

CÓMO HE DE CRITICAR A ZUBIRI O «MUCH ADO ABOUT NO-THING» Contrarréplica heterodoxa a Rafael Martínez Castro*

Leonard P. Wessell
Universidad de Colorado (EEUU)

1. Introducción

1.1. *La vía dolorosa de mi crítica a Zubiri*

Concluyendo mi crítica «personal-teórica» al realismo de Zubiri en favor del idealismo de Royce, escribí, encontrándome casi en una catarsis purificadora, que la resolución de mi *agón*, «me permite (ahora) recuperar la 'salud racional' (por lo menos momentáneamente)»¹. Los dioses no permiten que tal ilusión dure por mucho tiempo, y la coyuntura del discurso ha puesto mi «salud racional» una vez más en peligro. ¿Por qué?

Configuré mi estudio, en parte, para «impresionar» *de mío* a los zubirianos con mi análisis tan «incisivo» y, tal vez, para enojarlos un poquito con mi asimilación del realismo zubiriano al idealismo de Reiniger. Creía, sin duda, permitirme tal placer ironizador respaldándome en la imaginada supremacía de mis reflexiones «racionales». ¿Qué pasó? Los zubirianos *me* han sorprendido con su crítica bastante *incisiva* a mi crítica a Zubiri. Torres Queiruga advierte que he endurecido el pensamiento de Zubiri; González Fabre descubre (pero no especifica adecuadamente) un «desenfoco» fundamental; Aísa precisa este desenfoque culpándome de no haber entendido la doctrina zubiriana de primordialidad; Martínez Castro «deconstruye» (¿Derrida?) mi análisis de Zubiri encontrando al nivel teórico de mi diagnóstico «básicamente, confusión» (*FCR*, 153)². Y aún hay más. Lo peor consiste en que los custodios de la ortodoxia zubiriana han desenterrado un defecto verdadero

* Las siglas utilizadas corresponde a: *FRC*: Rafael Martínez Castro, «La fase crítica en la recepción de la obra de Zubiri», en *Ágora* 12/2, (1993), 143-156. *IS*: Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 3ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1984.

¹ Leonard P. Wessell, *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1992, p. 243.

² A. Torres Queiruga, «Una ambigüedad no resuelta en Zubiri: El Estatuto de la inteligencia primordial», en *Revista Agustina* 34, (1993), 121-164; Raúl González Fabre, «Recensión», *Revista Venezolana de Filosofía*, n° 28-29, (1993), 223-229; Isabel Aísa, «Royce y otros contra Xavier

—sí un «desenfoque», si se quiere así decirlo— en la interpretación de Zubiri propuesta en mi estudio. De todos modos, tengo que confesar mi pecado hermenéutico. ¡Mea máxima culpa!

Denominando mi comprensión de Zubiri como *confusión*, Martínez parece haber dado el «coup de grâce» a mi pretensión de haber entendido a Zubiri, ni por hablar de criticarle. El juicio de Martínez respecto a mi interpretación del sistema de Zubiri es: «Dudo mucho que ningún lector de Zubiri, independientemente de su óptica, pueda reconocer en sus análisis la obra original». Entonces, sirviéndose de mis propias palabras —¡ironía de ironías!—, afirma Martínez la tesis de que mi estudio termina «no siendo más que 'much ado about nothing'» (*FCR*, 154). Así bien, «mi» enfrentamiento con la filosofía de Zubiri representa nada más que mi triunfo quijotesco sobre un molino zubiriano. (¿Es Martínez Castro mi Sancho Panza?). ¿Qué hacer?

1.2. Lo ya hecho

Afortunadamente ya he replicado (o voy a hacerlo en poco tiempo) efectivamente a la crítica de Martínez Castro³. No menciono lo que he escrito frente a la crítica recibida para anunciar mis trabajos. Si hay interés por parte del lector, puede leer directamente mis pensamientos sobre el tema. Ya que voy a limitarme a un solo segmento de la crítica de Martínez Castro, no quiero que se crea que me falta contestación para varios puntos no tocados en esta contrarréplica.

1.3. Mis análisis heterodoxos o la estrategia principal

Martínez mismo ha sugerido el sendero a seguir: un sendero con cuatro momentos esenciales. 1) Martínez Castro duda que ningún lector, independientemente de *mi* «óptica», pueda reconocer en mis análisis la obra original. Al menos, Martínez reconoce que hay una óptica en mis reflexiones, es decir, un punto de vista para mi análisis. 2) Aún más, mi potente censor, convencido de que los zubirianos deben «impregnarse de (mi) espíritu crítico» (*FOR*, 155), ha designado mi óptica como «forma heterodoxa» (*FOR*, 155). Tendré que explicar o exponer, por lo menos brevemente, la lógica de mi método heterodoxo de analizar a Zubiri. De esta manera espero poder mostrar que

Zubiri, de la mano de Leonard P. Wessell, Jr. Seguimiento crítico de este combate filosófico», en *Thémata* 11, (1993), 257-276, y véase Martínez Castro, *FCR*.

³ Wessell, «Contrarréplica a una valoración sobre mi crítica al realismo radical de Xavier Zubiri», en *Thémata* 13, (1995), 249-274 y «Comentario kafkiano en torno a la obra: *Realidad y Verdad* de Antonio Pintor-Ramos», en *Diálogo Filosófico* 31, (1995), 61-72. Para la réplica de Pintor-Ramos véase Pintor-Ramos, «Carta abierta al Dr. Wessell», en *Diálogo Filosófico* 31, (1995), 61-72. Mi artículo saldrá en *Cuadernos Filosóficos de Salamanca*, (1996), es intitulado «Realidad y Conciencia». El problema de 'conciencia' y '*Bewusstsein*' en las filosofías de Zubiri y Reiniger».

mis análisis, *qua* su llamada heterodoxia, reflejan un carácter lógico que acaba siendo algo más que «básicamente, confusión». Dicho de otra manera, las tesis de que «bajo el bisturí de Wessell, Zubiri puede ser cualquier cosa» (*FRC*, 151) es más que una exageración. Es un «overkill» ejemplario, tal vez un producto de una de las «queridas perversiones» que habitan en la «condición de 'zubiriano perverso' (o 'perverso zubiriano', ¡Ja, ja!)» (*FRC*, 155) de Martínez. Simplemente no es cierta la tesis de Martínez porque hay una lógica interna en mi «óptica», en mi modo de apropiarme la filosofía de Zubiri, sea esta lógica heterodoxa u ortodoxa. Por eso mi enfoque será centrado en «cómo he de criticar a Zubiri», dejando de lado normas cualesquiera para otros modos de acercarse al pensamiento zubiriano. 3) Martínez, evidentemente aceptando mi comparación de la recepción de la obra de Zubiri con la primera fase de la recepción de Kant, es decir, como expositiva, no crítica, ha configurado su crítica a mi trabajo en torno a este tema. Aunque Martínez niegue a mis análisis valor objetivo, no obstante, alaba con entusiasmo mi actitud crítica, a saber, la autenticidad filosófico-crítica o personal-teórica de mi enfrentamiento, es decir, desde el punto de vista de mi subjetividad filosófica, advirtiéndome que «los 'zubirianos' deben empezar a re-aprender a Zubiri en 'campo abierto', el único ámbito en el que podrá fecundar como filósofo» (*FRC*, 155). (¡Estoy totalmente de acuerdo!). Implícitamente, Martínez constata que está desarrollándose un dogmatismo zubiriano, lo que es una verdad triste. (Más adelante tendré algo que decir sobre este dogmatismo incipiente). Dentro de este contexto mi libro muestra valor subjetivo respecto al espíritu necesario para el progreso de la filosofía de Zubiri. ¡Ojalá que la aclaración de mi «óptica» pueda sustanciar adecuadamente mi crítica como básicamente «íntegra y ordenada», dejando al lado su validez! 4) Martínez ha captado sucintamente el punto central de mi crítica, a saber, mi tesis de que es imposible captar *simpliciter* mediante la inteligencia sentiente «algo de suyo». Pero, con excepción de unas dos páginas (Cfr. *FRC*, 152-154) Martínez no realiza ninguna discusión dirigida directamente contra mis tesis. Tampoco estas pocas páginas formalmente críticas a mi postura están bastante desarrolladas para facilitar una discusión sin que interprete yo las contratesis de Martínez, lo que no quiero hacer por razones obvias, creo yo. Volveré sobre mi tesis central: que la filosofía zubiriana en cuanto sea realista es verdaderamente «much ado about No-Thing»; es decir, es semánticamente vacía.

Pero, antes de iniciar la exposición de mis principios hermenéuticos, quisiera subrayar que no se trata de una explicación sistemática. Si tuviera tal sistema, las pocas páginas a mi disposición no permitirían una presentación adecuada. No, voy a expresarme con más modestia. Con otras palabras, no me veo obligado a resolver todas las dificultades que provocho. No importa si mis pensamientos parecen contradecirse; se trata de nada más que ideas mediante las cuales vivo el impulso de pensar. No quiero conseguir más que diseminar algunos *fermenta cognitionis* para poder contribuir algo serio a la fase crítica de la recepción de la obra de Zubiri, en vez de ser

meramente un modelo de subjetividad «auténtica». Resumiendo, quisiera dar que pensar un poco respecto de una recepción crítica del pensamiento de Zubiri.

2. ¿Cómo he de criticar a Zubiri?

2.1. Unos «*fermenta cognitionis*» de mi «*óptica*» hermenéutica

¿Cómo he de criticar a Zubiri? Este es el problema que tengo que resolver. «Criticar» no implica aquí necesariamente refutar, sino que remite a una búsqueda de justificaciones del pensamiento de un filósofo. No obstante, me hallo inmediatamente enfrentado con la imposibilidad de entrar en el pensar, la marcha de filosofar o el filosofar mismo de Zubiri. No dispongo de más que los textos en los que su pensar filosófico se convirtió lingüísticamente en lo pensado-escrito. En realidad, el planteamiento de mi tarea encierra subrepticamente una metonimia; es decir, he tomado el autor por su obra. No puedo captar intelectivamente los momentos misteriosos cuando la palabra y el concepto en el pensar de hecho en marcha se unen para producir lo dicho o lo escrito. El filosofar en marcha de otros queda *simpliciter* más allá de mi poder. Formalmente, tengo que ocuparme de la filosofía *manifestada en y por el texto* o no poseo nada que posibilite reflexiones sobre la filosofía de un «otro». Si he captado la verdadera e inequívoca «intención» de Zubiri (o de cualquier otro autor), no es nada que pueda comprobar con certeza absoluta. Por eso, el texto posee su *propia* «vida»; es decir, trasciende a su propio presente en el momento en que se transforme del filosofar *fluido* en el texto *fijo*. Cualquier tratamiento *crítico* de un texto filosófico precisa una interpretación. Con otras palabras: cada lectura interpretativa de un texto refleja el propio presente del leer del intérprete, es decir, él hace intervenir *sus* propios presupuestos, *su* propia «*óptica*», en el texto. Escribe Manuel Cruz:

«Interpretar un texto equivale entonces a hacerlo funcionar mediante unas instrucciones de uso determinadas, leerlo con nuestras (en realidad con mis) normas. No hay otro modo: fuera de eso, sólo queda ininteligibilidad. (...) No hay presente privilegiado que recoja en un solo gesto todo el pasado. Cada lectura se halla confinada en su propio presente, en las reglas de uso que le son propias»⁴.

Una filosofía llegará a ser un dogmatismo cuando no haya ninguna profundización más en su lectura, lo que es en gran parte *el* destino momentáneo de la filosofía de Zubiri. Cruz advierte: «A mi modo de ver, confinar un texto a su tiempo (=a la llamada intención del autor) equivale a *desactivarlo*. La gran ventaja que presenta el texto de filosofía es que *habla a futuro*, y esto

⁴ Manuel Cruz, *Del pensar y sus objetos. Sobre filosofía y filosofía contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 21.

lo hace libre»⁵. Si voy a criticar a un filósofo, tengo que *activar* su *texto* aplicando *mis* «normas», a saber, principios de interpretación. He aquí la necesidad de una «óptica». El texto, *no* la intención (o intencionalidad consciente), determina la interpretación de Zubiri. Pero, ¿qué significa todo esto para una interpretación crítica?

Estoy intentando enunciar unos *fermenta* que gobiernan mi interpretación de Zubiri. Para comprender *mi* «óptica» no se debe olvidar que mi interpretación está dirigida a la resolución de mi *agón* entre el realismo de Zubiri y el idealismo de Royce. Por eso, voy a poner énfasis en el proceso crítico que permite un juicio de valoración. Respecto a mi análisis de Zubiri, Pintor-Ramos nota que propongo «revisiones a fondo que, sin embargo, terminan siendo incompatibles con el conjunto del pensamiento de Zubiri»⁶. Admito la validez del juicio de Pintor-Ramos. Pero esto no quiere decir que no haya comprendido el pensamiento de Zubiri, como Aísa y Martínez Castro sostienen, sino que he derivado otras conclusiones, ya que mi análisis ha posibilitado una lectura «heterodoxa» (pero válida dentro del contexto de mi llamada «óptica»), ha necesitado un desplazamiento de la conceptualidad imputada a las ideas fundamentales del realismo de Zubiri. Explicaré la «óptica» que ha dirigido mi método de interpretar críticamente *el texto* de Zubiri.

2.2. Unos principios interpretativos

A mi modo de ver, las filosofías de este mundo, aunque muestren diferencias no reconciliables, señalan un momento formal que es común a todas. Stephen Pepper ha sostenido:

«La persona interesada en entender el mundo mira en torno suyo buscando algún indicio para su comprensión; se detiene en alguna zona de hechos de sentido común (=la vida cotidiana) y trata de ver si puede entender otras zonas a base de ésta, y la convierte así en su analogía básica o metáfora radical. Describe lo mejor que puede las características de esta zona (...) y convierte una lista de sus características estructurales en los conceptos básicos explicativos y descriptivos (...)»⁷.

Metódicamente posee la tesis de Pepper un valor capital para mí. Pero, ¿de dónde surge esta importancia?

Acepto la tesis de Pepper. Es el principio *primero* de mi «óptica». Esto significa que busco la llamada «zona» de hechos que usa un pensador (no sólo un filósofo) para derivar las categorías de su análisis. Quiero detenerme un poco para considerar la importancia capital de una «zona de detención».

Whitehead ha escrito:

⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁶ Pintor-Ramos, «Carta abierta al Dr. Wessell», *Diálogo Filosófico* 31, (1995), 75-76.

⁷ Stephen C. Pepper, *World Hypotheses. A Study in Evidence*, Berkeley, Los Ángeles y London, University of California Press, 1970 (originalmente 1942), p. 91.

«Sucede muchas veces (...) que criticando un libro erudito de matemática aplicada (...) se encuentra el problema fundamental en el primer capítulo o incluso en la primera página. Pues bien, es allí, al comienzo, donde el autor se muestra como resbalando sobre sus suposiciones. Además, se trata (...) de lo que él ha asumido inconscientemente. (...) Cada generación critica las presuposiciones de sus padres. Puede ponerse de acuerdo con ellas, pero las hace patentes a todos»⁸.

La tesis de Whitehead respecto a un libro de matemática vale también para la «zona» de experiencia elegida por un filósofo para realizar su análisis sistemático. Con otras palabras, con precisamente el «hacer patente» el modo de conceptualizar la zona básica, tiene el crítico (o, por lo menos, tengo yo) un punto de «enfoque» para su (o mi) interpretación y valoración.

Es aquí donde centro mi pretensión de interpretar y criticar. En el caso de Zubiri, la zona básica estriba en su interpretación descriptivo-teórica de actos de intelección «como actos en y por sí mismos» (IS, 20). Mi libro crítico constituye una pretensión de seguir el análisis zubiriano en la averiguación de la lista de características y la conversión de ellas en las categorías fundamentales de la filosofía del «de suyo». De todos modos, volveré al «hecho» fundamental de la obra de Zubiri más adelante. La cuestión ahora es cómo he de tratar los resultados, presentes en el texto, de la selección de una «zona» y la derivación descriptiva de las categorías, particularmente para las exigencias de una crítica.

Mi modo de interpretar una filosofía desde el punto de vista de una «zona» de detención envuelve tres momentos, a saber: 1) construcción, 2) deconstrucción (no «demolición» como Martínez Castro ha valorado mi «deconstrucción» del sistema de Zubiri) y 3) reconstrucción. Los tres momentos no son en sí cronológicamente fases de un proceso de análisis. En realidad, los tres momentos pueden constituir una interacción recíproca. Por «construcción» entiendo el intento de seguir al autor mismo dentro de su terminología en la construcción de «su» sistema. La «deconstrucción» investiga en la obra las descripciones, los argumentos, el lenguaje con el cometido de descubrir oposiciones, ambigüedades, saltos lógicos, vaguedades semánticas, etc. en el texto o, específicamente, en la derivación de las categorías realizada por el filósofo. Si la deconstrucción no acaba efectivamente con la construcción (y nunca jamás rechacé globalmente las categorías de Zubiri), trato de «salvar» algo del sistema deconstruido, es decir, pretenderé cierta «reconstrucción», ojalá superando las dificultades notadas en la fase de deconstrucción. La fase de reconstrucción puede llegar fácilmente a ser un eclecticismo, por desgracia. Los tres momentos se presentan en mi estudio crítico del realismo radical de Zubiri.

¿Cómo he de aplicar concretamente los momentos de mi «óptica» al texto filosófico? Mediante la construcción-deconstrucción produzco una serie de oposiciones, tal vez contradicciones y aún una cierta falta de semantividad.

⁸ Whitehead, *Science and the Modern World*, New York, Mentor Books, 1960 (originalmente 1925), p. 29.

No importa dónde tales oposiciones se muestran. Tal vez en una mera preposición o en un morfema. Mediante la interacción de la construcción y deconstrucción, se desplaza, es decir, es situada diferentemente la oposición. Precisamente aquí comienza la valoración crítica. Quiero mostrar que la oposición, etc., es una imposición metafísica, averiguando sus suposiciones y su papel en la estructura arquitectónica de un análisis de la «zona» de hechos (o, por lo menos, en una parte significativa de la estructura). Esto debe resultar haciendo patente que la oposición se deshace, se desenlaza en el argumento descriptivo que es fundado por ella. Pero, en sí no quiero demoler la categoría en dificultad, sino *re-formularla* en otro contexto semántico produciendo un cambio de sentido en el texto⁹. He aplicado los *fermenta cognitionis* en mi análisis de la descripción zubiriana del «hecho» de actos de intelección.

Hasta ahora mi contrarréplica ha sido meramente formal. Más adelante me ocuparé del problema central del realismo radical del sistema de Zubiri, naturalmente para mí; es decir, el momento problemático del «No-Thing», el «no-algo».

2.3. Conclusión

Martínez, aunque valore la autenticidad subjetiva de mis pretensiones críticas, me reprocha objetivamente haber escrito «básicamente, confusión». Mis análisis «no resultan iluminadores» (*FCR*, 155). Martínez comprende bien la necesidad de una fase crítica en la recepción de Zubiri, y, creo yo, provocado por mi crítica, advierte que «los zubirianos ‘de estricta observancia’ —y los hay muy buenos— deben (...) prepararse para la segunda fase» (*FCR*, 155). Porque quiero contribuir positivamente a la fase crítica algo más que con un ejemplo de buenas intenciones, me he centrado formalmente en mi «óptica», la cual Martínez reconoce como existente. Creo haber ofrecido algunos *fermenta cognitionis* que muestran una estructura plausible y especialmente oportuna a una crítica a Zubiri, una estructura internamente ordenada; es decir, la que *no* muestra «básicamente confusión», sino «orden». Si el producto de la aplicación de mis principios críticos ha resultado ser una «confusión», estoy inclinado a creer que la confusión mediada por mis análisis es «objetivamente» constitutiva del mismo pensamiento de Zubiri. Hay, a mi modo de ver, teóricamente algunos «desenfoques» en la filosofía de Zubiri en

⁹ Sin duda, hay una similitud entre mi método y la deconstrucción de Derrida. A propósito he seguido en general el resumen presentado por Jonathan Culler en *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca, Cornell Uni. Press, 1983, pp. 146-152. Mi conexión con la llamada «deconstrucción» de Derrida estriba en la influencia de la ironía romántica en mi crítica literaria. Para una discusión de la ironía clásica, romántica y Derrida véase Ernst Behler, «Chapter 3. Irony in the Ancient and the Modern World», en *Irony and the Discourse of Modernity*, Seattle y London, Uni. of Washington Press, 1984, pp. 73-110. Aprendí mi romanticismo del Prof. Behler estudiando tres años con él.

cuanto se presenta por la *palabra escrita*. Esta «palabra» debe ser criticada.

En el próximo apartado quiero examinar, desde mi óptica, un problema enorme en el zubirianismo contemporáneo, a saber, su *dogmatismo* incipiente. Martínez recomienda que los zubirianos re-aprendan a Zubiri «en 'campo abierto'». ¡De acuerdo! Así bien, el dogmatismo zubiriano no permite que pase con facilidad el zubiriano por una apertura a un campo de análisis más libre. Con otras palabras, el lenguaje zubiriano de sus discípulos constituye un obstáculo poco superable sin profundizar el significado de las palabras usadas por Zubiri. A este respecto, creo yo, el crítico debe abordar el lenguaje de Zubiri «de forma heterodoxa». Vamos a ver.

3. El problema del lenguaje para una crítica de Zubiri

3.1. *El dogmatismo como resultado de la fase expositiva*

La fase expositiva ha cumplido con éxito la tarea de explicar didácticamente la filosofía de Zubiri y organizarla más sistemáticamente. Si no hay ningún intento de interpretar esta filosofía con más profundidad semántica, la fase expositiva se convertirá en un *cul-de-sac* filosófico acabando por desacreditar el pensamiento de Zubiri como una letanía de términos técnicos monótonamente repetidos, aunque organizados con cierta diversidad de forma. El lenguaje ahora devenido caduco y entumecido constituye el problema. ¿Qué quiero decir? Primero, lo que no quiero decir. No estoy criticando las exposiciones en cuanto tal. Los estudios de Diego Gracia y A. Ferraz Fayos son, por ejemplo, un *sine-qua-non* para comenzar a leer y a comprender la filosofía zubiriana¹⁰. Pero, con pocas excepciones, los estudios expositivos no pasan más que por encima de una terminología ya fijada. Respecto a los conceptos más básicos (por ejemplo, inteligencia sentiente, primordialidad, intelección, impresión, etc.) no he podido extraer una visión (una «insight») más profunda o, por lo menos, en palabras diferentes a las de Zubiri. Los expositores simplemente repiten las palabras de Zubiri o las resúmenes. Hay poca interpretación crítica. Por ejemplo, en un libro, Gregorio Gómez Cambres explica conceptos de Zubiri citando a Zubiri como la explicación misma (?). En otro libro cambia su estilo, es decir, construye un resumen abreviado de la doctrina zubiriana¹¹. Respecto a los conceptos básicos de Zubiri no hay ningún ahondamiento en absoluto. El libro más reciente que tengo es el estudio sobre la accesibilidad de Dios de Jesús Sáez¹². El autor enriquece mi comprensión de la teología de Zubiri. No obstante, su exposición de los

¹⁰ Ferraz Fayos, *El realismo radical de Xavier Zubiri*, Madrid, Cincel, 1988; y Diego Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor, 1986.

¹¹ Gómez Cambres, *La inteligencia humana. Introducción a Zubiri II*, Málaga, Ágora, 1986, y *Zubiri: el realismo transcendental*, Málaga, Ágora, 1991.

¹² Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca, Publicaciones Uni. Pontificia de Salamanca, 1995.

conceptos fundamentales es el mismo pábolo de siempre. La validez (o no) de la filosofía de Zubiri es una función de sus conceptos primarios. Para comprender tales conceptos es necesario penetrar semánticamente a un nivel conceptual más profundo. Tal penetración es necesaria para la fase crítica de la recepción de la obra de Zubiri. Meras repeticiones de los términos de Zubiri abaten cualquier progreso. He aquí la fuente del «dogmatismo» de muchos zubirianos. Se buscan *casi* en vano reflexiones dedicadas a averiguar nuevos aspectos semánticos. El «campo abierto» queda clausurado y, con él, la posibilidad de enfrentarse a Zubiri con el único método que su genialidad merece, a saber, con liberalidad. De todos modos, de algún modo es preciso ablandar el obstáculo lingüístico. Pero, ¿cómo? Primero tengo que captar el principio dogmático para entonces poder corregirlo.

Whitehead ha designado, en efecto, la índole del dogmatismo zubiriano como «The Fallacy of the Perfect Dictionary» según la cual «se cree que el lenguaje humano, en palabras singulares o en frase, expresa explícitamente estas ideas (fundamentales). Denominaré este supuesto, 'la falacia del diccionario perfecto'»¹³. Voy a re-nombrar la fuente del dogmatismo zubiriano como «la falacia de diccionario *zubiriano* perfecto». Pero, ¿en qué sentido puedo atribuir tal falacia a muchos zubirianos? La raíz estriba en la creencia de Zubiri mismo, muchas veces repetida en sus obras, que él no construyó ningún tipo de teoría, sino que describía meramente los «hechos».

Para poder destacar rápidamente el dogmatismo implícito en la creencia corriente de los zubirianos en que la filosofía fundamental de Zubiri no es una teoría, quiero citar a Jesús Conill. Conill concede que el prolijo análisis realizado por Zubiri en la trilogía puede producir una impresión que «rebasa las pretensiones de un mero análisis de hechos»¹⁴. Conill rechaza tal «impresión», indicando que cabe que los intérpretes «se preguntan si es realmente posible un 'análisis de los hechos' totalmente al margen de conceptualizaciones, teorías o, al menos, ordenaciones estructurales y fundamentación»¹⁵. Conill sostiene la opinión que tal hallazgo descriptivo fue efectuado por Zubiri. En su análisis del apartado «Sentir lo real» Sáez asevera (creo yo, con toda ingenuidad):

«Todo esto no es ninguna elaboración conceptual o 'teoría' filosófica, construida más o menos de acuerdo con la realidad, en pugna con otras teorías filosóficas o científicas. Es formalmente un análisis estructural del *hecho* de la intelección humana. El gran reto que lanza Zubiri ahora a la tarea de los filósofos es o estar de acuerdo con él o demostrar que estos análisis son otra 'teoría'»¹⁶.

Nada es más simple si se considera la naturaleza de describir algo, particularmente en el contexto del lenguaje. Pero, antes de sustanciar mi rechazo de la mitología de la «mera» descripción, anoto que aquí se encuentra

¹³ Whitehead, *Modes of Thought*, New York, Free Press, 1966 (originalmente 1938), p. 173.

¹⁴ Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 231.

¹⁵ *Ibid.*, p. 230.

¹⁶ Sáez, *La accesibilidad de Dios*, p. 34.

el comienzo del «dogmatismo» de muchos zubirianos y la razón del porqué de cierta aridez respecto a una interpretación más profunda de las categorías básicas de Zubiri. Con otras palabras, veo aquí la necesidad hermenéutica de cantar la misma cantinela (o, mejor dicho, la misma letanía) de palabras singulares, frases, citas o resúmenes. Si no hay nada problemático en el lenguaje de las llamadas descripciones o, si «todo lo que (Zubiri) está exponiendo no es una construcción teórica, sino un simple (*sic*) análisis de la intelección»¹⁷, el intérprete (zubiriano o no) está condenado a un recital ritual de las palabras técnicas de Zubiri. Con otras palabras, Zubiri debía haber creado una lexicología para un diccionario zubiriano *perfecto*, lo que es una falacia egregia. El dejar de profundizar por parte del intérprete lo semántico en el lenguaje de las obras de Zubiri, es, a mi modo de ver, un dogmatismo que podría acabar por relegar la filosofía de Zubiri al basurero de filosofías fracasadas, podría reducirla a un mero juego de palabras bastante superficial. Examinemos un poco más la problemática.

3.2. La problemática del lenguaje filosófico de Zubiri

Si contrasto las pocas páginas en *IS* que contienen descripciones *simplemente* truncadas con las 75 páginas con 60 ejemplos descriptivos de miedo y dolor usados por Hermann Schmitz para derivar *descriptivamente* las categorías básicas de su fenomenología¹⁸, tengo que concluir que Zubiri es *llamativamente* un filósofo casi carente de descriptividad. De todos modos, ¿es el lenguaje de Zubiri, por lo menos, transparente? González Fabre nos «describe» el *lenguaje* de Zubiri así:

«Escribió en castellano, y en un castellano de traducción ardua, muy dependiente de delicados matices lingüísticos. El *corpus* de sus escritos es desusadamente compacto, lo que provoca que quinientas páginas de lectura dejen todavía más preguntas que respuestas. Para entender cada capítulo de Zubiri es casi preciso tenerlo todo presente. Y, desde luego, su verbo no ofrece siempre transparencia ni facilidad de penetración, por más que es coherente como pocos filósofos en uso de los términos»¹⁹.

Si González Fabre tiene razón respecto del lenguaje de Zubiri (y creo que tiene razón), la tesis de que Zubiri desarrolló un «*simple* análisis» se halla al borde de un malentendido fatal para la interpretación de Zubiri. Si se pueden leer quinientas páginas de Zubiri terminando con más preguntas que respuestas, entonces no se ha tenido nada que ver con una «mera» descripción. Pero, ¿por qué hay una problemática en el lenguaje de Zubiri? Esta es la próxima cuestión.

¹⁷ Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, p. 232.

¹⁸ Schmitz, *System der Philosophie, Bd. 1, Gegenwart*, 2ª ed., Bonn, Bouvier, 1981, pp. 169-239 y 440-450.

¹⁹ González Fabre, «Recensión», *Revista Venezolana de Filosofía*, p. 223.

Pintor-Ramos ha captado el momento fundador de la dificultad lingüística en el lenguaje de Zubiri (o de cualquier filósofo) en su análisis del concepto de primordialidad:

«En definitiva, siempre se tratará de las descripciones aproximadas y oblicuas porque la descripción de la aprehensión primordial de realidad no es ella misma un acto de aprehensión primordial. De este modo, si la aprehensión primordial es un hecho y, en este sentido, no susceptible de error, su descripción nunca es un hecho del mismo orden y los errores y deficiencias propias de la descripción no pueden poner en entredicho tal hecho»²⁰.

Siguiendo la lógica de Pintor-Ramos, encierra cada descripción, siendo siempre aproximada y oblicua, deficiencias, y, añadido, es siempre capaz de ser mejorada. Todo esto significa que hay varias *alternativas* para describir «algo», particularmente en el contexto del lenguaje. No hay *ninguna* alternativa privilegiada. No hay uno y sólo un lenguaje que pueda captar «perfectamente» todo. Siempre es posible otro modo de ver las cosas. Según Pepper, la posibilidad de «ver» descriptivamente de modos variados constituye la misma esencia de una «teoría». Si el intérprete, particularmente de observancia zubiriana, niega que haya varias alternativas, un dogmatismo es inevitable. No habrá nunca ningún ahondamiento de los conceptos básicos de Zubiri. La tarea propuesta por Sáez de demostrar que la filosofía de Zubiri envuelve una «teoría» ha sido *fácilmente* llevada a cabo. *Quod erat demonstrandum*.

En contraste con Sáez y Conill, Pintor-Ramos nota «que la base y el contexto semántico de todo lenguaje filosófico es el lenguaje ordinario con toda su irreductible polisemia. (...) (El lenguaje de un filósofo constituye) así una especie de dialecto propio dentro del lenguaje general. Este dialecto recibe su contexto general semántico dentro del lenguaje ordinario y es allí donde resulta significativo»²¹. Esto quiere decir que el lenguaje de la filosofía tiene su origen en la vida cotidiana y en su especificidad metafórica porque «la metáfora (...) impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario (...) es fundamentalmente de naturaleza metafórica»²². No quiero abordar el problema del «dialecto» entre el lenguaje metafórico y el lenguaje filosófico (o teórico). Cabe decir que añade una dificultad más para la mitología de una mera descripción o de un simple análisis de los «hechos». Denominando como «alusividad» la polisemia, a saber, naturaleza metafórica del lenguaje que va a ser utilizado por la filosofía, puedo concluir con Emilio Lledó que el significado del lenguaje filosófico «lleva consigo toda la carga de alusividad que constituye la esencia del lenguaje, por la que éste deja de ser mero signo

²⁰ Pintor-Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Publicaciones Uni. Pontificia de Salamanca, 1994, p. 108.

²¹ *Ibid.*, p. 58.

²² George Lakoff y Mark Johnson, (traducción Carmen González Martín), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1986, p. 39.

de algo, para convertirse en una especie nueva de realidad»²³. En general, no ha habido discusiones suficientes sobre la «alusividad» lingüística en la palabra escrita de Zubiri. Por eso, todavía no hay un «campo abierto» en el cual la filosofía de Zubiri puede ser fecundada.

3.3. Conclusión

Estoy escribiendo una contrarréplica a una recensión aniquiladora. Por eso, he aceptado el momento positivo descubierto en mi libro por Martínez, a saber, su función en el desarrollo de una fase crítica de las obras de Zubiri. Pero, creo que el libro refleja algo más que inspiración subjetiva, es decir, que ha contribuido *materialmente* a la crítica. Esto significa que he tenido que centrarme en la valoración de Martínez sobre el hecho de que mi análisis constituye «básicamente, confusión». No estoy de acuerdo, pero no puedo demostrar mi desacuerdo *materialmente* aquí. En vez de una réplica material, he pretendido mostrar formalmente que mi óptica está gobernada por *fermenta cognitionis* suficientemente coherentes; es decir, «cómo he de criticar a Zubiri». Conforme a esta estrategia, he aplicado, de modo limitado, algunos de mis «principios» a la debilidad lingüística de los zubirianos, es decir, contra el dogma de una «mera» descripción. Mi crítica a muchos zubirianos ha tenido el propósito de abordar un obstáculo fundamental al «campo abierto» sugerido por Martínez. González Fabre ha objetado que he desenfocado mi análisis, «forzando el sistema de Zubiri hacia sus propias preguntas y obligándolo a dialogar en un lenguaje que le es extraño»²⁴. Soy culpable, y sin arrepentirme en absoluto. Si la filosofía de Zubiri va a ser más que una diversión para el mundo de habla española, su sistema tiene que dialogar en lenguajes (y en lenguas) que le son extraños. (Y al revés es también obligatorio). Un lenguaje extraño con sus prejuicios metafóricos diferentes fuerza al intérprete crítico de Zubiri a re-pensar el pensamiento de Zubiri desde nuevas ópticas. ¡Nada es mejor para posibilitar excursiones en un «campo abierto» de crítica ya de retraso! Por eso, la objeción de Aísa, González Fabre y Martínez de que he «forzado» el sistema de Zubiri a echarse sobre una cama de Procusto extraña a su naturaleza (=el realismo tradicional del «ser-en-sí») para que pueda yo solucionar *mi agón* «personal-teórico» no vale nada *formalmente*. Lo que importa es que he aplicado una óptica internamente coherente a la obra de Zubiri, si tengo razón materialmente o no. Eso quiere decir que he dialogado de hecho críticamente con Zubiri. Pero, ¿cuál es el desenfoque que mis críticos han usado para *descalificar* mi análisis y mi valoración? Examinaré el llamado desenfoque en el próximo apartado.

²³ Emilio Lledó, «Un modelo de semántica filosófica», en *Filosofía y lenguaje*, Cap. 7, Barcelona, Ariel, 1995, p. 158.

²⁴ González Fabre, «Recensión», *Revista Venezolana de Filosofía*, p. 228.

4. El «desenfoque» central o «Much ado about No-Thing»

4.1. *El realismo zubiriano y el realismo clásico*

Así bien, ¿cuál es el desenfoque que desfigura mis análisis de Zubiri? De forma irónica, casi sarcástica en el contexto del artículo, Martínez «tira a matar», habiendo descubierto la *idée fixe* que debe configurar mi verdadera intención, y escribe: «La presunta valoración crítica es en realidad una transfiguración del análisis para llevarlo, sin 'sufrimiento', al hogar idealista de Wessell. El objeto de la crítica es menos el pensamiento de Zubiri que lo que Zubiri 'creía' que era su 'pensamiento'» (*FCR*, 148). Por fin se revela la razón por la cual mi crítico ha amontonado alabanzas sobre mi autenticidad subjetiva. Cuanto más pureza subjetiva, tanto menos objetividad *analítica*; es decir, he sido alabado para ser descalificado. De este modo, Martínez (y hasta ahora todos mis críticos) no tienen por qué enfrentarse frontalmente a mi desafío idealista, que repetiré más adelante. González Fabre, diciendo lo mismo, pero sin una ironía mordedora, comenta: «El autor ha resucitado la problemática del realismo clásico para aplicarla a Zubiri, suponiendo que el filósofo se halla inmerso en esa discusión. Probablemente, esta oposición es más acorde con las inquietudes de Wessell —su *agón*— que con la concepción zubiriana»²⁵. Hay verdad aquí, por algunas partes.

Preguntas cardinales: ¿Ha sido mi comparación del realismo zubiriano con el realismo clásico algo ilícito? ¿Puede el sistema de Zubiri simplemente ignorar la problemática del «en-sí»? Consideremos más concretamente este problema.

Creo que Martínez está realmente en la realidad al escribir esta oración. Creo que la luna posee un lado posterior en la realidad que nadie ha visto desde la tierra. Creo que hay ondas magnéticas en la realidad. Creo que no hay hadas en la realidad, etc. Todos estos juicios se refieren a «algo 'de suyo'» primordialmente allende o, con más precisión, independiente de mi intelección. Zubiri nota explícitamente que las sensaciones no se hallan en la realidad allende la intelección, es decir, que es semánticamente posible hablar de la realidad cósmica como «realidad no coloreada» (*IS*, 174), aunque no se entienda esta realidad. Zubiri acepta una piedra como objeto para la intelección primordial (Cfr. *IS*, 155f). Pero, no es posible captar *toda* la piedra inmediatamente. De ahí mi conclusión: que hay en la realidad lados de una piedra no presentes en la intelección. Simplemente formulada, la tesis es: «Las cosas reales del mundo no tienen por qué estar presentes en cuanto tales en la intelección» (*IS*, 147). Entonces, hay cosas reales que pueden estar presentes «más allá» de cualquier intelección. (Quisiera resaltar el hecho de que son las palabras de Zubiri, de ningún modo las mías). A mi modo de ver, Zubiri se hallaba fuertemente «inmerso en» la discusión del realismo clásico

²⁵ *Ibid.*, pp. 225-226.

(y con él los zubirianos en general) sin darse cuenta de hecho tan incómodo. Examinaré la cuestión con un poco más de cuidado.

¿Hay algo común a las tesis de Zubiri y a las mías? En ambos casos se encuentra la tesis de que hay verdaderamente «cosas reales» en (la) realidad *independientes* de cualquier intelección. El animal de realidad puede hablar, evidentemente, de lo que no es o no está presente en su intelección; es decir, de cosas «independientes» de su ser inteligidas. Refiriéndose al realismo (clásico), Royce advierte: «Según esta concepción (realista), repito, ser real quiere decir ser independiente de la idea o de la experiencia por la que lo real es, desde el exterior sentido, pensado o conocido»²⁶. Zubiri mismo sostiene que lo real envuelve independencia y autonomía, es decir, «es independencia, es autonomía del contenido respecto del aprehensor, y es independencia de lo aprehendido respecto de otras cosas aprehendidas (...). Entonces la autonomía como independencia del contenido (...) es algo que ha de ser conceptualizado como siendo 'de suyo', independiente y uno» (IS, 201).

Me es ampliamente claro que Zubiri localiza la «independencia» no sólo *allende* la intelección, sino también *aquende* ella. No obstante, no hay ninguna duda de que él «creía» que hay cosas *independientes* de la intelección. He aquí la conexión del realismo zubiriano con el realismo clásico del «en sí». (O, ¿es este «creía» lo que quiero que Zubiri crea? No lo creo). Si tengo razón, es perfectamente lícito, y aún obligatorio, preguntar si el realismo del «de suyo» supera «realmente» la problemática del realismo tradicional, o no. De todos modos, he escenificado mi libro en torno a este *agón* (de acuerdo, para mí) o, sin referencia personal, a la tensión «teórica». *No importa nada* si Zubiri se hallaba inmerso en tal discusión o no. Le he incluido *yo* a él *velis nolis*, y con todo el derecho y con toda la validez. Conforme a esta inclusión, he interpretado a Zubiri sólo respecto de este problema. «Simplemente lo necesita (Wessell) para ajustar al filósofo español a la definición royceana de realismo»²⁷, escribe González Fabre. ¡De acuerdo, cien por cien! Pero, anuncié en el «Prólogo» este intento plenamente justo. Una crítica a mi interpretación debe darse cuenta de mi meta principal en vez de descalificarla con ironía retórica, graciosa en el caso de Martínez, o más secamente según González. Dejando de comprender mi «óptica», mis críticos ignoran la *questio juris* de mi análisis y valoración de Zubiri. Este es un desenfoque egregio de los análisis de *mi* interpretación de Zubiri realizados por Martínez y otros. Así bien, ¿dónde se halla mi «desenfoque»?

La «zona» en que Zubiri se detenía para derivar las categorías de su sistema era el «hecho» de un «acto de intelección». Tal acto capta o aprehende siempre «algo de suyo» (IS, 78, 82-83, 124 y 151). «Aprehendo o inteliijo sentientemente algo siendo 'de suyo'» sería una formulación preliminar de esta zona para la descripción teórica. *Todo* mi análisis y *toda* mi valoración

²⁶ Royce, *The World and the Individual. First Series: The Four Historical Conceptions of Being*, Cloucester, Dover, 1976 (originalmente 1899), I, p. 62.

²⁷ González Fabre, «Recensión», *Revista Venezolana de Filosofía*, pp. 225-226.

fueron dirigidos a cómo Zubiri interpretó esta zona y a una crítica de su interpretación. Pero, hay una segunda zona. En su discusión de alteridad, Zubiri advierte: «Hay que atender tan sólo a ser meramente noto. (...) En sentido estricto nota no es cualidad, sino algo meramente noto; pura y simplemente lo presente en mi impresión» (IS, 33). Está en este contexto que Zubiri establece la estructura formal del sentir. Es también donde algunas implicaciones del uso del «de suyo» se manifiestan. Porque no tenía problemas en sí con el «de suyo», no me centré en absoluto en el imperativo (intencional, fuertemente así) de «atender meramente» a lo noto. Aquí está mi desenfoco *por omisión*, no por la aplicación de mis energías interpretativas a un acto de inteligir algo (de suyo). Tenemos aquí dos modelos, tal como será explicado en mi artículo futuro sobre «Realidad y Conciencia». Los dos modelos no son en sí contradictorios, pero son distintos y permiten más de una interpretación de Zubiri. Mi crítica vale sólo para la pretensión de Zubiri de haber analizado adecuadamente el modelo de: «inteligir sentientemente algo de suyo». En mi opinión, mi llamado «desenfoco» no invalida el grueso o lo esencial de mi interpretación y valoración de Zubiri. (Además, mi análisis del segundo modelo nos conducirá, inexorablemente, a un idealismo más radical que el de Royce). Terminaré esta contrarréplica repitiendo brevemente mi crítica a la zona de detención del acto de inteligir algo.

4.2. «Much ado about No-Thing»

El «hecho» de un acto de intelección o «de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente» (IS, 23) es el foco sobre el que me centré para criticar a Zubiri. Preciso que el «de suyo» sólo se manifiesta como la formalidad de algo (=algún contenido). El «de suyo» no es el objeto directo de una aprehensión, sino que es el «algo». No se capta el «de suyo», a menos que ya sea captado (estructuralmente) un «algo». La intelección aprehende el «de suyo» oblicuamente, no directamente. Se sigue de este hecho «bien constatable» que no habrá ninguna aprehensión de realidad, sin que «algo» sea *de facto* alcanzado por el «inteligir». Pero, ¿qué es «algo»? He contado en más de 1.500 lugares la aparición del término en las obras fundamentales de Zubiri. Muchas veces se usa algo en un sentido trivial, y muchas veces funciona el término en definiciones de (la) realidad. Pero, 1) ¿qué es algo?, 2) ¿captamos de veras «algo» en la intelección sentiente? Responderé a ambas preguntas.

¿Qué es «algo»? No lo sé. Nunca define Zubiri el término. Por usar la terminología de Vincent Descombes, «algo», es decir, «*quelque chose*», «*aliquid*», «*etwas*», «*something*», etc., es el «objet en général» de la ontología²⁸ o,

²⁸ Descombes, *Grammaire d'objet en tous genres*, París, Editions de Minuit, 1983, p. 146.

en el caso de Zubiri, de una metafísica del «de suyo». Para superar este problema indico que he tratado el «algo» como una variable; es decir, combina «cualquiera» (o «any») con una referencia implícita a una singularidad (o «this, and not that or anything else»). Cualquier contenido discernido en la intelección como «éste, y no aquél o cualquier otro» es «algo». Pero, ¿qué significa esto para mi crítica a Zubiri. A ver.

Descombes afina su crítica de la ontología sosteniendo: «Il n'y a pas un concept de l'objet en général. Chaque fois qu'on se figure en avoir un, autrement dit, chaque fois qu'on a fait un emploi intelligible de la locution *un objet quel qu'il soit*, on aura substitué au terme transcendantal un terme predicamental (...)»²⁹. (Lo que Descombes no ha comprendido es que él acaba de crear las premisas de una justificación del idealismo, como veremos pronto). Casi como ejemplificación de Descombes, escribe Zubiri: «Un color verde real, aprehendido en y por sí, es algo 'de suyo'» (IS, 202). Un término predicamental (=«color verde») es substituido por el término transcendantal (=«algo de suyo»). La intelección «concipiente» capta en un «*esta* mancha verde» o un «*esta* piedra» el momento de ser variable, es decir, la «algo-eidad». Y, ¿la importancia de esta tesis para mí crítica?

Es simple. Extendiendo el hilo conductor de Descombes, podemos decir que *nunca* se entiende *sentientemente* un «algo» en cuanto tal, porque es la abstracción de una variable. (El animal de realidades entiende sentientemente cosas reales como cosas singulares). Pensarlo, sí. Sentirlo, no. Pero es el sentir intelectivamente quien capta el contenido que posibilita un sentido de inteligibilidad o, simplemente, semánticidad. No puedo representar semánticamente lo real en cuanto es lo concreto, lo singular, lo inmediato, etc., como «*algo* de suyo». No tengo más que una *idea* de una variable aplicable sin límites y nada más. No he dicho nada semántico sobre lo concreto, sino que he predicado «no thing, no-thing, nothing» (=nada específico) sobre «something» (algo en particular) identificando este «*some-thing*» con «*no-thing*», lo que constituye una paleológica y es el destino semántico de todas las formas del realismo, aún la de Zubiri. El «verde real» pierde toda inmediatez, toda singularidad, todo contenido inteligible en el acto de ser transformado en la variable «*algo* de suyo»; es decir, lo concretamente único se deshace de su carácter semántico convirtiéndose en un «nothing» o «no-algo» en particular. De esta manera, el realismo del «de suyo» de Zubiri se revela semánticamente como «*much* ado about No-Thing». El «algo» transcendantal es caracterizado, en efecto, por un «no-algo» concreto, es decir, por una «nada» predicamental, ya que el momento predicamental ha sido absorbido por la abstracción «algo» en cuanto tal. ¿Por qué ocurre esto?

La parte de la experiencia humana en que Zubiri buscaba su «zona» de detención era el «hecho» del acto de intelección o de que «me estoy dando cuenta de algo que me está presente» (IS, 23). Sáez mantiene la misma tesis:

²⁹ *Ibid.*, p. 149.

«En el acto de aprehensión de realidad como realidad, algo me *está* presente (presentidad) y me doy cuenta de ello (conciencia)»³⁰. Si entendemos por «algo» sustituciones como: *este* color verde, *esta* piedra, *este* papel blanco, *este* paisaje, etc., *ad infinitum*, puedo aceptar las formulaciones de Zubiri y de Sáez. El «dándome cuenta de» constituye el «acto de inteligir», no lo inteligido. Y, ¿cómo encontramos «la mera actualización» de lo inteligido? Sáez continua: «*Prescindimos* del aspecto consciente de dicho acto, que está fundado en la presentividad de lo real»³¹. Captamos algo concreto, singular, etc., en la inmediatez de su unidad con el «dándome cuenta de». Con otras palabras, la experiencia originaria constituye un binomio, es decir, dos términos intrínsecamente ligados, lo que engendrará un idealismo si es generalizado. El lo contrario en el caso de Sáez que *prescinde de* lo originario de la intelección sentiente. «A estas alturas, bajo el bisturí de ‘prescindimos’, Zubiri puede ser cualquier cosa». (¡*Touché!*). Quiero desplegar esta tesis.

Si prescindo del «abajo» en el binomio «abajo-arriba», como en el «mad world» de Alicia, puedo construir un mundo que consiste en sólo la dimensión de «arriba». En contraste, las formulaciones similares de Zubiri y Sáez, si re-transformo el término «algo» (transcendental) en una serie indefinida de términos predicamentales, constituyen la captación intelectual-sentiente de una realidad concreta y singular, por la cual podemos alcanzar inteligibilidad semántica. Mediante el «prescindimos», Sáez, por su parte, prescinde efectivamente de la situación en que inmediatez, singularidad y concreción son vividas directamente, destrozando por completo cualquier inteligibilidad determinada y, por eso, cualquier semanticidad concreta. Esto es verdaderamente «much ado about No-Thing». Sin la retención de la concreción, etc., (y el «prescindimos» aniquila el sitio en que la concreción se da), llegamos al reino de abs-tracción (o de variables), es decir, al «algo ‘de suyo’» y nada más. La nada es, de veras, el «más» evocado por el rechazo del momento individualizador. Para preservar la semanticidad es preciso volver al «lugar» donde se da, es decir, a la situación concreta. Esta situación necesita el llamado «acto de inteligir» para su propia estructura binaria, o no es más que nada. Aquí tenemos el idealismo de la índole royceano. Tengo que repetir las tesis ofrecidas en mi libro. O el realismo zubiriano se basa en un idealismo de índole royceana, o no ha dicho nada en absoluto.

4.3. *Un desafío o, formulado menos polémicamente, una solicitud*

Quisiera pedir que cualquier filósofo (zubiriano o no) *me* describiera (empíricamente) una «cosa real», un «algo en y por sí», en su inmediatez, su concreción, su singularidad, pero totalmente allende el «dándome cuenta de» (=la conciencia), «*suelto*» de cualquier intelección, como siendo «de suyo»,

³⁰ Sáez, *La accesibilidad de Dios*, p. 36.

³¹ *Ibid.*, pp. 36-37.

independiente y uno». Sin remisión a una experiencia posible o actual no tendrá ningún medio para acercarse a la situación inmediata, concreta, individual y, por eso, semántica. No puede hablar (o escribir) de lo que no es «concienciado», si no se olvida de que está de hecho hablando (o escribiendo) y, por ende, constituyendo un «dándose cuenta de». No pido más que una nota concreta, directa y plenamente individual (=sin repetición). ¡Nada más! Pues bien, ¿estoy pidiendo demasiado?

4.4. Última palabra

Martínez ha aceptado la analogía que establecí entre la recepción de Kant de la *Crítica de la razón pura* y la trilogía (especialmente *IS*). Martínez descubre en este «hecho» un punto de referencia, «deliberadamente (perversamente) dejado al final» para conceder a mis análisis «que no resultan iluminadores» (*FCR*, 155) cierto valor independiente (¿real?) de mi llamado *agón* «personal-teórico». El valor de mi estudio para el progreso de la recepción de Zubiri no reside, evidentemente, en los análisis realizados en mi crítica, sino en su «signo global» anunciando la necesidad de una fase crítica en cuanto tal y provocando a los zubirianos «a re-aprender a Zubiri en ‘campo abierto’». Antes de terminar mi «contrarréplica» quiero desenmascarar, por servirme de la terminología de Martínez, cierta «perversión» heurística por mi parte cuando declaré una analogía entre la recepción de la obra de Zubiri y de Kant, *prescindiendo* de algunas críticas excéntricas. Mi «perversión» (de la verdad histórica) consiste en que no mencioné el nombre de los críticos excéntricos, a saber, Johann Georg Hamann y Johann Gottfried Herder, dos genios extraordinarios³². La obra de Kant había ganado la batalla del planteamiento del problema filosófico (=la «zona» de detención), mientras que Herder y Hamann rechazaron la oposición entre entendimiento y sensibilidad, lo que no era más que la moda teórica. Kant había conquistado el futuro y hoy no se mencionan mucho las críticas fuera del ambiente filosófico dominante. ¿Qué tiene la plena verdad histórica que ver con mi crítica heterodoxa a Zubiri?

Si hay una analogía entre los críticos de Kant y mi crítica a Zubiri, ella se sitúa entre mi estudio y los de Hermann y Herder; es decir, mi crítica, porque es «heterodoxa», es excéntrica, sea válida o no, y probablemente sobrevivirá en las historias de la recepción de Zubiri como una nota (lo que ha sido el destino de los esfuerzos críticos de Hermann y Herder). Quiero rectificar aquí mi juicio sobre el dogmatismo incipiente de los zubirianos. Hay excepciones. Aunque haya precursores, la gran e importantísima excepción es Antonio Pintor-Ramos y su libro *Realidad y Verdad*, ya citado. Aquí, creo yo, tenemos el primer análisis ampliamente crítico y en «campo abierto»,

³² Véanse: Herder, *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, 1784; y Hamann, *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1799.

pero surgido del seno mismo de un zubiriano «ortodoxo»³³. Yo dato la fase crítica de la recepción de la obra de Zubiri con la fecha de la publicación de este libro. Los zubirianos «de estricta observación» deben enfrentarse a críticas heterodoxas, *sin duda*. No obstante, es también necesario desarrollar una crítica en «campo abierto» dentro del lenguaje del pensamiento de Zubiri. He aquí el hallazgo del libro de Pintor-Ramos. De todos modos, no dudo un momento de la capacidad de los zubirianos de realizar una crítica interna y ortodoxa. Si mi libro ha podido despertar a uno u otro zubiriano de su letargo incoactivamente dogmático, estoy satisfecho, lo que no quiere decir que mi «sufrimiento» personal-teórico haya disminuido.

Quisiera finalizar mi contrarréplica agradeciendo a Martínez Castro por haberse tomado en serio mi crítica a Zubiri, y por haber replicado con una reseña incisiva y retóricamente sutil. La cualidad de mi contrincante es el honor más destacado que puedo recibir como autor. Me siento honrado.

³³ Si hay un paralelo entre Pintor-Ramos y la recepción de Kant se centra en Leonhard Rheinhold en la fase, como me lo imagino, entre su mera exposición de Kant, es decir, «Briefe über die Kantische Philosophie» (1793-1796) en el «Deutschen Merkur» y, tal vez, la primera pretensión de «reformular» la filosofía de Kant (todavía dentro de la índole kantiano), es decir, *Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789).