

*Crítica de Zubiri  
a la reforma de la verdad  
en el inicio de la Modernidad*

GREGORIO GÓMEZ CAMBRES\*

I. INTRODUCCION

EN LOS ÚLTIMOS AÑOS DEL SIGLO XX estamos asistiendo a una reflexión de la situación intelectual en que nos ha dejado inmersos la Modernidad. Esta reflexión a nivel de radicalidad, constitutivo de la filosofía, ha producido un sin fin de bibliografía en la cual se critica la soberbia de la sola razón, propia del pensamiento moderno, y se apuesta por un 'pensamiento débil' donde se tengan en cuenta aquellas dimensiones de la realidad humana que habían sido condenadas.

Sobre todo, se ha reflexionado acerca de la crisis de la Modernidad en la dirección de no servir ésta para dar solución a los problemas que la vida plantea. La 'pura razón' no sirve para un 'saber de experiencia' en el que el hombre se sienta realizado de un modo íntegro. Lo que se pretende hoy no es sólo una búsqueda de un saber integral o integrador del hombre sino, lo que es más grave, se busca, como en tiempo de Sócrates, un hombre íntegro. Integridad que da el saber de certidumbre, el saberse hombre poseído y no poseedor de la verdad.

\* Profesor de Antropología en la Universidad de Málaga

Los filósofos españoles no solamente hace ya años que denunciaron las consecuencias nefastas del racionalismo<sup>1</sup>, sino que en sus escritos señalan la desviación sufrida por el pensamiento en el mismo nacimiento de la Modernidad. Nosotros deseamos mostrar en este estudio el pensamiento de Zubiri a este respecto. Él, ciertamente, analiza la desviación sufrida por la verdad en el inicio de la Modernidad, concretamente en Descartes, y sus consecuencias para el destino de la Metafísica y la realización de la persona.

Pero es hora de no dedicar más tiempo a estos pregoneros de la postmodernidad que en realidad siguen siendo esclavos del racionalismo. Es tiempo de poner atención en los pensadores que verdaderamente han realizado una filosofía postmoderna y no sólo se han dedicado a denunciar las consecuencias de una razón filisteo. De verdaderos filósofos está llena la geografía española. Y está llena porque el español, fiel a la realidad, supo no separar la vida del pensamiento como le instaba el racionalismo.

## II. EL PROBLEMATISMO DE LA METAFISICA

Van a ser las palabras de María Zambrano las que nos hagan la presentación del problema que vamos a tratar: «La filosofía moderna no ha pretendido reformar la vida. Por el contrario, quiso reformar la verdad; ha querido trasladar a ella la reforma o transformación que no ha introducido en la vida[...] La verdad, toda verdad es siempre trascendente con referencia a la vida, o si se mira en función de la vida, toda la verdad es la trascendencia de la vida, su abrirse paso[...] El drama de la Cultura Moderna ha sido la falta inicial de contacto entre la verdad de la razón y la vida[...] La verdad pura humilla a la vida cuando no ha sabido enamorarla... Si la vida no es reformada por el entendimiento, ganada por la verdad que él le ofrece, si la verdad que él le sirve no sabe enamorarla, dejarla vencida sin rencor, se declarará en rebeldía»<sup>2</sup>. En definitiva, en palabras de Ortega y Gasset, diremos: «el racionalismo, para salvar la verdad, renuncia a la vida»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. X. Zubiri, «La crisis de la conciencia moderna», *La Ciudad de Dios*, 141 (1925), pp. 202-221. Cf. M. Zambrano, «La crisis de la cultura de occidente», *Cuadernos de la Universidad del Aire* (La Habana), 1 (1949), pp. 27-33. Cf. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Akal, 1983, pp. 57-73.

<sup>2</sup> M. Zambrano, *La confesión género literario y método*. Madrid: Mondadori, 1988, pp. 7-8.

<sup>3</sup> J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*. Madrid: Alianza-Revista de Occidente, 1987, vol. III, p. 158.

El problematismo en que consiste la metafísica se hace patente en estos momentos esenciales de la unidad de todo sistema de pensamiento: razón, verdad, objeto. Una flexión en unos de ellos conlleva un cambio en los otros momentos del sistema. Pues siempre hemos sostenido que 'inteligencia-verdad-objeto' forman una unidad estructural. En este sentido, el problematismo intrínseco de la metafísica occidental no estará sólo en la búsqueda de su objeto sino que el progreso en el descubrimiento en radicalidad del objeto conlleva modos nuevos de intelección y de verdad. Así pues, si en realidad hubo una inflexión en la concepción de la verdad en el ámbito del racionalismo esto implica también un cambio en la idea de intelección y de su objeto.

Los problemas que la vida de la modernidad planteaba no eran los mismos que los que preocupaban a los griegos. Sin embargo, el racionalismo utiliza los mismos conceptos griegos para resolver problemas distintos. Es tarea de la metafísica ir a la radicalidad de los problemas que importan al hombre. Y el hombre se constituye como tal en su salir en busca de las cosas que necesita para realizarse. En esta búsqueda las cosas le salen al encuentro. Y en este encuentro *metá* significa trascender en las cosas mismas su contenido e ir a la *physis*, a la realidad de ellas, que es lo diáfano, lo transparente. Trascendencia es transparencia<sup>4</sup>.

Pero Zubiri, teniendo presente el pensar cartesiano, nos dirá que no es la metafísica «clarividencia, sino la videncia de la claridad»<sup>5</sup>. La claridad, lo diáfano, para Aristóteles era el ente, que se traduce simplemente 'que es'. Pensamos en el contenido, en aquello que las cosas son y hemos de hacernos violencia y pensar solamente en 'que son'. Además, esta diafanidad es la fundamentalidad de la metafísica porque nos arrastra al tener un poder sobre nosotros. Para los griegos lo fundamental, lo que les importaba, era el ser. Pero «la filosofía moderna ha propendido a pensar que lo diáfano en este sentido es la verdad más bien que el ser»<sup>6</sup>. Es desde este principio de diafanidad, en cuanto fundamentalidad, desde donde inteligimos las cosas.

Es por lo que Zubiri nos dice que existe una mismidad entre la inteligencia y lo diáfano de las cosas; que es esa unidad entre lo diáfano y la inteligencia en lo que consiste la diafanidad. Porque «cualquiera que sea la estructura de la metafísica, está determinada justamente por aquello

<sup>4</sup> M. Zambrano, *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989, p. 77. Cf. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza-Fundación Xavier Zubiri, 1994, p. 19. En adelante PFMO.

<sup>5</sup> PFMO p. 21.

<sup>6</sup> PFMO p. 21. Cf. J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 163.

que es lo metafísico de las cosas, lo diáfano que nos importa y nos arrastra consigo»<sup>7</sup>.

De una manera expresa nos muestra Zubiri en qué consiste el llamado «pensamiento débil» de su filosofía. Pues en la unidad de inteligencia-diafanidad de las cosas, éstas tienen un poder y un *prius* en la misma intelección. Así, «la inteligencia como algo determinado desde las cosas es en este sentido ‘misma’ con las cosas. No porque sean lo mismo la inteligencia y las cosas; ¡esto no! a las cosas le es indiferente que haya inteligencia que las conozca. Ahora bien, ¿la recíproca es cierta? Es claro que no. La inteligencia sin cosas no podría tener su función intelectual. La inteligencia es ‘misma’ que las cosas en cuanto ‘desde’ ellas se constituye la intelección»<sup>8</sup>.

Sólo arrastrados por esta claridad puede constituirse la metafísica como ciencia. Para inteligir esta claridad es necesario hacerse violencia e ir a lo fundamental para nosotros, saber lo fundamental como problema de la metafísica. Los griegos y los medievales en su deseo de saber tenían una pretensión, les importaban las cosas ‘que son’. Por el contrario, la pretensión del saber moderno era el ‘pensar’. En esta pretensión, en esta tensión de la Modernidad, hay ya una escisión entre la claridad de las cosas y la de la inteligencia.

En la Modernidad se intenta dar remedio a esta ruptura por la vía de la fundamentación crítica de la metafísica. La necesidad, la posibilidad y la estructura de la metafísica se desean fundamentar en una Criteriología, en el ‘yo pienso’. Pero este asentar la metafísica sobre bases críticas es cosa pasada en la Historia del Pensamiento. Y es que la metafísica no es algo que está ahí sino una realidad que tenemos continuamente que hacer. La metafísica es vida, la filosofía es la vida de la intelección. El filósofo que vive la filosofía, él mismo es la filosofía, él mismo la está realizando en sus entrañas. La filosofía no es cuestión de juego de ideas; es cuestión vital, nos va el ser, nos va en ella nuestra realidad, nos va la vida.

El verdadero filósofo siente el ser fiel a la ética de su razón y dedica su vida a dar expresión intelectual de esa violencia que conlleva el enigma de la vida: estar con cosas y vivir de lo diáfano. Por eso la actitud del filósofo no hay que verla en cómo recibe o rechaza el pensar recibido sino que su problema está en presentar a la luz el cañamazo interno de la metafísica y para ello tiene que modificar todos los conceptos recibidos y así poder incorporar los problemas nuevos que la vida real nos ofrece.

<sup>7</sup> PFMO p. 29.

<sup>8</sup> PFMO p. 28.

### III. LA VERIFICACION DE LA METAFISICA

Con Descartes asistimos a una ‘verificación’ de la metafísica. El orden trascendental será el orden de la verdad. Lo diáfano, la claridad, es para él problema de verdad. Descartes, como hombre moderno, se mueve intelectualmente en el ‘horizonte de la nihilidad’. El hombre de la modernidad, en cuanto ente creado, siente el bocado de la contingencia en sus entrañas. Esta contingencia humana se configura en Descartes como inseguridad. Contingencia del hombre que va a roer su dimensión inteligente; por eso la inseguridad, la contingencia de su razón, se torna incertidumbre. La incertidumbre es el estado de inseguridad del hombre en el proceso del conocimiento de sí mismo y del mundo. La ciencia, saber seguro, inmutable, que Descartes desea sobre el hombre y el mundo, se quiere fundamentar sobre bases firmes, sobre verdades firmes, sobre certezas.

Es que Descartes vive el orden trascendental como problema personal. Siente cómo la metafísica no es algo que está ahí sino algo que hay que hacer. Por eso se instala dentro de ella. Pero lo mismo que Aristóteles y Santo Tomás se desviaron en su intento de fundamentarla y dieron lugar a una ‘entificación’ de la realidad y a una ‘logificación’ de la inteligencia, ahora la desviación de Descartes se orienta a una ‘verificación’ del orden trascendental. El hilo conductor de su filosofía no será el ente, ni como móvil ni como creado, sino que será la verdad. Lo principal, para él, fundamento de la metafísica, es la verdad.

No obstante, Descartes roza solamente la diafanidad, la claridad, al poner la certeza allí donde hay evidencia, videncia clara y distinta de las cosas. Pero la metafísica, la violencia de la metafísica, su problematicidad, no está en ver cosas claras, sino la claridad misma. No es la metafísica, según Zubiri, cuestión de contenidos sino de formalidad de realidad. Pues lo que nos importa, lo que es fundamental para nosotros es lo diáfano, la inteligibilidad de las cosas, su realidad.

Esa inteligibilidad, esa diafanidad, la pondrá Descartes en la verdad y no en el ser de las cosas. Esta inflexión de la metafísica, cargando la balanza del pensar sobre la inteligencia humana y su verdad, pondrá en juego no solamente al yo humano sino también al yo divino. La filosofía caerá en un voluntarismo; una ‘voluntad de razón’ será lo que soporte y ponga en marcha el pensar de la Modernidad<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza, 1987, p. 163; cf. PFMO p. 145.

Descartes ciertamente medita sobre la ciencia, sobre el mundo y el hombre. Pero desea que las razones que fundamenten su saber surjan de la propia mente y no se tomen prestadas de la fe. La ciencia moderna consiste en un modo de saber verdadero pero dubitable acerca de las verdades científicas. Cuerpo de verdades científicas que se han de hacer evidentes por demostración. Por ello comienza su meditación, su reflexión, su filosofía, deseando encontrar una ultimidad como fundamento del saber en certezas no mutables. Y comienza haciendo una meditación sobre la inteligencia porque es lo más inmediato que tenemos.

La Modernidad bebía de la inseguridad que acusaba todo el conocimiento científico. Pero Descartes convierte esta incertidumbre, esta duda, en 'método'. La duda será el camino que conduce a la verdad. Va a la duda para ver si hay algo que sea resistente a ella y lo encuentra en el hecho mismo de la duda. Y la duda es un modo de pensamiento. Es, pues, en el «yo pienso» donde encuentra la primera certeza. Y es 'cierta' porque cuando pienso lo percibo de una forma clara y distinta.

#### IV. LA FALSEDAD DE LA EVIDENCIA CARTESIANA

Según Zubiri, las falsas ideas sobre la evidencia corren a partir de Descartes y alcanzan su última precisión en el pensamiento de Husserl. Es insuficiente decir que la evidencia es claridad: *clara ac distincta perceptio*. Pues en la evidencia hay claridad de visión pero no consiste en ello. La claridad está fundamentada en la exigencia de lo que estoy viendo. La claridad reposa sobre la 'exigencia de lo real'. Evidencia es «*exigencia clarificans*: es la realidad aprehendida ya como real, que se despliega exigencialmente en claridad»<sup>10</sup>.

La evidencia es un momento del *logos* como modo de la intelección sentiente. En la inteligencia como aprehensión primordial de realidad se aprehende *solamente* la realidad de las cosas. El momento individual y campal de realidad se aprehende de forma compacta. Pero en el *logos* el momento campal se entiende de forma autónoma. El *logos* entiende en un campo o ámbito de realidad. Por ello en el *logos* tenemos una intelección dual o plural ya que se entiende una cosa real entre otras. Una vez aprehendida la realidad queremos saber qué tipo de realidad es, qué es 'en realidad'; si es realidad árbol, mesa o silla. De ahí que impelidos por la cosa real al campo de realidad hemos de volver desde éste a la cosa real para saber qué es 'en realidad'. Pero antes del momento de rever-

<sup>10</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982, p. 233.

sión existe un momento de retracción. Esta retracción es una especie de suspensión del movimiento intelectual donde se desea intentar llenar el vacío u oquedad que se ha llevado a cabo al ejercer el desdoblamiento de unidad entre el momento individual y campal que en aprehensión primordial estaban unidos.

Este movimiento de retracción es posible porque la cosa nos mantiene retenidos a pesar de lanzarnos al campo de realidad. Y nos mantenemos en la cosa real para que esta sea el punto de apoyo para poder volver a ella desde el campo de realidad. En este momento de impelencia y retracción o suspensión la intelección ya no es aprehensión primordial sino 'simple aprehensión'. En la 'simple aprehensión' hemos de dar un rodeo de irrealidad por los contenidos de las cosas reales del campo que nos sirven de principio de inteligibilidad de lo que 'sería' la cosa 'en realidad' al quedar afirmada, al quedar completado el movimiento intelectual del *logos* en lo que llamamos 'afirmación'. Es, pues, posible el movimiento de afirmación porque la cosa nos retiene. Por eso, colmar la oquedad de lo que la cosa es 'en realidad' es «hacer que lo que la cosa 'sería', quede determinado como cosa que 'es': una determinación de la realización»<sup>11</sup>.

El problema de la evidencia no es de videncia clara ni oscura, lo cual pertenece a la aprehensión primordial como un modo de ella: la videncia en la cual la cosa real queda ante mí. La evidencia pertenece al momento intelectual del *logos*. Y este es, como decimos, un modo de intelección de una cosa real entre otras pero siempre exigido y determinado por la cosa real misma. Es la misma cosa real, que nos mueve a entender una cosa entre otras, la que nos agita. De ahí el verbo *cogito*, agitar intelecciones. El movimiento ejercido por la cosa posee un *agere* no sólo de actividad sino, sobre todo, de actualidad.

Pero la *noergia* de la cosa real nos impulsa reteniéndonos y exigiéndonos su realización. El *agere* es exigencial. La actualidad de la cosa en el momento de retención está exigiéndonos su realización, saber qué es la cosa 'en realidad'. Y esta realización en cuanto es una exigencia intelectual determinada por la cosa real es lo que se llama 'e-videncia'. Videncia exigida, videncia de lo que ya es real saberlo como es 'en realidad'. Zubiri insiste: «evidencia, repito, es determinación exigida por la cosa real»<sup>12</sup>.

La evidencia no es cuestión en sí mismo de claridad sino que esa claridad consiste en que veo que la cosa tiene que ser así necesitadamente.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 222.

«Mi claridad está intrínsecamente determinada por la exigencia de lo que estoy viendo»<sup>13</sup>.

Entonces cabe preguntarnos dónde situar la certeza. Diremos que para que se ejerza completamente el modo de intelección en que consiste el *logos* debe ser recorrido todo el movimiento intelectual de éste. Los pasos o formas que adopta el movimiento intelectual del *logos* son: la ‘nesciencia’ que es carencia de afirmación; la ‘ignorancia’ como intelección afirmativa privacional; ‘barrunto’, afirmación del indicio; ‘vislumbre’, afirmación intelectual de la clarescencia; ‘confusión’, afirmación de lo borroso; la ‘sospecha’ como afirmación de la indicación; la ‘duda’ en cuanto afirmación de la ambigüedad como se manifiesta la cosa real en la intelección; la ‘opinión’, afirmación de la preponderancia; ‘inclinación’ como afirmación del clinamen; la ‘probabilidad’, afirmación de la gravedad; ‘convicción’ que es la afirmación del vencimiento; la ‘plausibilidad’, intención afirmativa de la obviedad; y finalmente la ‘certeza’ como modo de afirmación de la efectividad. Pues cuando aprehendo los rasgos de la cosa directamente incorporados a ella decimos que efectivamente le pertenecen. Es la misma cosa la que realiza una determinada ‘simple aprehensión’ y al realizarla la constituye. Y la constituye de tal manera que son rasgos de lo que efectivamente es la cosa ‘en realidad’. Por eso el modo de afirmación de la efectividad es la firmeza<sup>14</sup>. El modo más firme de intelección afirmativa es la certeza. En la certeza se lleva a cabo una confirmación de la cosa real.

Pero la fuerza como me arrastra la cosa real en su momento de realidad; o dicho de otro modo, el momento *noérgico* de la actualidad de lo diáfano hace que la evidencia no sea problema de conciencia sino problema *noérgico*. La filosofía de Zubiri no es una *noética* sino una *noergia*. Ese *érgon* de la *physis* es un momento constitutivo no sólo del pensamiento de Zubiri sino de todo el realismo español. Filosofía realista que se ha hecho vida en nosotros y así decimos que «las cosas nos dan que pensar».

Esa intelección de la fuerza de la actualidad de la realidad es la que hace decir a Zubiri que en la evidencia del *cogito* de Descartes no hay fundamentalmente claridad sino «exigencia del estar» pensando. «Lo claro no es que lo que hago sea ‘pensar’ sino que ‘estoy’ pensando»<sup>15</sup>.

Esta crítica la hace Zubiri no solamente en su obra *Inteligencia y Logos* sino también en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Ciertamente Descartes nos dice que tiene la intuición,

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>14</sup> Véase *ibid.*, pp. 182-205.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 234.



*simplici mentis intuitu*<sup>16</sup>, de que efectivamente pienso y por tanto cuando digo «pienso luego existo» lo que estoy diciendo es «pienso que estoy pensando».

Descartes «está moviéndose en el orden de la verdad cierta, es decir, de una egología cuyo carácter formal es la certeza incommovible de su propio *ego*»<sup>17</sup>. Por eso él fundamenta en el *cogito* el exordio de la filosofía y la esencia misma del hombre: «soy precisamente algo que piensa, una esencia pensante»<sup>18</sup>. Pero nos preguntamos si es la intuición, como pensamiento en que veo las cosas con claridad, el fundamento de la filosofía y la esencia de la intelección.

A esta interrogante tenemos que responder, primero, que intuición no es lo mismo que pensar. «Intuición es la presencia inmediata, directa y unitaria de algo real en la intelección»<sup>19</sup>. Sin embargo, el pensar pertenece al momento en que la intelección llega a ser conocimiento. El conocimiento considerado en su momento intelectual se llama razón y en cuanto movimiento se llama pensar. Segundo, la intuición en cuanto presencia visual es un modo de presencia intelectual lo mismo que la táctil, sonora, etc. Existen, pues, muchos modos de intelección además de la visual. Cuestión esta que tendrían que tener en cuenta los pseudocientíficos que restringen la ciencia al saber de presencia visual. La tercera inexactitud está en defender que la intuición es algo formalmente *noético*, sería un 'modo de ver', un modo de conciencia, de darse cuenta. Pero lo formal de la intuición es el estar presente del objeto en la intelección y su fuerza hay que ponerla en el 'estar físico' de la presencia. El problema intuitivo no es de 'darse cuenta' sino de 'aprehensión primordial de realidad'. Es aprehensión *noérgica* de realidad. El momento físico o real del 'estar' queda olvidado en el intuicionismo. La intuición es sólo un momento, el *noético*, de la aprehensión primordial de realidad. La *noología* de Zubiri, como venimos diciendo, es, como intelección, una *noergia* y no una *noética*. Lo fundamental de la intelección no está en la conciencia, en darse cuenta que estoy viendo directa, inmediatamente y unitariamente la cosa con claridad, sino en la 'actualidad física' unitaria del 'estar' de la intelección y de lo inteligido. La intelección es problema de 'co-actualidad física' del 'estar' de la intelección y de lo inteligido.

<sup>16</sup> R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, en *Oeuvres de Descartes*. eds. C. Adams y P. Tannery, Paris: Vrin, 1973-1978, vol. VII, p. 140. En adelante AT.

<sup>17</sup> PFMO p. 133.

<sup>18</sup> AT VII 34.

<sup>19</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 241.

Igualmente hay que decir que la fuerza del «yo estoy viendo que yo estoy pensando» hay que ponerla en la realidad del ‘estar’. Por eso, para Zubiri, «El *cogito me cogitare* no es por consiguiente, “yo pienso que yo pienso, sino estoy viendo que estoy pensando”»<sup>20</sup>.

Por todo esto Zubiri afirma que Descartes «ha resbalado sobre el momento de realidad de la propia inteligencia y del propio acto pensante»<sup>21</sup>. En el acto intelectual de la intuición como momento de la aprehensión primordial de realidad Descartes se olvidó del «estar» del ver, de la física realidad de la intelección visual. Y en el acto intelectual del «estoy pensando», que por otra parte pertenece al nivel de la intelección en razón, también se olvidó de la realidad del pensar.

Además, tenemos que tener en cuenta que con Descartes se inicia un proceso de sustantivación de la conciencia que culmina en Husserl. Contra esto hay que recordar la crítica tanto de Ortega como de Zubiri<sup>22</sup>. Pues la conciencia no existe como realidad. En realidad no existe la conciencia como sustantividad sino que lo que existe es un sujeto humano que realiza unos actos psíquicos y estos poseen la cualidad de ser conscientes, inconscientes, etc. La conciencia es sólo una cualidad, entre otras, de los actos psíquicos. No, pues, a ‘la’ conciencia como realidad sustantiva.

Resumiendo, diremos que la filosofía de Descartes más que un racionalismo es un voluntarismo que busca una seguridad para la vida, y esa seguridad la encuentra en la certeza del pensar fundamentado en el *cogito ergo sum*. Pensar y existir es lo mismo. Pero su ‘pensar’ es un ‘estar pensando’ y en ese estar físico del pensar ya se está en la realidad. Pensar es estar sopesando la realidad. Pensar es intelección como momento de búsqueda en profundidad del ‘por qué’ de las cosas, de su fundamento, y ese momento del buscar, repetimos, en cuanto intelectual se llama razón y en cuanto movimiento llamamos pensar. Pues si pensar es estar sopesando cosas reales, y ya estamos en ellas, ¿cómo, pues, es que Descartes quiere ahora pasar al conocimiento de las cosas reales teniendo que echar mano a la veracidad divina como garante de que su conocimiento es cierto? Precisamente porque toda la inflexión del orden trascendental fundamentado en el orden de la verdad sólo se mantiene como un voluntarismo a ultranza, que en último término, como Descartes

<sup>20</sup> PFMO p. 134.

<sup>21</sup> PFMO p. 136.

<sup>22</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, en *Obras completas*, vol. VIII, nota de la p. 274. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 21.

piensa en el horizonte de la nihilidad, tiene que echar mano de la voluntad divina.

Y es que cuando Descartes realiza la verificación del orden trascendental se encuentra con dos direcciones de la verdad. Hay una dirección de la verdad que da al *ego* que es la única realidad, para él, cuya realidad envuelve inconcusamente la verdad. Pero existe otro caso en que la verdad envuelve la realidad de su objeto, que es Dios. Y este caso se da cuando Descartes fundamenta la realidad del ente finito en la verdad de la realidad de la idea del ente infinito, Dios.

Descartes, según Zubiri, utiliza promiscuamente cuatro conceptos de verdad. Cuando busca una verdad que sea una certeza incommovible está utilizando la verdad como 'firmeza'. La dimensión de 'firmeza' propia de la verdad no es ajena al pensamiento de Zubiri. Para éste toda realidad sustantiva está 'configurada' porque sus notas son 'solidarias' y a esta actualización de la solidez en sus notas llama Zubiri 'firmeza'. La actualización de la firmeza de las notas en la intelección se traduce en 'seguridad'. La 'firmeza' es actualización interna de las notas en la cosa real. Solamente hay 'seguridad' cuando se alcanza la actualización intelectual<sup>23</sup>.

Descartes considera otro aspecto de la verdad, el momento de 'manifestación'. La cosa debe ser firmemente manifiesta o sabida y justamente esta *perceptio clara ac distincta* es la evidencia para él. No obstante, para Zubiri, que pone la fuerza de la verdad en la 'realidad' y no en el *ego*, la 'manifestación' es la actualización de la 'riqueza' interna de la cosa en sus notas. Y a esta 'manifestación' en su respectividad a la inteligencia llama Zubiri 'patentización'<sup>24</sup>.

También trata Descartes la verdad como trascendental ya que, para él, todo lo que es término de una percepción clara y distinta es *aliquid*. Este *aliquid* se convierte con el *ens*. De ahí que, para Descartes, la verdad así entendida, como término de una percepción clara y distinta, es *ens*, pero *ens* precisamente porque es verdad<sup>25</sup>. Y todo *aliquid* es una *res* que se convierte con el *ens* pero partiendo de la inteligencia. Y aquí está toda la grave inflexión a la que Descartes ha sometido a toda la filosofía con la cual nace la Modernidad.

Se ha analizado el momento de la verdad que da la cara a la intelección, a mi *ego*. Pero no es suficiente que yo piense con verdad, en tanto que tengo certezas y percepciones claras y distintas, sino que es necesario

<sup>23</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, p. 129.

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, p. 132.

<sup>25</sup> AT VII p. 62.

que las cosas sean como yo las pienso. Es el problema de la verdad en su respectividad con lo trascendente. La verdad de unos contenidos objetivos deben expresar la realidad de las cosas que están allende este orden objetivo.

La verdad trascendente es la que más importa a Descartes ya que este desea fundamentar un saber como ciencia acerca de Dios, el mundo y las cosas. Pero como él se mueve en el horizonte de la nihilidad piensa que la creación es un acto libérrimo de Dios y esta libertad entendida a su modo por Descartes va a afectar a mi razón y a las cosas.

El orden objetivo de la razón es así porque Dios libremente lo ha querido. Además, también el orden real es como es por voluntad de Dios. Porque aunque Dios haya creado el mundo conforme a las ideas que tenía en su mente, sin embargo estas ideas son, dentro de Dios, un acto de su libérrima voluntad. Aquí Descartes sigue a Duns Escoto y se separa de Santo Tomás.

Tanto el orden objetivo de mi razón como el orden de las cosas reales son independientes en el pensamiento de Descartes; son de esta manera por libre voluntad de Dios. Y si coinciden es también porque Dios quiere. Dios como es veraz no puede engañarme y por eso hace coincidir los dos órdenes. Sin embargo, para Santo Tomás existe una coincidencia necesaria entre el orden de la razón y el de la realidad. «La entidad es, para Santo Tomás, intrínsecamente inteligible porque ha sido preintelecta por Dios y porque, como tal, se ofrece a mi mente»<sup>26</sup>. Para Descartes no hay inteligibilidad intrínseca del ente. El orden trascendental ha quedado roto. Todo se apoya en la veracidad divina. En definitiva, es en un atributo de orden moral, la veracidad, donde se hace fundamentar el orden metafísico. Con Descartes llegamos a una contingencia radical del orden trascendental, es un hecho contingente y no necesario. Descartes ha alcanzado el límite de la contingencia, el límite del horizonte de la nihilidad: finitud del ente e incertidumbre del hombre que quiebran el orden trascendental.

Nos declara Zubiri que «Tal vez la entrada de la inteligencia en sí misma que caracteriza el Método, y que ha dado el nombre de racionalismo a la actitud filosófica de Descartes, no sea sino el aspecto de algo más hondo: la entrada del hombre entero en sí mismo»<sup>27</sup>. Es la razón por la cual nos diga que «El acceso del hombre a sí mismo no es una cuestión de intuición; es una condición de una realidad..., de un estar, que no puede estar –en este caso, pensando– más que estando

<sup>26</sup> PFMO p. 144.

<sup>27</sup> X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 163.

intuyendo y viendo que efectivamente estoy pensando»<sup>28</sup>. Es el tema de la intelección como 'reflexividad'.

Lo mismo que la intuición alcanza su objeto por la fuerza de la realidad de su estar, que es constitutivo suyo; así también la 'reflexividad' es una condición física, real, de la propia intelección. Para Zubiri, la 'reflexividad' no es cuestión de juicio, de evidencia; tampoco es algo inmediato ni un acto primario de la intelección. Pues toda reflexión está compuesta por tres momentos unitarios: primero estoy inteligente-sentientemente en mí, es el 'estar en mí', propio de la intelección sentiente de la cenestesia. La cenestesia me da la realidad como 'intimidad'. Después entro en mí por el modo de intelección sentiente de la kinestesia, del hacia; es la entrada en mi intimidad. Finalmente me siento inteligentemente a mí mismo como realidad que vuelve hacia sí. Cada uno de estos modos de intelección está intrínsecamente en los demás<sup>29</sup>. Y es que todo acto humano, en este caso el intelectual, es uno, posee unidad. Esta unidad está posibilitada por la misma realidad, por eso mi estar en la realidad alcanza su objeto por la identidad de la realidad; se trata de una misma y única realidad, que expresamos en español con el verbo 'estar', por eso estoy intelectivamente en mí estando en la realidad. Es un mismo 'estar real', de la intelección y de la cosa. No toda intelección es reflexión, ni la reflexión es ajena al sentir, ni es cuestión de conciencia. De ahí la crítica de Ortega a la conciencia como reflexividad en Husserl en favor de la reflexividad de la vida. Pero la reflexividad de la vida se fundamenta en la realidad. La vida ya no será con Zubiri la realidad radical, sino un modo de realidad.

La dicotomía entre la vida y la razón de cuño cartesiano pronto se hace sentir en la cultura de la Modernidad. La ceguera con que se vive el triunfo del racionalismo hace que algunas filosofías sean mal interpretadas. Tenemos el caso de Pascal. El mismo catolicismo se deja llevar, sin darse cuenta, del racionalismo y coloca a Pascal como defensor del sentimentalismo religioso, como defensor de la impresión en contra de la razón. Es el motivo por el cual Zubiri, contra toda interpretación desviada, nos señale que «En realidad, el antiintelectualismo de esa falsa apología sentimental de la religión vive, sin saberlo, de una de las más ocultas y torcidas ideas de ese cartesianismo que pretende atacar»<sup>30</sup>. Si se hubiera entendido bien a Pascal se hubiera caminado más sosegadamente en el proceso de intelección de las cosas con las cuales nos realizamos.

<sup>28</sup> PFMO p. 135.

<sup>29</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, pp. 108-109.

<sup>30</sup> X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 173.

Una vez más es el pensamiento español el que, como sigue defendiendo la unidad de vida y pensamiento, capta esta unidad en los filósofos que la viven. Pascal es mal interpretado cuando afirma que «El corazón tiene sus razones que la razón no conoce»<sup>31</sup>. Él mismo aclara que «conocemos la verdad no sólo por la razón, sino por el corazón; de este segundo modo es como conocemos los primeros principios, y es en vano que el razonamiento, que aquí no tiene parte, intente combatirlos [...]. Los principios se sienten, las proposiciones se concluyen; y todo por diferentes caminos»<sup>32</sup>.

Pero el 'corazón' para Pascal «No significa el ciego sentimiento, por oposición a la pura razón cartesiana, sino el conocimiento constitutivo del ser cotidiano y radical del hombre [...]. Precisamente, su idea central es hacer del corazón el título de ese tipo de saberes estrictos, en el doble sentido de rigurosos y de intelectuales, de que se halla constitutivamente integrada la raíz misma de la existencia humana»<sup>33</sup>.

Estas palabras las escribe Zubiri en el mes de abril del año de 1940. En la revista cubana *Orígenes* nos habla María Zambrano sobre «La metáfora del corazón», corre el año de 1944. Pero ya antes María Zambrano había escrito en la revista *La Verónica* de la Habana sobre «Las dos metáforas del conocimiento», era el año 1942. En él se defiende que la visión y el corazón son modos de intelección humana y no meras metáforas. Y es que el pensamiento español, como defendemos, está siempre atento a apostar por la unidad de vida y pensamiento. Nos viene al recuerdo un pensador malagueño, Francisco Giner de los Ríos, que en 1887 se expresaba de este modo en su lección «Cómo empezamos a filosofar»: «El pensamiento no es, contra lo que vulgarmente se dice, una esfera distinta y aun opuesta a la vida, sino parte de ésta, cuyo desarrollo sigue exactamente. Sin duda que su primer excitante y, por tanto, su actividad reflexiva son las cosas mismas»<sup>34</sup>.

Deseando alcanzar un saber íntegral de personas que vivan en certidumbre, de una sociedad más humanizada, acompañamos a otra pensadora malagueña, María Zambrano, en su reflexión: «Y ahora cabe preguntarse ¿la crisis que vive el mundo, aniquilará ambas metáforas o traerá su renacimiento?»<sup>35</sup>. Ella ofrece como respuesta la creación de su 'razón poética'. Zubiri une las dos metáforas en su 'razón sentiente'. Ambos siempre fieles al maestro de la 'razón vital' en su deseo de lograr la superación del racionalismo que aletargaba a la Modernidad.

31 B. Pascal, *Pensamientos*, § 477.

32 *Ibid.*, § 479.

33 X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 172-173.

34 F. Giner de los Ríos, *Ensayos*. Madrid: Alianza, 1973, p. 141.

35 M. Zambrano, *La Cuba secreta y otros ensayos*. Madrid: Endymion, 1996, p. 81.