercicio de tal facultad? “La crítica no puede versar sobre una facultad de conocer no más que sobre un objeto conocido por la razón bien simple de que tan lejos está del conocimiento una facultad como una cosa en sí, entidades ambas de orden esencialmente metafísico” (...). Partir de una previa definición del sujeto y de sus facultades y tratar de ver entonces cómo es posible que haya un conocimiento, es empresa a todas luces irrealizable” (PE 152). Esta extrema autorreferencialidad de la razón convertiría el arranque de la *Crítica* en una petición de principio⁴⁴. Pero en realidad Zubiri no cree que sea ésta la posición de Kant, sino que la *Crítica de la razón pura* se apoya en el *Faktum* de la física matemática con sus juicios universales y necesarios, por lo que “la tarea propia

43 *Ejercicio*, p. 30.

44 Zubiri cita aquí (PE 153) al olvidado neokantiano L. Nelson y su obra de título bien significativo: *Über die sogenannte Erkenntnisproblem* (1908), ahora en L. Nelson, *Gesammelte Schriften*, II (Hamburg, Meiner 1973), pp. 89-393. Sin embargo, la posición de Nelson, que no deja de recordar las tesis de la escuela escocesa del sentido común, está muy alejada de la de Zubiri.

de la razón pura se contiene en esta pregunta: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*” (KrV B 19). El problema clave es que la universalidad y necesidad de los juicios de la física ha dejado de ser aquel *Faktum* incontestable⁴⁵ y, por tanto, la exigencia crítica ha de ser “bien entendida”, es decir, desplazada de esa posición filosófica axial: “La crítica, por lo mismo que es crítica, es crítica de algo, y por tanto, lejos de ser la primera, es la última de las ciencias” (PE 153); en caso contrario, la crítica se limitaría a ser algo negativo, uno de los temores frente a los que Kant se está justificando desde las primeras páginas de la obra. Refiriéndose explícitamente a él, Zubiri es tajante: “El régimen psicológico de la intuición es el amor; el régimen psicológico del concepto es el temor. Por esto toda filosofía del concepto había de abocar fatalmente en ‘criticismo’, actitud intelectual de recelo o de sospecha”⁴⁶. En pocas palabras y con terminología del Zubiri maduro, lo que ya quedó obsoleta es cualquier *sustantivación* de la crítica, la cual, por suponer siempre unos hechos previos, debe contenerse dentro del régimen gramatical de la forma adjetiva, mientras que Kant hace de ella sustantivo en nominativo dentro del título de sus tres obras principales.

¿Significa este rechazo del criticismo la vuelta a posturas precríticas o acríticas? No se puede negar que esta sospecha rondará toda la obra de Zubiri —lo mismo que la de otros filósofos del siglo XX— y también hay que admitir que la precipitada e inmadura denominación de la época reciente como “la vuelta al problema del ser” no es nada afortunada. Pero, si vemos el problema en conjunto, resulta arbitrario tachar de “precrítico” todo rechazo de las tesis kantianas; habrá que ver cuáles son los “hechos” y la “experiencia” que se aduce y qué caminos abren su análisis.

Me he detenido en este primer contacto de Zubiri con Kant porque deseo sugerir la hipótesis de que la imagen posterior que el filósofo español se hizo del kantismo no varió en exceso. Zubiri reprochará a los neokantianos su reducción

45 Es posible que en este momento Zubiri piense que los juicios de las matemáticas son universales y necesarios; pero sus objetos no serían reales, sino “ideales”, lo cual lleva a sospechar que podrían no existir los tan mentados “juicios sintéticos a priori”. De hecho, Zubiri reprocha con acritud y escasa justicia a Kant que “se contenta con dedicar quince o veinte renglones para dar una mala definición de juicio analítico y sintético, sin volver a preocuparse más de estos conceptos en el curso de una larga obra fundada en ellos”: PE 128-129.

46 PE 368. Por los mismos años Zubiri vuelve a la carga en clave menos psicologizante y dice que “la Edad Moderna significa, esencialmente, negación (...). Lo único original es lo negativo: criticismo en todas sus formas”: PE 379. Puede dudarse, sin embargo, que esto refleje el pensamiento propio de Zubiri, pues está comentando una obra de Landsberg y podría muy bien ser una paráfrasis del autor comentado, el cual, por poner un ejemplo, escribía frases de este tono: “En contraposición a la Edad Media, todos los movimientos que en la Edad Moderna resultan triunfadores ostentan el sello de la negatividad”: P.-L. Landsberg, *La Edad Media y nosotros*. Tr. J. Pérez Bances (Madrid, Rev. de Occidente 1925), p. 13.

de todo conocimiento al modelo de la física matemática y rechazará la concepción neokantiana de la filosofía como epistemología del conocimiento científico, en palabras de Natorp, “el esfuerzo de la ciencia en la búsqueda de su autoconciencia”; lo que sucede es que esas críticas ya no incluirán a Kant. Pero el filósofo Kant siguió siendo básicamente el autor de la *Crítica de la razón pura* y el problema central de la filosofía crítica siguió siendo el de la *objetividad*; por el resto de la obra de Kant Zubiri no mostró un gran interés, simplemente porque conectaba poco con sus preocupaciones filosóficas. De los datos disponibles no cabe deducir con seguridad si ya en esta época Zubiri había leído a Kant pues una frase tópica en alemán en su ejercicio de oposición no es argumento suficiente; es probable que Zubiri hubiese leído al menos la *Crítica de la razón pura*, pero igualmente probable es que su estudio a fondo sea posterior.

Los cambios en la interpretación de Kant no parecen obedecer primariamente a la influencia de la nueva “interpretación metafísica” que, a partir de 1924, irá desplazando las interpretaciones “epistemológicas” neokantianas. En primer lugar, porque en nuestro medio tenemos la tendencia a identificar esa nueva interpretación con el libro de Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929); en realidad, la interpretación metafísica es una corriente mucho más amplia dentro de la cual se inserta un libro tan peculiar como el de Heidegger, algunas de cuyas tesis son abiertamente rechazadas por la mayoría de los intérpretes de Kant⁴⁷, aunque son muy instructivas para entender la filosofía de Heidegger. En segundo lugar, es absurdo convertir en vergonzante cualquier referencia al neokantismo, como parece sugerir actualmente una difundida ignorancia del tema⁴⁸; la interpretación metafísica intenta equilibrar el unilateralismo epistemológico neokantiano con la manifiesta preocupación de Kant por la metafísica⁴⁹. En tercer lugar, Zubiri tiene muy rápido conocimiento de esos cambios y en un escrito ya citado de 1925, hablando de índices convergentes que avalan el resurgimiento de la metafísica, Zubiri describe una situación que “nos permite contemplar sin asombro a un neokantiano de profesión, N. Hartmann, escribir un libro sobre *Metafísica del conocimiento* en que se pretende elaborar, no una metafísica cuyo fundamento fuera una teoría del conocimiento, sino todo lo contrario, una teoría del conocimiento cuyo fundamento fuera la metafísica; y

47 Incluso en un tema como el del esquematismo, la actitud de rechazo hacia Heidegger aparece en una obra clásica de la interpretación metafísica: Cf. R. Daval, *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme* (Paris, PUF 1950), p. 4.

48 Una excepción llamativa, no sin cierto aire provocador, es A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant* (Paris, Vrin 1969-72).

49 En una obra de referencia para la interpretación metafísica se lee: “La idea central de este estudio es que hay dos fuentes de reflexión que alimentan la *Crítica de la razón pura*: la nueva ciencia y la ontología clásica”: G. Martin, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. 4 ed. (Berlin, W. de Gruyter 1969), pp. 18-19.

un discípulo predilecto de Cohen, Heimsoeth emprende la obra más inverosímil para un neokantiano: la vinculación de la obra de Kant a la metafísica medieval⁵⁰. Será el desarrollo del pensamiento de Zubiri y de su concepción de la filosofía el que encuentre en Kant otros temas similares a los que retenían por entonces la atención de los investigadores.

B. LOS HORIZONTES DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Zubiri va a abandonar muy pronto esta concepción recibida de la historia de la filosofía, oponiéndose de modo explícito al intento neokantiano de subordinar la filosofía moderna al despliegue de la nueva física; no es que ambas cosas carezcan de relación, sino que se trata de algo más decisivo, de puntos de vista “que adolecen muchas veces del defecto radical de no ser filosóficos”⁵¹. Zubiri rechaza ahora cualquier aproximación extrinsicista a la historia de la filosofía, pues “sólo la filosofía puede decir qué sea la filosofía” (SPF 21). Por tanto, esto supone que Zubiri tiene ahora un nuevo concepto de filosofía, de cuyos antecedentes y vicisitudes vamos a desentendernos aquí.

Ese concepto de filosofía está estrechamente unido a un término que tendrá importante alcance teórico en la filosofía de Zubiri: *problema*. Kant se había lamentado de que, al revés que las ciencias consolidadas, la filosofía no pudiese presentar un tratamiento de objetos unánimemente aceptado: “No se puede presentar un solo libro, como se puede indicar un libro de Euclides, y decir: he ahí la metafísica, ahí tenéis el objetivo más noble de esta ciencia, el conocimiento de

50 PE 351. Hay aquí un insólito sensacionalismo en la expresión de Zubiri. Es cierto que N. Hartmann había sido un neokantiano confeso, pero la publicación de los *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921) significa desde sus primeras líneas la ruptura tajante con cualquier forma de idealismo. Más intrigante es la referencia a H. Heimsoeth, un autor que luego conecerá gran éxito editorial en español; el estudio al que ahora se refiere Zubiri es sin duda “Metaphysische Motive in Ausbildung der kritischen Idealismus”, publicado en *Kant-Studien* 29 (1924) y recogido luego en la obra del autor *Studien zur Philosophie I. Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen* (Köln, Universitätsverlag 1956). Que Zubiri dé noticia de un estudio especializado que en realidad habla de la metafísica racionalista (sólo muy indirectamente “medieval”) y no mencione, en cambio, el mucho más llamativo libro de M. Wundt, *Kant als Metaphysiker* [1924], simplemente indica los materiales que de hecho tiene a mano.

51 *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (1932-1944) (Madrid, Alianza 2002), p. 17 [En adelante SPF]. No me ocuparé aquí de las complejas vicisitudes del rico escrito principal, finalmente inacabado y no publicado en su momento. Sólo deseo sugerir la hipótesis de que la posible incitación, al menos remota, para ese escrito puede proceder de la ocupación de Zubiri con la materia de “Introducción a la Filosofía” durante dos años académicos; así puede entenderse su alusión: “Una introducción a la filosofía, o no es nada, o tiene que ser pura filosofía”: SPF 21.

un ser supremo y de un mundo futuro demostrado por el principio de la razón pura”⁵². Zubiri le da ahora la vuelta al tema y toma en toda su radicalidad algo que precisamente se hizo de dominio común a partir de Kant. No se trata de delimitar la filosofía frente a otras esferas del conocimiento por un grupo exclusivo de problemas; es la filosofía misma la que es problema, pues “los problemas de la filosofía no son, en el fondo, sino *el* problema de la filosofía” (NHD 144). Es problemática la propia existencia de la filosofía, siempre expuesta a degenerar y quedar engullida pues “lo decisivo en el carácter problemático del saber filosófico no son los problemas de la filosofía. Lo problemático en la filosofía es la filosofía misma. Filosofía es término que designa, ante todo, un problema” (SPF 31). Zubiri entenderá radicalmente la filosofía, no desde sus contenidos cambiantes, sino como una “actitud”⁵³ que emerge del peculiar modo humano de quedar instalado en la existencia; usufructúa a su manera la doctrina clásica de Platón y Aristóteles que hace arrancar la filosofía del extrañarse (*thaumázēin*): “De lo que el hombre se extraña en esta profunda extrañeza es de *todo*” (SPF 32), pues las cosas no se reducen a la cara “obvia” con la que irrumpen en nuestra existencia, sino que son “cada” cosa en el mismo acto en que se desbordan hacia la totalidad, una “totalidad que no es ni todas las cosas juntas, ni todo lo que no soy yo, ni la unidad formal de todas las cosas, ni algo aparte fuera de ellas” (SPF 34). Para que la cosas aparezcan como obvias hace falta un fondo que las haga visibles, algo “diáfano” que permite ver y que inmediatamente él mismo no es visible; pues bien, la filosofía invierte esa tendencia natural y quiere colocar en primer plano lo que, trascendiendo de “cada” cosa, la hace visible: “Es la violenta visión de lo diáfano”⁵⁴. Por eso, el carácter precario de la filosofía convierte en problemático su tema: “¿Existe el objeto de la filosofía? Esta pregunta es la que radicalmente escinde la filosofía de las demás ciencias. Mientras éstas parten de la *posesión* de su objeto y de lo que tratan es simplemente de *estudiarlo*, la filosofía tiene que comenzar por justificar activamente su objeto (...). La filosofía, por tratar de un objeto que por su propia índole *huye*, que es *evanescente*, será un conocimiento que necesita *perseguir* a su objeto y *retenerlo* ante la mirada humana, *conquistarlo*” (NHD 147, 150). El tema de la filosofía es el problematismo de lo real, aquello que en las cosas trasciende de su inmediatez y que, por tanto, resulta inagotable; es algo que, dado en lo “físico”, lo distiende (“meta-física”) en aquello que desborda su apariencia.

52 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, § 4: Ak, IV, 271.

53 *Cinco lecciones de Filosofía*. 3 ed. (Madrid, Alianza 1985), p. 14 [En adelante CLF].

54 SPF 38; la frase se repite literalmente en PFMO 24. Zubiri insiste mucho en tonalidad heroica sobre la precariedad de la filosofía por el carácter “violento” de su actitud, no tanto respecto a las cosas, cuanto del filósofo consigo mismo: cf. v. gr. SPF 40, 60, 132; PFMO 22, 23.

Por tanto, en Zubiri “filosofía” y “metafísica”⁵⁵ son términos equivalentes, como explicará tardíamente: “La metafísica es materialmente idéntica a lo que entendemos por filosofía (...). Metafísica es la definición formal de la filosofía” (PFMO 16-17). Pero el problema más difícil consiste en determinar qué deba entenderse con el término “metafísica” y ahí es donde se desplegará todo el debate de Zubiri con el conjunto de la filosofía occidental. Digamos al menos, frente a una confusión muy común, que “metafísica” no designa una disciplina regional delimitada por unos contenidos exclusivos, sino una dimensión de todo lo real a partir de la que luego se articularán diversas configuraciones intelectuales: “Cualquiera que sea la estructura de *la* metafísica, está determinada por aquello que es *lo* metafísico de las cosas, lo diáfano que nos *importa* y nos arrastra consigo” (PFMO 29). Eso diáfano, por tanto, es lo que en las cosas trasciende su primera apariencia y se puede decir que “la filosofía es simplemente ‘saber transcendental’” (NHD 51). Estamos, pues, ante una nueva y significativa ecuación: “Son los tres conceptos de filosofía, metafísica y transcendentalidad; cada uno de ellos define el anterior y lo apresa con todo rigor” (PFMO 22).

De aquí deriva una consecuencia inmediata: si filosofía y metafísica son términos equivalentes, ya no se puede definir una época de la historia de la filosofía por el predominio de la metafísica, ni tampoco se puede especificar a un filósofo concreto, en este caso Kant, por algo que es constitutivo de toda experiencia filosófica. Sólo vale como exigencia negativa que obliga a abandonar las interpretaciones restrictivamente epistemológicas y antimetafísicas de Kant, cosa que Zubiri hace por vía de urgencia de una manera algo extraña: “Con respecto a Kant, hay que proceder con suma cautela cuando nos habla del *Faktum* de la ciencia física. Por lo pronto, física no significa para él, tan sólo, ni principalmente, una ciencia como edificio lógico, sino aquel conocimiento que nos da la idea de la *phýsis*, de la ‘naturaleza’. Por tanto, su pregunta: ¿Cómo es posible la ciencia natural?, equivale a esta otra: ¿Cómo es posible la idea de una naturaleza? Y ésta es una pregunta eminentemente metafísica. Pero, además, Kant no se pregunta tan sólo por la posibilidad de la ciencia, sino que se pregunta también cómo es posible la metafísica”⁵⁶. Por precaria que resulte esta anotación de

55 Hasta 1944 los términos “metafísica” y “ontología” se utilizan de modo indiscernido, como reconoce el propio Zubiri (NHD 14). A partir de esa fecha, no sólo se distinguirán, sino que aparecerán como antitéticos (NHD 15).

56 SPF 21-22. La cuestión es cuál sería la respuesta de Kant a esa idea de una naturaleza. Hoy serían muchos los que pensasen que se trata de la idea de una naturaleza teleológicamente ordenada donde la idea de libertad pueda realizarse en medio de las leyes necesarias del cosmos. Honestamente, creo que Zubiri está pensando únicamente en una respuesta “teórica” y ni siquiera se interesa por la obra de 1786 *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, que Kant parece anunciar ya en KrV A XXI. Si Zubiri quiere decir que la pregunta kantiana: “¿Cómo es posible la ciencia natural pura?” (KrV B 20) es equivalente —al menos parte integrante— de la pregun-

1933, señala un punto sin retorno en el resto de la obra zubiriana⁵⁷ y que permitirá centrar toda la discusión futura con Kant en torno a dos temas claves que nadie consideraría extrínsecos al kantismo: el sentido del término “metafísica”, tema abstruso en Kant, y el sentido de lo “transcendental”⁵⁸, tema que ya nos ha aparecido como clave; cuando ambos converjan podremos calibrar la distancia entre los dos filósofos.

Al describir la filosofía como una *actitud*, Zubiri aportó un concepto muy amplio y no sometido a la variabilidad de contenidos filosóficos concretos; el peso se desplazó al problema, al acto de preguntar como algo permanente que nos habilita para acercarnos a la diversidad de filosofías, no como extravagantes ocurrencias intelectuales, sino como *respuestas* a ese problematismo de lo real que nos envuelve. Pero ese problematismo de lo diáfano es informe hasta que lo concretemos dentro de una línea que, al circunscribirlo, permita insertar ordenadamente los distintos problemas. A esa línea llama Zubiri expresivamente *horizonte* filosófico y es la unidad más amplia con la que se aproxima a la Historia de la filosofía, pues un horizonte viene delimitado por una *pregunta* básica (no por algo ya conquistado) que da *sentido* (SPF 28) a la infinidad de cuestiones que se plantean: “El campo visual está siempre delimitado por las cosas que se ven. A esta delimitación llamará el griego *horízein* (limitar). En el trato familiar con las cosas se engendra la familiaridad, y con ella el *horizonte* de nuestra visión. El horizonte delimita porque nace de una limitación. ¿Qué es lo que el horizonte delimita? Delimita las cosas, pero también nuestra visión de ellas. Es un *prius* para ambas” (SPF 27). La dificultad, que genera la comentada violencia del acto filosófico, reside en que el horizonte es algo dado en que se apoya nuestro modo de instalarnos en el mundo, pero “propiamente hablando, el horizonte no se ve. Por lo menos, su visión no es nada comparable a la visión de las cosas. Se ven las cosas en el horizonte” (SPF 34). Sin embargo, sólo el horizonte hace fructificar la experiencia de la radical extrañeza y concreta el difuso problematismo que envuelve a las cosas dadas; por eso, Zubiri habla del “carácter horizontal” de la

ta “¿Cómo es posible la metafísica como ciencia” (KrV B 22), me parece que esto oscurecería aun más la ya de por sí muy difícil segunda pregunta.

57 Mucho después incluso aparece una anotación curiosa, que es una especie de argumento *a contrario*, cuando Zubiri muestra su extrañeza por la escasa repercusión que en la obra de Kant tuvieron los fundamentales avances matemáticos de su tiempo: cf. CLF 60-61.

58 A este tema, que marca un trasfondo común entre ambos filósofos, dedica un interesante estudio M. Torrevejano, “Transcendentalidad y metafísica. La repetición kantiana de Zubiri”, en J. L. Blasco y M. Torrevejano (Ed.), *Transcendentalidad y racionalidad* (Valencia, Pre-textos 2000), pp. 87-118. También merece ser recordado en otra línea el estudio pionero de M. Riaza, “Una línea de experiencia que pasa por Kant”, en Varios, *Realitas*, I (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones 1974), pp. 399-436.

filosofía⁵⁹. La cuestión clave es, pues, cuáles son los horizontes que hicieron posible la filosofía occidental.

“En lo que va de historia europea ha despertado el hombre a la filosofía por dos modos radicalmente distintos de extrañeza, de *thaumázein*, y ha entendido de dos modos diferentes la totalidad y el ser de las cosas. No se distinguen ambas épocas en las cosas que manejan, sino que las mismas cosas son distintas para el griego y para el europeo de nuestro Era” (SPF 42). “En Grecia, las cosas circundan al hombre en perpetua variación, en perpetuo movimiento, *kínesis* (...). De aquí la pregunta filosófica: ¿En qué consiste cada cosa en tanto que cosa que se basta a sí misma, es decir en tanto que siempre es? *tí tò ón*: ¿Qué es ‘lo que es’?” (SPF 42, 46). “Para el griego, el mundo es *algo* que varía; para el hombre de nuestra Era es una *nada* que pretende ser. Para el griego era cuestión el ser de las cosas, precisamente por la dificultad de que, si son, se muevan. Para el hombre post-helénico es cuestión el ser de las cosas justamente por lo contrario: por la dificultad de que lleguen a ser (...) En este cambio de horizonte, *ser* va a significar algo *toto caelo* diferente de lo que significó para Grecia: para un griego *ser* es estar *ahí*; para el europeo occidental, *ser* es, por lo pronto *no ser una nada*”⁶⁰. Los textos son los suficientemente claros y elocuentes para no necesitar ahora de comentarios.

El concepto de creación trastorna completamente el horizonte filosófico griego y saca a la luz sus insuperables limitaciones: “Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar al logos y al hombre” (NHD 55). A partir de entonces, el enfoque de conjunto cambia de raíz: “A partir de este momento la historia de la metafísica no es sino la historia de esta cuestión: *quid est esse qua creatum-esse?* ¿Qué es ser en tanto que ser-creado?” (SPF 122). La respuesta no es nada clara; habrá que buscar qué hay en el cristianismo que le lleva a metabolizar dentro de él lo que los griegos llamaron “filosofía” y la profunda metamorfosis que ello exige. El concepto de nihilidad como tal era impensable para un griego y esto exige una conceptualización de la creación, a cuya luz surge una nueva visión del mundo y una nueva idea del hombre; podríamos hablar de un mundo contingente —frente al Ser necesario— y podríamos hablar de la radical finitud del mundo; a ese mundo se siente extraño el hombre que, de este modo, descubre su interioridad con San Agustín y ese repliegue del hombre sobre sí mismo aparecerá luego como “una razón que entra en sí porque se sabe

59 SPF 34. Mucho después se atreverá con el neologismo “horizóntico” (PFMO 36), pero el sentido no varía.

60 SPF 49-50. Esta es la tesis invariable e inamovible a lo largo y ancho del pensamiento zubiriano desde 1933. Se repite casi literalmente en 1969 en PFMO 34-35 para aportar la vertebración básica de la obra; sorprendentemente vuelve a retornar de modo invariable en el nuevo prólogo de 1980 para CLF, ii-iii.

a sí misma”, una de las “características esenciales del idealismo desde Descartes a Hegel” (SPF 67). Esas dos cuestiones en el horizonte de la nihilidad —el ser del mundo y el ser del hombre— están íntimamente relacionadas, aunque en distintos momentos haya predominado una u otra. El resto del escrito de Zubiri, iniciado en 1933, está ocupado por un largo desarrollo de la conceptualización metafísica de la creación en la patrística y en la filosofía islámica, pero la exposición —por cierto apoyada en una erudición sin fisuras— va alejándose del objetivo inicial y se abandona anunciando los pasos que habría que examinar en la Edad Media cristiana. Esto lleva a Zubiri a una tesis de gran alcance para nuestro tema: “La filosofía moderna nace de y se desenvuelve en este mismo horizonte de la creación. Por eso no hay más que una filosofía post-helénica, que va de San Agustín a Hegel” (SPF 123). Por tanto, Kant debe ser visto dentro de este horizonte creacionista y, aunque a primera vista las preocupaciones teológicas no tengan en Kant la fuerza que en otros filósofos, eso no significa nada porque un “horizonte” desborda el marco de la conciencia actual del que está instalado en él. El trasfondo de cualquier discusión con Kant es nuestra posición actual frente a ese horizonte.

La doctrina de los horizontes de la filosofía es la base imprescindible que permite comprender la posición de Zubiri frente a distintos filósofos del pasado. Sin embargo, las peculiares vicisitudes de esta doctrina en la obra del propio Zubiri oscurecieron esa comprensión y dieron lugar a polémicas inútiles que favorecían malentendidos, no fáciles de disipar. Sólo una pequeña parte de sus desarrollos se publicó en dos lejanos artículos de 1933. Cuando Zubiri vio la posibilidad de reeditarlos, pensó que debían ser completados y a ello dedicó amplia atención sin alcanzar entonces la ansiada conclusión; por ello, esa revisión hizo que este tema fuese abandonado (hacia 1945) y las partes ya elaboradas quedasen inéditas (nada menos que hasta 1996), lo cual permitió todo tipo de arbitrariedades a la hora de contextualizar filosóficamente la obra del propio Zubiri⁶¹. En 1968-69 Zubiri ofreció un curso amplio (*Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*) donde se tomaban como base los planteamientos de 1933 —de otro modo resultaría milagrosa la coincidencia de frases literales— y se desarrollaba de una manera completa la exposición de los autores más relevantes —los “imprescindibles” de Zubiri, entre ellos la más importante exposición de Kant en toda su obra— que servía como “introducción” a una nueva “teoría” de la inteligencia, de la cual se ofrece un resumen en la “conclusión”. Aunque Zubiri revisó y corrigió a fondo este curso, lo cierto es que no le satisfizo lo suficiente y tampoco alcanzó las altas cotas que exigía, en opinión del propio Zubiri, su publicación, por lo que de nuevo quedó inédito (hasta 1994). Sólo en 1980, en un

61 Algún rastro que subsiste (v. gr. NHD 55, 193, 197-202; SE 200) no era fácil de identificar por el lector como un tema con alcance sistemático.

“prólogo” insólito para la 3 edición de *Cinco lecciones de filosofía* —el único de sus cursos públicos que mereció la publicación, aunque ahora no nos expliquemos bien por qué—, Zubiri resumió de manera concisa esa visión, cuyo alcance teórico no era fácil de entrever, dada la extremada sobriedad de la exposición y la no muy clara conexión con el texto que le seguía, aparentemente escrito en otra clave. Esto lleva al error casi inevitable de que las *confrontaciones* críticas de Zubiri con algunos filósofos del pasado se hayan entendido en su momento como la peculiar *visión* de Zubiri de esos filósofos, cuando en realidad ésta se da por supuesta —pero es desconocida para el lector— y la discusión se sitúa en un peldaño más elevado donde la exactitud es ya algo secundario.

Si el horizonte creacionista es la base para entender la crítica a Kant, ¿cuál es la posición de la filosofía de Zubiri frente a ese horizonte? La respuesta parece muy clara: “Ha sido frecuente pensar que éste [el creacionista] es el horizonte filosófico de Zubiri. Pero constituye un grave error, no por frecuente menos pernicioso, interpretar así ese horizonte. El horizonte en que Zubiri intenta situarse en tanto que filósofo no es el griego, tampoco el cristiano, sino otro, aun no bien definido, decididamente posgriego y poscristiano”⁶². Creo que tiene razón D. Gracia al decir que eso es lo que “intenta” Zubiri e incluso me parece que ésa es la posición que alcanzará al final de su obra; pero hoy me parece que este punto conoció oscilaciones a lo largo de su obra y eso repercutió de manera importante en la comprensión de su pensamiento. En el fragmento publicado en 1933 las cosas parecían muy claras al final: “La filosofía europea desde San Agustín a Hegel es, en última instancia, una filosofía que no ha nacido ni vivido de sí misma (...). ¿Es que no es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía?” (SPF 123, 124). No es evidente la respuesta; quizá ninguna filosofía nació nunca “de sí misma” y no está descartado que una “pura filosofía” sea algo más que una quimera⁶³; pero, al final, no es éste el problema. Si se quiere una filosofía pura que no sea mero pretexto para otros intereses, no basta con postularla programáticamente, sino que habrá que desplegarla en acto y así se verá su alcance, pues una pregunta por su mera “posibilidad” es filosóficamente estéril. Pero en la revisión posterior de este mismo escrito Zubiri retiró esas últimas páginas de 1933; según el editor, fueron “eliminadas del capítulo sexto por el propio Zubiri, considerando sin duda que el tema en ellas esbozado correspondía al último capítulo del libro proyectado” (SPF XIV); probablemente es cierto lo que indica G. Marquín Argote, pero la parte del libro que ha llega-

62 D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Barcelona, Labor 1986), p. 15.

63 Si el objetivo inicial del estudio de Zubiri era apartarse de las visiones que enfocan la filosofía moderna como derivada de las ciencias o de la cosmovisión religiosa reformada para hacer ver que es “pura filosofía” (SPF 21), el objetivo no se cumple al tener que derivarla de un horizonte teológico. ¿Es ésta una de las razones del abandono de la obra?

do hasta nosotros queda aun muy lejos de esta meta y, por otra parte, en el que parece ser el índice del libro (SPF XIII) no queda nada claro cómo el tema de la temporalidad significaría de hecho un “nuevo horizonte del filosofar”. ¿Acaso no reside el problema en determinar que significa metafísicamente “ser-creado” desde el trasfondo de la nihilidad? Es cierto que esto supone un horizonte teológico que hace problemático que de ahí derive una “filosofía pura”, pero también es cierto que la filosofía griega fue el “organon intelectual con el que Occidente entendió sus propios problemas” (PFMO 15), comenzando por el propio concepto de creación, del cual resultará una nueva idea del mundo y del hombre; este origen teológico no descalifica el problema como tal y, como es evidente en el concepto de persona, Zubiri tiene que reconocer a la revelación como “una instancia para la reflexión filosófica” (SPF 78). El problema sería más claro si la creación fuese únicamente una verdad de fe, pero esto sólo lo afirma Zubiri en una fase muy avanzada de su desarrollo⁶⁴, mientras que en otros escritos al menos queda abierta una vía hacia lo extramundanal. En todo caso, no es tan evidente que el horizonte creacionista esté superado y el propio autor matiza una expresión citada antes: “No hay más que una filosofía occidental que va desde los primeros padres greco-latinos, hasta la última gran filosofía, la de Hegel” (SPF 70), lo cual podría interpretarse en el sentido de que toda la filosofía posterior a Hegel, lejos de ser una ruptura con su horizonte, sería una consecuencia de ella: fue el propio Zubiri el que escribió que “toda auténtica Filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel” (NHD 269). Además, el trasfondo de la nihilidad no ha desaparecido, sino que “ha seguido de una manera pertinaz hasta nuestros días. Acabamos de mencionar a Heidegger, quien, al terminar su conferencia *Was ist Metaphysik?*, dice precisamente: ‘*ex nihilo fit omne ens qua ens*’ (...). Recuérdese también el título del libro de Sartre: *L’Être et le Néant*. Permanece ahí el horizonte de la nihilidad como un horizonte dentro del cual se va a interpretar eso que aparentemente es tan obvio y tan diáfano como es *ser*” (PFMO 35).

Surge, pues, la dificultad de saber cómo superar el horizonte creacionista y qué es lo que de ese horizonte debería pasar transformado al siguiente pues, si no puede dudarse de que en Zubiri existen índices de que el horizonte creacionis-

64 X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid, Alianza 1984), p. 153. Como tal verdad de fe, la creación es tratada en X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo* (Madrid, Alianza 1997), pp. 149-231. Llamo la atención sobre el alcance de esta postura; si la creación es una verdad de fe, ello no significa que las derivaciones metafísicas del creacionismo —el mundo como contingente o como finito— no sean ya filosóficamente válidas, pero sí significa que no son *datos originarios* y, por tanto, no pueden servir como punto de partida para ninguna prueba; si se tratase de determinaciones que deben seguir manteniéndose en filosofía, se trataría de hallazgos revisables de la actividad racional.

ta está filosóficamente agotado, también es evidente que ello no significa que deba quedar simplemente borrado. Para nuestro tema, todo se resume en una cuestión muy manida en las últimas décadas: lo mínimo exigible es la superación de una filosofía moderna⁶⁵ ya agotada, esa cantinela que retorna invariablemente desde la primera a la última de las obras de Zubiri. El mismo hecho de que el tema retorne a distintas alturas del pensamiento de Zubiri es ya desazonante. Si ya a comienzos de la década de 1920 se hablaba, como hemos visto, de una “bancarrota” de la filosofía moderna y su superación pasaba por una vuelta a las cosas mismas en su modo inmediato de hacerse presente (“fenomenología”), esto parece insuficiente a partir de 1931 cuando se habla de la fenomenología como una “inspiración pretérita” (NHD 14) y se busca una dimensión ontológica que supere el objetivismo anterior. Pero en 1942 Zubiri hace un severo diagnóstico de la situación intelectual del hombre de ese tiempo “rodeado de confusión, desorientado e íntimamente descontento consigo mismo” (NHD 29); como responsables de tal situación aparecen “positivismo, pragmatismo e historicismo” (NHD 44), es decir, tres corrientes “modernas”, lo cual significa implícitamente que los intentos anteriores de remontar la crisis propiciada por la bancarrota del pensamiento moderno no han tenido éxito. Ello quiere decir que no es tan fácil salir del horizonte creacionista; el tema, sin embargo, es decisivo porque ello significa que “el orden transcendental envuelve un grave problema en sí mismo” (PFMO 35) y ya sabemos que del orden transcendental pende la existencia de la misma filosofía.

No es tan trivial como pueda parecernos determinar lo que significa metafísicamente “ser-creado”; en realidad, toda la historia de la metafísica dentro del horizonte de la nihilidad viene marcada por intentos distintos de responder a esta cuestión y también ahí se inserta el kantismo, pero en el caso de Kant tal inserción no parece evidente. Si decimos que el mundo como totalidad es “contingente”, de manera implícita estamos ya suponiendo que depende de un ser necesario, pues eso es lo que significa “contingencia”, lo cual llevaría a que la demostración de la existencia de un ser necesario desde la contingencia oculte en realidad un razonamiento circular. Es corriente hablar del ser “finito” y el propio Zubiri lo indica (SE 46); pero el concepto de finitud no es nada obvio, sino muy complejo porque alude a algo extramundano que limita el mundo, pero si eso extramundano es infinito, entonces, como nos hizo ver Hegel, es difícilmente concebible una separación real entre lo infinito y lo finito ya que nos encontraríamos con el absurdo de algo que no tiene límites y, sin embargo, hay algo otro que se definiría por su capacidad para trazarle algún límite. Esto lleva a

65 Dentro del horizonte creacionista, de hecho Zubiri sigue manejando la trivial división de filosofía medieval y filosofía moderna: cf. SPF 70, 93, 95, 101, 103, 104, 114, 123. En mi opinión, sin embargo, esto necesitaba revisarse.

Zubiri a la decisiva afirmación de que sólo es posible una “metafísica intramundana” (SE 303), pero, al mismo tiempo, ese mundo aparece afectado por algún índice de limitación que deja abierta la posibilidad de una forma de realidad que sea extramundanal. Zubiri habla de la “caducidad” (SE 463) de las cosas, lo cual para algún intérprete es equivalente a la contingencia específica del horizonte creacionista⁶⁶ y sirve al filósofo para que su metafísica intramundana pueda utilizarse como apoyo para alguna prueba (no “demostración”) de la realidad divina. Sea de esto lo que se quiera⁶⁷, lo que me parece innegable es que el mantenimiento dentro del orden transcendental de una *disyunción* genera muchas dudas respecto al horizonte en que se inserta la metafísica de Zubiri; la confusión se acrecienta todavía por el hecho conocido de que en pocos años esa disyunción transcendental aparece de diversas maneras, algo que es difícil no interpretar como vacilaciones del filósofo en este punto. Al final, la cuestión es ésta: en el modo primordial en que se nos dan las cosas ¿está su carácter finito o contingente? ¿Se trata más bien de una elaboración ulterior, probablemente de la razón, a la hora de dotar de un contenido la exigencia de fundamentalidad con que lo real queda dado? Sólo *Inteligencia sentiente* ofrecerá una respuesta clara y coherente a este complicado tema, algo que, a la luz del horizonte creacionista, presenta un nuevo perfil que en su momento no se podía ver con nitidez.

3. LA CRÍTICA DE ZUBIRI A KANT

A. ¿ES LA FILOSOFÍA DE ZUBIRI UNA INVERSIÓN DEL PLANTEAMIENTO KANTIANO?

El hecho de que los escrúpulos de Zubiri hiciesen que casi todo lo que hasta ahora he resumido permaneciese inédito no permitía hacerse una idea adecuada de la concepción que tenía de Kant. Cuando se publica *Sobre la esencia*, es

⁶⁶ J. Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri* (Salamanca, Universidad Pontificia 1999), p. 113. Es cierto que Zubiri distinguió “la caducidad” (accesible también al horizonte griego de la movilidad) de los derivados de la nihilidad (Cf. NHD 198) e incluso afirmó que “esta caducidad, y por tanto esta limitación, no es algo primariamente concebido, sino algo primariamente sentido” (SE 470); pero no le falta razón al autor pues parece que, si la caducidad se aplica a la totalidad del mundo, éste aparece como contingente exigiendo un ser necesario. Así lo intentó Zubiri en lo que creo un ensayo fracasado: cf. D. Gracia, *Voluntad de verdad*, cit., pp. 223-228.

⁶⁷ Incluso el mantenimiento de la “finitud” no sería un argumento irrefutable a favor de la permanencia de Zubiri en el horizonte creacionista. Un horizonte no anula las conquistas del anterior, como la nihilidad no anula la experiencia griega de la movilidad; lo que cambia es su sentido último cuando un tema transversal aparece insertado en un conjunto circunscrito por un horizonte distinto. Las dificultades de este concepto, cuando se quiere trabajar con él de modo operativo en Historia de la filosofía, no admiten más precisiones, como ya he indicado en otros lugares.

evidente desde el mismo título que nos encontramos ante una obra de “metafísica”, pero Zubiri no parece prestar atención especial al problema típicamente kantiano de la posibilidad de la metafísica, sino que más bien parece darlo por superado o no merecedor de consideración. Como se habla de un objeto que va “más allá” de lo obvio, parece que se busca ampliar nuestro conocimiento de objetos mediante el uso de la razón, algo que había quedado definitivamente vetado por el criticismo kantiano. Daba la impresión de que estábamos ante un procedimiento “dogmático” que “pretendía avanzar con puros conocimientos conceptuales conformes a unos principios, sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos” (KrV B XXXV). De esta manera, se habrían obviado las exigencias de la “filosofía trascendental” y se plantearía un conocimiento “trascendente” despreciando la clara advertencia kantiana de que “trascendental no es lo mismo que trascendente” (KrV A 296/B 352) y que esta confusión, lejos de ampliar nuestro conocimiento, produce una “ilusión trascendental”, que luego exige a la razón emplearse a fondo en su desenmascaramiento. Como la posición de Zubiri parece que debe quedar encuadrada en alguna forma de “realismo”, éste se colocaría en una actitud no sólo “precrítica”, sino también “acrítica”, ya que Zubiri hablaba reiteradamente de un *prius* de la realidad sobre su “actualidad” intelectual (SE 116), lo cual llevaba a pensar en una realidad “en sí” que actúa como causa del efecto que es la intelección de esa realidad⁶⁸. Estaríamos así ante un realismo acrítico que merecía el calificativo de “dogmático” si el dogmatismo en metafísica ha de significar “el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura” (KrV B XXX). Como Zubiri se desentiende de cualquier explicación de la actualidad intelectual, aduciendo que su “tema no es elaborar una teoría de la inteligencia” (SE 113, 114, 124), no era nada fácil para el lector entender que cuando él utiliza el término “realidad” tiene bien poco que ver con lo que tradicionalmente se ha llamado así, ya que, introduciendo lo que creo el neologismo semántico básico de toda la filosofía de Zubiri, “aquí ‘realidad’ no significa lo que la cosa es en sí misma, su naturaleza, etc., sino que significa tan sólo el carácter formal de la aprehensión, aunque lo aprehendido sea la cualidad más efímera, fugaz e insignificante” (SE 114).

El lugar que ocupa Kant en *Sobre la esencia* es el que le corresponde, si antes se pudiese conocer la posición de conjunto de Zubiri respecto al kantismo. Entonces se hubiese podido entender que la fase típicamente moderna del criticismo en filosofía es cosa del pasado y Zubiri pone cuidado extremo en borrar cualquier huella que lleve a pensar que él cree en la necesidad previa de una crítica de la razón; en este sentido, se podría “considerar al idealismo trascendental como el verdadero enemigo de Zubiri”⁶⁹, pero en la misma medida en que lo

68 El típico término zubiriano “de suyo” para delimitar la realidad sólo aparece a partir de SE 394.

69 J. Luengo Rubalcaba, *Zubiri y Kant*, cit., p. 96.

es de la mayoría de los filósofos del siglo XX. La razón de ese enfrentamiento es fácil de entender ahora, pero en su radicalidad se mueve en lo que subyace al texto explícito de las *Críticas*; no es posible una crítica previa porque, como se decía ya en 1921, la crítica lo tiene que ser de algo dado que ella misma no crea y ahora el *Faktum* de la ciencia no sirve, una vez que esa misma ciencia se ha vuelto problema necesitado de fundamentación; tampoco es necesaria una crítica de la razón *pura* si por tal se entiende “la facultad de la razón en general respecto a los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*” (KrV A XII), en realidad porque no hay ningún tipo de conocimientos que cumplan esa exigencia, pues —dicho de modo tajante— no hay ni puede haber ninguna “razón *pura*”⁷⁰.

El cuidado minucioso de Zubiri en borrar toda huella que pueda recordar reminiscencias kantianas tiene el efecto perverso de que el lector no encuentra dentro de la obra elementos suficientes para una valoración crítica del desarrollo y esto dificulta la recepción de ese pensamiento. Incluso se ha llegado a pensar que ese fue el obstáculo decisivo que sigue pesando sobre la filosofía de Zubiri; así, recientemente se decía: “Estimo que gran parte del silenciamiento que rodea la obra zubiriana viene dado (...) por la sospecha de haberse topado con un filósofo extemporáneo, es decir, obsesivamente ajeno al legado moderno (...). No hay que ocultar que esta última interpretación antimoderna y antikantiana del pensador guipuzcoano ha calado tan hondo en los círculos universitarios que pesa como una losa en contra de su divulgación”⁷¹. Habría que analizar hasta qué punto esto es verdad y cuál es su origen; pero no parece que ese fuese el obstáculo decisivo en 1962 porque, después de todo, Kant recibía atención en el tema del orden transcendental (SE 373-382) e incluso Zubiri desperdigaba aquí y allá notas⁷² que sugerían su específica visión del kantismo centrada en torno al neologismo, en mi opinión desafortunado y algo despectivo, “objetología” (SE

70 Zubiri llega a alabar la lucha kantiana contra el intento racionalista de derivar conocimientos de puros conceptos e incluso hace un propuesta sorprendente: “El título de su libro *Kritik der reinen Vernunft* había de traducirse no por *Crítica de la razón pura* sino por *Crítica de la pura razón*. Es la crítica del fundamento meramente lógico de la metafísica, la crítica de esa unidad lógico-real de Leibniz. La crítica de Kant como discernimiento está perfectamente justificada: razón intelectual no es lo mismo que intelección de realidad” (IRA 77). Sin embargo, esto es reducir la *Crítica* a su mera función negativa y, por lo demás, la propuesta de rectificar la traducción habitual ¿qué añade? ¿Se mantendría también de manera paralela para la *Kritik der praktischen Vernunft*? Lo que es claro es que lo filosóficamente valioso de Kant para Zubiri son las *Críticas* y, dentro de ellas, la *Crítica de la razón pura* da las pautas básicas.

71 J. Luengo Rubalcaba, “El rastro de Kant en Zubiri”, pp. 363-364. Si esto fuese verdad, ¿qué se concluiría? ¿Es un síntoma fidedigno de la idiosincrasia de la obra de Zubiri o de la altura de tales “círculos universitarios”?

72 Hay que reconocer que estas notas escuetas (v. gr. SE 374-377) resultaban difícilmente sistematizables para el lector.

382, SR 84), pero que apunta a su visión de la especificidad de Kant dentro del horizonte creacionista. Que en los autores escogidos para configurar el marco de discusión teórica del concepto de esencia Zubiri no crea conveniente dedicar un tratamiento autónomo a Kant, es algo que viene impuesto por el tema -¿qué añadiría Kant en el tema concreto de la esencia?⁷³— y de ninguna manera un desdén hacia Kant. Por otra parte, hay que cuidarse de no caer en anacronismos; en el momento de publicación de *Sobre la esencia*, tanto en la filosofía oficial española como en la incipiente crítica de esa filosofía, Kant era un autor escasamente conocido⁷⁴ y sería muy extraño que la mayoría de los lectores percibiesen allí incolmables ausencias. En años posteriores, sí puede ser cierto que, antes las incertidumbres generadas en el discurso metafísico zubiriano, se haya recurrido a Kant como supuesto destructor de toda metafísica no-crítica y testigo de cargo contra Zubiri⁷⁵. Por eso se insiste cada vez más en la urgencia de que Zubiri explique eso que por entonces se llama su “teoría de la inteligencia” como medio para rellenar esa sima creada históricamente por Kant; aunque en los cursos privados de la década de los sesenta Zubiri esboza varios desarrollos del tema, finalmente todos quedan inéditos hasta después de su muerte.

De ahí la tentación inmediata de buscar en *Inteligencia sentiente* por fin el cumplimiento de la exigencia crítica kantiana, hasta hacer de la obra una especie de “reverso de Kant”⁷⁶, aunque a mí me parece que eso sería más bien una “inversión” del camino exigido por Kant. Zubiri no acepta la fundamental exigencia de una crítica previa a la metafísica, sino que la rechaza tajantemente desde la primera página de la nueva obra en la que justifica que, primero, haya escrito una metafísica y, luego, se proponga el desarrollo de una doctrina de la

73 A Zubiri le pareció suficiente esta alusión: “Pero, se nos dice, en el concepto objetivo es donde, formalmente, se nos presenta ‘lo que’ la cosa realmente es... Que esto baste para conocer la cosa real, según pretendía Leibniz, o que no baste, como pretendía Kant, siempre será verdad que en estas filosofías, el concepto objetivo es la representación de lo que la cosa es”: SE 59. Si lo que se echa de menos es que Zubiri previamente hubiese dedicado atención a la fundamentación de la posibilidad de la metafísica, ya hemos visto que ese criticismo es incompatible con su filosofía.

74 Repásense los estudios de J. M. Palacios, ‘Kant en español’, *Anales del Seminario de Metafísica* 3 (1974) 195-202, y J. L. Molinuevo, ‘Breve bibliografía en castellano sobre Kant’, *Id.*, pp. 203-213.

75 Es posible que la crítica tenga su origen paradójicamente en la neoescolástica, en concreto en aquella rama “transcendental” derivada de J. Maréchal. Sin embargo, el más preclaro representante de esta corriente en España es extremadamente respetuoso con Zubiri: Cf. J. Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental* (Madrid, *Rev. de Occidente* 1969), pp. 98-100. Que un autor tan perspicaz y sin ninguna animadversión encuentre en *Sobre la esencia* fundamentalmente una “metafísica segunda” muy apegada al estado del desarrollo de las ciencias debe hacer pensar que existe alguna deficiencia en la exposición del propio Zubiri, en concreto -pienso yo- un posible salto no justificado dentro del art. 3 § 3 del cap. 9.

76 J. Luengo Rubalcaba, *Zubiri y Kant*, p. 214.

intelección⁷⁷; los que pensaron y piensan que el orden de los factores no altera el resultado final no entienden bien el prisma desde el que está desarrollada *Inteligencia sentiente*, que de ninguna manera se reduce a un apoyo o complemento de *Sobre la esencia*.

Sólo este ambiente filosófico puede explicar que, ya dentro de *Inteligencia sentiente*, se haya buscado una homología, al menos formal, con la *Crítica de la razón pura*. Las tres modalidades intelectivas dan lugar a un desarrollo en tres partes sucesivas que, según se dice, responderían a la división básica, también triádica, de la primera *Crítica* kantiana. La sugerencia para esta asociación puede proceder de un párrafo que figura en la contracubierta del primer volumen de la trilogía zubiriana: "*Inteligencia sentiente* es parangonable en alcance a aquella obra que desencadenó, hace ahora [1981] exactamente dos siglos, el denominado problema crítico, la *Crítica de la razón pura* de Kant"⁷⁸; pero el texto de una contracubierta es un elemento propagandístico que en este caso echa mano de la circunstancia del centenario de la gran obra kantiana y, además, con toda seguridad el texto no es de Zubiri y, si probablemente lo conoció, también es cierto que no prestaba ninguna atención a esos intereses. Lo cierto es que esta interpretación, que perjudica el estudio de *Sobre la esencia*, parece tener una cierta difusión y, sin embargo, es completamente fantástica⁷⁹. No tiene ningún sentido decir que primero Zubiri habría construido en *Sobre la esencia* una metafísica y, mucho después, la habría dotado con *Inteligencia sentiente* de una fundamentación crítica *invirtiendo* así el orden exigido por Kant para evitar el doble escollo del dogmatismo y el escepticismo. Esto sólo se podría hacer desde una ignorancia de Kant que nadie sensatamente atribuiría a Zubiri; dejando de lado aquellas importantes referencias a Kant dentro del texto de *Sobre la esencia* en las que ciertamente se podría sospechar una instrumentalización del kantismo para los intereses de Zubiri, parece olvidarse que al año

77 Al típico camino kantiano se le opone una dificultad clásica: "La presunta anterioridad crítica del saber sobre la realidad, esto es sobre lo sabido, no es en el fondo sino una especie de timorato titubeo en el arranque mismo del filosofar. Algo así como si alguien que quiere abrir una puerta se pasara horas estudiando el movimiento de los músculos de la mano: probablemente no llegará nunca a abrir la puerta": IRE 10, Como se ve, ello recuerda la objeción básica de Hegel contra el "criticismo".

78 Se vuelve a insistir en el tema en la contracubierta del último volumen: "La obra completa [*Inteligencia sentiente*] es de una sorprendente originalidad y está llamada a desempeñar un papel similar al que hace ahora dos siglos tuvo la publicación de la *Crítica de la razón pura*". Quizá Ellacuría tampoco midió bien las palabras al decir que Kant debe ser considerado su "acompañante cotidiano cuando escribía su trilogía sobre el inteligir humano": I. Ellacuría, "La superación del reduccionismo idealista...", cit., p. 173.

79 J. Luego Rubalcaba, *Zubiri y Kant*, pp. 213-221 dedica amplia atención, a mi modo de ver excesiva, a desmontar esta interpretación.

siguiente Zubiri da a la imprenta el único de los cursos privados que va a conocer la publicación en vida y, en *Cinco lecciones de filosofía*, la segunda de esas lecciones es una amplia exposición de Kant que, no sólo demuestra el minucioso conocimiento que Zubiri tenía de la obra kantiana y la alta consideración que le merecía su autor, sino que se convierte en una cita clásica de la escasa bibliografía kantiana en español⁸⁰; ¿cómo es posible que un filósofo que conocía tan bien a Kant, al margen de disputas de interpretaciones en determinados puntos concretos, que tiene una conciencia lúcida de su importancia histórica, pueda retroceder a una metafísica no sólo “precrítica”, sino más inconcebiblemente “acrítica”? *Inteligencia sentiente* no es una nueva versión del “problema crítico”, sino un análisis de lo dado en la actualización intelectual y los dinamismos internos de esa actualidad; por supuesto, de ello se deducen criterios y exigencias “críticas” para los distintos formas y modos de intelección, pero la cuestión crítica no es sustantiva, sino una dimensión consustancial a toda intelección.

Tampoco se sostiene la supuesta homología formal entre la trilogía zubiriana y la estructuración literaria kantiana, en este caso de la *Crítica de la razón pura*. Por cierto, la cuestión no es una curiosidad anecdótica porque, tanto en Zubiri como en Kant, esa estructuración formal quiere responder a una manera de entender la filosofía, aunque, por mi parte, en ambos autores me cuidaría mucho de acercar en exceso el fondo y la forma. Sólo ciertas divulgaciones superficiales de Kant pueden llevar a establecer ese tipo de isomorfismos. Así, *Inteligencia sentiente* presenta una estructura triádica por razones que tienen que ver con el dinamismo interno de la realidad en su aprehensión sentiente; esta estructura no es una simple sucesión, sino que cada una de las modalizaciones refluye sobre el resto y son las necesidades analíticas las que llevan a una autonomía que no responde del todo a su sustrato común. Basta prestar un poco de atención para ver que la filosofía crítica kantiana no obedece a divisiones ternarias, sino a divisiones binarias y, si se piensa en la ruta que tomarán los idealistas posteriores, inmediatamente se entiende que esto no es casual. Si nos fijamos en la *Crítica de la razón pura* —como es sabido, Kant tiende a trasponer la estructura formal a las otras dos *Críticas*, sin arredarse ante los artificios que ello provoca—, su división básica es en dos grandes partes: la “Doctrina trascendental de los elementos” y la “Doctrina trascendental del método”; devaluar esta segunda parte como una especie de apéndice prescindible es no haber entendido que el fracaso del camino teórico en el cumplimiento de los intereses naturales de la razón, exige delimitar los distintos planos de aplicación para que la racionalidad humana no quede definitivamente frustrada. En Zubiri no hay una

80 Valgan dos eminentes ejemplos: R. Torretti, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. 2 ed. (Buenos Aires, Charcas 1980), p. 594; A. Llano, *Fenómeno y trascendencia en Kant* (Pamplona, Eunsa 1973), p. 372.

“doctrina del método” no por casualidad, sino porque el método, para decirlo en terminología kantiana, es uno de los “elementos” fundamentales de la modalidad de la razón⁸¹. Si nos restringiésemos a lo que de hecho es la primera parte de la obra de Kant —en esto es en lo que suele pensar-, otra vez su división es binaria; “estética transcendental” y “lógica transcendental”; esta “lógica” (es muy importante en Kant este aspecto), a su vez, se divide binariamente en “analítica transcendental” y “dialéctica transcendental”; si vale la pena recordar estas trivialidades, es porque en Kant “estética”, “analítica” y “dialéctica” no son divisiones del mismo orden y entre la primera y la otras dos media un hiato irreductible que será uno de los puntos claves del kantismo y, por tanto, de la oposición de Zubiri a Kant. Aun si se aceptase que de manera gruesa “logos” en Zubiri equivale en conjunto a lo que en Kant es el “entendimiento” (*Verstand*) —cosa que en mi opinión de ninguna manera debe aceptarse⁸²—, es evidente que *Inteligencia y razón* no se dedica al estudio de una “dialéctica” de la razón para desenmascarar una “ilusión transcendental” (KrV A 295/B 352) porque, si bien en Zubiri es obvio que caben “ilusiones” de la razón —lo que llama “razón razonante”— que hay que mantener a raya, éstas no son “transcendentales”, es decir, no se trata de “una ilusión natural e inevitable que se apoya, a su vez, en principios subjetivos que hace pasar por objetivos” (KrV A 298/B 354). El fundamento de todo ello no es nada baladí pues, como luego veremos, se inserta en el núcleo mismo de la confrontación de Zubiri con Kant. Al fin, en Zubiri no hay *razón pura* porque siempre es *razón sentiente*.

Lo que importa señalar es que estas diferencias, aparentemente anecdóticas, están indicando una distancia que viene marcada por el hecho de que se trata de dos filósofos que pertenecen a horizontes distintos⁸³. Sin embargo, no es evidente que el horizonte teológico creacionista sea un enfoque fecundo para determinar la importancia histórica del kantismo porque ni es obvio que se trate de una determinación actuante en Kant ni tampoco es obvio que la filosofía kantiana sea una peculiar respuesta a la pregunta qué significa el ente en tanto que “ser-creado”. Sin embargo, Zubiri lo ha explicado con amplitud y de una manera digna de ser atendida.

81 Cf. IRA 222-257. En Kant la razón para no condenar al absurdo sus aspiraciones necesita establecer un canon (Cf. KrV A 795-831/B 823-859), mientras que en Zubiri la actividad racional se despliega ajustándose a un canon que no da la razón misma (Cf. IRA 57-59).

82 Nótese otra trivialidad no carente de importancia: en Kant la “analítica transcendental” está dividida en dos libros: “analítica de los conceptos” y “analítica de los principios”; en Zubiri el concepto es sólo un “elemento” muy limitado del logos (Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y logos* [Madrid, Alianza 1982], pp. 101-105), mientras que los “principios” son competencia de la razón (IRA 45-55).

83 Me parece que J. Luego Rubalcaba, en su estudio reiteradamente citado, no ha valorado este punto en todo su alcance, a pesar de dedicar un amplio análisis (*Zubiri y Kant*, pp. 175-187) a la exposición de Zubiri en PFMO. Esto tendrá luego consecuencias importantes.

B. EL HORIZONTE CREACIONISTA Y LA “OBJETIVIDAD” DEL CONOCIMIENTO

Antes de centrarnos en el que me parece ser el motivo fundamental de la discusión de Zubiri con Kant, es necesario indicar los temas básicos que definen la filosofía de Kant en la interpretación de Zubiri; no es necesario, en cambio, detenerse en un examen minucioso de esa interpretación ni confrontarla críticamente con la inabarcable bibliografía en torno a Kant. Los temas que permiten destacar el peculiar relieve que Zubiri otorga a Kant dentro de la historia de la filosofía son dos: Kant es un filósofo “metafísico” y, en segundo lugar, dentro del horizonte creacionista Kant entiende el ente finito como “objetividad”.

Que Kant aparezca como un filósofo “metafísico” no es tanto, como ya hemos visto, resultado de la influencia sobre Zubiri de una determinada interpretación kantiana que tuvo su tiempo, cuanto producto de un determinado desarrollo interno de la filosofía de Zubiri gracias al cual, como también hemos visto, “filósofo metafísico” en realidad es un pleonasma. Esto es perfectamente claro en 1963: “Kant tuvo la convicción inconvencible de que la filosofía es metafísica, y de que la metafísica ha de ser una ciencia estricta y rigurosa” (CLF 114). No se trata simplemente de que el capítulo más importante de la pregunta clave: “¿Qué puedo saber?” (KrV A 805/B 833) sea el discernir (*crítica*) si es posible un conocimiento de objetos al margen de cualquier experiencia posible (*razón pura*), sino de que todo conocimiento, que para Kant sin duda es posible, activa un componente transcendental que la “metafísica” debe sistematizar: “El problema kantiano (...) se reduce a esta fórmula sencilla: ¿Cómo es posible el orden transcendental? Un orden transcendental que está dirigido a unos objetos que, como tales, no se identifican con las cosas en sí y que, sin embargo, es necesario, es decir, es transcendental” (PFMO 198). Como el orden transcendental es “el cañamazo” sobre el que se tejen los distintos sistemas metafísicos, el lugar del tratamiento de Kant es el estudio, no de la historia de la metafísica —cosa de que la que Zubiri nunca se ocupó—, sino de las concepciones más relevantes del orden transcendental (*problemas fundamentales*). Ahora se entiende que Zubiri no haya destacado a Kant en esa especie de estado de la cuestión con la que se abre la investigación sobre la esencia pues en ese tema Kant es escasamente relevante; en cambio, es objeto de una amplia discusión al tratar del orden transcendental, tema en el que Kant revitaliza toda la línea clásica de la metafísica: “¿En qué está la revolución [copernicana]? Desde luego, no en la transcendentalidad. El idealismo llama transcendental al yo o a la conciencia en cuanto determinación *a priori* de los objetos (...). Esta determinación no es transcendental por estar puesta por el yo, sino porque lo puesto es, independientemente de que sea puesto, determinación *a priori* de aquello en lo que todos los objetos tienen que convenir no por ser tales o cuales o cuales, sino por ser objetos. Este

a priori podría ser subjetivo como pretende el idealismo, pero no es esta subjetividad la que constituye la trascendentalidad, sino el ser algo común a todo objeto en cuanto objeto. Y, una vez más, éste es el concepto clásico de lo trascendental⁸⁴. Si el tema básico es la trascendentalidad como universalidad necesaria y lo que distingue a Kant es que ello depende de un *a priori* que es puesto por el sujeto, en un alarde de precisión Zubiri afirma que la filosofía de Kant debería denominarse “trascendentalismo idealista”⁸⁵. Pero el “idealismo” es lo que habrá que discutir en su momento.

Ya he indicado que no es tan claro a simple vista que un horizonte teológico como el creacionismo sea significativo en la concepción filosófica de Kant. Sin embargo, para Zubiri éste es el punto decisivo: “El horizonte de la nihilidad, que había colocado en primer plano para Santo Tomás la intrínseca finitud del ente, para Descartes la incertidumbre de la inteligencia y para Leibniz la posibilidad antes de la realidad, coloca para Kant algo completamente distinto: la objetualidad frente a la cosa en sí” (PFMO 188). Es el horizonte de la finitud el que hace que el entendimiento humano, al no ser un *intellectus originarius*, tenga que ser activo porque no recibe de los sentidos más que datos efímeros y contingentes, los cuales sólo pueden producir *conocimiento* cuando aparecen constituidos como *objetos*, es decir, cuando quedan insertados en una necesidad y una universalidad que no pueden proceder de la experiencia posible (eso exigiría algún tipo de “intuición intelectual”, inaccesible a un entendimiento finito), sino que tienen que estar dados *a priori*. Si esto no puede proceder de los objetos mismos, puesto que es necesario suponerlo para que se den “objetos”, Kant se ve obligado a propugnar una “revolución copernicana” en la tradicional relación sujeto-objeto. Porque la intelección humana no es intuitiva, se hace preciso distinguir entre las “apariciones” (*Erscheinungen*) de las cosas frente a unas cosas en sí que marcan el límite infranqueable del saber; eso es lo que obligará a buscar otras vías para satisfacer la “disposición natural (*Naturanlage*)” (KrV B 22) de la razón que en el medio teórico se extraviaría por caminos sin control: “He tenido que limitar el saber para abrir espacio a la creencia (*Glaube*)”⁸⁶. El horizonte ontológico

84 SE 379. El tema del orden trascendental aparece tratado con cierta rigidez en *Sobre la esencia*, a pesar de configurar el punto clave de la obra. Pero el tema no debe quedar cerrado y el curso *Sobre la realidad* ofrece un enfoque más flexible.

85 SE 379. Sin embargo, es más habitual la expresión “idealismo trascendental” que, como se sabe, es la que Kant prefería (Cf. KrV A 369-370, A 491/B 519). La expresión es correcta, pero no sirve para caracterizar en exclusiva a Kant; recuérdese tan sólo la obra fundamental publicada por Schelling en 1800 con el título *System des transzendentalen Idealismus*.

86 KrV B XXX. Luego, el “canon” de la razón establecerá las distintas medidas internas por las que debe regirse el saber (*Wissen*), la opinión (*Meinen*) y la creencia (*Glauben*) (Cf. KrV A 820-831/B 848-859). Aquí está, en mi opinión, uno de los lugares claves para valorar el conjunto del proyecto filosófico kantiano.

de la finitud implica una “entificación” de la realidad porque, para esquivar la nada amenazante, las cosas tienen que estar siendo (“ente” es en su origen un participio activo) y de ello derivará su realidad⁸⁷; es también la finitud del conocimiento humano el que aboca a una “logificación de la intelección” pues, si lo dado es informe, hay que colocar el juicio en el centro de toda intelección: “Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el *entendimiento* puede conceptuarse como una *facultad de juzgar*” (KrV A 69/B 94). La logificación de la intelección implica no sólo desconocer la aprehensión primordial, sino también pasar por alto la peculiaridad de la razón frente al logos (Cf. IRA 165, 315) y de esta manera queda universalizado el “objeto” cuando en realidad no es más que un elemento parcial que tiene su lugar propio dentro de la razón: “Objeto sería lo que está actualizado como *ob*, pero como algo que yace, que es yacente, sería un *jectum*. El objeto sería algo que ‘está ahí’: es un *keímenon*, algo yacente decía Parménides, un *hypo-keímenon*, un sub-yacente decía Aristóteles. El *ob-jectum* sería el correlato de un *sub-jectum* (...). Esta concepción del objeto ha corrido a lo largo de la historia de la filosofía desde Parménides. Tiene, por ejemplo, su expresión suprema en Kant, que conceptúa el objeto justamente en términos de la ciencia de la naturaleza” (IRA 178). Ahora se puede vislumbrar por qué en Zubiri la acusación de reducir la intelección a “conocimiento” no es una simple disputa verbal: como lo dado sensorialmente es “de” la realidad pero en sí mismo es informe, tiene que manejarse como dato sensible “para” un entendimiento que, no siendo originante, necesita ser activo para alcanzar la *objetividad*; a su vez, tal *objetividad* marcaría el límite de todo posible saber.

La interpretación zubiriana de Kant depende esencialmente de la aplicación de su idea del horizonte creacionista, un tema sin variaciones de relieve desde 1933. Por ello, me parece que se equivoca J. Luengo Rubalcaba al afirmar que

87 Zubiri insiste en que en Aristóteles *tò ón* significa simplemente “que es” (PFMO 53). Pero el horizonte creacionista hace que ya en Santo Tomás domine “el ente” —algo que, pasando por Suárez, llegará a Wolff y Baumgarten- y genera una “entificación de la realidad”, que incluso incluye a Dios (Cf. PFMO 100-112). Por otra parte, la configuración filosófica del concepto de creación puede seguirse ahora en *Sobre el problema de la filosofía* pues, no existiendo ruptura en este punto, parece una hipótesis plausible que en la elaboración del curso *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* se refundieron materiales de la frustrada obra anterior; hay razones de crítica interna que así lo sugieren. Esto, a su vez, se complementa con *Cinco lecciones de filosofía* porque no debe olvidarse que el tema que aquí se toma como guía —la idea de filosofía— aparece en un contexto en que “filosofía” y “metafísica” son términos formalmente idénticos. Esto significa que *Sobre el problema de la filosofía*, *Cinco lecciones de filosofía* y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, más algunos capítulos de *Naturaleza, Historia, Dios*, contienen la visión zubiriana de la historia de la filosofía y se complementan con facilidad, con las evidentes trasposiciones necesarias por las tonalidades dominantes en cada caso.

“mientras *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* es un texto afín a la lectura heideggeriana de Kant, *Sobre la esencia e Inteligencia sentiente* son obras que llevan a cabo una visión devaluadora del sentir kantiano como mera afección subjetiva y ‘dato para’ el entendimiento”⁸⁸. Es muy poco verosímil que en 1966 Zubiri desestime enérgicamente la interpretación de Heidegger⁸⁹, que la tome como eje básico en la exposición de 1968-69 y que vuelva a rechazarla en 1980; ello obliga a este estudioso a proponer una hipótesis insólita: “Podría decirse sin miedo a exagerar que en Zubiri coexisten dos líneas interpretativas de Kant que, aunque en apariencia se contraponen, lo cierto es que, sin embargo, forman parte de un todo unitario”⁹⁰. Pero si se valora adecuadamente la finitud como consecuencia ontológica del horizonte creacionista que subyace a Kant, por “secularizado” que este caso parezca, semejante hipótesis es superflua. Que Zubiri destaque en Kant la finitud ontológica nada tiene que ver con la interpretación de Heidegger, sino que es una explicitación en su filosofía de ese horizonte creacionista que “va de S. Agustín a Hegel”; la necesidad de la intuición sensible es un tópico que aparece muchas veces en la exposición de Zubiri⁹¹ e incluso cabría aceptar que “la intuición define la esencia propia del conocimiento y, a pesar de la reciprocidad de la relación entre la intuición y el pensamiento, es en la intuición donde reside el verdadero centro de gravedad”⁹²; lo que sucede es que en este punto Zubiri no está de acuerdo con Kant, como vamos a ver; en todo caso, lo que posiblemente le parece a Zubiri “inaceptable” en la interpretación de Heidegger no es la importancia de la intuición, sino que, sobre la hipótesis de la centralidad del esquematismo, se entienda la *Critica* como una instauración del fundamento de la metafísica mediante la explicitación de una ontología fundamental, que en la práctica viene a identificarse con una primacía para Zubiri inaceptable de la antropología filosófica. Que la visión de la finitud desemboque en Kant en una concepción ontológica de las cosas como “objetos” no es nada nuevo; si se observa con atención, es lo que Zubiri viene diciendo desde su juventud, es lo que está detrás del término “objetología” y lo que dice con claridad cuando se habla en Kant de “una ciencia de las condiciones transcendentales del conocimiento de los objetos” (CLF 91). Que

88 J. Luengo Rubalcaba, *Zubiri y Kant*, cit., p. 126.

89 Cf. el ya citado SR 34, 257.

90 J. Luengo Rubalcaba, *Zubiri y Kant*, cit., p. 176.

91 Cf., v. gr., CLF 77, 85, 91. Incluso se insiste en su carácter de “donación” (PFMO 187), pero la cuestión decisiva es: donación ¿de qué?

92 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 5 ed. (Frankfurt a. M., Klostermann 1991), p. 23. Dicho esto, es cierto que Zubiri no insiste en exceso en esa donación y, por decirlo así, destaca más la veta “racionalista” e “idealista” de Kant que la “empirista”; quizá ello pueda deberse a que Zubiri piense, no sin razón, que, si bien en el conocimiento hay un aspecto material y otro formal, la filosofía kantiana toma como argumento básico el segundo aspecto.

Zubiri coloque el tema de la objetividad como centro para el examen de Kant no debería resultar tan extraño y, aunque no es su propósito ofrecer una contribución más a la *Forschung*, tampoco es sin más incompatible con ella⁹³; después de todo, no sería insensato decir que se trata de un amplio comentario a aquel pasaje fundamental en el que Kant afirma que “las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen a la vez *las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia* y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*” (KrV A 158/B 197). Quizá alguien piense hoy que las exposiciones están “incompletas”, no tanto por la centralidad del tema de la objetividad, sino porque Zubiri se limita al aspecto teórico o intelectualista del kantismo con cierto desdén por las otras vías de la experiencia⁹⁴; si esto fuese así, estaríamos ante un problema que afectaría por igual a la propia filosofía de Zubiri.

C. LA CONFRONTACIÓN DE ZUBIRI CON KANT

Lo dicho hasta aquí quizá permita entender mi insistencia en que la relación de Zubiri con Kant no es básicamente cuestión de establecer un elenco de afinidades y discrepancias en distintas tesis, ni siquiera de la interpretación que del pensamiento de Kant destilan algunas posturas de Zubiri. Hay una cuestión subyacente: Kant y Zubiri pertenecen a dos *horizontes* filosóficos irreductibles y, aunque muchos problemas filosóficos pueden permanecer a través de la discontinuidad de los horizontes, ello no acaece sin que sufran una profunda transformación. El propósito de Zubiri es dejar atrás el agotado horizonte creacionista, lo cual implica un replanteamiento de la posibilidad y del sentido de la propia filosofía, pues la idea de Kant —“que la metafísica ha de ser una ciencia estricta y

93 Desde unos supuestos muy distintos, el tema es tomado como hilo conductor en la reputada obra de C. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité* (Paris, Vrin 1967). En España, aunque publicada en alemán, apareció la prometedor obra de J. Manzana, *Objektivität und Wahrheit* (Vitoria, Eset 1961).

94 Zubiri chocó frontalmente con el carácter marcadamente “deontológico” de la ética kantiana (cf. *Sobre el hombre* [Madrid, Alianza 1986], pp. 355-357, 363-364, 394) y, aunque luego dedicó amplio espacio a explicar la unidad de la razón teórica y la razón práctica (PFMO 224-246), sí da la impresión de que en el *Faktum* de la moralidad domina totalmente el momento de racionalidad. Cuando luego se critica a Kant por mantener una “dualidad” entre la razón “intelectiva” y la razón “de las cosas” (Cf. IRA 77), de nuevo nos encontramos ante algo que sólo desde dentro de la filosofía de Zubiri es comprensible. Ya he señalado antes la ausencia de interés por la tercera *Crítica*, lo cual no es irrelevante si el objetivo de Kant en esa obra es, como parece verosímil, asegurar la realización de actos libres en un mundo necesario, algo no bien resuelto en la tercera Antinomia; véase el sólido estudio de A. M. Andaluz Romanillos, ‘La tercera naturaleza de la filosofía kantiana y la deducción de la ley moral’, *Cuadernos salmantinos de filosofía* 28 (2001) 79-114.

rigorosa” (CLF 114)— ya no es viable; por lo demás, ya hemos visto que ese propósito no es fácil ni escasean incertidumbres.

Pero este enfoque resulta ahora excesivamente amplio. Debemos centrarnos no en el horizonte, sino en lo que es específico de Kant dentro de un horizonte que le desborda; eso específico es probablemente el *criticismo* como exigencia, que se plasma en un esfuerzo por asegurar la *objetividad* del conocimiento, toda vez que “la razón humana no produce las cosas sino que las conoce” (PFMO 189). La distancia de Zubiri es previa al desarrollo que construye Kant de su problema; en realidad, se refiere a algo que, haciendo posible la crítica, subyace al texto expreso de las *Críticas* o, quizá mejor, está insertado dentro de las mismas *Críticas* con letras blancas, las cuales sólo son visibles a otra luz. El magma en el que se nutren la filosofía de Kant y la de Zubiri es distinto y esto es lo que aquí quisiera sacar a la luz.

Hay una manera sencilla de enfocarlo. Si Kant construye un intimidante entramado para asegurar la “objetividad” de las cosas, esto quiere decir incluso nominalmente que “el *ob-jectum* sería el correlato de un *sub-jectum*” (IRA 178). Abreviando el camino, esto quiere decir que el criticismo kantiano tiene su asiento sólido en la subjetividad como algo con lo que se cuenta ya en el punto de partida, pues si esa subjetividad ha de servir como soporte para someter a crítica toda objetividad posible, ella misma no debe ser problemática. La “revolución copernicana” se hace indispensable desde el momento en que se acepta que “todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia” (KrV B 1) y la receptividad sensible registra una “materia bruta” (KrV A 1) que sólo alcanzará objetividad mediante su información *a priori*. Si los apriorismos emanan del sujeto, es ese sujeto el que debe dotar de necesidad y universalidad a las efímeras impresiones, mover el dinamismo cognoscitivo hasta el extremado refinamiento conceptual que muestran las leyes científicas y, por tanto, se está confiriendo a esa subjetividad una consistencia y una inmutabilidad a la que hay que referir todos los anhelos de la razón. Si “el yo pienso tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones” (KrV B 132), parece que se está haciendo del yo un uso que va mucho más allá del mero carácter fenoménico, por mucho que luego, como es de todos sabido, Kant desmonte brillantemente los paralogismos a los que aboca la tentativa de la razón por conocer la sustancialidad de ese yo trascendiendo su manifestación fenoménica. La “revolución copernicana” no sería viable si no se trascendiese la mera subjetividad empírica y para Zubiri este carácter “transcendental” es tan sustantivo que queda en función adjetiva el hecho de ser puesto por el sujeto (lo que determina el “idealismo”) hasta el punto de llegar a afirmar, en contra de lo que había dicho en otras ocasiones, que “Kant es lo

menos subjetivista que cabe”⁹⁵; esto ofrece la base para que dos filósofos como Zubiri y Kant sean “hombres que no están de acuerdo, pero que en el fondo se entienden entre sí” (CLF 275). Si el problema es el proceso lógico de constitución de la objetividad sobre el suelo firme de la subjetividad, en Zubiri (como en tantos autores de nuestro tiempo) ese planteamiento es imposible porque la subjetividad, lejos de ser aquel punto de partida sólido, es algo de muy trabajosa constitución y, en el mejor de los casos, no es algo originario: “El Yo no es sujeto sino predicado: esta realidad soy Yo”⁹⁶; es decir, Kant parte originariamente de una disyunción radical entre sujeto-objeto “y esto es radicalmente falso” (IRE 127). Si no hubiera una previa “presentación” de las cosas, el yo no podría “representárselas”, por lo que una subjetividad⁹⁷ armónica y plena sería, en el caso improbable de que se lograra, una meta lejana a conquistar.

En el fondo no cambian mucho el tema si decimos que la meta última de todo el esfuerzo kantiano es asegurar la autonomía de la razón, ya que en ello va comprometida la posibilidad de esa emancipación de la humanidad que, con su lema *sapere aude!*, responde a la madurez exigible al pensamiento⁹⁸ y en ello se juega “la genuina dignidad de la filosofía” (KrV A 319/B 375). No me refiero ahora exclusivamente a la conocida autonomía moral; me refiero al supuesto que subyace a la misma concepción del proyecto crítico según el cual todo lo que pertenece a la naturaleza de la razón o derive de ella debe cumplir alguna finalidad positiva y es misión de la filosofía sacar a la luz ese sentido y defenderlo. Si bien es cierto que esta autonomía no queda plenamente satisfecha en el ámbito del conocimiento, pues la razón humana sólo puede conocer cosas que ella no pone, ello no es óbice para que la razón desde sí misma y conforme a sus propios criterios internos establezca la crítica definitiva del conjunto de la experiencia humana. Si en el campo teórico tiene que contentarse con una función “reguladora” del conocimiento, su máximo esplendor teórico resplandece en el momento en que es capaz de desmontar los embrollos a que conduce su afán de absoluto. En este punto Zubiri está separado de Kant por un abismo infranqueable; la razón humana es una función derivada y muy limitada, que sólo se pone en marcha por

95 PFMO 200. Más preciso en este punto SR 82, donde Zubiri distingue del sentido vulgar de subjetivismo “un subjetivismo que no es empírico sino transcendental”.

96 *El hombre y Dios*, cit., p. 56. Esto es mucho más que una disputa verbal; aquí sólo puedo indicar que uno de los problemas axiales de la filosofía de Zubiri es una forma de realidad como la persona que sólo puede ser lo que es (“personidad”) mediante un proceso de personalización o eventualmente de despersonalización (“personalidad”).

97 Que la filosofía de Zubiri no es una “filosofía del sujeto” en ninguno de los sentidos posibles, parece bastante claro. No lo es tanto, en cambio, el lugar (derivado) de la subjetividad en Zubiri; cf. IRE 165, 180.

98 No hace falta que explicito uno de los pasajes más citados de toda la historia de la filosofía con el que Kant responde a la pregunta *Was ist Aufklärung?*: Ak. VIII, 35.

las deficiencias de nuestra aprehensión de lo real⁹⁹ y, por tanto, está abocada a una constante revisión de sus avances; dicho brevemente, no hay ni puede haber ninguna *razón pura*. La autonomía personal —tema que ciertamente preocupa a Zubiri— no depende de una razón constitutivamente problemática que, por tanto, tampoco tiene cánones internos para medir sus propios avances y sacar a la luz sus desviaciones. Sin embargo —vale la pena recordar esto después de los posmodernos—, sin ese ejercicio limitado de la racionalidad, la intelección humana sería un fracaso y terminaría por hacer inviable la misma condición humana¹⁰⁰ ya que, fuera de la razón, sólo reina la barbarie. El problema se reduce, en última instancia, a que tenemos una *razón sentiente*. Pero quizá esto peque todavía de abstracto y es preciso un ulterior esfuerzo de concreción.

La clave no reside en la crítica kantiana de la metafísica; Zubiri la acepta, pues lo que él llama “metafísica” exige dejar de lado cualquier fantástico intento de alcanzar objetos suprasensibles desde los principios internos de la razón: “La metafísica, la filosofía clásica ha pretendido ir al mundo, al alma y a Dios como entidades sin las cuales no sería posible aquello que nos está dado. Pero es aquí, precisamente, donde entra la acerada e irrefutable crítica de Kant” (PFMO 218). ¿Estará el problema en la “Analítica trascendental” con su complicado y a veces abstruso intento de garantizar la objetividad del conocimiento? Zubiri cree que el problema de las categorías es una cuestión secundaria (Cf. IRA 187-198), al mismo tiempo que denuncia como residuo del racionalismo el intento de derivarlas a partir de un único principio¹⁰¹, cuestión que le exige a Kant hercúleos esfuerzos, al mismo tiempo que crea las mayores dificultades en la comprensión de su obra. Como punto clave queda, pues, la “Estética trascendental”, el análisis del sentir humano; ahí es donde la distancia entre Kant y Zubiri se hace infranqueable al hacer patente que pertenecen a dos mundos inconciliables. Es aquí donde podemos anclar nuestro análisis tomándolo como tema central, capaz

99 Zubiri llega incluso a hablar de la razón como “intelección sucedánea” (IRA 162, 315) de la aprehensión primordial, lo cual, a mi entender, tampoco es excesivamente feliz porque exige arduas explicaciones.

100 Creo que es una equivocación decir que “Zubiri viene a situarse decididamente en el mismo terreno que los movimientos anti-ilustrados que han reaccionado contra el racionalismo, positivismo y criticismo” (J. Luengo Rubalcaba, Zubiri y Kant, cit., p.192). Más bien pienso que pocas obras filosóficas cabe imaginar menos “románticas” que la de Zubiri y, si fuese inevitable la disyunción, optaría sin dudar por acercarla a una concepción “ilustrada” que ve en el saber el motor del progreso (Así O. Barroso Fernández, *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la Inteligencia sentiente zubiriana* [Granada, Comares 2002], pp. 145-146).

101 SR 122. No sé si una razón similar podría aclarar algo el hecho de que, atesorando Zubiri unos conocimientos matemáticos de muy alto nivel, nunca parece haber mostrado interés por el “logicismo”, a pesar de que en su biblioteca personal hay un ejemplar de *Principia mathematica*, que, por cierto, no muestra indicios de haber sido manejado.

de estructurar luego una amplísima diversidad de variaciones concretas¹⁰². Esta opción tiene la ventaja de que ninguna confrontación de Zubiri con Kant puede prescindir de ella, pero, al tomarla como básica, inmediatamente se ve que la discrepancia radical en este punto afecta al conjunto del edificio kantiano. Se entiende que el punto de arranque de la *Crítica de la razón práctica* no parezca correcto a Zubiri y se entiende que mantenga siempre la centralidad de los temas más teóricos del kantismo; no es que Zubiri no sepa que para Kant la libertad es “la clave de bóveda (*Schlussstein*) de todo el sistema” y que ha dedicado páginas importantes a explicar “la primacía de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa”¹⁰³, pero el problema no es un problema técnico de interpretación de la obra kantiana; si Zubiri no insiste en el “teísmo moral” es, en primer término, porque su propia filosofía conecta mal con ese tema¹⁰⁴ y probablemente juzga que ese teísmo moral es una postura filosóficamente débil, al margen de lo que piensen los investigadores de la obra kantiana¹⁰⁵. Esta elección tiene además otra ventaja práctica, no desdeñable en un autor como Kant; dentro de la gran mole que es la *Crítica de la razón pura* con sus legendarias dificultades de fondo y forma, cabría decir que la “Estética trascendental” es una parte clara y bien trabada, probablemente porque Kant dispone de su motivo básico desde 1770, aunque al quedar insertada en una unidad mayor no puede permanecer al margen de las enormes dificultades que levanta la constitución de la objetividad.

Sin embargo, esta elección tiene el peligro de diluirse en tópicos. Es fácil oponer al típico concepto zubiriano de “inteligencia sentiente” la concepción kantiana de una “inteligencia sensible”, que es una forma de primacía de la “inteligencia concipiente”, la antítesis contra la cual desarrolla Zubiri su pensamiento;

102 Para que esta trivial comparación fuese significativa, sería preciso retirarle su insulsa vulgaridad. No estoy diciendo que las “variaciones” estén implícitamente contenidas en el “tema” o que carezcan de relieve autónomo; estoy diciendo que el “tema” permite articular en una cierta unidad la diversidad de “variaciones”, pero éstas tienen su propio relieve; de otra manera, están tan incluidas en el tema como el anodino tema de vals de Diabelli contiene la extravagante obra maestra de Beethoven que son las *Variaciones Diabelli* (op. 120).

103 *Kritik der praktischen Vernunft* Ak, V, pp. 3-4, 119-121.

104 Incluso los más entusiastas defensores de las virtualidades del pensamiento zubiriano para la ética admiten que “aparentemente parece no interesarse por ‘asuntos de ética’ o relegarlos a la consideración de los moralistas, no de los filósofos. Es más, Zubiri suele manifestar una especie de permanente escepticismo sobre la misma”: J. Corominas, “La ética de X. Zubiri”, en el colectivo *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, cit., p. 219. Perspectiva similar en la obra del mismo autor *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo* (Bilbao, Desclee de Brouwer 2000).

105 Me sigue pareciendo merecedor de la máxima atención el riguroso tratamiento de A. Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant* (Salamanca, Universidad Pontificia 1981), pp. 297-320.

la razón última de ello provendría de un dualismo de facultades (“sentir” como opuesto a “entender”) que, en el caso concreto de Kant, hace muy costoso garantizar la unidad del *objeto*, la cual exige la intervención de dos facultades de naturaleza heterogénea¹⁰⁶. Todo ello es verdad, pero tengo la impresión de que, visto desde fuera, sonará a sutilezas típicas del peculiar “dialecto” zubiriano¹⁰⁷ y todo se evaporará en una confrontación extrínseca. Sin embargo, aquí es donde está la clave del problema.

Esto confirma que Kant no es para Zubiri un filósofo “determinante”; al fin, el dualismo de facultades, lejos de ser algo específico suyo, “fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea” (IRE 11-12). Pero la “variante” kantiana no es otra más, y por eso Kant es un filósofo “muy importante”. No es otra variante más, en primer lugar, por su alcance en el despliegue de la filosofía crítica; si, como parece, la “gran luz” del año 1769 es una radical escisión entre sensibilidad e inteligencia, rompiendo así con el principio leibniziano de una esencial continuidad —pero rompiendo también con la idea empirista opuesta que sólo admitía una diferencia de grado entre sensaciones e ideas—, y si esa escisión no fuese admisible, los fundamentos del kantismo crujirían. Tampoco Kant es otro filósofo más dentro de esa secular tendencia porque se hace cuestión explícita de las posibilidades y los límites intelectivos de la sensibilidad, de tal manera que son esos límites los que exigen toda la actividad del entendimiento, pero también luego centrar el hecho moral en un deber puro. La respuesta zubiriana a lo que él llama alguna vez “el razonismo” kantiano (PFMO 246) también se inserta en una amplia línea del siglo XX que busca revalorizar las posibilidades de la sensibilidad; ello no impide, sin embargo, que Zubiri piense que lo original suyo en este punto se compendia en la conocida expresión “inteligencia sentiente”.

Esta terminología ya tópica arrastra consigo desde el comienzo una dificultad: se trata de una expresión lingüísticamente doble que busca indicar un hecho que se caracteriza precisamente por su carácter simple. Así se entiende que no resulte fácil de explicar y que quizá dentro de su propia obra Zubiri haya evolucionado en su modo de tratarla para ir superando ciertas ambigüedades que surgían de sus exposiciones¹⁰⁸; la prueba de ello es que reiteradamente se tiende a

106 Zubiri insiste en esta peculiaridad de Kant: cf. SR 34, 256; IRE 81, 91, 129.

107 Esto es lo que parece sugerir M. Torreveiano, “Transcendentalidad y metafísica...”, cit., p. 90, al proponer, siquiera sea metodológicamente, una sinonimia entre “razón” de Kant en sentido amplio e “inteligencia” de Zubiri.

108 Es lo mínimo que se tiene que conceder a J. Bañón, *Metafísica y noología*, cit., pp. 17-64. Si, además de las diferencias terminológicas, hay cambios de significación (el autor prefiere hablar más genéricamente de “evolución”), es cosa en la que ahora no entraré porque es un tema muy complejo. Para evitar dificultades, en adelante utilizaré básicamente textos de la última trilogía de Zubiri.

pensar que “inteligencia sentiente” es un intento extremo de aproximar la tradicional “inteligencia” al también tradicional “sentir”, cuando de hecho la concepción de Zubiri obliga a rectificar el significado habitual de ambos. Si se trata de una expresión doble, es evidente que podemos tomar dos opciones que deberían conducir a la misma meta: replantear el significado de inteligencia hasta que precise intrínsecamente la dimensión sentiente o, por el contrario, examinar el sentir hasta que desde dentro exija la dimensión inteligente. El primer camino sería el que determina el peculiar “intelecționismo” zubiriano (IRE 284) y es el que prefiere Zubiri; el segundo camino viene marcado por el también peculiar “sensismo” zubiriano¹⁰⁹. En adelante preferiré este camino sólo por razones metodológicas: creo que es más breve para nuestro tema y, además, indirectamente permite sacar a la luz el componente “empirista” de la filosofía de Zubiri, algo que el autor ha utilizado poco en sus exposiciones, pero que además coincide con uno de los frentes kantianos.

El modo de comenzar el análisis es muy sencillo: se trata nada más que de describir lo que en cuanto tal significa sentir. Zubiri dice que lo específico del sentir es ser *impresión* (IRE 31) y el carácter estructural de esta impresión implica tres momentos: afectión, alteridad y fuerza de imposición. Aunque el propio Zubiri dice que “la filosofía, tanto antigua como moderna, casi no ha atendido más que a la afectión” (IRE 34), no es ésta una buena dirección para nuestro análisis porque nos llevaría a la simpleza de afirmar que el análisis kantiano de la sensibilidad redujo ésta a afectión cuando lo decisivo para Zubiri es la alteridad; creo que esto no es del todo cierto porque, si esa estructura formal lo es del sentir como tal, afectará a todas sus modalizaciones y el carácter “estimulico” del puro sentir es también un tipo de alteridad (Cf. SR 169). El problema reside en determinar si la concepción del sentir como la suscitación por parte de un estímulo que desencadena una respuesta es adecuada o, por el contrario, es sólo una modalidad del sentir. De otra manera: ¿qué nos es dado en el sentir? Este es el problema e inmediatamente Zubiri centra la discusión: “La filosofía nunca ha atendido más que al contenido de la impresión” (IRE 36); pero ¿es que hay algo más?

Tradicionalmente se ha dicho que no hay nada más, de tal manera que los sentidos sólo podían aportar materiales *para* una inteligencia, pero ellos mismos no generaban intelección y, por tanto, no admitían predicados veritativos¹¹⁰. Es muy cierto que “los pensamientos sin contenido son vacíos” (¿es esto algo más

109 Zubiri, en lo que creo que es un neologismo semántico, da al término “sensismo” un sentido no sólo distinto, sino opuesto al de “sensualismo”, cuando habitualmente se utilizan como sinónimos: “La unidad física y formal del momento de realidad como impresión no es por tanto sensualismo. Es más bien, *sensismo*”: IRA 89. Texto claramente paralelo en *El hombre y Dios* (Madrid, Alianza 1984), pp. 35-36.

que una tautología?), pero está por ver que “las intuiciones sin conceptos son ciegas”¹¹¹.

Kant ha leído a Hume lo suficiente como para darse cuenta de que, si reducimos todos los elementos de la experiencia a afecciones estimulantes, ningún conocimiento es posible porque faltarían “la necesidad y la seguridad” (KrV B 4); sólo tendríamos “materia bruta” (KrV A 1) que, aun contando con algunos mecanismos de asociación, terminaría diluyéndose en su carácter instantáneo y efímero. Kant opta por entender como “materia” del conocimiento a lo fenoménicamente dado en la sensación; pero esa materia precisa de alguna “forma” sensible que, si no le otorga plenitud objetiva desde el punto de vista cognoscitivo, al menos “lo ordena conforme a determinadas relaciones” (KrV A 20/B 34). Como tal forma goza de cierta universalidad, no puede ser *dada* y, por tanto, no procede de la experiencia, sino es puesta —“*esse est poni*” (SR 152)— *a priori* por el sujeto: “Entendemos por conocimiento *a priori* el que es independiente de toda experiencia posible” (KrV B 3-4). Es cierto que se trata de formas *a priori* de la sensibilidad y, por tanto, son “intuiciones” y no conceptos, pero no se trata de intuiciones empíricas, sino de “intuiciones puras”; por ello, Kant apenas toca la materia dada y concentra sus esfuerzos en esos elementos “formales”.

Zubiri discrepa totalmente de este análisis de Kant. En primer lugar, negativamente. Si no hay un sujeto previamente constituido, es inútil buscar en él unas formas universalizadoras porque quedaría por explicar cómo accede cada sujeto a esa universalidad¹¹²; es cierto que el momento de la afección descubre (actualiza) alguna realidad que es afectada y se podría decir que la co-actualiza (IRE 159) en la forma común de realidad; pero esa realidad en Zubiri significa la alteridad “de suyo” inicialmente sólo “en” la aprehensión y, por tanto, no concuer-

110 “Es correcto decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan de ninguna manera. Así, pues, la verdad y el error (...) sólo pueden encontrarse en el juicio (...). No hay error en una representación de los sentidos puesto que no incluye juicio alguno”: KrV A 293-294/B 350.

111 KrV A 51/B 75. Kant es más explícito en otro lugar menos conocido: “El entendimiento y la sensibilidad que nosotros tenemos solamente pueden determinar objetos si actúan de manera conjunta. Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones”: KRV A 258/B 314. Obsérvese que la mayor parte de las dificultades e incluso las oscuridades del pensamiento de Kant derivan de la necesidad de que actúen conjuntamente dos “facultades” cuya diferencia no es puramente “lógica”, sino “evidentemente trascendental”: KRV A 44/B 61. Ese es el punto de partida de la *Dissertatio* de 1770.

112 Cuando Zubiri pregunta por la relación de ese “yo puro” con “el yo que come, que duerme, que anda, que se viste y que habla delante de las demás personas” (SR 82), queda claro que lo considera un artificio. Pero, aunque el destinatario explícito de la andanada sea Kant, es evidente que afecta a otras muchas concepciones en este punto similares.

da con la idea cartesiana de la segunda de las *Meditationes de prima philosophia* que postula la suficiencia de un sujeto como realidad independiente —eso exigiría un complejo proceso ulterior— ya que, en caso contrario, volveríamos a encontrarnos con otra versión de un dualismo de sujeto-objeto¹¹³. Además, espacio y tiempo no son formas *a priori*; no lo son porque toda la compleja elaboración kantiana está referida a una concepciones del espacio y del tiempo en las que éstos aparecen como universales y únicos; eso es lo que significa la “substantivación” moderna del espacio y del tiempo (Cf. SE 437, NHD 16) y que hoy ha quedado obsoleta por las mismas razones que llevaron a Kant a sostenerla: el desarrollo científico; por ello Zubiri afirma taxativamente que no existe “el” espacio único (sólo hay realidades “espaciosas”)¹¹⁴ y la sustancia que muestra “el” tiempo es aun más etérea; de esta manera ni espacio y tiempo pueden entenderse como intuiciones puras ni tampoco es sostenible la primacía que Kant otorgaba al tiempo¹¹⁵, sino que, por el contrario, Zubiri concede cierta primacía al espacio¹¹⁶. Es cierto que esto va “contra la Estética transcendental kantiana”¹¹⁷, pero ¿quién defiende hoy un espacio y un tiempo universales y únicos, completamente homogéneos en su extensión y anchura?: si las “pruebas” definitivas de Kant procedían de las matemáticas, ¿quién explicaría las matemáticas actuales desde la fidelidad literal a Kant? Esto lleva a una última sospecha, aún dentro de este aspecto negativo: si no hay ninguna subjetividad originariamente constituida, no hay ningún conocimiento “independiente de toda experiencia posible”, es decir no existe ningún elemento *a priori* para informar la materia dispersa. Dicho de otra manera: el empirismo tendría razón cuando afirma que todo lo que aparece en la intelección de alguna manera tiene que estar *dado*; lo que sucede es que eso no implica, como postula el empirismo, que esté restringido su alcance por la contingencia de los órganos receptores; en realidad, la disputa entre innatismo o experimentalismo es secundaria, pues la información de los hechos dados e incluso la actividad racional con sus intentos de universalización no se oponen a que las estructuras intelectivas sean siempre activadas desde la experiencia. Esto significa algo muy importante: en realidad, para Zubiri no existen juicios sintéticos *a priori* y, por tanto, la cuestión clave a la que buscaba respon-

113 Una postura distinta a la aquí sugerida es el encomiable esfuerzo por encontrar un lugar en Zubiri para una peculiar filosofía del sujeto, tal como lo desarrolla V. M. Tirado San Juan, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri* (Salamanca, Universidad Pontificia 2002), pp. 204-218.

114 *Espacio. Tiempo. Materia* (Madrid, Alianza 1996), pp. 58, 195

115 “El tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, esto es, la condición inmediata de los internos (de las almas) y, por esto mismo, también la condición mediata de los fenómenos externos”: KrV A 34/B 51. Recuérdese que esta peculiaridad del tiempo resulta determinante para el problema clave del esquematismo.

116 Cf. *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid, Alianza 1989), p. 281.

der Kant —“¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?” (KrV B 19)— resulta ser un artificio. Soy consciente de la gravedad de esta afirmación y lo que ello implica para el kantismo pues “lo peor que podría ocurrirle a estos esfuerzos es que alguien hiciese el inesperado descubrimiento de que no hay en ninguna parte ni puede haber conocimiento *a priori* alguno. Pero no existe tal peligro. Sería lo mismo que si alguien pretendiese probar por la razón que no hay razón”¹¹⁸; esto es cierto, con un solo matiz: que se acepte el concepto kantiano de “razón”, precisamente lo que está en el aire. Sólo es necesario completar la discusión positivamente: Zubiri intenta mostrar que el análisis adecuado del sentir lleva a resultados completamente distintos.

Es cierto que los contenidos sentidos son muy heterogéneos y efímeros: notas en las que se hace presente una cosa, cuya presentación está limitada por las características fisiológicas del repertorio de sentidos de cada especie. Sin duda, esas notas son sentidas de una determinada forma; Kant, dando por buenos los análisis empiristas, parece entender que la alteridad es tan efímera y dispersa como los contenidos, limitándose a la acción de estimular los sentidos, algo que está muy próximo a lo que Zubiri llama “mero sentir” (antes “sentir estímulo”) en el que las cosas son sólo “*signos objetivos*” (IRE 52) de una respuesta. Pero esto no caracteriza al sentir como tal, sino sólo a una de sus modalidades. Hay otra modalidad en la que las notas también producen una afección, pero su forma de alteridad es que quedan aprehendidas como perteneciendo “de suyo” a la cosa que en ella nos afecta; esa formalidad es lo que Zubiri llamó “realidad” y lo que hay que destacar inmediatamente es que no se significa con ello ningún tipo de contenido ni nada tiene que ver con una supuesta existencia independiente, algo que habría que analizar después¹¹⁹. Lo único que se afirma es que las notas aparecen actualizadas, no como parte del acto de aprehenderlas (la aprehensión, a su vez, sólo es real en su acto), sino como “de suyo” *otras* que el acto en el que se tornan actuales; intelección, por tanto, no es algo previo, sino precisamente el acto en que las cosas se actualizan como reales. Las cosas apa-

117 J. Luengo Rubalcaba, *Zubiri y Kant*, cit., p. 203. El autor vacila al calificar la postura de Zubiri: “contra-revolución” (p. 252), “contrarrevolución copernicana” (pp. 76, 201), “contrarrevolución ptolomeica” (p. 237). Pero ¿no es esto un anacronismo? ¿No sería más exacto hablar de una “revolución relativista y cuántica”, incluso con el riesgo de una excesiva dependencia de la física de la relatividad y de la mecánica cuántica? ¿Qué sucede con las visiones “entrópicas” del cosmos, los “universos inflacionarios” o la “teoría de las catástrofes”? ¿Está completo el análisis zubiriano del tiempo?

118 *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak, V, 12.

119 Por ello, ya he indicado que la utilización del término clave “realidad” es en Zubiri un neologismo semántico. No encuentro manera de traducir en lenguaje kantiano la significación zubiriana del término: evidentemente no es *Realität* (como categoría del grupo de la “cualidad”), pero menos todavía *Dasein* (categoría del grupo de la “modalidad”). Este me parece un punto álgido, que muestra de modo descarnado el abismo que separa a los mundos de Kant y de Zubiri.

recen, pues, como de suyo en la aprehensión y, entonces, “de suyo” nunca significa “en sí”; lo que habría que conceder al idealismo es que el modo de darse en aprehensión es siempre la referencia primera de cualquier acceso intelectual a las cosas y, por ello, no puede concederse al realismo tradicional que aprehendamos directamente las cosas en sí ni tampoco que las cosas sean en sí como las aprehendemos. Pero si es preciso hablar de una “co-actualidad” de cosa real e intelección bajo la formalidad común de “realidad”; si por ello saber y realidad son “estricta y rigurosamente congéneres” (IRE 10), en la aprehensión misma la realidad aparece dada como un *prius* respecto a todo acto de actualización intelectual y, aunque su interpretación cree muchas dificultades, ésta es una tesis constante e irrenunciable de la obra de Zubiri¹²⁰. Por ello, tampoco podrá concederse al idealismo que las notas aprehendidas lo sean originariamente “en mí” ni que sea alguna actividad del sujeto la que “informa”, “concibe”, “construye”, “constituye” o “da sentido” primordialmente a los objetos, no porque sea del todo imposible algún tipo de “actividad” intelectual del sujeto, sino porque será siempre un momento muy parcial, derivado de algo dado originariamente, que, por otra parte, será el motor de esa actividad. Aprehender las cosas como “realidad” es lo específico del entender. Por tanto, hay otra modalidad del sentir en la que éste es constitutivamente intelectual, un *sentir inteligente* o una *inteligencia sentiente*, algo que, como veíamos, se actualiza en el acto intelectual y, por tanto, ignoramos inicialmente qué forma de realidad le corresponde: eso es lo que dice Zubiri cuando afirma que va a analizar la intelección *kath’énérgeian* y no *katà dýnamin*, en el fondo porque, como ya había dicho en su primer libro (PE 152), una “facultad” es una problemática entidad metafísica y, aunque su estudio puede ser necesario (IRA 89-97), pertenece a un ámbito muy ulterior¹²¹.

Zubiri ha tenido algunas dificultades en hacerse comprender en este punto crucial. “Realidad” no es otro contenido al lado de los contenidos concretos, como si se tratase de un gran continente vacío en el que vamos colocando las cosas reales; en rigor, “la” realidad no nos es dada, sino que siempre la aprehendemos en contenidos *reales* y en ellos es dado como un carácter inespecífico que hace que las cosas no se agoten en su concretez, sino que en ellas es dado algo que excede esa concretez y, por tanto, trasciende su efímera afección; la realidad misma es *transcendental*: “Lo que es transcendental es aquello que

120 De hecho se repite constantemente sin sombra de duda a lo largo de toda su madurez: SE 116, 381-382, 394-395, 406, 446-447; IRE 62, 140, 143, 146, 160, etc. Si no se acepta esta prioridad, la filosofía de Zubiri se viene abajo.

121 Como se sabe, Zubiri hace causa propia de que este planteamiento no es algún tipo de “teoría”, sino que es un análisis descriptivo de “hechos constatables”: IRE 20, 25, 89, 156, 203, 205, 285. Paradójicamente, lo que no es ni puede ser ningún “hecho” es que exista un “mero sentir” o un “sentir estímulo”, sino que eso es una “teoría” por principio falible y sometida a revisión.

constituye el término formal de la inteligencia, a saber, la realidad. Y esta realidad nos está presente en impresión. Por tanto, quien es transcendental es la realidad en impresión” (IRE 114). Aquí está, en mi opinión, el abismo infranqueable que separa a Zubiri de Kant: la filosofía es el estudio del orden transcendental y eso transcendental está *dado impresivamente* como forma de todos los contenidos de la impresión, pero de manera particular en el sentido de la kinestesia que muestra el contenido real direccionalmente —“realidad en hacia”— y, además, recubre todos los demás sentidos (IRE 108). ¿”Hacia dónde”? Esa es toda la complejidad de la intelección: como la realidad en sí misma es transcendental, es preciso actualizar los dinamismos intelectivos para intentar determinar lo que sea en concreto esa realidad que fue aprehendida de modo inespecífico; sin embargo, nuestras intelecciones jamás alcanzarán plena adecuación porque la realidad, que aparece como un *prius*, seguirá presentándose siempre como algo que excede todas las intelecciones concretas.

Esta peculiar alteridad que es la forma de realidad incide en un tercer momento de la estructura formal del sentir que Zubiri llama “fuerza de imposición”: estamos originariamente instalados en la realidad, pero ésta se muestra no sólo como mero de suyo (“nuda realidad”), sino también como *fuerza*, que nos mueve en el recorrido de aquella direccionalidad, y como *poder* que nos guía y nos alimenta en ese recorrido. La “actualidad” de la realidad en una inteligencia sentiente no es un abstracto contenido teórico, sino también algo que nos concierne y que despierta actos de “volición tendente”; la razón formal de la realidad en cuanto actualizada en volición sería la bondad, algo que, en mi opinión, hace imposible un imperativo ético categórico que fuese algo más que una tautología. El poder de lo real, en cambio, se nos presenta en un acto de “sentimiento afectante”; la razón formal de la realidad en cuanto actualizada en el sentimiento sería *pulchrum*, algo que es previo aun a la disyunción bello/feo porque es quien la hace posible. Como quizá pueda atisbarse, al desplazar completamente el lugar del orden transcendental, es el conjunto del proyecto filosófico kantiano el que aparece desplazado; a partir de aquí, podrían reconstruirse ahora sistemáticamente las discrepancias en las tesis más importantes.

122 Así J. Bañón, *Metafísica y noología*, cit., p. 18. Es cierto que la preposición española “trans” es imprecisa, pero al menos recoge dos aspectos: algo que está situado “después” y eso no significa simplemente “tachar” lo anterior. Otros términos que en teoría cabría utilizar no parecen adecuados por distintas circunstancias; esto sucede con los distintos términos que llevan como prefijo el adverbio latino post: “postcrítico”, “postkantiano”, “postmoderno”; todos ellos han sido desgastados en usos muy concretos que aquí no me parecen pertinentes. El término “superación”, por su parte, está tan trivializado en el lenguaje filosófico e incluso en el lenguaje vulgar que ha perdido toda precisión.

Sólo hay un punto al que deseo hacer una referencia porque ha rondado muchas veces a la filosofía de Zubiri y sigue teniendo actualidad: ¿qué suerte le reserva Zubiri a la dimensión crítica de la filosofía, algo que Kant llevó a su culminación y que para muchos es su herencia impagable? Se podría responder con una sola frase: Zubiri rechaza el “criticismo”, pero reactiva la dimensión “crítica” de todo saber, por lo cual un supuesto retorno a planteamientos precríticos o acríticos es totalmente impensable; debo reconocer, sin embargo, que esto no deja de ser una sutileza en clave que necesita ser explicada. Se rechaza el criticismo porque la crítica no puede fundar a la intelección misma ni tampoco es una meta última que justifique en sí misma todo el despliegue intelectual; la aparente sustantivación de la crítica necesita alimentarse siempre de algo dado que es un *Faktum*, por tanto que aparece como “obvio” ya que, en caso contrario, terminaría por devorarse a sí misma. Ahora bien, una vez que se saca a la luz eso dado, la crítica aparece como una dimensión consustancial, no sólo de la filosofía, sino de cualquier forma de saber, en tanto que medio indispensable para comprender algo de lo que es la realidad en la que estamos. Todo paso intelectual es un proceso que busca un discernimiento (Zubiri recuerda que eso significa originalmente “crítica”) de lo que sea la realidad de cada cosa; ese discernimiento es indispensable porque la realidad nos viene dada de modo inespecífico y la intelección humana, al ser en su entraña constitutiva *sentiente*, sólo puede entender en contenidos concretos que nos aportan alguna precisión a costa de reducir la riqueza insondable de la realidad originaria. Por eso, la intelección humana es tan compleja: no están asegurados desde el principio los caminos a explorar, no está asegurado que un camino lleve a la meta anhelada y no nos extravíe por el desequilibrio de algunos de sus componentes internos, en definitiva todas las intelecciones son siempre más o menos inadecuadas y, por tanto, siempre revisables; por eso del correcto discernimiento se deriva siempre una crítica negativa de los errores. Pero los criterios últimos no los aporta la inteligencia misma, sino que al ser ésta “mera actualización” de lo real, tales criterios vienen dados por la realidad que en ella se actualiza; por tanto, no todas las intelecciones son iguales, es posible y necesario distinguir entre intelecciones verdaderas y falsas, cosa que sería imposible si el referente fuese él mismo intraintelectivo. No es fácil encontrar hoy un término que refleje con cierta aproximación esta posición de Zubiri respecto a Kant; si se trata de algo que está fuera del programa kantiano y que intenta encontrar un lugar para aquellas conquistas adquiridas, el término menos malo sería quizá el de *transcrítico*¹²²; pero soy consciente de su precariedad y provisionalidad.

4. CONCLUSIONES

A la luz de lo anterior cabría aventurar que la presencia de Kant en la obra de Zubiri es una constante que se mantiene desde el comienzo hasta el final dando lugar a una discusión inagotable, la cual va incluso más allá de las numerosas referencias explícitas. Kant encarna de manera eminente una concepción de la filosofía —por eso es un filósofo “muy importante”— que hoy es preciso dejar atrás y en esa tarea, que no es sencilla, va para Zubiri el ser o no ser de la filosofía —por eso he dicho que Kant no es un filósofo “determinante”. Sólo hay un modo posible de dejar atrás a Kant: asumiendo en otra dimensión sus imprecisas exigencias.

Esto no es posible si no se encuentra algún substrato común básico, muchas veces no explícito porque en uno y otro se da por supuesto. Ese substrato común se concreta ahora en dos puntos, no siempre debidamente valorados. En primer lugar, tanto en Zubiri como en Kant la filosofía no se puede definir por su capacidad de ampliar nuestro conocimiento con nuevos objetos inaccesibles a otras formas de saber; este sentido de “metafísica”, como saber de objetos suprasensibles, quedó definitivamente cerrado por Kant y, a partir de entonces, la filosofía sólo se mantiene por la necesidad de sacar a la luz una dimensión oculta en los objetos concretos de los distintos saberes y de la misma vida cotidiana. Esto lleva al segundo punto: Zubiri y Kant están de acuerdo en que esa dimensión propia de la filosofía es el orden transcendental, es decir, algo que, excediendo las diferencias entre objetos concretos, los comprende unitariamente a todos más allá de esas diferencias obvias. Tan importante es este punto que Zubiri acepta el riesgo de ser mal entendido colocando en primer plano esa coincidencia con Kant en el sentido básico de transcendental y relegando a un segundo plano el importante tema del modo concreto como deba entenderse ese transcendental; no estoy seguro de que el riesgo asumido no resultase ser una temeridad.

Porque es en este punto donde el distanciamiento de Kant exige rechazar su planteamiento. Para Kant, el orden transcendental no está “dado” casi por definición, sino que está “puesto” en lo dado; hasta tal punto le parece esto determinante que desde el “prólogo” de 1787, con justicia uno de los textos más famosos de la filosofía de todos los tiempos, anuncia con llamativas fanfarrias nada menos que una “revolución copernicana” respecto al modo habitual de enfocar el problema, sin que le disuada de ello el penoso y agotador esfuerzo que va a significar el conjunto de la filosofía crítica. Zubiri, en cambio, dice algo para Kant inconcebible: si hay un orden transcendental tiene que estar “dado” con cada cosa y, como todos nuestros accesos son sentientes, el orden transcendental no es de naturaleza conceptual, sino que tiene que estar sentido; ello no quita un ápice de dramatismo ni de dificultad a su estudio —“metafísica” como estudio

de lo “físico” mismo en su distensión última— porque las turbulencias de lo obvio reprimen y ocultan constantemente el medio en que aparece eso obvio; para Zubiri, si la realidad no estuviese dada, todo lo confusamente que se quiera, nunca podríamos alcanzarla ni se desplegaría la más nimia de las intelecciones.

Sobre un amplio trasfondo común que pertenece al cañamazo de la metafísica occidental aparece, pues, un insalvable abismo que separa a dos *horizontes* absolutamente irreductibles: el moderno horizonte creacionista y otro para el cual sólo tenemos denominaciones provisionales y equívocas: poscreacionista o posmoderno. Pero Zubiri notó muy bien que, antes incluso que un sistema de conocimientos, la filosofía es una *actitud*; pues bien, la distancia entre Zubiri y Kant no se reduce a importantes divergencias teóricas, sino que repercute en el modo básico de instalarnos en la existencia. Detrás de la actividad del sujeto kantiano, está el europeo moderno que ve la realidad como un campo de trabajo que se puede conquistar y manipular a la medida de las necesidades del hombre. Detrás de la zubiriana donación de realidad están los trágicos desengaños de aquel aprendiz de brujo que se debe dar cuenta de que todo su poder, cosa que para Zubiri no es negativa ni desdeñable, es resultado de una apropiación del poder de la realidad misma y sólo la guía de esa realidad hará posible una verdadera humanización.

ANTONIO PINTOR-RAMOS