

El fundamento en Zubiri. Aportaciones de su filosofía al debate antropológico entre relativismo y universalismo¹

The Fundament in Zubiri. His philosophy's contributions to the
antropology debate between relativisms and universalism

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ*

Resumen: En este trabajo se esclarece el sentido que el término «fundamento» tiene en la filosofía de Zubiri y las posibilidades que hay de pensar una fundamentación del saber-hacer a partir de él. Se concluirá que tal sentido no hace referencia a una pretensión de fundamentación en sentido universal sino al intento de superar las distintas formas de nihilismo diagnosticadas por Nietzsche y, por lo tanto, a un sentido existencial del fundamento, negador del relativismo escéptico pero abierto a un perspectivismo arraigante.

Palabras clave: Zubiri, fundamento, fundamentación, universalismo, relativismo, nihilismo.

Abstract: The aim of this article is to clarify the sense of the term «fundament» in the philosophy of Zubiri and the possibility of thinking a foundation of knowledge on this basis. The conclusion is that this sense does not make reference to the pretension of founding in a universal sense, but to the intent of overcoming the different forms of nihilism as diagnosed by Nietzsche and therefore to an existentialist sense of fundament, which denies the skeptical relativism but remains open to a perspectivism which is rooted in reality.

Key words: Zubiri, fundament, foundation, universalism, relativism, nihilism.

1. Introducción

Si a cualquier zubiriano se le preguntara por la esencia del pensar en Zubiri, seguramente respondería de una forma parecida a la siguiente: frente a la tradicional distinción teórica entre las facultades de sentir e inteligir en el ser humano, Zubiri lleva a cabo un análisis del

Fecha de recepción: 1 septiembre 2009. Fecha de aceptación: 16 diciembre 2009.

1 Este trabajo fue presentado públicamente el 16 de enero de 2009 en el Seminario de Investigación de la Fundación Xavier Zubiri. Quiero agradecer a los allí presentes los consejos dados, que han resultado muy importantes para la elaboración de la versión definitiva del artículo. También quiero agradecer a José María Gómez Delgado la lectura atenta y sus consejos de revisión.

* Departamento de Filosofía II, Facultad de Filosofía y Letras B, Campus de Cartuja, 18071 Granada, obarroso@ugr.es. Aparte de numeroso artículos sobre la filosofía de Zubiri, es autor de *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana* (Comares, Granada, 2002), editor junto a J. D. Nicolás de *Balances y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (Comares, Granada, 2004) y editor, junto a Paolo Ponzio, de *Intelligenza senziante* de Zubiri (Bompiani, Milán, 2008).

hecho de la *inteligencia sentiente*: sentir es ya entender, e entender es, en su raíz, sentir. El modo radical de la inteligencia sentiente consiste en sentir intelectivamente la realidad, en *aprehensión primordial de realidad*.

Pero si la *aprehensión primordial de realidad* constituye el *modo radical* de intelección, eso significa que Zubiri nos está invitando a buscar en ella los fundamentos de toda forma de saber, tanto en sus formas teóricas como prácticas; es decir, del saber estar y saber hacer en la realidad; en definitiva, del hacerse cargo de dicha realidad en todas sus dimensiones. De hecho, solemos distinguir, en el estudio de la filosofía de Zubiri, la *noología*, o filosofía primera, de la metafísica; o, más de acuerdo con la letra del propio Zubiri, *descripción* y *explicación*. Entendiendo con ello que la *descripción* pretende hacerse cargo de ese nivel radical del saber, constituyéndose, por lo tanto, en su ámbito de fundamentalidad.

El ámbito de la *aprehensión primordial de realidad*, de lo inmediatamente aprehendido, funda, desde abajo, toda la esfera del *sentido*. La *comprensión* del ser hunde sus raíces en la *aprehensión* de la realidad. Zubiri está corrigiendo la deriva hermenéutica de la fenomenología, que tiene su origen en la misma obra de Husserl, al quedar allí la realidad subordinada al sentido que presupone una conciencia objetivadora. Desde esta perspectiva, el ideal de la filosofía zubiriana consistiría en ir liberando progresivamente la *descripción* filosófica de los aspectos explicativos y comprensivos, intentando mostrar lo sentido en *aprehensión primordial de realidad* en su puro carácter de *hecho*. Tal hecho sentido se constituye en el elemento en que se *funda* todo el saber humano. La filosofía primera de Zubiri es, en este sentido, una filosofía *fundacionalista*.

Ahora bien, *este ámbito de hechos radicales, ¿en qué sentido es un ámbito de fundamentalidad?* ¿Constituye lo aprehendido primordialmente, la verdad real, un ámbito para una *fundamentación en sentido universal* de toda forma de saber? ¿O constituye, más bien, un ámbito de *creencias* en el sentido orteguiano del término?

El ámbito de las creencias, tal como es formulado por Ortega, hace referencia a aquello que desde la hermenéutica heideggeriana será denominado «comprender primario»²; algo relativo a la esfera del sentido que Zubiri está intentando fundar en su raíz aprehensiva. Por ello, la esfera del *haber* orteguiano ha de ser superada, como también lo será la del ser heideggeriano, hacia la realidad misma.

La cuestión que al respecto debemos plantearnos es si el alejamiento por parte de Zubiri de sus maestros Ortega y Heidegger, y, por lo tanto, la imposibilidad de entender la fundamentalidad de la *aprehensión* desde las creencias, implica que lo aprehendido primordialmente constituye la esfera de aquellas verdades propias de una *fundamentación del saber en sentido universal*. Creo que tal ha sido el proceder de muchos estudios sobre Zubiri³. Desde esta perspectiva, la filosofía se constituiría en una especie de saber que sería capaz de remontar más acá de los presupuestos hacia un ámbito de verdades universales. Obviamente, desde la filosofía de Zubiri este ámbito de verdades no lingüísticas apunta al ámbito

2 M. Heidegger: *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 167.

3 Cf. D. Gracia: *Fundamentos de Bioética* (Madrid, Eudema, 1989); A. González: *Estructuras de la praxis* (Madrid, Trotta, 1997); J. Corominas: *Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000); también mi trabajo de Tesis Doctoral *Hombre, verdad y moral en la antropología de X. Zubiri. Los fundamentos de la filosofía de la praxis* (Universidad de Granada, 2002).

de la realidad dada en aprehensión primordial de realidad y a la verdad real. Y es claro que Zubiri ha criticado el pensar hermenéutico por su falta de fundamento. Ahora bien, ¿significa esto que tal nivel de fundamentación ha de ser pensado en términos de una fundamentación universal? Creo que la dicotomía entre el relativismo de las creencias y la fundamentación en sentido universal es insuficiente para explicar lo más propio del pensar zubiriano. A mi juicio, su rechazo del giro hermenéutico de la filosofía responde a problemas que no están en la línea de la búsqueda de verdades universales más allá de las diferencias culturales, es decir, que no persiguen ninguna especie de fundamentación universal del saber.

El problema de la hermenéutica no consiste, para Zubiri, en que no permite rebasar hacia abajo el ámbito de la pluralidad de comprensiones del mundo, sino que deja al ser humano flotando sobre sí mismo, que corroe su arraigo radical a la realidad, dejándole sin asistencia en el torbellino de los juegos comprensivos. Tal proceder, lejos de suponer una liberación de la persona, de sus poderes creativos, constituye la puerta de entrada hacia el gran peligro para Zubiri; el problema del nihilismo entendido como desarraigo personal, como pérdida de lo más propio de la realidad humana: su saber estar en la realidad para realizar su propia realidad. Paradójicamente, la liberación por parte del hombre de las verdades rígidas y transmundanas que guiaban su existencia, no supuso la verdadera entrada en sí mismo, sino la pérdida de su propia esencia. Zubiri rechaza toda forma de hermenéutica porque para él no puede constituirse en respuesta al nihilismo negativo, impropio o reactivo. La alternativa no puede ser el nihilismo propio cuya búsqueda iniciara Nietzsche.

Ciertamente, es correcto decir que la filosofía de Zubiri enfrenta el problema del relativismo, pero no entendido en términos perspectivistas o pluralistas, sino en tanto que conlleva la disolución de los poderes realizativos de la persona, en tanto que desarraigo de la realidad. De hecho, la filosofía de Zubiri podría ser calificada como una forma de perspectivismo arraigante, fundado, como respuesta a la crisis de la razón tal como fue vivida a finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, y que no coincide en sus características esenciales con lo que se ha entendido por crisis de la razón en las últimas décadas del siglo XX.

La crisis que enfrenta Zubiri es la tan expresivamente caracterizada como «El mal del siglo». Se trata de una profunda crisis de creencias y valores, de un radical sentimiento de decadencia y hastío, del vacío existencial dejado por el racionalismo ilustrado, desde el que la existencia es vivida como algo vano e inútil: el nihilismo en su máxima expresión⁴. En cambio, aquello a que hace referencia la crisis de la razón en las postrimerías del siglo XX es a la dificultad, quizás a la imposibilidad, para encontrar un ámbito de verdades que permita ir más allá de la pluralidad de manifestaciones culturales descubierta por la antropología contemporánea –que repudia el prejuicio eurocéntrico que la constituía hasta bien entrado el siglo XX. En esta situación se abría el debate entre la continuación de la crítica epistemológica que buscaba un ámbito de verdades universales o el paso hacia una hermenéutica ligada con la antropología cultural que renunciaba a una perspectiva tal. En palabras del propio Rorty:

4 Cf. P. Cerezo: *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo la crisis finisecular del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca Nueva / Universidad de Granada, 2003.

«la epistemología avanzaba partiendo de la suposición de que todas las aportaciones a un discurso determinado son commensurables. La hermenéutica es en gran parte una lucha contra esta suposición»⁵.

Se trata del debate entre ilustrados y contrailustrados, y entre los primeros, por su rechazo de las tesis más fundamentales de la hermenéutica, parecería estar el propio Zubiri⁶.

Pero, repito, a mi juicio tal rechazo de la hermenéutica no está en línea con esta «re-ilustración» que pretende fundar un ámbito de verdades universales más allá de la diferencia, que busca el consenso nivelador tras todo disenso. El problema de la hermenéutica para Zubiri no es su deriva *plural*, sino *nhilista*. A Zubiri no le interesa tanto el problema de la crítica, de la posibilidad de decisión entre diferentes interpretaciones, como el problema del desarraigo de la existencia. O, en todo caso, esto es lo que hay detrás de su análisis de la aprehensión primordial de realidad. Si hubiera una posibilidad de superar el problema de las interpretaciones, ésta, en todo caso, no se hallaría en dicho análisis, sino en la disputa racional.

2. El carácter fundamental de la aprehensión primordial de realidad

Sin duda, el volumen primero de *Inteligencia sentiente, Inteligencia y realidad*, constituye el momento más original de la obra de Zubiri. Su idea esencial es la de que hay un nivel radical, basal o fundamental de la inteligencia humana –de la inteligencia sentiente– que consiste en actualizar las notas de lo real como «de suyo», es decir, en la aprehensión primordial de realidad. Nuestra inteligencia es lingüística, racional y comprensiva, pero cada uno de estos momentos supone y es experiencia de lo real meramente *actualizado*. Por ello a juicio de Zubiri nos hallamos ante el *acto elemental* de la inteligencia, ya que «todo otro acto intelectual está constitutiva y esencialmente fundado en el acto de aprehensión de lo real como real» (IRE 77)⁷.

El carácter fundamental de la aprehensión primordial de realidad es confirmado y desglosado en su diversidad de matices en diferentes pasajes de *Inteligencia y realidad*. Así, por ejemplo, aquel en que se afirma que frente al carácter mediado de otras formas de intelección, en la aprehensión primordial de realidad lo real está aprehendido

5 R. Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 288.

6 Cf. J. A. Nicolás: «Experiencia de la crisis y crisis de la experiencia», *Diálogo Filosófico*, 41 (1998), 171-184; «Teoría de la verdad consensu-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real», en *Discurso y realidad*, Madrid, Trotta, 1994, 144-156; «Noología y/o hermenéutica», en *El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política*, Granada, Comares, 2000, 119-141.

7 Citaré las obras de Zubiri en el cuerpo del texto y utilizando las siguientes siglas: NHD: *Naturaleza. Historia. Dios* (1944); SE: *Sobre la esencia* (1962); IRE: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (1980); IL: *Inteligencia y logos* (1982); IRA: *Inteligencia y razón* (1983); HD: *El hombre y Dios* (1984); SH: *Sobre el hombre* (1986); SSV: *Sobre el sentimiento y la volición* (1992); PFMO: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1994); SR: *Sobre la realidad* (2001). Cito en todos los casos según la edición de Alianza y la Fundación X. Zubiri de Madrid.

«directamente, no a través de representaciones o cosas semejantes. Está aprehendido *inmediatamente*, no en virtud de otros actos aprehensivos o de razonamientos del orden que fuere. Está aprehendido *unitariamente* (...). En la unidad de estos tres aspectos es en lo que consiste el que la formalidad de lo real esté aprehendida *en y por sí misma*» (IRE 65).

Lo aprehendido de esta forma directa, inmediata y unitaria adquiere los rasgos de lo *ineffabilis*, y todo el esfuerzo y misterio del conocimiento consistiría en decir lo indecible, lo inefable, lo que, escapando a toda palabra, está, sin embargo, dado como lo más próximo, en una actualidad común a mi realidad y al mundo.

En otro importante pasaje de *Inteligencia y realidad*, refiriéndose a la verdad correspondiente a este nivel radical de intelección, Zubiri afirma que lo real está dado aquí de una forma tan directa que su verdad, es decir, su actualización en la inteligencia, es una verdad que no admite ni el error ni la falsedad:

«la verdad simple no se contrapone al error, sencillamente porque la intelección primaria de lo real no admite la posibilidad de error. Toda aprehensión primaria de realidad es ratificante de lo aprehendido y, por tanto, es siempre constitutivamente y formalmente verdad real» (IRE 236).

Como nos mantenemos en la inmediatez de lo aprehendido, no nos es posible errar. Para que haya error es necesario que haya mediación, que aprehenda esto aprehendido desde otras cosas dadas en mi campo de realidad o desde el fondo del mundo⁸. *Lo real no puede ser irreal en el interior de la aprehensión primordial de realidad*, no puede ser algo irreal que se tome por real.

Toda actualización de lo real, por lo tanto, se halla apoyada en la aprehensión primordial de realidad, y toda verdad lógica o racional pende, a su vez, de la verdad real, de la mera ratificación de lo real en la inteligencia sentiente.

Sin duda, en la ultimidad, inmediatez y unidad de la aprehensión primordial de realidad y en la verdad real, en la que el error no es posible, se apoyan las interpretaciones que ven en este nivel de la inteligencia sentiente poderes para una fundamentación en sentido universal.

Para mostrar mi interpretación de la cuestión es fundamental que partamos de la diferencia que Zubiri establece respecto de la aprehensión primordial de realidad entre el *contenido* aprehendido y la *formalidad* que envuelve dicho contenido y que propiamente constituye la aprehensión primordial de realidad: aprehendemos un determinado contenido de una determinada forma, en el caso humano, aprehendemos los contenidos *como siendo* «de suyo». Seguramente hay especies animales no humanas con un aparato sensorial que les permite

8 Muy resumidamente, Zubiri distingue tres niveles intelectivos: aprehensión primordial de realidad, logos y razón. El logos tiene por función *decir* lo dado intraaprehensivamente. Lo dado, es dado en su respectividad a otras cosas dadas. El conjunto de lo dado constituye el «campo de realidad». El logos *dice* este conjunto. La razón, en cambio, no se conforma con el campo de realidad, sino que pretende encontrar su fundamento en el mundo. El mundo no se limita a las cosas dadas, a lo intraaprehensivo, sino que salta sobre esto al allende.

percibir contenidos cromáticos de una forma muy similar a la nuestra. Pero aunque tal cosa ocurriera, habría una diferencia esencial entre su manera de percibir dichos contenidos y la nuestra, porque sólo para nosotros dichos contenidos quedan como siendo algo real, «de suyo», con un *prius* y un *plus* a su presentación. Es decir, quedan con «formalidad de realidad». Para el animal, en cambio, la formalidad es de «estimulidad».

La formalidad de realidad envuelve a todo contenido siendo la misma para cada uno de ellos. Es decir, tiene un carácter inespecífico. Pero esto significa que cuando aprehendemos un contenido determinado, lo rebasamos al situarlo en la realidad inespecífica: «lo aprehendido en impresión de realidad es, por ser real, y en tanto que realidad, ‘más’ que lo que es como coloreado, sonoro, caliente, etc.» (IRE 115-116). Con ello, la formalidad de realidad tiene un carácter transcendental: «se extiende desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa» (IRE 118). Esta *extensión* hace que los contenidos queden situados respectivamente en la realidad en cuanto tal, en el mundo. La formalidad de realidad abre el mundo. Cada contenido está abierto a un *plus* de realidad.

Esta apertura transcendental a la respectividad mundanal es la que sirve de acicate al saber. Los contenidos aprehendidos, en tanto que envueltos por la formalidad de realidad, nos abren a aprehensiones posteriores. Teniendo cuidado en evitar la interpretación moderna de lo trascendental, ya que en Zubiri es algo físico y abierto, podemos decir que es condición de posibilidad del saber: su *fundamento último y universal*. Es decir, para Zubiri toda forma de saber humana envuelve esta impresión de lo real en cuanto tal. No es posible escapar a ella, no hay ningún tipo de comprensión humana que no envuelva esta impresión de realidad. Incluso el sentimiento y la voluntad, como momentos constitutivos del sentir humano, son posibles sólo en tanto que por la impresión de realidad estamos irremediabilmente instalados en la realidad. Por este carácter insuperable y universal de la aprehensión primordial de realidad, Zubiri ha calificado su posición como «inteleccionista» (IRE 283-284).

Pero cuidado, porque el sentido en que puede entenderse una fundamentación universal del saber en Zubiri se agota en dicha instalación en la realidad con toda su inespecificidad, apertura y dinamismo. En ningún caso podemos entender que los contenidos sentidos hayan de ser entendidos como universales de esta forma, es decir, que aquello concreto que es sentido como «de suyo» tenga que ser sentido como el mismo contenido por otras personas. Zubiri explica esto a través del ejemplo del daltonismo:

«Un tipo daltónico ve un color gris oscuro donde un hombre normal ve un color rojo. Pero en ambos casos, y dentro de cada percepción, el gris que ve el daltónico no es menos real que el rojo que ve el hombre normal, ni este rojo es más real allende la percepción que el gris que ve el daltónico. Toda intelección sentiente en la que se aprehende algo en y por sí mismo es siempre y constitutivamente verdad real. Realidad no es sino la formalidad del ‘de suyo’, y verdad real es este ‘de suyo’ ratificado como ‘de suyo’ en la aprehensión misma. El error sólo es posible saliéndonos de esta intelección y lanzándonos a una intelección dual allende la aprehensión» (IRE 236-237).

Desde el análisis que Zubiri hace de la inteligencia sentiente no tendría sentido afirmar que la nota de realidad gris que ve el daltónico es menos real que la que ve el individuo no daltónico. En ambos casos hay verdad real, radical, tanto el gris como el rojo son notas de la cosa; son aprehendidos en formalidad de realidad como «de suyo».

Es necesario aclarar una cuestión sumamente importante. Este ejemplo, y cualquiera que propusiéramos, es necesariamente desafortunado. Aunque el campo de realidad está dado pre-lógicamente –aunque aprehendemos radicalmente la respectividad campal–, la referencia campal de unas cosas a otras es ya de carácter lógico. En nuestro ejemplo, al distinguir un color de otro, al nombrar colores, ya nos hemos situado en el nivel propio del logos. Toda referencia a las notas radicalmente aprehendidas exige la mediación del lenguaje, aunque detrás de la distinción lógica de colores hay impresiones cromáticas diferentes envueltas por la aprehensión primordial de realidad. Antes de que nombren colores distintos, daltónico e individuo normal sienten contenidos distintos. Todos los ejemplos que aquí pongamos participan de la aporía de la imposibilidad de referirse a notas más allá del lenguaje y la comparación campal que presupone. Es decir, nos vemos obligados a introducir elementos lógicos para describir impresiones pre-lógicas.

Pero cuidado, tampoco debe entenderse que la aprehensión primordial de realidad es previa a los contenidos sentidos, o que los contenidos sentidos, por no poder hacer referencia a ellos pre-lógicamente, surgen ya en el logos. Aunque la aprehensión primordial de realidad hace referencia a la formalidad en que la nota es sentida, es claro que no es nada sin la nota sentida misma. No hay puras formalidades. Las notas son dadas previamente a su distinción lógica. El mismo campo de realidad, fundamental para las distinciones lógicas, es de carácter pre-lógico. Después volveremos sobre el logos y la razón, ahora continuemos con el ejemplo de los colores.

Podría argüirse que este ejemplo no es representativo porque en realidad la percepción del daltónico es patológica. Pensemos entonces en la mayor o menor capacidad que tenemos los humanos de aprehender distinciones. Es archiconocido el caso de los esquimales, capaces de distinguir más de 30 tonos diferentes de lo que nosotros, simplemente, llamamos «blanco», y con 40 nombres para eso que nosotros denominamos «nieve». En realidad no tiene sentido hablar desde su perspectiva de tonos, sino que más bien, en un mundo para nosotros simplemente blanco, para ellos se trata de colores distintos. Y en tal distinción les va la vida: les permite, por ejemplo, identificar un oso polar en la nieve, saber por dónde pueden o no pueden pisar o dónde pueden romper el hielo para pescar. Su *comprensión* del mundo les obliga a aprehender radicalmente distintas notas donde nosotros sólo vemos una.

La forma en que comprendemos un fenómeno no tiene sólo repercusiones inteleccionista sobre los contenidos sentidos en formalidad de realidad, no afecta sólo al momento suscitante del sentir lo real, sino también a la modificación tónica y a la respuesta, es decir, al sentimiento y la volición de lo real. Otro ejemplo. Aún existen códigos penales en el mundo que castigan el adulterio femenino con la lapidación: forma cruel de tortura, ejecución y espectáculo público. En Internet encontramos diversas plataformas de denuncia en las que es posible visionar lapidaciones reales en países como Irán. Cuando vi estas imágenes me horroricé. Dicho horror no es racional, es un *horror sentido*, es una repugnancia sufrida en lo más radical de mi aprehensión de la cosa misma. Pero al fijarme en las caras de los

individuos que lanzaban piedras a dos mujeres enterradas hasta la cintura y cubiertas con una sábana blanca, vi que ellos no estaban en absoluto horrorizados. Sencillamente, estos individuos no sentían el horror que podía sentir yo.

Pero no es sólo que los contenidos aprehendidos como «de suyo» varíen de un individuo a otro, es que pueden variar para una misma persona. Imaginemos a un explorador perdido en el desierto del Sahara, con su cantimplora vacía desde el día anterior y caminando sin rumbo bajo un sol infernal. Este desafortunado personaje aprehende en la distancia notas de algo que desde una mediación lingüística básica podríamos calificar como agua. Estas notas son «de suyo» previamente a toda comparación lógica, es decir, no hay posibilidad de error. Entonces acelera el paso para llegar cuanto antes a su salvación, pero cuando se lanza sobre el agua su boca se llena de arena. En este preciso momento, las notas aprehendidas son «de suyo», notas que, de nuevo, desde la mediación lingüística constituyen notas de arena estéril. Entonces, ¿no era la aprehensión anterior una aprehensión errónea? ¿No habíamos atribuido verdad real a algo que carecía de ella? En ningún caso. Las notas aprehendidas entonces eran tan «de suyo» y tenían tanta verdad real como las aprehendidas ahora. No es que viera algo confuso y dubitativamente afirmara de ello «agua», veía efectivamente las notas necesarias para que la mediación lingüística las calificara como «agua». Es decir, no se trata del error lógico de conceptuar como agua algo de lo que no tenemos la aprehensión correspondiente, sino de que teniendo una aprehensión de notas de realidad de aquello que llamamos desde el logos agua, más tarde tiene otra aprehensión por la que esa misma cosa no es agua. Pues bien, desde la filosofía de Zubiri deberíamos decir que en los dos casos hay una aprehensión real, porque en los dos casos lo aprehendido es aprehendido como «de suyo», sólo con la intervención del logos y quizás la razón, puede nuestro desafortunado explorador discriminar entre unas aprehensiones y otras.

Llegados aquí, podemos concluir que aquellos contenidos que sentimos como reales en aprehensión primordial de realidad desempeñan un papel de fundamentación respecto al proceso cognoscitivo, pero no deben ser entendidos como referentes últimos para una fundamentación universal más allá de la diversidad de interpretaciones. Un nivel tal de fundamentación nunca será alcanzado por una filosofía primera, aunque fuera posible llegar a distinguir entre lo sentido en aprehensión primordial de realidad y sus modulaciones lógica y racional. Porque lo que ocurre no es sólo que hay diferentes comprensiones, sino, incluso, diferentes contenidos sentidos para una misma cosa dada. Incluso habría que decir que si hay una posibilidad de ir más allá de las diferentes comprensiones, esta posibilidad se dará por un proceso de universalización o de fusión de horizontes comprensivos que podrá llegar a hacer, a su vez, que sea posible establecer jerarquías entre distintas maneras de sentir, e, incluso, que éstas puedan ser universalizadas. Esto se entenderá mejor más adelante. Lo que por ahora ha de quedar bien claro es que el fundamento del saber y la posibilidad de su universalidad no coinciden. Sin duda los contenidos radicalmente sentidos desempeñan el papel de fundamento de todo saber. Si la filosofía es fundamental respecto a los saberes concretos es porque puede llevar a cabo el trabajo de descripción de los contenidos dados campalmente en los que se sustentan a su vez los esbozos racionales. Y, desde Zubiri, es imaginable un progreso filosófico entendido como esclarecimiento continuo del campo de realidad. Pero si imagináramos una descripción lógica perfecta de lo dado, no habríamos alcanzado por ello la universalidad, porque lo único en lo que coinciden, a este respecto,

necesariamente todos los humanos es en aprehender los contenidos bajo formalidad de realidad. El aprehender primordialmente la realidad constituye, desde un punto de vista antropológico, una capacidad de especie y, en este sentido, universal, pero los contenidos así sentidos no tienen por qué ser universales. Pretender que los contenidos que uno siente sean universales es la forma más tangible de dogmatismo.

Por lo tanto, si hay algo así como lo universal respecto a los contenidos aprehendidos, sólo estará o se logrará a través del esfuerzo cognoscitivo; no es un punto de partida, sino, en todo caso, un punto de llegada, y quizás sólo como idea regulativa, no como algo efectivamente alcanzable. Si esto es así, es preciso que exploremos ahora las modulaciones posteriores de la inteligencia humana.

3. Del fundamento aprehendido al fundamento comprendido

Aquello aprehendido en aprehensión primordial de realidad constituye una mera apertura: no dicta qué son las cosas en la realidad, sino que sólo presenta los contenidos como siendo de la cosa misma, como siendo «de suyo». Para saber qué es esto aprehendido más allá de la aprehensión primordial son precisas las modulaciones lingüística y racional de nuestra inteligencia. Unitariamente pensados, *logos* y *razón* consisten en un adentrarse en lo real meramente aprehendido a través del cual se constituyen *libre* y *creativamente* los sentidos de lo real y se abren los caminos para saber qué son las cosas en su profundidad.

El ámbito del sentido es abierto, en primer lugar, por el *logos*. Aunque todo sentido tiene en su origen la libertad humana y su capacidad creativa, también tiene un apoyo fundamental en la cosa-real primordialmente aprehendida. Es esta misma cosa-real lo que nos lanza a su actualización desde el resto de las cosas aprehendidas campalmente. Busco en el campo de realidad las cosas que se realizan mejor en lo aprehendido.

Pero la realidad no admite sentidos de forma unívoca: buscamos campalmente aquello que *podría* realizarse en la cosa, siendo este condicional comúnmente algo abierto, es decir, que la cosa acepta varios «podrías». Ello implica que finalmente soy yo el que tiene que *elegir* cuál de ellos va a constituir el sentido de la cosa, aunque en realidad, en la mayor parte de los casos, no tengo que elegir, sino que mi experiencia previa y la tradición en la que me hallo inmerso deciden de antemano cuál de ellos es el sentido adecuado, sin necesidad de que tengamos que hacernos problema de ello, es decir, sin necesidad de que intervenga nuestra libertad.

Obviamente, no todo puede constituir un sentido de lo aprehendido, la realidad misma admite como más o menos adecuados los sentidos que sobre ella proyectamos; digamos que los posibles sentidos sólo serán efectivamente tales si están apoyados por la evidencia. Es decir, el sentido no flota sobre sí mismo, sino que pende de su conexión con la cosa previamente aprehendida, que es *capaz* de quedar constituida en sentido (IL 178), el sentido es una posibilidad de la realidad previamente aprehendida. Claramente, la distinción entre la cosa-real y la cosa-sentido, y el hecho de que la cosa-sentido se funda en la cosa-real, constituye una de las correcciones más interesantes de Zubiri a la tradición fenomenológica, para la que todo es cosa-sentido.

Sobre la libertad del *logos* productor de sentidos, surge la libertad de la razón, exploradora de caminos hacia lo real en profundidad. Si por el *logos* aprehendo la cosa desde el resto

de cosas aprehendidas –constituyo su sentido–, por la razón aprehendo esta misma cosa, ya dotada de sentido, desde el mundo, no sólo desde lo meramente aprehendido del mundo –es decir, desde el campo– sino desde el *mundo conocido*. Si el logos tiene como objeto la aprehensión de lo real en su momento campal, la razón tiene por objeto la aprehensión de lo real en su momento mundanal. El campo es el mundo sentido, y la aprehensión del mundo *en profundidad*, más allá de lo sentido, de lo intra-aprehensivo, es algo problemático. *No hay intuiciones originarias de lo real en profundidad*. Toda aprehensión de esta realidad en profundidad exige establecer caminos de acceso y los caminos son, en sí mismos, indefinidos. Se trata de la paradoja de cómo inteligir lo que no es aprehensible primordialmente, es decir, directa e inmediatamente.

Pero aunque los caminos son múltiples, todo camino tiene un punto de partida y un punto de llegada, y estos dos puntos definen en gran medida la consistencia del camino mismo. El punto de partida es siempre la verdad del logos, las funciones campales potenciadas. El punto de llegada es la realidad en profundidad, la verdad racional. Partiendo del campo, como sistema de referencia, la razón crea un esbozo, un camino de acceso a lo que sea lo real en profundidad.

Es aquí donde de una manera más nítida se muestra el carácter fundamental que lo aprehendido tiene respecto de lo conocido. Es la propia realidad previamente inteligida la que nos lanza allende sí misma en búsqueda. Y por ello se constituye como *fundamento* de dicha búsqueda. Es el campo –dado ya en aprehensión primordial de realidad y dotado de sentido a través del logos– el que nos lleva al allende, constituyendo, por tanto, la realidad-fundamento o principio de nuestra búsqueda.

El camino así elegido tiene que ser probado en la misma realidad, de donde resultará la verdad racional. Esta verdad es por tanto la verificación y el cumplimiento de nuestro camino. *Verificación*, porque la realidad nos da la razón, da la razón al camino emprendido; *cumplimiento*, porque al fin y al cabo es un camino elegido por nosotros. Toda verdad racional es, sin dejar de ser verdad, radicalmente histórica. Por el carácter de ratificación de la verdad racional, hay mayor y menor grado de verdad. Por el carácter de cumplimiento, hay múltiples verdades racionales, tantas como caminos *bien seguidos*. *Conocer* es alcanzar estas verdades. Conocer es algo propiamente racional. El logos no conoce, el logos *muestra*. Hay que tener en cuenta, además, que la verdad racional raramente es algo pleno, raramente está ante nosotros como algo acabado, más que verificar, lo que la razón hace es ir verificando.

Cuando una razón alcanza una verificación más o menos estable, ocurre algo sumamente interesante para el propósito del presente trabajo: en tal proceso surge una nueva noción de fundamento. Si antes el aquende se constituía en el fundamento para la marcha al allende –el logos como sistema de referencia de la razón–, ahora el esbozo verificado por la marcha de la razón fundamenta a su vez la verdad campal, nos presenta la realidad que debe entenderse como realidad fundamento de lo que había sido aprehendido campalmente. En realidad, con este movimiento, nos estamos situando ante el momento culminante del proceso intelectual: la *comprensión*.

Si el conocimiento consiste en saber qué es lo real en profundidad mundanal, la mirada comprensiva vuelve desde esto real profundo a la superficie misma de lo real. Comprender es mirar lo campal desde lo mundanal y, con ello, dotarlo de fundamento.

En realidad, toda aprehensión intelectual es comprensiva. Es decir, lo único que realmente hay son aprehensiones comprensivas, aunque nosotros podamos, en el análisis, descomponer la inteligencia sentiente en diversos momentos. De hecho, para Zubiri el acto unitario de la inteligencia sentiente es precisamente «comprensión» (IRA 330): una actualización tal que en ella la aprehensión primordial de realidad queda *comprehendida* en las actualizaciones lógica y racional. Comprender es la intelección de cómo lo que la cosa realmente es, en sus mediaciones lógica y racional, determina la estructura de la cosa aprehendida; el movimiento por el que desde el mundo del sentido retornamos y recuperamos, desde lo que la cosa realmente es, su estructura y sus notas: «aprehensión comprensiva» (IRA 336).

Este comprender, este envolver la primera actualización de lo real desde las posteriores, incorpora los caracteres propios de las intelecciones del logos y la razón: su libertad, su historicidad, etc. Por ello, con la hermenéutica, es preciso afirmar que todo comprender es temporal. Hay un nivel de historicidad insuperable debido a que el tiempo es un modo del ser (SE 436). La cuestión es si, como apunta por ejemplo la hermenéutica heideggeriana, estamos ante una historicidad originaria que impide ir más allá del sentido del ser. Como ya decía antes, la tesis fuerte de Zubiri es que hay una realidad en que se engarza este sentido. Para Zubiri la posición de Heidegger es insostenible, porque toda comprensión envuelve un momento de aprehensión.

La cuestión es, una vez más, qué tipo de límites pone esta perspectiva a la historicista heideggeriana. ¿Se trata de la búsqueda de un nivel de fundamentación universal que sirviera de límite crítico a la pluralidad de comprensiones? ¿Es posible volver, en este sentido, a una *crítica* filosófica, a una fundamentación universal? Ya vengo apuntando que Zubiri no persigue tal cosa, y ahora ha llegado el momento de ver por qué no es posible tal lectura de su filosofía.

Resumidamente: *la fundamentación que hay entre aprehensión y comprensión es bidireccional o, mejor, circular. Lo dado en aprehensión primordial de realidad, que sirve de fundamento a toda comprensión, se halla en continua revisión desde el propio ámbito de aquello que estaba fundando: el ámbito de la comprensión.*

Tal revisión puede ser, en primer lugar, una *corrección*. Por ejemplo, desde el logos podemos calificar una determinada verdad real como espejismo. Así el agua sentida por nuestro explorador no era en realidad agua. Es posible discriminar entre las dos aprehensiones sucesivas, agua y arena, y desde el logos decir que aquello era, en realidad, arena. Sentí, lo que sentí, agua, pero aquello sentido no se correspondía, en realidad, con agua.

En segundo lugar, la revisión puede ser, además, una *transformación* de lo efectivamente sentido. La comprensión puede llegar a afinar, modular e incluso modificar aquello que siento a nivel radical. Es decir, hay una *refluencia* de la comprensión sobre la aprehensión. Puede ocurrir, por un lado, que cuando vamos del campo como sistema de referencia a la realidad allende, descubramos realidades que no estaban previamente en el campo y que, por lo tanto, lo amplían. Por otro lado, puede ocurrir que en tal proceder descubramos no sólo realidades nuevas que amplían el campo, sino también realidades que nos obligan a modificarlo, o, en otros casos, que producen por sí mismas modificaciones sin que seamos necesariamente consciente de ellos. Es decir, *lo que comprendemos afecta a lo que aprehendemos radicalmente.*

Creo que sólo así es posible explicar los ejemplos, anteriormente utilizados, del esquimal y la lapidación. Pensemos en el esquimal. Si nosotros conviviéramos de una forma duradera con él compartiendo su blanco mundo, seguramente llegaría el momento en que sentiríamos la diversidad cromática que puede sentir él. Y si tuviéramos que decidir sobre cuál de las dos maneras de sentir los colores es más adecuada a la realidad, comprobaríamos, gracias a los avances en los estudios de óptica, que su sentir es en este caso más fino que el nuestro.

En el caso de la lapidación y por extensión, ante cualquier forma de ejecución, cuando cualquiera de nosotros se horroriza ante tal fenómeno, lo que ocurre es que nuestra manera de comprenderlo ha revertido sobre lo que estamos sintiendo. En nuestra comprensión del mundo existen realidades portadoras de una dignidad inalienable: las personas. La reversión es en este caso tan profunda que no sólo comprendemos tal dignidad, sino que incluso la sentimos.

El propio Zubiri nos ha dado ejemplos de esta refluencia. El primero de ellos se refiere a la intelección de la realidad en profundidad como corporeidad:

«En el campo más elemental de realidad hemos aprehendido intelectivamente que las cosas materiales que en él hay son lo que llamamos «cuerpos». En la marcha allende el campo se ha marchado pensando durante muchísimas centurias que las cosas «allende» son también cuerpos; ciertamente tal vez de otra clase, pero cuerpos también. Ha hecho falta la conmoción de la física cuántica para introducir muy dificultosamente, pero con éxito indiscutible, la idea de que lo real allende no siempre es cuerpo [...] Llevados por la intelección campal de los cuerpos, marchábamos dispuesto a inteligir las cosas allende el campo como cuerpos, distintos pero al fin y al cabo como cuerpos. La mensura de lo real se emprendió con un metro determinado: el metro era «cuerpo». Ahora bien, la marcha hacia la realidad nos ha abierto a otras cosas reales materiales que no son cuerpos» (IRA 55-56).

Podría pensarse que este ejemplo afecta a lo aprehendido a nivel talitativo y no al trascendental, con lo que lo trascendental aprehendido, la talidad en su función trascendental, quedaría como lo realmente fundamentante de toda experiencia, es decir, sería el nivel que permitiría un ámbito de fundamentación universal, pero el siguiente ejemplo hace más que problemática esta afirmación:

«En la intelección de las cosas reales del campo se había decantado en nuestra intelección no sólo la intelección de que las cosas reales son cuerpos, sino también y sobre todo la intelección de que ser real es ser «cosa», en el sentido que tiene hoy el vocablo cuando se habla, por ejemplo, de «cosismo». Este era el metro de realidad: la marcha allende el campo se llevaba a cabo pensando que la realidad como mensurante es «cosa». Hizo falta una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica para inteligir que lo real puede ser real y sin embargo no ser cosa. Ser, por ejemplo, persona» (IRA 56).

Aquí no sólo nos referimos a las cosas reales, sino a aquello mismo que llamamos realidad. Y en este ejemplo ocurre que es esto mismo lo que se ve trastocado por nuestra

marcha intelectual. Fijémonos en la importancia del ejemplo –que, por lo demás, nos ayuda a entender mejor el ejemplo de la lapidación–: el aprehendernos a nosotros mismos como personas y aprehender a otras personas, fue resultado de un arduo trabajo cognoscitivo. La Declaración Universal de los Derechos Humanos hace referencia a la «fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres». Pero lo cierto es que no se trata de ninguna «fe», sino del resultado de un proceso cognoscitivo; de cómo una determinada *comprensión* de ciertas realidades, las humanas, refluye sobre nuestra manera de *aprehenderlas*.

Llegados a este punto nos preguntamos de nuevo por cuál es la importancia de la fundamentación aprehensiva de la comprensión, o de la realidad sobre el ser. Creo que queda suficientemente claro que no debe ser entendida en términos de una nueva posibilidad de *crítica* en el sentido de un ámbito de verdades universalmente válidas. Como adelantaba en la introducción a este ensayo, la radicación del sentido en la realidad obedece al intento de dar solución a un problema metafísico-existencial: la superación del nihilismo y con ello la salvación de los poderes realizativos de la persona.

4. Fundamento y nihilismo: la religación, tabla de salvación personal

A mi juicio, para entender la singularidad de la filosofía de Zubiri, el porqué de aquel giro metafísico –en expresión de Pedro Cerezo– del sentido a la realidad⁹, es preciso que partamos de dos de los textos más representativos de Zubiri: «Nuestra situación intelectual» y «Sobre el problema de Dios», ambos recogidos en *Naturaleza. Historia. Dios*. En estos ensayos descubrimos qué es lo que en realidad moviliza a Zubiri, lo que le impulsa originariamente hacia un camino filosófico: el *problema del nihilismo*.

A Zubiri no le interesa la cuestión nihilista tanto en términos socio-culturales cuanto antropológico-personales: el intelectual hoy, y en general, el hombre hoy, «se encuentra rodeado de *confusión*, *desorientado* e íntimamente *descontento consigo mismo*» (NHD 29). El nihilismo afecta al ser humano en su carácter más propio, su realidad personal y sus poderes de realización:

«El hombre, en lugar de limitarse, como el animal, a conducirse en un *ambiente*, tiene que realizar o malograr *propósitos* y esbozar *proyectos* para sus acciones. El sistema total de estos proyectos es su *mundo*. Cuando los proyectos se convierten en casilleros, cuando los propósitos se transforman en simples reglamentos, el mundo se desmorona, los hombres se convierten en piezas, y las ideas se *usan*, pero no se *entienden*: la función intelectual carece ya de sentido preciso. Un paso más, y se renuncia deliberadamente a la verdad: las ideas se convierten simplemente en esquemas de acción, en recetas y etiquetas» (NHD 34).

Y es que la renuncia a la verdad no es un problema meramente intelectual, ni siquiera cultural, sino, más profundamente, metafísico-existencial y, por ello, vital. Porque sin ver-

9 P. Cerezo: «Del sentido a la realidad. El giro metafísico en X. Zubiri», en D. Gracia (ed.), *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la Filosofía de X. Zubiri*, Madrid, Trotta, 221-254.

dad, sin una verdad radical, real, en la cual arraigar, la existencia humana se ve incapacitada para realizarse a través de la apropiación de posibilidades.

El desarraigo de la existencia es para Zubiri un desarraigo de la realidad misma y de su verdad, por ello su superación no puede venir de una existencia que aguantando su peso pretenda fundarse sobre sí misma. Es decir, a su juicio, la solución nunca podrá ser alcanzada por las formas de un supuesto nihilismo positivo y superador –como son el caso de la voluntad de poder (Nietzsche), de autenticidad (Heidegger) o de aventura (Ortega)–, sino de un intento de recuperación de aquella realidad perdida, difuminada, y su verdad, la verdad real.

Incluso en lo que el propio Zubiri denominó su «etapa ontológica», es decir, el periodo de su pensamiento en que la influencia de Heidegger es más palpable, el rechazo de la solución heideggeriana al respecto es clara. En «En torno al problema de Dios», cuya primera versión es de 1936, Zubiri escribe:

«no hay más modo de caer en la cuenta de la vanidad, o desfundamentación de la soberbia, que el *fracaso* de una existencia que se religa a su puro *factum*. No me refiero a los fracasos que el hombre puede padecer dentro de su vida, sino a aquel fracaso que, aun no *conociendo* ‘fracasos’, es ‘fracaso’: el fracaso radical de una vida y de una persona que han intentado sustantivarse. En su hora, una vida *fundamentada* sobre sí misma aparece internamente *desfundamentada*, y, por tanto, referida a un fundamento de que se ve privada» (NHD 450-451).

A poco que se mire se descubre que lo que hay en el fondo de esta existencia que pretende fundarse a sí misma es la actitud moderna antropocéntrica y transcendentalista, de la que, a juicio de Zubiri, aún participan Husserl, Ortega y Heidegger. En *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Zubiri afirmaba que a partir de Descartes, es decir, con la inauguración del idealismo, «la filosofía será vertiginosamente antropología trascendental» (PFMO 150), y en *Sobre la realidad* no tiene reparos en referirse a las filosofías de Husserl y Heidegger como «antropología filosófica» (SR 16).

La fenomenología, como filosofía del sentido, sigue siendo idealista, otra forma más de antropologismo, y, en cuanto tal, está abocada al nihilismo:

«El resultado fue paradójico. Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo, se perdieron a sí mismos; quedaron, en cierto modo, anonadados. De esta suerte, el hombre del siglo XX se encuentra más sólo aún: esta vez, sin mundo, sin Dios y sin sí mismo. Singular condición histórica. Intelectualmente, no le queda al hombre de hoy más que el lugar ontológico donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios y de su propia existencia. Es la soledad absoluta. A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su propio vacío: se refugia en la reviviscencia mnemónica de su pasado; exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo; marcha veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Huye de sí; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea» (NHD 56).

La única solución es una radical *voluntad de verdad real*, a través de la cual recuperar nuestro *fundamento* en la realidad:

«El hombre está hoy más necesitado que nunca de atender a la verdad real. Es una voluntad de verdad que quiere descubrir cada vez más verdad real, esto es, más manifestación, más seguridad, más efectividad de lo real» (HD 107).

El análisis que Zubiri hace de la inteligencia sentiente en su nivel radical, el de la aprehensión primordial de realidad, es ininteligible sin referencia al problema de la religación, versión existencial de esta cuestión noológica. A su vez, y aunque Zubiri haya difuminado conscientemente las fronteras entre religación y religión, entre el fundamento de la existencia y la cuestión de la deidad, es claro que lo realmente importante, desde un punto de vista filosófico, y con vistas a la superación del nihilismo, es la cuestión de la religación en su esencia de carácter metafísico-existencial:

«El desarraigo de la inteligencia actual no es sino un aspecto del desarraigo de la existencia entera. Sólo lo que vuelva a hacer arraigar nuevamente a la existencia en su primigenia raíz puede restablecer con plenitud el noble ejercicio de la vida intelectual. Desde antiguo, este arraigo de la existencia tiene un nombre preciso: se llama *religación* o religión [...] Es la religación primaria y fundamental de la existencia» (NHD 50).

En la religación encontramos el antídoto zubiriano contra las diferentes formas de nihilismo negativo diagnosticadas por Nietzsche. En primer lugar, es su respuesta al nihilismo profundo, pasivo y desmoralizante, resultado del descubrimiento de que el mundo trascendente, fuente hasta ahora de valores y fundamento, es una nada, y con ello la vida queda flotando sobre sí misma, o, más bien, arrojada a una realidad en que se vive la experiencia del fundamento de forma absolutamente desfundada desde la disposición afectiva de la angustia. El existencialismo ha querido ver en esta forma de nihilismo una nueva oportunidad, pero para Zubiri «la angustia es el gran peligro del hombre actual. No es fuente de progreso; todo lo contrario. Es en todos sus aspectos y dimensiones el paralizador de la vida» (SSV 402).

En segundo lugar, la religación responde a la otra forma de nihilismo, el nihilismo superficial y amoralizante en el que lo único que vale es la búsqueda del placer y la conservación de la vida. Para Zubiri: «El hombre actual huye de sí mismo y para lograrlo, queriéndolo o sin quererlo, o incluso tal vez queriendo todo lo contrario, ha cultivado un régimen de aturdimiento» (SSV 403). Nuestra existencia está religada a la realidad, fundada en ella, aunque qué sea concretamente este estar fundado es algo problemático, algo que constituye en sí mismo un enigma. Realizarse como persona, hacer la vida propia, consiste en enfrentarse inquietamente a este enigma:

«Esta inquietud se expresa en dos preguntas, elementales pero que ningún hombre ha podido negar. Ante todo, la pregunta de ¿qué va a ser de mí? Y como esta realidad que yo soy no me es dada sino que la tengo que hacer, aquella pregunta cobra un sentido

todavía más apremiante: ¿qué voy a hacer de mí? Cada acción humana, por modesta que sea, envuelve esta interrogación y es una respuesta a ella» (HD 100).

A juicio de Zubiri, las dos formas de nihilismo analizadas, la desmoralizante y la amoralizante, son el resultado de dos maneras distorsionadas de vivir esta inquietud, respectivamente, la angustia y el deslizamiento, pero para él, la forma más elemental de vivir la inquietud es la ocupación: «El hombre está ocupado en hacerse persona. Y esto es inexorable en toda acción humana» (HD 101).

Superadas estas dos formas de nihilismo aun queda por saber cómo se sitúa Zubiri respecto al nihilismo que suscribió el propio Nietzsche: el nihilismo perfecto.

A mi juicio, tal nihilismo no es un nihilismo ni desmoralizante ni, por supuesto, amoralizante. Es el nihilismo de una vida moral plena, que renuncia a lo inmutable, a lo absoluto, y que, aceptando el peligro, se mantiene en el juego de la superabundancia de lo real. La felicidad no es entendida aquí como plena realización de un ideal, sino como un deseo infranqueable, leve e irónico¹⁰. Pero aún todo ello, se trata de un nihilismo con arraigo metafísico¹¹. No es el nihilismo que cae en antropocentrismo, es decir, en aquella perspectiva que entendiendo que no hay valores ideales, ídolos, convierte todo valor en resultado de ciertas perspectivas de utilidad dependientes del hombre. En Nietzsche no está este olvido de la realidad y su diferencia. Frente a la necedad del deslizamiento y el derrumbamiento ante la muerte de Dios, se trata de un verdadero encuentro con la realidad problemática y de la forja de un genuino pensamiento desde ella, un pensar productivamente la verdad de lo real. A mi juicio, la voluntad de poder puede ser interpretada en línea con la voluntad de verdad zubiriana, es decir, como una forma de sentir el poder de la realidad para la realización personal, de contacto con lo fundante de nuestra propia existencia, con la tierra en la que esta existencia se apoya. Dionisos convertido en el genio del corazón:

«que a todo lo que es ruidoso y se complace en sí mismo lo hace enmudecer y le enseña a escuchar, que pule las almas rudas y les da a gustar un nuevo deseo, —el de estar quietas como un espejo, para que el cielo profundo se refleje en ellas—»¹².

Aunque Zubiri ha participado en la lectura que Heidegger hiciera en sus *Nietzsche* de la voluntad de poder, a mi juicio no hay una gran distancia entre el mejor sentido de la religación zubiriana —aquella dimensión en que la experiencia religativa no es dominada por la referencia a la trascendencia teológica y salvadora— y la fidelidad a la tierra que perseguía Nietzsche. La religación, en su consideración intramundana, tiene una dimensión esencialmente telúrica. El problema es que Zubiri ha pensado la religación como el inicio del camino a nivel racional y comprensivo de la experiencia cristiana. Pero lo cierto es que tal experiencia constituye sólo una forma entre otras de vivir la experiencia religativa, no

10 R. Ávila: «¿Y por qué no la nada? Metafísica y nihilismo en Nietzsche», en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 263-282.

11 L. Sáez: «Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger», en *Pensar la nada...*, pp. 417-456.

12 F. Nietzsche: *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1972, p. 252.

es algo exigido por la religación misma. Otra cosa es que para la «persona Zubiri» no fuera posible ir más allá del nihilismo profundo y desmoralizante tras la experiencia de la muerte de Dios, ahí tenemos, al respecto, el magnífico trabajo biográfico de Corominas y Vicens, donde se analiza la profundidad de la crisis religiosa que Zubiri sufrió en su juventud. Pero que Zubiri no fuera capaz de pensar formas de nihilismo positivo coherentes con su análisis de la religación, no significa que éstas no puedan constituir una forma viable de experiencia religativa. El compromiso con la realidad, la religación a ella, no tiene por qué presuponer una deidad última, sino que puede ser un compromiso con una apertura ilimitada, es decir, con el *devenir*.

5. Conclusión: fundamento y pluralismo

Creo que desde el análisis del fundamento que he venido proponiendo en este trabajo, hay que afirmar que es falaz la dicotomía que suele establecerse entre posiciones relativistas y universalistas. Es decir, es posible situarse en un fundamento de carácter relativista o, mejor dicho, pluralista. Y a mi juicio, así han de ser pensadas las filosofías de Nietzsche y Zubiri.

Contra el relativismo desarraigado, uno puede afirmarse en la propia posición, pero puedo hacerlo sin dejar de ser consciente del carácter relativo de tal posición. Desde esta perspectiva, tanto la filosofía de Zubiri, como la de Nietzsche, constituyen formas teóricas para una defensa radical del pluralismo o, como decía Nietzsche, el perspectivismo.

Si toda aprehensión es en realidad aprehensión comprensiva, eso significa que los caminos que hemos seguido racionalmente, nuestra construcción de mundo, revierten sobre el campo de lo inmediatamente aprehendido. Es decir, no sólo nuestros esbozos de mundo son plurales, sino también es plural la campalidad misma aprendida. Lo que significa que nosotros sentimos, como algo inmediatamente dado, algo refluído por nuestra propia libertad.

Fijémonos en lo que esto implica como asunción radical del pluralismo. Hoy somos críticamente conscientes del carácter múltiple de las razones, de su carácter plural e incluso libre, pero lo que afirma el pluralismo zubiriano va incluso más allá.

Incluso Habermas –quien renunció explícitamente a las verdades intuitivas a través de la asunción de un principio intersubjetivo de la verdad basado en la estructura de la propia racionalidad y el diálogo– no se plantea lo problemático que resulta acudir a la *intuición* al afirmar que hay ciertas cosas *repugnantes* en la propuesta eugenésica de pensadores como Sloterdijk, es decir, que se sienten instintivamente como algo que va en contra de la naturaleza humana¹³.

Interesante, en todo caso, que Habermas comprenda, por fin, la fuerza de arrastre de lo inmediatamente sentido, fuerza absolutamente despreciada o cuanto menos ignorada en su teoría de la acción comunicativa. Pero, ¿qué es esa repugnancia? ¿Es acaso algo no mediado culturalmente y por tanto algo a lo que se pueda acudir para una pretendida fundamentación en sentido universal? Por lo visto en este trabajo, parece que esta pregunta sólo puede ser respondida de forma negativa. Pero eso significa que acudir a intuiciones no es suficiente para defender nuestra postura en la palestra pública, es necesario apoyar dichas intuiciones

13 Sobre esta polémica véase P. Sloterdijk: *Normas para el parque humano* (Madrid, Siruela, 2000) y J. Habermas: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Barcelona, Paidós, 2002).

en razones, exponer nuestra comprensión del mundo y medirla con otras. No es suficiente, en el caso de Habermas, afirmar que la eugenesia planteada por Sloterdijk se siente como algo abominable, es preciso explicitar racionalmente tal abominación, dotarla de sentido para el otro. Es decir, es preciso que entienda que es posible que el otro no tenga las mismas intuiciones sentidas que yo, sencillamente porque su comprensión del mundo es diferente. El pluralismo exigido llega a niveles difíciles de aceptar y parece con ello haber un nivel radical de *polemos* en la existencia humana.

Pero entonces, ¿cuál es el poder que tiene lo inmediatamente sentido a la hora de aceptar o rechazar una determinada acción o pensamiento? Pues algo realmente importante: nos permite tomar postura y evitar caer en la forma más burda del relativismo: aquella en la que todo está permitido. Tal forma de relativismo es inconsistente teóricamente: nuestras concepciones del mundo no flotan en el aire, sino que están arraigadas en la realidad sentida. Es, además, inconsistente existencialmente: sentimos radicalmente que no todo vale. Dicho relativismo, burdo y soez, constituye una huida de la realidad, bien espantados por su problematismo, bien por un estúpido deslizamiento.

Aun cuando seamos conscientes de que lo sentido como «de suyo» está mediado por nuestra comprensión del mundo, no deja de ser cierto que todo nuestro saber pende de tal sentir. Por ello si renunciáramos a nuestro sentir tachándolo, por ejemplo, de subjetivo, todo nuestro saber, incluido aquel esencial para realizarnos como personas, se desmoronaría. Cuando Zubiri clama por una voluntad de verdad real, no está pidiendo una verdad más allá de toda diferencia, sino apostando por el compromiso personal, por la coherencia, la valentía y la constancia. Uno siente lo que siente, y por ello se compromete racionalmente, pero tal compromiso, si aceptamos el pluralismo en la acepción radical que aquí venimos manejando, debe estar siempre dispuesto a medirse racionalmente y a reformularse, si llega el caso, en esta mediación. Compromiso sin fundamentalismo: interesante receta para pensar el mundo globalizado que nos ha tocado vivir.

Llegados aquí, quizás el lector tenga la sensación de que por el camino iniciado en este trabajo se ha perdido lo más interesante de la filosofía de Zubiri: su recuperación de la verdad, diluida en el pragmatismo que inunda nuestro mundo actual. Sin embargo, a mi juicio, el pluralismo o perspectivismo que implica el pensar zubiriano no ha de ser entendido como una negación de la verdad, sino, todo lo contrario, como su misma condición de posibilidad en tanto que verdad plural. El género de filósofo amigo de esta verdad, es decir, de la verdad no dogmática, era denominado por Nietzsche afirmador:

«La realidad nos muestra una riqueza fascinante de tipos, la exuberancia propia de un pródigo juego y mudanza de formas (...) La moral, en la medida en que *condena* en sí, *no* por atenciones, consideraciones, intenciones propias de la vida, es un error específico con el que no se debe tener compasión alguna (...) Nosotros que somos distintos, nosotros los inmoralistas, hemos abierto, por el contrario, nuestro corazón a toda especie de intelección, comprensión, *aprobación*. No nos resulta fácil negar, buscamos nuestro honor en ser *afirmadores*»¹⁴.

14 F. Nietzsche: *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, p. 58.

¿Es, por último, esta verdad incompatible con lo universal? En absoluto. Sólo que desde la filosofía de Zubiri el universal no es algo que haya que descubrir, sino más bien algo que debemos construir. No se encuentra en intuiciones originarias, ni tras los usos lingüísticos. El universal sólo es alcanzable desde el encuentro comprensivo y la capacidad de dicho encuentro para modelar lo que sentimos radicalmente. El universalismo pende de la fusión de horizontes comprensivos y la refluencia de dicha fusión sobre lo campalmente sentido.

Si el futuro nos depara formas menos deshumanizadas de globalización, si es posible arribar a una historia humana justamente común, sin la terrible contraposición entre culturas hegemónicas y marginadas, esto no será algo que llegue de la noche a la mañana, o que se desarrolle por una especie de coherencia interna a la cosa misma, sino algo que hay que preparar con un arduo esfuerzo: el esfuerzo que implica comprender al otro hasta el punto de co-sentir, de sentir lo que siente. Uno de los logros más importantes de la filosofía de Zubiri, y también de los más ignorados, está en habernos hecho comprender lo que significa la empatía en su sentido más profundo.