

El saber, en tanto que pregunta por las cosas.

Rubén Fúnez¹.

En el artículo se exponen tres ideas: la reflexión sobre el saber, a lo largo de la historia de la filosofía; la lógica de la realidad, como vía de acceso al problema del saber, y, finalmente, c) la importancia que comienza a adquirir la sensibilidad, en la aprehensión de la realidad de las cosas

This article presents three ideas. First, a reflection on knowing through the history of philosophy. Second, the logic of reality as a way to access the problem of knowing. Finally, the importance that sensibility begins to acquire, in the apprehension of the actual state of things.

Introducción.

¿Qué es lo que va a encontrar el lector en el siguiente trabajo que ponemos en sus manos? No va encontrar un nuevo modo de entender la filosofía de Zubiri, incluso no va encontrar nuevas ideas en la comprensión de aquella filosofía. Nuestro esfuerzo es más modesto: vamos a esforzarnos en ofrecerle un modo de aproximarse a dicha filosofía. Creemos que esa aproximación debe contar con tres ingredientes: claridad sobre las ideas claves del autor, claridad respecto al modo como se aproxima a dichas ideas y, finalmente, claridad acerca de las vías que abre para la reflexión ulterior. Si este modo de aproximarse a un texto sirve de algo al lector, sentiremos que hemos conseguido nuestro modesto intento.

Zubiri escribió *Qué es saber* en 1935. Originariamente, tenía el título de *Filosofía y Metafísica*. Sin embargo, en la versión definitiva que apareció en *Naturaleza, Historia, Dios*, (NHD)² aparece con el nombre de *Qué es saber*. En esta versión hace falta una importante sección dedicada a la fenomenología de Husserl. La importancia reside en que la sección faltante es la que mejor puede orientar al lector para entender mejor el modo de proceder zubiriano. Leyendo la versión que aparece en NHD, no es transparente, por lo menos en una primera lectura, ni el propósito, ni el proceder metodológico. Por muy atenta que sea la lectura, el lector siempre terminará preguntándose

1. Profesor de Antropología Filosófica, en la Universidad Don Bosco.

2. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1999. En lo que sigue vamos a citar dicha obra, del siguiente modo: NHD.

y entonces, ¿cuál es el propósito de nuestro filósofo? Es evidente que terminamos con una visión completa, rigurosa y precisa de los avatares de la historia de la filosofía, y esto no es cosa despreciable; sin embargo, a los que nos gusta sorprender *in fraganti* al pensador en su dura faena de pensar, nos parece legítimo preguntarnos y preguntarle ¿Y eso es todo?

Zubiri en el momento de escribir el trabajo que comentamos se encuentra equipado tanto de conocimientos filosóficos como de conocimientos científicos. Y una vez asimilado, apropiado el proceder fenomenológico, acomete la empresa de pensar fenomenológicamente. Vemos en *actu exercito*, cómo hay que abordar una problemática determinada, cuando se ha hecho suyo un determinado modo de pensar, y esta actitud es de suma importancia, para todo discipulado filosófico.

Si queremos acometer la ardua labor del pensar, hay que comenzar haciéndolo como aquellos que ya lo hicieron con seriedad. Esto puede resultar, para algunos, discutible, pero quizá no lo sea tanto, si lo vemos desde la perspectiva zubiriana.

Pensar no es una actividad que surja de la nada. La primaria y radical posibilidad que tenemos es el modo de pensar de los otros, que por absoluta opción nos la apropiamos y sólo mediante aquella apropiación se puede descubrir otras posibilidades y construir otras nuevas.

Por lo tanto, ya en NHD, y en su trabajo *Qué es saber*; nuestro autor, lo hace con la contextura de un pensador fenomenológico. Y si esto está claro, va haciéndose transparente el propósito de dicho trabajo: con una posibilidad apropiada: el método fenomenológico, va descubriéndonos las posibilidades con las que lo ha dotado la historia de la filosofía, para concluir en la terrible encrucijada en la que ha desembocado toda esa gigantesca labor del pensamiento, que exige de parte del pensador, la creación de nuevas posibilidades que le permitan seguir llamando a su actividad del mismo modo que Aristóteles llamó a la suya: filosofía.

A pesar de tanta ciencia, tan importante en el hacer intelectual de Zubiri, lo que nuestro pensador se propone hacer es abordar una dificultad concreta qué es saber, desde el rigor filosófico.

¿Qué vamos a hacer nosotros en este ensayo? a) exponer el artículo en cuestión, por lo tanto, hay que esperar que las ideas centrales, sean manifestadas con la mayor claridad posible, pero también, hay que esperar que dichas ideas sean expuestas de tal manera que se vea, la estructura que constituyen; b) espigar las posibilidades que nos está ofreciendo nuestro pensador para con ellas; c) preguntarnos por las posibilidades, que en nuestro caso, hay que construir.

La tercera parte es la que, rigurosamente hablando, nos va a permitir la labor del pensamiento. Jordi Corominas cuenta que cuando al joven Zubiri, se le quiso acusar de modernista, y para evitar dicho error debía permitir que fuera la Iglesia la que le permitiera pensar³ dejó claramente sentado que lo que cada cual tuviera que pensar, es una conquista estrictamente personal; lo que habrá que pensar, es la conquista de quien se atreva a hacerlo. Por ello no es tarea fácil, por lo tanto es posible que tengamos que dedicar muchos años para que poco a poco, vayamos viendo con menos confusión qué es lo que hay que pensar.

I. la idea de saber en la historia de la filosofía.

El esquema del artículo de Zubiri es sencillo, se comienza preguntando qué es saber, y dice que a partir de Parménides se entendió cómo discernir. A partir de Platón, se precisó cómo definir, y se completó con Aristóteles, cómo entender.

Este modo de resumir dicho trabajo no es antojadizo. Platón precisa la filosofía parmenidea y Aristóteles completa la de ambos. La consabida postura de que la filosofía comienza siempre de cero, no es verdad. Cosa distinta es que el pensador dialogue con la entera historia de la filosofía desde las inquietudes que vienen planteadas desde la situación en la que se encuentra incurso, y otra que no sea tomada en cuenta y que se proceda con si dicha historia no existiera. Zubiri deja claro que la historia de la filosofía, va componiéndose en base a las posibilidades ofrecidas por todos aquellos que se han dedicado a filosofar. Es un logro definitivo de la humanidad que se haya entendido el saber como discernimiento, lo mismo como definición y como intelección. Ya no podemos prescindir de esas conquistas, y ello no como expresión de pereza, sino más bien como aquello con lo que podemos contar.

Una de las mayores dificultades que tiene que encarar el lector de este trabajo zubiriano, es la de no identificar, en un primer momento, a quién atribuir una determinada postura filosófica. Como ejemplo bástenos referirnos a su comprensión del saber como discernir lo que es de lo que parece. Al final de esa sección dice que esa fue la manera como Parménides concibió el saber; sin embargo, durante toda la exposición no se refirió a dicho filósofo, sino a los griegos en general. Lo mismo hay que decir, respecto a todo su trabajo; se van haciendo claras alusiones a Aristóteles, con lo que dificulta la comprensión que podamos tener de la filosofía de Descartes, Kant, Hegel,

3. Se trata de un diálogo que tiene con su confesor, en el cual, éste le decía que "la Iglesia enseña lo que hay que pensar" a lo que el joven Zubiri contestaba: "Nadie enseña lo que hay que pensar. Lo que hay que pensar es una conquista". J. Corominas, J. Vicens, Xavier Zubiri la soledad sonora, Taurus, Madrid 2006, p. 73.

etc., y también durante la exposición vuelve a hacer referencia a lo que entendieron los griegos.

Ante esta primera dificultad que hemos aquí esbozado es necesario tomar una determinada postura: a) Aristóteles se plantea el problema filosófico estrechamente vinculado a la filosofía de su tiempo, b) la filosofía de Aristóteles, ya se había planteado, muchas de las dificultades que van a encarar los filósofos posteriores y c) en la filosofía posterior a Grecia, se echa en falta la situación que permitió que los griegos se plantearan dicha problemática filosófica.

Quizá se deba esta impresión a que las dificultades que van a encarar Hegel, Kant y Descartes, por ejemplo, no sean precisamente, sancionar su actividad como filosófica, en otras palabras; es probable que la cuestión para dichos pensadores, no haya sido si era o no filosofía lo que rigurosamente estaban haciendo. En cambio parece que esta fue la dificultad zubiriana. Dicho lo anterior entremos a exponer las ideas centrales del texto zubiriano.

En el tratamiento que se hace del saber como discernimiento aparecen tres ideas fundamentales. La primera, es la noción de cosa. Se trata de un término que solemos usar indiscriminadamente; sin embargo, cuando reparamos acerca de lo que queremos decir con él, nos asalta la duda y la perplejidad. Zubiri nos da una definición precisa de dicho término: "Lo que llamamos *las cosas*, está constituido por el conjunto de rasgos fundamentales que las caracterizan" (NHD, 61)

Con respecto a dicha consideración hay que decir que cuando nosotros nos referimos a algo como cosa, no sólo estamos entendiéndola desde la perspectiva estrictamente material, sino que pensamos que dicho término hace referencia a todos los momentos que integran la cosa en cuestión. Sin embargo nuestro autor cree que la cosa está constituida solamente por sus rasgos fundamentales: lo que hace que usted sea un ser humano, no hace referencia a que usted tenga determinada estatura, determinado color de cabello, o determinado color de ojos. Hay detalles en las cosas que no son esenciales a dichas cosas, por ello el autor tiene cuidado al observar, que a lo que llama cosa es a un *conjunto de rasgos fundamentales*.

Con respecto al talante filosófico de nuestro autor hay que decir que tomó con seriedad la exigencia husserliana de ir a las cosas mismas. Si ambos entienden de modo diverso lo que sea cosa, es algo que rebasa la finalidad de este trabajo. Si el saber tiene radicalidad y seriedad se debe precisamente por dirigirse a la cosa. Nuestro saber es un saber que recae sobre cosas, ni la ciencia ni la filosofía pueden prescindir de dicho objeto.

La segunda idea es la de aspecto, que aunque tenga una diversidad de connotaciones, y que está estrechamente vinculado a la idea de cosa, o más rigurosamente, es lo que nos permite hablar de cosa en su sentido más radical, se trata de un enriquecimiento de dicha noción. En su conceptualización esperemos a nuestro filósofo en su punto de llegada, en el cual establece que: "el aspecto que las cosas ofrecen (...) se compone (...) del conjunto de esos rasgos 'perfectos', que realizados en grado diverso se reflejan en sus (...) rasgos efectivos" (NHD, 62)

Lo anterior va a ser para Zubiri fundamental: "las Ideas se convierten (...) en 'lo esencial' de las cosas, algo común a todas ellas". (NHD, 63) El pensador va a ir desde ahora a la caza de ideas, lo trágico para el pensamiento va a ser que desde este momento se va a correr el riesgo de poseer ideas sin cosas. La base para la pérdida de la cosa, de algún modo, ya está puesta en la filosofía, desde la antigua reflexión griega.

La tercera idea, es lo que podemos denominar la experiencia que tenemos con las cosas, y dado que los sentidos no dan ninguna seguridad respecto a qué atenernos con las cosas, se va privilegiando ese otro tipo de experiencia que nos permite discernir lo que es de lo que parece la cosa: "además de sentidos, el hombre tiene un modo de experiencia con las cosas, que le da de plano y por entero, de un modo simple y unitario, un contacto con las cosas como son 'por dentro' (...) es un saber que toca a lo íntimo de cada cosa (...) nos instala en lo que ella verdadera e íntimamente es, 'una' cosa que 'es' de veras, tal o cual, y no simplemente, lo 'parece. Una especie de sentido del ser ... nous, mens". (NHD, 63-64).

Las cosas simplemente son. Supongamos que se nos presenta un vaso de vino con agua; *si ponemos atención a lo que dicho vaso nos dice*, lo único que le escucharíamos decir sería: lo que yo soy es vino con agua. Es evidente que es a nosotros a los que parece vino y el error está en decir y decirnos que se trata de vino.

Por ello no es pequeña empresa la labor llevada a cabo por Parménides, tal como lo acabamos de ver. Sin embargo, Parménides no reparó en el simple hecho que acabamos de aludir. Eso lo vio con toda claridad Platón, saber es saber que esto es un vaso con vino y agua, y que aquello otro es una taza con café, es decir, saber no simplemente es discernir entre algo que es y algo que parece, sino discernir entre algo que es y algo que también es. Respecto a este modo de saber, Zubiri observa: "Sólo 'sabemos' lo que una cosa es, cuando, efectuando este desdoblamiento, vamos copulando a la cosa (...), aquello que por desdoblamiento, hemos 'extraído de ella (...)' Circunscribimos con precisión los límites donde la cosa empieza y termina, el perfil unitario de su aspecto, de su idea. Es la definición". (NHD, 65)

¿A qué se refiere Platón al hablar de desdoblamiento? Si digo, por ejemplo, 'el hombre es un animal racional', puedo distinguir al menos dos niveles en dicha proposición: el primer nivel es de una cosa que se llama hombre, y el segundo nivel los rasgos de dicha cosa, por un lado su racionalidad y por otro su animalidad. Distinguir lo que aquí, en aras de la claridad, hemos denominado niveles, es la manera, que tenemos de entender el término desdoblamiento platónico, de ese modo pensó Platón, sabemos lo que la cosa es.

Este presunto desdoblamiento, quizá sea aquello en lo que posteriormente Kant va a profundizar cuando reflexione en torno al fenómeno y al noumeno. Es evidente que las notas son manifestación de algo; en el ejemplo al que recurrimos, es evidente que la racionalidad y la animalidad son las notas que manifiestan la realidad humana; en este sentido, lo que se manifiesta es fenómeno, pero sería absolutamente absurdo que aceptáramos la manifestación sin que algo se manifestara: es lo que denominamos noumeno.

El noumeno es la unidad que suponemos en la cosa, el fenómeno, es la manera en la que se manifiesta aquella unidad. Y dice Zubiri, que el pensamiento más elemental introduce ese desdoblamiento entre las notas que se manifiestan, y la unidad de lo que esa cosa es.

En lo que sigue, es decir, en la intelección del saber como entender, Zubiri procede entrecruzando dos niveles; un nivel estrictamente aristotélico, dado que, Zubiri pensó que la reflexión aristotélica acerca del saber, cubría tres ámbitos, el de la necesidad apodíctica, la intelección de los principios y la impresión de realidad, que son precisamente las dimensiones del saber que, de algún modo, ha vagado a lo largo de la historia de la filosofía. Por ello hay que tener un sumo cuidado con la lectura de dicho texto porque lo que pudiéramos considerar hegeliano, cartesiano etc., aparece entremezclado con lo aristotélico, por lo que en una lectura apresurada no sabríamos distinguir a quién corresponde, rigurosamente hablando, la postura que está exponiendo Zubiri. Lo que Descartes y Hegel digan en torno al saber como intelección de los principios, fue algo que ya fue abordado en su momento en la reflexión aristotélica, lo mismo lo que Kant diga acerca de la impresión de la realidad, fue una reflexión que comenzó a tener sus primeros esbozos en la reflexión aristotélica.

Por ello, frente a lo que resta del estudio zubiriano tenemos dos opciones; la primera es aproximarnos a la historia de la filosofía a partir de una problemática concreta, en este caso, esclarecer qué es saber; la segunda opción es la de centrarnos en el modo cómo Aristóteles se planteó dicha dificultad, y cómo ha sido una dificultad que se fue prolongando a lo largo de la historia de la filosofía. Este segundo modo de proceder está más en sintonía con el interés zubiriano, y es el que aquí vamos a exponer.

La estructura del texto es la que sigue: está dividido en tres secciones, en la primera la más breve, se aborda el problema de la necesidad apodíctica; en la segunda, la deducción de los principios y, finalmente, en la tercera y más larga, la impresión de realidad.

En la primera se establece que el nous, es el principio de los principios y la segunda concluye precisamente estableciendo que con Hegel es cuando el nous es efectivamente principio absoluto, y si nos preguntamos acerca del hecho de por qué la tercera parte es la más larga, habría que decir, que se debe a que, según Zubiri, no fue tan largamente tratada por Aristóteles.

Nosotros indicamos al inicio de este ensayo que la versión que aparece en NHD, no incluye la sección dedicada a la fenomenología de Husserl. El hecho que termine su trabajo indicando que Aristóteles tampoco reflexionó largamente sobre el problema de la impresión de realidad, nos pone en la pista de una supuesta interpretación de por qué no fue incluida la sección en cuestión, y nos parece que a nuestro filósofo le interesaba que el lector lo sorprendiera en el pleno ejercicio del filosofar.

Adoptando un método determinado aborda una dificultad tratada a lo largo de la historia de la filosofía, y aquel método adoptado no sólo le permite entrever la insuficiencia en su tratamiento, sino que lo capacita para identificar los filones a partir de los cuales es susceptible de seguir siendo desarrollado.

Entremos en la exposición del saber como entender. Rigurosamente hablando, ¿qué es lo que hacemos cuando definimos algo? Para responder a esta cuestión recordemos el ejemplo al que recurrimos al inicio de estas páginas: 'el hombre es un animal racional'. Es verdad, por lo menos desde la perspectiva platónica, que hemos realizado aquel desdoblamiento al que ya hemos hecho referencia, pero el resultado de dicho desdoblamiento ha sido la extracción de los rasgos que constituyen la cosa.

Sin embargo, no parece claro en la definición en qué modo están, en primer lugar, vinculada la racionalidad con la animalidad, ni, en segundo lugar, animalidad-racionalidad con la realidad humana. Por lo tanto, pensó Aristóteles, que de lo que se trata es de ver por qué pertenecen a la realidad humana aquellos dos rasgos.

Ya no se trata de definir, sino estrictamente de entender la cosa; por ello Zubiri dice: "Al saber las cosas de esta suerte, sabemos la necesidad de que sean como son y (...) por qué no son de otro modo (...) hemos *entendido* la cosa". (NHD, 67)

Esta intelección se nos hace patente en el razonamiento. Lo que decimos de las cosas, lo decimos, porque son las cosas mismas las que nos dicen lo que hay que decir. No es que nosotros nos inventemos lo que las cosas sean; si yo digo de algo que es blanco, no se trata de una mera arbitrariedad, sino del hecho de que la blancura está actuando, al colorear la cosa blanca. Pero entonces surge una seria dificultad: si son las cosas las que nos dicen lo que ellas son, ¿por qué no decimos todos lo mismo acerca de las mismas cosas, sino que frente a una misma cosa, las posturas son de lo más diversas? ¿O es que acaso las cosas dicen una cosa a unos y otras a otros? Como esta segunda manera de ver las cosas es desde todo punto de vista absurdo, es necesario que nos planteemos con rigor dicho problema.

Lo que las cosas nos dicen sólo puede manifestarse en una concreta actitud mental, una actitud en la que, según Aristóteles, *vemos* implicados en los principios que integran las cosas, todos aquellos momentos que le son necesarios. Este modo de saber las cosas ya no es un mero definir sino un riguroso entender la necesidad de la cosa, por ello Zubiri observa: "Algo es entendido en la medida en que el discurso o raciocinio lo manifiesta como necesariamente verdadero". (NHD, 69)

El genial descubrimiento aristotélico, nos ponía en la pista de una rigurosa y estricta vinculación entre nuestra inteligencia y las cosas. Los hombres no hablamos acerca de las cosas lo que se nos ocurre, sino que decimos lo que las cosas nos dicen que digamos y en ese nuestro decir se hace patente lo que las cosas son o como Zubiri dice, se de-muestran, se hacen patentes desde ellas mismas.

Para evitar falsas comprensiones de lo que estamos diciendo, digamos que aquella patencia ocurre en aquel íntimo contacto que nos sitúa en lo que la cosa es, que los griegos denominaron *nous*. Por ello Zubiri observa: "Como el principio ha de serlo de que la cosa sea verdaderamente lo que es, no puede ser descubierto sino en aquel contacto íntimo con las cosas que llamamos *Mens, nous*". (NHD, 70)

De este modo, Aristóteles vislumbra que una lógica de los razonamientos es insuficiente para entender lo que las cosas son. Para ello se requiere lo que Zubiri denomina, una lógica de los principios. Se trata de descubrir los principios de las cosas y sólo de ese modo podemos estar seguros que entendemos la cosa. Zubiri dice: "Saber una cosa es saberla por sus principios". (NHD, 69)

Tanto Descartes como Leibniz y Hegel se embarcaron en la empresa de buscar los principios de las cosas. Se trata, desde la perspectiva que aquí hemos adoptado, de una vía abierta por la filosofía aristotélica que llega a su plena madurez en la filosofía hegeliana.

El nous para Aristóteles posee una doble dimensión: por un lado, hace visible la cosa, y por otro capacita al hombre para verla. El nous ve las cosas y la cosa solo tiene posibilidad de ser vista en el nous, por ello según Zubiri, Aristóteles llamó al nous principio de los principios (Cf. NHD, 74) y es precisamente esta comprensión aristotélica lo que va a llegar a su plena madurez con Hegel.

Para llegar a Hegel veamos cómo proceden Descartes y Leibniz: "Todo error viene de una falsificación, y toda falsificación supone una dualidad, en virtud de la cual, algo puede parecer una cosa y ser otra (...) lo simple es, por naturaleza, verdadero (...) tratándose de elementos simples, el logos no puede errar, pues se encuentra ante relaciones que son 'manifiestas' y 'notorias' por sí mismas (...) necesitan para ser patentes su *simplex intuitus* en las cosas. Los principios de las cosas se expresan así en *verdades primarias y primeras* en todo conocimiento (...) las hay que no puede ignorarlas. Las percibe por el mero hecho de existir, porque se refieren a las cosas por el mero hecho de serlo (...) verdades, en cierto modo, connaturales a la mente, que constituyen el sentido primario de una mente que explicita lo que entiende, el sentido primario de lo que es 'ser verdaderamente'. Los principios son así principios de que algo sea, en verdad, lo que es". (NHD, 70- 71)

Pero es Hegel quien le da su estructura definitiva y lo hace en el modo como sigue: en 'ser de veras' conviene todo. Ser de veras vino, y no otra cosa, significa escindir, en todo lo que es de veras, el ser vino de todo lo demás. Entender el vino desde sus principios será entonces entenderlo desde el 'ser de veras'. El principio de las cosas es este ser de veras y, por tanto, el todo. Lo que llamamos determinadamente 'cada' cosa es aquello en que el principio, el todo, se ha concentrado, lo que ha 'llegado a ser'(...) cada cosa no es sino una especie de espejo, *speculum*, que cuando incide sobre ella la luz de la mente, refleja el todo, único que plenariamente es de veras (...) saber una cosa por sus principios será saberla *especulativamente*, es ver reflejado en su idea el todo que de veras es, ver cómo lo que es 'de veras' ha llegado a ser aquí vino (...) saber algo es saberlo sistemáticamente, en su comunidad con el todo". (NHD, 72-73)

El saber tal y cómo lo entiende Hegel orienta el problema más por el lado de la verdad, que por el lado de la cosa que es, es decir, en aquel modo de saber, sabemos, lo que es, por ejemplo, la humanidad, pero no sabemos qué sea este ser humano concreto llamado Juan Pérez. Y de lo que se trata en todo este problema del saber, es de la cosa misma, no sólo su verdad. Por ello, por lo que hay que preguntarse es ¿cómo es posible el saber de la cosa misma? Y Zubiri está persuadido que la primera condición para que ello sea posible es atenerse a la realidad de la cosa. El lo señala en los siguientes términos: "saber no es raciocinar ni especular; saber es atenerse modestamente a la realidad de las cosas" (NHD, 74)

Nos atenemos a la realidad, en otras palabras, nos fiamos de la realidad, y fiarse significa dejarnos decir por las cosas lo que las cosas son. No sabríamos lo que las cosas son si no fueran ellas mismas las que nos lo dicen, por ello el atenuamiento es modesto, pero se trata de una de una modestia que busca poseer el saber lo que la cosa es, por eso Zubiri escribe: "Saber no es sólo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios, sino conquistar realmente la posesión esciente de la realidad; no sólo la 'verdad de la realidad' sino también la 'realidad de la verdad'. 'En realidad de verdad' es como las cosas tienen que ser entendidas". (NHD, 74)

Y si nos preguntamos, ¿cuál ha sido la razón por la cual a lo largo de la historia de la filosofía, por lo menos hasta Hegel, no ha sido posible este saber acerca de la realidad de las cosas?, la respuesta podemos perfectamente comenzar a verla aparecer desde el modo en que la misma filosofía griega se esfuerza por acceder a las cosas. Los griegos, aunque entendían que tanto la sensibilidad como el logos eran vía para acercarse a las cosas, privilegiaron el logos porque pensaron que esta vía era la que mejor contribuía a entender las cosas, dejando, sin reflexionar lo suficiente, la vía de la sensibilidad, de tal manera que Zubiri reconoce que el saber como impresión de la realidad fue una cuestión que ya se había formulado Aristóteles, aunque acto seguido insiste en que no lo meditó tan detenidamente.

Y para nuestro autor en el sentir es donde se juega precisamente el saber la realidad de las cosas, lo expone del modo como sigue: "el sentir, en cuanto sentir, es realidad real (...) Pero el sentir es realidad *sui generis*. En todo sentir, el hombre 'se siente' a sí mismo (...) Pero, además, este su sentir, es sentir algo que en aquel sentir adquiere su sentido (...) el sentir es la primaria realidad de la verdad" (NHD, 75)

De tal manera que toda esta sección va a ser una exposición del análisis del sentir. En este análisis pueden identificarse tres momentos: el primero hace referencia a la impresión, el segundo al logos y el tercero a la Mens; tanto el logos como la Mens, son maneras de sentir.

En el análisis que hace de la impresión se identifican también dos momentos por un lado se identifica el momento de la perduración de la impresión, y por otro lado el momento del hacer patente la impresión misma. A partir de la exposición misma de la impresión nuestro autor concluye en su insuficiencia.

Respecto al momento del logos, pueden identificarse tres momentos en la exposición que se hace de él: en primer lugar se habla del logos en tanto predice lo que será; en segundo lugar, en tanto predica lo que es, y, finalmente, en tanto predica lo que se acusa en la cosa, que es a lo que desde Aristóteles hasta Kant se llama categorías. Este segundo nivel concluye con la afirmación de que este modo de proceder del logos es lo que permite tocar a la cosa misma.

Respecto al tercer nivel, el de la Mens, también se identifican tres momentos: el primero se refiere a las afecciones de la Mens, el segundo al hecho que las cosas solo lo son en su sentir, y el tercer momento se refiere a la Mens como un tanteo de las cosas.

Veamos con un poco de atención este apretado esquema en el que hemos vertido el tratamiento que hace nuestro autor del saber, como impresión de la realidad. La respuesta que comienza dando a la pregunta de ¿cómo asegura el sentir la posesión esciente de la realidad? la establece en los siguientes términos: "Como órganos de los sentidos, son modos especiales de sentir las cosas, aquel modo de sentir las cosas cuando las cosas materiales 'afectan' a los órganos. Afecciones o impresiones de las cosas: he aquí el primer modo de sentir". (NHD, 76)

No nos compliquemos innecesariamente, el sentir como impresión es una experiencia cotidiana, una experiencia que nos acontece a cada minuto de nuestra vida. Un ejemplo basta para que nos entendamos respecto a lo que debemos entender como afección, y recurrimos a este ejemplo porque nos va permitir seguir analizando el problema del sentir.

Cuando vemos una muchacha bonita, y nos decimos ¡qué bonita que es! nos ha bastado estar frente a dicha persona para, de algún modo, sentirse afectado por lo que para nosotros entra en nuestra idea de belleza.

Sin embargo las impresiones son, como solemos decir, pasajeras, y por ello es menester preguntarse acerca del modo como queda la impresión cuando ya no nos está afectando. Este problema es abordado del modo como sigue: "la impresión se prolonga, como dice Aristóteles, en una especie de movimiento consecutivo. Al perdurar la impresión de las cosas, la figura de su sentido ya no es 'eidos', sino imagen (...) perduración de la impresión". (NHD, 77)

Cuando estamos en presencia de la muchacha bonita, se nos manifiestan todos aquellos rasgos que la hacen aparecer como bonita ante nuestros ojos, a la unidad de todos esos rasgos es a lo que los griegos llamaba eidos. Sin embargo una vez que ya no está frente a nosotros es evidente que ya no tenemos su eidos, lo que tenemos es su imagen, y aquí, se entiende con precisión este asunto de imagen como perduración de la impresión; las cosas nos siguen afectando aunque ya no estén presentes.

El sentir, por lo tanto, se nos ha hecho patente, como eidos y como imagen. ¿Hay algún otro modo de hacerse presente? Zubiri observa que sí: "pero el sentir no es siempre patente: puede estar latente (...) patentizarlo *es recordar*: Gracias al recuerdo se afina el sentir (...) experiencia, significa experiencia del experto. Sólo entonces es cuando una impresión puede no conservar más que los rasgos comunes a muchas otras". (NHD, 77).

Recordemos que por lo que nos estamos preguntando es sobre cómo asegura el sentir la posesión esciente de la realidad, y, por lo tanto, una vez realizado el análisis de la impresión nuestro autor se pregunta acerca de si es suficiente la impresión para aquella posesión a sí se responde: "la impresión en cuanto tal, no hace sino descubrirnos la realidad; pero las cosas no son forzosamente reales: sin impresión no habría ni cosas ni fantasmas; sólo con ella no sabemos si lo que hay es cosa o fantasma". (NHD, 78)

En otras palabras, si sólo nos atenemos a la impresión no estaremos seguros si lo que tenemos es la muchacha bonita con todos sus rasgos que nos la hacen parecer bonita, o sólo su imagen, por lo tanto es inexorable seguir profundizando sobre el problema del sentir.

Nosotros dijimos que cuando algo nos impresiona, no sólo nos sentimos afectados por la impresión, sino que nos lo decimos, y, agreguemos, que no solamente nos lo decimos sino que lo decimos a los demás. Este decirse y decirlo es a lo que los griegos llamaron logos; el logos, es un modo de sentir las cosas en impresión, de tal modo que lo que nosotros nos decimos o decimos a los otros, es algo que proviene de la impresión misma.

En otras palabras, si nosotros decimos que el agua es insípida no se trata de algo que nos estemos inventando sino que el agua es la que de algún modo nos lo está diciendo. Desde esta perspectiva, entendemos que el logos es un modo que se inscribe también dentro del sentir. Zubiri lo dice con las siguientes palabras: "El logos es (...) fundamentalmente una voz que *dicta* lo que hay que *decir*: En cuanto tal, es algo que forma parte del sentir mismo, del sentir 'íntimo'. Pero, a su vez, esta voz es la 'voz de las cosas', de ellas; nos dicta su ser y nos lo hace decir. Las cosas arrastran al hombre por su *ser*: El hombre dice lo que dice por la *fuerza* de las cosas". (NHD, 78)

Este logos, en el artículo que nos ocupa, tiene dos dimensiones. La primera es la de reunir las diversas notas de las cosas. Cuando una cosa nos impresiona, si nos fijamos bien en lo que nos impresiona, lo primero que se manifiesta es la diversidad de notas de esa cosa. Supongamos, por poner un ejemplo, que nos sorprende una pintura determinada; en este ejemplo, el que observa dicha pintura va como por partes, va haciendo una especie de itinerario exhaustivo del cuadro en cuestión, se va fijando en los detalles, y al final puede emitir un juicio acerca del cuadro observado. Si nos preguntamos ¿qué fue lo que, en rigor, permitió el juicio? Tendríamos que contestar que fue el hecho de que nuestro observador fue reuniendo cada uno de los detalles observados. Esta acción de reunir es una de las dimensiones que tiene el logos, de hecho Zubiri dice que reunir se dice en griego *legeien*.

Pero es un reunir que sólo ha podido ser posible porque en las impresiones pueden ser retenidas, recordadas. Entonces el logos lo que va haciendo es componiendo no sólo las notas de las cosas, sino cada una de las cosas que nos van afectando, y a ello Zubiri llama movimiento. Entonces saber, será poseer la dirección de ese movimiento, predecir, lo que va a suceder; nuestro pensador lo explica del modo como sigue: "Como en el sentir perduran las impresiones, el logos, al reunir las, 'compone' los sentidos de su sentir; como cada una de aquellas no ofrece sino cosas de momento, el logos como expresión del cosmos, o de la unidad de todas las cosas sentidas, será composición de momentos, movimiento (...) saber para los sentidos, será poseer la dirección de este movimiento, *predecir*". (NHD, 79-80)

Por muy importante que sea esta dimensión del logos, sigue siendo de algún modo, insuficiente, y la insuficiencia reside en el hecho de que se corre el riesgo de comenzar a sustituir las cosas. Si lo que importa es cómo se van a comportar las cosas en el futuro, lo que va a importar es registrar minuciosamente su regularidad, y, como muy bien se ha dicho al referirse al modo de proceder científico, se van a sustituir las cosas por su precisión.

Pero como lo que importa es la cosa misma, el logos tendrá que estar dotado de una nueva dimensión. Zubiri se refiere a ella del siguiente modo: "El logos que enuncia esta nueva voz de las cosas, ya no es un opinar lo que ha llegado a ser algo 'en nuestro sentir', sino lo que 'es', con sentido. Antes, algo era, en cuanto sentido; ahora, algo es sentido, en cuanto es. Por eso, el logos que *predice* lo que será, supone un logos que *predica* lo que es". (NHD, 81)

La inquietud que inmediatamente nos asalta es la siguiente: ¿cómo podemos estar seguros de que dicho logos está predicando lo que es? Supongamos que acerca de un individuo formulamos el siguiente juicio: 'Pedro es alto'. Fijémonos que en el caso de Pedro, se nos está haciendo *presente* un rasgo suyo, que es su altura; el problema es, precisamente, analizar dicha presencia. Porque hemos dicho deliberadamente que es un rasgo; pero es un rasgo que no hace más que acusar algo que ya no es de Pedro, sino de quien está diciendo de él que es alto, y aquí es donde se juega la congruencia del logos. Zubiri lo dice en los siguientes términos: "cada 'sentido', en el sentir sensible, 'es' en la medida en la que se 'acusa' en él, el ser real y efectivo que es siempre (...) Los modos de esta acusación son *categorías*. Gracias a ello el logos puede tener un sentido congruente (...) la verdad o falsedad no es lo primario, ni en las cosas ni en el logos: presupone el sentido, y este presupuesto son las categorías". (NHD, 81-82).

Zubiri observa que de este modo se toca la cosa misma, que era exactamente lo que buscamos, ya no es una mera imagen la que tenemos si la cosa en toda su desnudez.

En este esfuerzo por describir lo más ordenadamente posible el análisis del sentir, hemos separado, deliberadamente, dos aspectos que en la práctica no se pueden separar, dado que el uno exige al otro. Sin embargo en nuestro afán de ir presentando los momentos del sentir, optamos por dicha separación; nos referimos al logos, que ya lo hemos expuesto y al nous.

Del nous vamos a fijarnos en dos aspectos que nos indicarán no sólo su sentido primario, sino el tratamiento que posteriormente recibió en la historia de la filosofía. Respecto a lo que tenemos que entender como nous, Zubiri lo describe del modo como sigue: "además de sentidos, el hombre tiene un modo de experiencia con las cosas, que le da de plano y por entero, de un modo simple y unitario, un contacto con las cosas como son 'por dentro' ... es un saber que toca a lo íntimo de cada cosa ... nos instala en lo que ella verdadera e íntimamente es, 'una' cosa que 'es' de veras, tal o cual, y no simplemente, lo parece. Una especie de sentido del ser (...) nous, mens". (NHD, 63-64)

Es evidente, como el mismo Aristóteles lo va a ver con claridad, que en el proceso de conocimiento de las cosas, se requiere de algo más que ver su estructura: se requiere demostrarla y para ello construyó su método lógico.

Sin embargo en la filosofía posterior, esa noción de nous, va a sufrir una importante modificación: "la Mens no queda suficientemente precisada... por muy de las cosas que sea, no dejará este sentido de ser humano. En todo sentido, lo mismo en el sensible que en el de la mente, no sólo se siente *algo*, sino que el hombre se siente. En el sentir de la mente, el hombre se siente en las cosas; pero se siente. Como en todo sentir, pues, en el sentir de la mente se 'con-siente' el hombre; junto a la 'ciencia' de las cosas que da el sentir, tenemos una 'conciencia' del hombre. La Mens se ha convertido en conciencia. Y así como el hombre siente lo real, se siente así mismo en su verdadero y real ser. Puede la Mens servir al hombre de 'guía' en el universo (...) su misión propia es pre-sentir el universo". (NHD, 83-84) esta noción va a posibilitar la filosofía desde Descartes hasta Kant.

II. Lógica de la realidad: un acceso a las cosas.

Podemos espigar de algún modo, la forma de proceder zubiriana en el trabajo que hemos comentado. Estamos convencidos que lo primariamente importante cuando se estudia, con atención, a un determinado pensador, no es lo que nos dice sobre lo que trata su filosofía. En definitiva los contenidos de una determinada filosofía manifiestan las dificultades y problemas que el pensador tuvo que encarar, y, que no son necesariamente los nuestros, por razones obvias. La importancia está en la manera que ha conquistado para aproximarse a la problemática que tiene planteada.

Esta manera desde antiguo se ha llamado método. Por lo tanto, aquí sobre lo que nos preguntamos es acerca del método que utilizó Zubiri en el tratamiento del problema que tenía planteado.

Llama la atención que en la versión definitiva del artículo que comentamos y que apareció en *Naturaleza, Historia, Dios*, comienza preguntándose acerca de lo que es la cosa. La filosofía de Husserl, fue la urgente llamada a la filosofía, para que volviera a centrar sus preguntas sobre las cosas. Y en este sentido, Zubiri tomó en serio el reclamo husserliano. Con respecto a la cosa, nuestro autor establece: "Lo que llamamos las cosas, está constituido por el conjunto de rasgos fundamentales que las caracterizan". (NHD, 61)

Sin embargo esta no es más que la primera aproximación a la comprensión de cosa, más adelante, incluirá en su noción no solamente lo que hasta aquí ha llamado rasgos fundamentales, sino que, de la mano de Platón, hablará de rasgos perfectos, por ello establece: "el aspecto que las cosas ofrecen (...) se compone (...) del conjunto de esos rasgos 'perfectos', que realizados en grado diverso se reflejan en sus (...) rasgos efectivos". (NHD, 62)

Para nosotros, por mucho que se insista que aquellos rasgos perfectos están incluidos en la realidad de las cosas, en tanto relucen en ella, se comienza, en la filosofía a ignorar la cosa sobre la que nosotros estamos preguntando. Es verdad, y en ello el mismo Zubiri insiste, que para definir lo que la cosa es, la cosa es tomada como punto de apoyo firme y de referencia. Sin embargo, poner el acento precisamente en los rasgos que relucen puede hacer ignorar los rasgos efectivos y que esto, quizá, fue así, se deduce de la conclusión a la que llega nuestro autor cuando observa que "en la antigüedad predominaba la ideas sobre la cosa". (NHD, 86).

Por lo tanto, aquello de que hay que tomar a las cosas como apoyo firme y de referencia, podría ser insistencia del mismo Zubiri. Desde esta perspectiva, filosofar sólo puede hacerse desde las cosas. Pero, como dijimos anteriormente, se requiere de un modo preciso para llegar hasta ellas.

Zubiri menciona, por lo menos tres intentos. El primero es lo que denomina lógica de los razonamientos; el segundo lógica de los principios y, finalmente, lo que llama lógica de la realidad.

En el prólogo que escribe en 1980 a la traducción inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*, comenta: "según me expresaba en el estudio 'Qué es saber' lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé lógica de la realidad". (NHD, 14)

Desde esta perspectiva vamos a exponer este modo de acercarnos a las cosas. ¿Cuáles son los momentos que integran esa manera? ¿y dónde reside su fuerza

de verdad? Es decir, lo que va a estar en cuestión no será sólo diseñar aquella vía, sino averiguar si realmente nos permite tener acceso a la realidad de las cosas.

Es curioso que nuestro autor denomine a su esfuerzo lógica de la realidad. Lo curioso estriba en el hecho que Zubiri, ya a esta altura de su vida, ha conquistado la idea de que una de las grandes dificultades de la filosofía ha sido la logificación de la inteligencia. Por lo tanto, hay que escudriñar en el mismo pensamiento de Zubiri para que sea él mismo el que nos ponga en la pista de una correcta comprensión de su postura. Por ello comenta: "la sabiduría no es simplemente un modo lógico, sino un afinamiento e inclinación radical de la mente, una 'disposición' de ella hacia el ser real y verdadero; el saber no sólo sabe lo que es siempre, sino que en cierto modo, lo sabe siempre; una hexis, un hábito de los principios lo llamaron los antiguos". (NHD, 82)

Evidentemente ya hemos hecho referencia a muchos de los momentos de esta lógica de la realidad a lo largo de nuestro comentario. Por ello en esta parte nos vamos a centrar en el modo como se va constituyendo lo que nuestro autor ha llamado cosa desde las primeras líneas de su estudio.

No vamos a entrar a exponer los avatares de la filosofía desde Aristóteles hasta Husserl respecto a lo llamado lógica de la realidad, sino que nos vamos a centrar en dos afirmaciones que nos parecen claves para ir diseñando el modo como nuestro autor ha comenzado a acercarse a la realidad de las cosas.

Lo primero a lo que hay que hacer referencia es a que lo que llamamos cosas no son meras impresiones. En la impresión, por un lado, lo que nuestro autor ha venido llamando eidos, va a ser esquema, dice Zubiri: "El *eidos* o *idea* de la cosa es, por esto, primariamente *esquema*, o *figura* de ella, lo expreso en la impresión que nos produce". (NHD, 76)

Por otro la impresión va a ser imagen. Por ello Zubiri continua diciendo: "la impresión se prolonga, como dice Aristóteles, en una especie de movimiento consecutivo. Al perdurar la impresión de las cosas, la figura de su sentido ya no es 'eidos', sino imagen (...) perduración de la impresión". (NHD, 77)

Sin embargo, por muy importante que sea el momento de afección o impresión solamente con ella, no accedemos a la realidad de la cosa. Por ello Zubiri sostiene que: "la impresión en cuanto tal, no hace sino descubrirnos la realidad; pero las cosas no son forzosamente reales: sin impresión no habría ni cosas ni fantasmas; sólo con ella no sabemos si lo que hay es cosa o fantasma (...) en la realidad de la verdad, que es el sentir, tenemos la verdad de la realidad, pero no la realidad verdadera". (NHD, 78)

Cosa no son meras impresiones, por lo tanto, hay que decir qué son. Y lo que son es ser cosas. Y respecto a este nuevo nivel hay que hacer dos observaciones: por un lado, son las cosas las que nos dictan lo que son, por ello Zubiri observa que: "El logos es (...) fundamentalmente una voz que *dicta* lo que hay que *decir*: En cuanto tal, es algo que forma parte del sentir mismo, del sentir 'íntimo'. Pero, a su vez, esta voz es la 'voz de las cosas', de ellas; nos dicta su ser y nos lo hace decir. Las cosas arrastran al hombre por su ser. El hombre dice lo que dice por la *fuerza* de las cosas". (NHD, 78)

Por otro lado, este ser que nos dicta la cosa es, un ser siempre. Zubiri continúa observando: "Así es como el hombre discierne lo que es 'de momento' de lo que es 'de todo momento', de siempre. Lo que siempre es *verdad* supone lo que es siempre. Ser es ser siempre (...) La idea o esencia de las cosas se convierte en lo esencial de ellas para que éstas sean siempre lo mismo. La *esencia* es ousia (...) la ousia es naturaleza de las cosas". (NHD, 81)

Zubiri plantea con toda claridad este desplazamiento de la impresión a la cosa, cuando apunta que: "El logos que enuncia esta nueva voz de las cosas, ya no es un opinar lo que ha llegado a ser algo 'en nuestro sentir', sino lo que 'es', con sentido. Antes, algo era, en cuanto sentido; ahora, algo es sentido, en cuanto es. Por eso, el logos que *predice* lo que será, supone un logos que *predica* lo que es". (NHD, 81)

Y de este modo, Zubiri está persuadido que accedemos a la realidad de la cosa. En definitiva, la realidad de la cosa se hace patente en el sentir. El sentir es más que impresión. Es sentir el ser de la cosa.

III. Vías para la reflexión.

¿Qué rutas nos ha abierto la reflexión zubiriana?, ¿qué rutas han quedado cerradas y, por lo tanto, no se deberían emprender porque carecen de salida? Zubiri cree que la filosofía tendrá que seguir siendo una seria reflexión sobre las cosas. Y, aunque no tan claramente, porque todavía se entremezcla la pregunta por el ser como sinónimo de la pregunta por la realidad, se hace más fuerte la presencia de esta inquietud: hay que preguntarse por las cosas, pero hay que preguntarse por su realidad. Se trata de una reflexión que tendrá su consumación con la plena madurez zubiriana, pero que aquí, de algún modo, comienza a hacerse presente, en su pregunta por las cosas,

¿Qué es lo que está en juego en dicha inquietud? Zubiri estaba convencido que la filosofía desde San Agustín a Hegel era una mixtura de filosofía y teología, la filosofía no era pura filosofía. Con la propuesta de Husserl: a las cosas mismas, y con la filosofía de Heidegger, como esfuerzo en la elaboración de una filosofía intramundana se abre un nuevo ámbito a la filosofía. Por

tanto, lo que está en juego en aquella inquietud es nada más, pero tampoco nada menos que volver a poner en su lugar a la filosofía.

Zubiri está convencido que la historia entera de la filosofía estaba dislocada, el esfuerzo filosófico tiene que ir orientado a su colocación. Y esto sólo se logra como un penetrar en las cosas mismas.

Un segundo aspecto que comienza a esbozarse es la nueva idea de lo que en este estudio llama sabiduría. La sabiduría para Zubiri, comienza a ser algo distinto a lo meramente lógico. Y comienza a tener más sentido de disposición. Con ello va a comenzar a re-pensar toda la tradición que desde Aristóteles privilegia el logos como acceso primario y radical a las cosas.

Bibliografía.

X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1999.

J. Corominas, J. Vicens, *Xavier Zubiri la soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006, p. 73.