

BIBLIOTECA SAAVEDRA FAJARDO
DE PENSAMIENTO POLÍTICO

dirigida por
José Luis Villacañas, Antonio Rivera y José Javier Ruiz

PATRICIO PEÑALVER
JOSÉ LUIS VILLACAÑAS (Eds.)

RAZÓN DE OCCIDENTE

Textos reunidos para un homenaje
al profesor Pedro Cerezo Galán

BIBLIOTECA NUEVA

Índice

NOTA DEL EDITOR, <i>Antonio Roche</i>	11
PRESENTACIÓN, <i>José Lortie Mena</i>	13
EL SENTIDO DE UN HOMENAJE, <i>José Luis Villacañas y Patricio Peñalver</i>	15
PARTE I HEGEL	
I. REFLEXIONES SOBRE SU ARTICULO «EN TORNO A LA DISTINCIÓN DE <i>ENTTAUSSEHRUNG</i> Y <i>ENTFREMDUNG</i> EN LA <i>FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU</i> », por <i>Mariano Álvarez Gómez</i>	21
II. EL ENTRELAZAMIENTO DE TEORÍA Y PRAXIS, por <i>Juan Manuel Navarro Cordón</i>	35
III. FIGURAS HEGELIANAS EN EL TIEMPO DEL ESPÍRITU, por <i>Cayetano Avanda Torres</i>	49
1. Preliminar	49
2. La idea de figura en la filosofía de Hegel	52
3. La temporalidad del espíritu	57
4. Figuras hegelianas en el tiempo del espíritu	58
5. Para concluir	64
PARTE II HEIDEGGER	
IV. VARIACIONES SOBRE EL <i>IRRTUM-HEIDEGGER</i> . UN POLILOGO, por <i>Patricio Peñalver Gómez</i>	69
1. Nota preliminar	69
V. LO INHÓSITO Y LO SAGRADO. EL VALOR DE LA PREGUNTA Y LA MIRADA EN LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA DE P. CERREZO, por <i>Remedios Ávila Crespo</i> .	97
1. Comprender a un pensador: La urbanización de la selva heideggeriana	98
2. Psicología de la metafísica: El tránsito de la enfermedad a la salud en el pensamiento de Heidegger	100

Cubierta: José María Cerrezo

Con la colaboración del Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, Grupo de Investigación «La imagen barroca del mundo», PAI – HUM 188 y Grupo de Investigación «Antropología y filosofía», PAI – SEJ 126.

© Los autores, 2010
© Editorial Biototeca Nueva, S. L., Madrid, 2010
Almagro, 38
28010 Madrid
www.biototecanueva.es
editorial@biototecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-100-3
Depósito Legal: M-25.528-2010

Impreso en Rógar, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.ccedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

	ÍNDICE
2.1. Lo inhóspito: narcisismo de la conciencia y mecanismos de compensación	103
2.2. Lo sagrado en la época de la técnica	109
2.3. Lo sin nombre: el valor de la pregunta	113
3. Conclusión	117
VI. NOTAS SOBRE LA EVOLUCIÓN DE LA CONFRONTACIÓN HEIDEGGER/NIETZSCHE, por <i>Juan Luis Vermau</i>	123
PARTE III	
ENSAYOS ONTOLÓGICOS, POLÍTICOS Y RELIGIOSOS	
VII. CRÍTICA A LA ONTOTEOLÓGIA Y CRIFOTEOLOGÍA DE HEIDEGGER, por <i>Juan Antonio Estrada</i>	137
1. El trasfondo teológico de <i>Ser y tiempo</i>	140
2. El «gito» de Heidegger	149
3. La crítica a la ontoteología	153
VIII. TOLERANCIA, AUTONOMÍA Y PLURALISMO, por <i>José Rubio Carracedo</i> ..	167
1. Genealogía de la tolerancia	167
2. Liberalismo y tolerancia	172
3. Tolerancia y pluralismo	173
4. La tolerancia y la revisión del liberalismo	176
IX. EXPERIENCIA FILOSÓFICA Y DIÁLOGO: EL <i>ETHOS</i> DEMOCRÁTICO, por <i>Jorge Novella Suárez</i>	185
1. Por una ética del diálogo	187
2. El <i>ethos</i> democrático	189
3. <i>Una lectura moral de la Constitución</i>	191
PARTE IV	
BARROCO: CERVANTES Y GRACIÁN	
X. LA RACIONALIDAD HERMENÉUTICA DEL BARROCO GRACIANO, por <i>Juan Francisco García Casanova</i>	199
1. Las semillas gracianas de una filosofía	199
2. Los pilares de una nueva filosofía	203
3. La secularización del discurso graciano	205
4. La potencia hermenéutica del ingenio	209
4.1. El concepto, creador de sentido	209
4.2. La «importancia» en el buen juicio, creadora de sentido ..	210
5. Prudencia y agudeza, manantiales de sentido	211
5.1. Prudencia, <i>areté</i> del juicio	221
5.2. Agudeza, <i>areté</i> del ingenio	213
6. La preeminencia del ingenio	215
7. A modo de conclusión	216
XI. «SECRETO TEOLÓGICO» Y FINITUD. LA LECTURA DE LA ONTOLOGÍA BARROCA, por <i>Javier de la Higuera</i>	221

XII. CERVANTES Y EL DIÁLOGO, ENTRE LA LITERATURA Y LA FILOSOFÍA, por <i>Emilio Blanco</i>	241
1. Cervantes y el diálogo	245
PARTE V	
FIN DE SIGLO	
XIII. LA CRISIS DE FIN DE SIGLO: DESTRUIR PARA CREAR. INVITACIÓN A RELEER EL LIBRO DE PEDRO CEREZO <i>EL MAL DEL SIGLO</i> , PORQUE SEGUNDAS LECTURAS SIEMPRE SON BUENAS, por <i>José Luis Mora García</i>	257
XIV. CRISIS FINISSEULAR Y LAS NUEVAS ACTITUDES POLÍTICAS, por <i>Antonio Rivera García</i>	289
1. La generación finisseular	290
1.1. Más allá del regeneracionismo: la reforma interior de la generación <i>fin de siglo</i>	290
1.2. La crítica finisseular de la democracia y del liberalismo ..	292
2. Las nuevas actitudes políticas en la izquierda: del republicanismo histórico al republicanismo socialista	297
2.1. El regeneracionismo de izquierdas: la persistencia de la tradición regeneracionista	299
2.2. Crítica del republicanismo histórico	303
2.3. El republicanismo del futuro: tradición republicana y socialismo neokantiano	309
XV. LA ACTITUD ILUSTRADA EN <i>EL MAL DEL SIGLO</i> , por <i>Eduardo Bello</i>	313
1. La opción hermenéutica y la actitud ilustrada	314
2. La crisis de la conciencia liberal a la luz de la razón ilustrada ..	316
3. Los liberales ante problemas como soberanía, representación y sufragio universal	319
4. ¿Soñar una nueva Ilustración?	322
PARTE VI	
UNAMUNO/MACHADO	
XVI. «SOY, EN EL BUEN SENTIDO DE LA PALABRA, BUENO», POESÍA Y PENSAMIENTO DE ANTONIO MACHADO, por <i>Arelina Correa Ramón</i>	331
XVII. LA RAZÓN POÉTICA COMO ALTERNATIVA A LA RAZÓN CIENTÍFICA Y A LA FE. EL UNAMUNO DE PEDRO CEREZO, por <i>Cirilo Flórez Miguel</i>	343
1. Épocas del pensamiento unamuniano	344
2. Caminos de sustancialización	345
3. La ruptura de Unamuno con la modernidad	346
4. La antropología de Unamuno	348
5. Lenguaje e historia en Unamuno	351
6. Crítica de la modernidad y tragedia	352
7. Unamuno escritor	354
8. <i>San Manuel Bueno, Mártir</i>	356

XVIII. LA EXPERIENCIA DE LO TRÁGICO Y LA CRISIS DEL PRESENTE, por <i>Luis Sáez Rueda</i>	361
1. Obertura. Sopesando el peso y la dimensión de «lo trágico»	361
2. Tragedia y nihilismo	363
3. Lo trágico y la experiencia de crisis	370
3.1. Lo trágico y el Barroco	376
3.2. Tragedia y crisis del presente	379
4. Excurso	

PARTE VII
ORTEGA/ZUBIRI

XIX. ZUBIRI, ¿ANTIDOTO CONTRA EL NIHILISMO O DISIMULO DE LA MELANCO- LÍA?, por <i>Oscar Barroso Fernández</i>	387
1. La conexión entre el idealismo y el nihilismo. La necesidad de una recuperación de la metafísica	390
2. El papel de las disposiciones afectivas	402
3. Un nuevo humanismo no antropocéntrico. Realización y cuasi- creación	406
4. Conclusión	410

XX. VOLUNTAD DE AVENTURA: UNA MIRADA NO TRÁGICA SOBRE LA FILOSOFÍA DE ORTEGA, por <i>José Lasaga Medina</i>	415
1. Preliminar	415
2. Justificación del título	416
3. Situación de <i>La voluntad de aventura</i> (VA)	418
4. Una interpretación de la filosofía de Ortega: el valle de lágrimas y el estadio griego	421
5. Elogio de VA	428

XXI. ORTEGA COMO FILÓSOFO, por <i>Domingo Blanco Fernández</i>	431
1. ¿Qué fue Ortega?	431
2. Paréntesis para una contraréplica	434
3. Ética	446

PARTE VIII
CONFERENCIA DE CLAUSURA

SAAVEDRA FAJARDO Y LA RAZÓN DE ESTADO, por <i>Pedro Cerezo Galán</i>	459
1. La cuestión de la razón de Estado	462
2. La teología política, origen y limitación del poder	469
3. Virtud heroica y virtud civil	479
4. Religión e ilustración: una aporía insuperable	487

NOTA BIO-BIBLIOGRÁFICA	495
------------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA, AGRUPADA POR NÚCLEOS TEMÁTICOS	499
--	-----

Nota del editor

Grande es la alegría de un editor cuando se hace testigo involuntario del amplio reconocimiento y homenaje que acompaña a uno de sus autores. El índice y la articulación del presente volumen dan bien la medida de la magnitud de ese reconocimiento; esta nota mía quiere hacer explícita la sincera satisfacción que me produce ser editor de Pedro Cerezo. Pienso que una editorial es, en primer lugar y sobre todo, un proyecto de largo recorrido que se mueve dentro del complejo y vasto campo de la cultura de un país. El de Biblioteca Nueva, desde hace más de 100 años, se ha concentrado alrededor de una serie de ejes que han hecho de España y de lo español —también de lo hispánico— el lugar problemático de una reflexión obligada. Con un entendimiento amplio, claro está, buscando convergencias y pluralidad de perspectivas, sin exclusiones ni exclusivismos, y siempre desde el requisito irrenunciable de la calidad de los libros puestos en circulación. Más allá de cómo fueron efectivamente las cosas, me gusta pensar ahora que fueron precisamente estas señas de identidad nuestras las que movieron al encuentro entre Biblioteca Nueva y Pedro Cerezo. O, de otro modo, que la trayectoria intelectual del profesor Cerezo tenía que cruzarse con el destino editorial de Biblioteca Nueva, como así fue.

No es este el lugar para trazar ningún perfil intelectual de la figura de Pedro Cerezo, pero sí conviene señalar que uno de los centros de interés de su obra ha gravitado alrededor de eso que antes he definido como las señas de identidad de Biblioteca Nueva. En efecto, después de sus primeros trabajos de carácter más marcadamente académicos, *Arte, verdad y ser en Hegel* y *Teoría y praxis en Hegel*, Cerezo cumple un interesantísimo «giro» intelectual que le lleva a hacer de la cultura española el centro privilegiado de un renovado interés filosófico, que andando el tiempo habría de hacer escuela. Hoy es cosa hecha, pero en aquel giro el valor acompañó al riesgo. Antonio Machado, José Ortega y Gasset y Miguel de Unamuno (respecti-

XIX. ZUBIRI, ¿ANTIDOTO CONTRA EL NIHILISMO O DISIMULO DE LA MELANCOLÍA?

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ

Para alguien que tiene a Pedro Cerezo por maestro, necesariamente ha de resultar harto complejo pensar científicamente en su obra, es decir, con la suficiente distancia y objetividad.

Las reflexiones de Cerezo sobre la filosofía de Zubiri tuvieron lugar, en su mayor parte, en los años 90, y precisamente fue a finales de esta década cuando enfrenté mi tesis doctoral sobre la filosofía de Zubiri y cuando, por lo tanto, abordé, por primera vez, dichas reflexiones. Diez años después, en la relectura global exigida para el presente trabajo, descubro que no sólo los intereses que guiaron mi navegación sino también muchos de sus resultados, en gran parte aún en ciernes, proceden directamente del maestro. Si-
van las siguientes páginas no sólo de humilde intento de recomponer la rica lectura que Cerezo ha hecho de Zubiri, sino también de reconocimiento de todo lo que el que escribe le debe.

Desde que Zubiri publicara en 1964 su primera obra sistemática, *Sobre la esencia*, su filosofía será sometida a continuos y reactivos juicios globales. En los círculos filosóficos oficiales y eclesiásticos, será visto como una continuación de la gran Escolástica o, en algún caso, acusado de materialismo y, por lo tanto, heterodoxia. Entre aquellos que habían conocido y se habían apasionado por el Zubiri de *Naturaleza. Historia. Dios*, es decir, entre sus amigos de la época de la República, de sensibilidad heideggeriana, existencialista u orteguiana, *Sobre la esencia* resulta, sencillamente, decepcionante: Zubiri habría caído en una rancia metafísica, ingenua y precrítica; una obra alejada de los intereses vitales y prácticos del joven Zubiri. La crítica de los jóvenes neomarxistas fue aún más dura, porque veían esta obra como el resultado de la aceptación por parte de Zubiri del juego fascista: una filosofía

pensada insensiblemente de espaldas a los problemas reales y dramáticos de un país.

En este contexto, los biógrafos de Zubiri, Corominas y Vicens, escriben: «En España, hay también una minoría de jóvenes lectores, como José Luis López Aranguren y Pedro Cerezo Galán, que sabe apreciar la originalidad del pensamiento de Zubiri. Este último señala en su reseña que el libro supera algunos aspectos del aristotelismo y otros planteamientos, y que no puede ser adscrito a ningún "neo"»¹.

Ya en este primer escrito, y a contracorriente, Cerezo detectaba la importancia de la filosofía de Zubiri. Y no sería de extrañar que considerara que éste estaba llamado a convertirse en un filósofo de primer orden. Sólo así se entiende el dramatismo con el que tres décadas después retoma la «cuestión Zubiri»:

Sorprende sobremanera la escasa presencia de Xavier Zubiri en la vida cultural española en esta década final de siglo. Para la mayoría de los cultivadores de la filosofía en España, Zubiri sigue siendo un desconocido. En alguno no queda de él otra imagen que la de un inteligente resaurador de la Escolástica o la de un brillante epígono de Heidegger, cruzado con preocupaciones metafísicas. Paradójicamente, si en los años cuarenta pudo ser visto como un heterodoxo de la filosofía oficial, que por entonces era el tomismo, hoy no pasaría de ser para algunos un neoescolástico culto, puesto al día y renovado en sus formas de expresión. Casi la misma imagen, pero invertida. Y es que la hermenéutica de los inquisidores como la de los *innovadores* es igualmente dogmática y perzoescolástica. La sorpresa de este desconocimiento raya en el escándalo si se tiene en cuenta que Zubiri ha dejado de ser el autor esotérico que se creía. Entre 1962 y 1982 ha completado una gran obra sistemática, que constituye el monumento más preclaro de la filosofía técnica española en lo que va de siglo, lo que quiere decir en varios siglos, desde las *Disputaciones metafísicas* de Suárez².

Zubiri es situado por Cerezo a la altura intelectual de Unamuno u Ortega, y, en cierto sentido, como un pensador de más cuña filosófica³:

¹ J. Corominas y J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006, pág. 619.

² P. Cerezo, «Del sentido a la realidad. El giro metafísico en X. Zubiri», en D. Gracia (ed.), *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de X. Zubiri*, Madrid, Trotta, pág. 221.

³ Cerezo considera que a través de Unamuno, Ortega y Zubiri «España se ha incorporado plenamente al pensamiento contemporáneo de una forma viva y creadora», y ello en un arco de apenas treinta años, de 1912 a 1944. En esta época encontramos tres de las obras más significativas de la producción filosófica española: *Del sentimiento trágico de la vida*, *Meditaciones*

Si Unamuno es, ante todo, un espiritual, empeñado en una reforma religiosa autóctona, y Ortega un intelectual, filósofo, sin duda, de cuerpo entero, pero volcado en la regeneración cultural e institucional de España, Zubiri responde a la imagen del filósofo puro y duro [...] filósofo de oficio, en el sentido más noble del término, con un estilo mental analítico y sistemático, a un tiempo, y una vocación decidida y resueltamente metafísica⁴.

La cuestión es si en una época decididamente «anti» o, cuanto menos, «posmetafísica», resaltar la vocación metafísica de Zubiri no constituye un arma de doble filo: apunta a lo más auténtico de su filosofía, pero, quizás, con un dardo mortal. Tengo la completa seguridad, la seguridad no sólo del estudio sino también de la cercanía, de que las palabras de Cerezo no son en ningún caso irónicas ni retóricas... son, quizás, melancólicas, pero ésta es una cuestión que, por ahora, no podemos tratar.

El caso es que el propio Cerezo afirma que fue precisamente esta vocación metafísica la que jugó en contra del propio Zubiri, pero no a causa de la cosa misma, sino de la situación que le tocó vivir. Los jóvenes educados en la infraestructura fascista carecían de las herramientas y el estímulo suficiente para acercarse a tal esfuerzo metafísico: «Nuestra formación o deformación académica [escribe Cerezo], bastante pobre y aldeana, actuaba más como rémora que como impulso»⁵.

Pero en tales contextos, el verdadero filósofo, el intempestivo, ha de superar la situación concreta y buscar la mirada de largo alcance. A juicio de Cerezo:

[...] en aquella crisis, Zubiri adoptó una actitud que sólo puede calificarse hoy de ejemplar: no se dejó inhibir. Ni se puso al margen ni se acomodó intelectualmente a ella, ni intentó saltársela a la torera o evadirse hacia horizontes intelectuales más seguros. Simplemente tomó la decisión intelectual de atravesarla, esto es, de hacer metafísica aun en medio de la crisis, o mejor, por medio y a través de ella, superándola y emergiendo hacia un nuevo continente [...] por fidelidad a lo que daba que pensar: una experiencia nihilista de la existencia por la crisis de la razón⁶.

nes del Quijote y Naturalaleza. Historia. Dios. Cf. P. Cerezo, «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)», *Isis-goria*, 19, 1998, pág. 97.

⁴ «Del sentido a la realidad», ob. cit., pág. 222.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

Y aquí tenemos la clave fundamental de la lectura que Cerezo hace de Zubiri: para entender la importancia de su filosofía no es suficiente con decir que es el monumento metafísico más grande desde Suárez, sino mostrar que esta vocación metafísica tiene una raíz vital, existencial, profundamente práctica: el enfrentamiento de la crisis nihilista que desde las últimas décadas del siglo *XX* se había apoderado de Europa. Su sensibilidad netamente filosófica hace que Zubiri borde la situación histórica y geográfica concreta —para cuyo análisis no se sentía, por lo demás, especialmente cualificado— y se enfrente, en la soledad del filósofo —«la soledad/destino del hombre contemporáneo, que siente que se ha quedado sin raíces, y el ser no es más, como proclamaba Nietzsche, que el último humo de la realidad evaporada»⁷— a lo que Unamuno había llamado «el mal del siglo». Así, y precisamente como hiciera años más tarde Cerezo en su obra *El mal del siglo*, sobrepasa también en su interpretación de Zubiri la circunstancia social concreta para instalarse en la profundamente filosófica. Concluye Cerezo: «Es muy posible que su retracción le impidiera a Zubiri mediar con algunos fenómenos de su tiempo, pero, en cambio, le permitió ver la raíz del problema, la experiencia del nihilismo»⁸.

Es, por lo tanto, la vía metafísica que abre Zubiri como intento de superación del nihilismo lo que aquí vamos a analizar. Ello nos llevará, a su vez, al análisis del papel que los templos ánimicos fundamentales desempeñan en tal filosofía, la conexión que Cerezo encuentra en Zubiri entre humanismo y metafísica, y la difícil cuestión del juicio global que Cerezo podría hacerse del intento zubiriano.

1. LA CONEXIÓN ENTRE EL IDEALISMO Y EL NIHILISMO. LA NECESIDAD DE UNA RECUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA

Aquel primer texto de Cerezo⁹, que mencionan Corominas y Vicens, era más que una reseña; era una discusión con Zubiri respecto a la lectura que éste había hecho de Aristóteles en *Sobre la esencia*. Cerezo había apostado, en su tesis doctoral, por un Aristóteles diferente al de la apropiación escolástica, un Aristóteles distante del logicismo platónico y el sustancialismo. En él, la *ousía* no apuntaría a algo conceptual, sino a un momento físico en

⁷ «Del sentido a la realidad», ob. cit., pág. 223.

⁸ *Ibid.*, pág. 224.

⁹ P. Cerezo, «Contribuciones al estudio de «Sobre la esencia» de X. Zubiri. «De la esencia a la sustantividad» (La esencia como correlato de la definición)», *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines*, 1, 1964, págs. 15-27.

la cosa misma. Cerezo afirma que esta lectura estaba inspirada en la interpretación que el propio Zubiri había propuesto en *Naturalaleza. Historia. Dios*, del término *ousía*. Efectivamente, allí aparecía identificado no con la sustancia, sino con la «entidad»¹⁰, mas de acuerdo con el sentido etimológico del vocablo griego. Cerezo considera que Zubiri ha abandonado esta interpretación para volver a la clásica sustancialista con la intención de remarcar la originalidad de su propia propuesta respecto a un Aristóteles que se respira allí por doquier. En un estilo mucho más beligerante que el que Cerezo mostrará en su obra de madurez, arremete con dureza contra la lectura de Zubiri, pero al mismo tiempo reconoce la originalidad de su propuesta: «Y no era necesaria, según creo, esta diferenciación un tanto injusta con el pensamiento de Aristóteles, pues el libro de Zubiri y su teoría de la esencia tiene suficiente originalidad de cuño y alumbra perspectivas nuevas, aun persistiendo fundamentalmente sobre el aristotelismo»¹¹.

En qué consistía esta suficiente originalidad había sido expresado en el trabajo de Cerezo páginas atrás, y se refería «a la contraposición entre «cosa-real» y «cosa-sentido»»¹². *Sobre la esencia* hablaba de otras muchas cosas, quizás de tantas y en un lenguaje tan complejo y añejo que ponía en peligro la comprensión de lo fundamental. Cerezo, con agudeza y sin la mirada retrospectiva que hoy hemos alcanzado, descubre lo verdaderamente importante: la distinción entre cosa-real y cosa-sentido.

Como si de un largo paréntesis se tratara, casi treinta años después, Cerezo vuelve a enfrentar la obra de Zubiri recuperando esa contraposición original entre cosa-real y cosa-sentido. El trabajo, presentado públicamente en unas jornadas sobre la filosofía de Zubiri que tuvieron lugar en Madrid en diciembre de 1991, llevaba por título «Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri». A mi juicio, tal es la relevancia de este ensayo en los círculos zubirianos, que no es de extrañar que el título del libro que recogía los trabajos de estas jornadas tres años más tarde fuera precisamente *Del sentido a la realidad*.

¹⁰ Efectivamente, en esta obra, haciendo referencia a lo que los griegos entendieron por realidad, Zubiri escribe lo siguiente: «Tener realidad significa formar parte del cosmos, existir. Y algo tiene puesto en él, cuando es «alguien»; y se es alguien cuando se tiene «algo» con que puede bastarse a sí mismo, no vivir a expensas de los demás, cuando se tienen en sí los principios y recursos para estar entre los demás y actuar como tal. Es lo que los griegos llamaron *ousía* (y que el latín petrificó traduciéndolo técnicamente por *sustancia*), y que, en rigor, significa más bien «entidad», independientemente de que se manifeste o no como fenómeno en una impresión sensible», X. Zubiri, *Naturalaleza. Historia. Dios*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación X. Zubiri, 1994 (1.ª ed., 1944), págs. 120-121.

¹¹ «Contribuciones al estudio de «Sobre la esencia» de X. Zubiri, pág. 27.

¹² *Ibid.*, pág. 19.

El «giro metafísico», que sirve de subtítulo al trabajo de Cerezo, había sido apuntado por el propio Zubiri en un pequeño escrito autobiográfico, de 1980, que prologaba la edición inglesa de *Naturalaleza. Historia. Dios* y después fue incluido en las sucesivas ediciones españolas. Tras reconocer en su obra una etapa fenomenológica (hasta 1932) y otra «ontológica o metafísica» de inspiración heideggeriana (1932-1944), Zubiri afirma:

A esta etapa ha seguido, pues, una nueva. Porque, ¿es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología. Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica¹³.

Cuando uno afirma que la preocupación de Zubiri fue prioritariamente metafísica, siente que sólo está contando una mediaverdad. Se ha repetido hasta la saciedad entre los zubirianos que *Sobre la esencia* tuvo su origen en una nota aclaratoria incluida en un curso de Zubiri a finales de los años 50 sobre la persona humana¹⁴. Y si nos situamos frente a la totalidad de la producción del filósofo, descubrimos que el tema sobre el que más discursó su pensar fue, precisamente, la realidad humana. ¿Es, entonces, la filosofía de Zubiri una antropología? Nada más alejado de la realidad, y entender bien por qué es dar con la clave más fundamental del pensar zubiriano; precisamente éste es, a su vez, el eje central de la lectura propuesta por Cerezo.

Ciertamente, es tan radical la fobia zubiriana a la antropología —filosófica, se entiende— que incluso en su voluminoso tratado póstumo *Sobre el hombre*, el término «antropología» no aparece ni una sola vez. De ello ahí que extraer la conclusión de que aunque de una manera indubitable el ob-

¹³ *Naturalaleza. Historia. Dios*, ob. cit., págs. 14-15.

¹⁴ Jordi Corominas y Joan Albert Vicens investigan las circunstancias en que Zubiri decidió enfrentar su primera obra de madurez *Sobre la esencia*. A partir de 1954 Zubiri se propone como tarea un libro en el que desarrollar su concepción de la persona; el objetivo fundamental es mostrar «una analítica de la sustantividad humana alternativa a la analítica de la existencia humana de Heidegger» (ob. cit., pág. 589). En razón de ello, en los años sucesivos impartirá cursos, en el marco de la Sociedad de Estudios y Publicaciones, cuya temática fundamental será la realidad humana. Pero a la altura de 1959, en el transcurso de su curso «Sobre la persona», «se produce un drástico cambio de orientación en el proyecto de libro que está escribiendo. El análisis de la realidad personal le conduce inexorablemente hacia una doctrina general de la realidad que, sin embargo, todavía no tiene bien elaborada» (ibid., pág. 602).

jeto de interés fundamental de Zubiri es la realidad humana, su clave de comprensión es, a su vez, profundamente metafísica, en ningún caso antropológica.

La antropología filosófica había nacido a partir de la segunda década del siglo xx, de la mano de pensadores como Scheier, Plessner o Gehlen, como una forma de saber filosófico que no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende constituirse en filosofía primera y por lo tanto dar el marco de referencia de cualquier verdad en general¹⁵.

La modernidad había asentado lo que parecía un principio indiscutible: hacer metafísica pasa necesariamente por la justificación de su fundamento. Es archiconocida la afirmación, en la lógica kantiana, de que esto significa que toda pregunta filosófica está remitida últimamente a la pregunta «¿Qué es el hombre?». Lo que constituye, a todas luces, un antropologismo; es decir, la consideración de la filosofía del hombre como filosofía primera o de que sólo en el análisis antropológico se puede justificar el fundamento de la metafísica. La antropología filosófica nace de esta convicción.

El rechazo de tal antropologismo por parte de la fenomenología, desde su momento mismo de fundación, es bien nítido. Pero, a su vez, el pensar fenomenológico no puede salirse totalmente de lo humano en su punto de partida, así que, dramáticamente se ha tenido que enfrentar, en todas sus formas de desarrollo, a la posibilidad de ser absorbido por su enemigo.

El problema, o el quicio de la cuestión, está en que no es viable, ni para el propio Zubiri, una metafísica que se construya totalmente al margen de lo humano. Si aun el *Dasein* de Heidegger o la vida radical de Ortega están, para Zubiri, en el horizonte del pensar antropológico, la superación tiene que buscarse siempre partiendo de la experiencia humana como lugar del fundamento.

Cuando se dice que la metafísica de Zubiri se desarrolla como una nota a pie de página de su antropología, se corre el riesgo de interpretar que tal desarrollo obedece a una necesidad pedagógica o científica, como si al estar exponiendo su antropología se encontrara con una concepción insuficiente de la realidad humana que le impidiera abordar con éxito semejante tarea. Puede que incluso esto es lo que Zubiri quisiera que se pensara, pero la cuestión es, en realidad, mucho más dramática.

Dicho llanamente: la necesidad de profundización metafísica, el giro metafísico de su filosofía, obedece a un problema vital o existencial: el re-

¹⁵ Cfr. O. Barroso, «Filosofía primera. Disputas por la hegemonía filosófica», en E. Moya y A. Prior, *La filosofía y los retos de la complejidad*, Sociedad Académica de Filosofía/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2007, págs. 1-7 (edición CD-Rom).

forzamiento de la cuestión metafísica era de radical importancia para devolver a la persona humana sus poderes vitales de realización.

Esto es fundamental para entender correctamente dónde está situado Zubiri. No se trata de una recuperación académica y escolástica de la metafísica, sino, siguiendo a Ortega y Heidegger, del intento de dar respuesta a una necesidad vital o existencial.

En referencia a Ortega, pero en acritud a la que su discípulo Zubiri será totalmente afín, escribe Cerezo: «Antes que ciencia, la metafísica es, pues, una praxis vital. La necesidad de la metafísica, considerada en su raíz, equivale a la necesidad vital de la verdad. En contra de lo que creía Nietzsche, necesitamos de la verdad para poder vivir»¹⁶.

La filosofía de Zubiri, quizás toda filosofía, ni nace de un amor desinteresado a la sabiduría, ni sigue sus caminos por una coherencia interna en el desarrollo de tal amor, sino que tiene su origen práctico y dramático en una crisis real. No se trata de la crisis manida de finales del siglo xx, crisis entre ilustrados y contrailustrados respecto a una posible fundamentación de la moral y la política, sino de una crisis de las personas efectivas, de sus creencias y valores, es decir, de una crisis nihilista. A este respecto señala Cerezo: «No era pues una crisis de identidad o de fundamentos, sino de veracidad o voluntad de verdad. Fácilmente podría reconocerse en esta caracterización la crisis del nihilismo»¹⁷.

A juicio de Zubiri, y según la lectura de Cerezo, el origen de esta crisis hay que buscarlo en el idealismo moderno y su tendencia a entender los problemas filosóficos, precisamente, como problemas antropológicos, dinámica que encuentra su culminación más dramática en una triple desviación de la esfera intelectual: «Positivismo, pragmatismo e historicismo son las tres grandes desviaciones a que en una u otra forma se halla expuesta la verdad por su triple estructura intelectual»¹⁸.

Tales desviaciones dan lugar a la entrada de la razón en una profunda crisis de fundamentos, tan profunda que conlleva el riesgo de que deje de existir la vida misma en la verdad. Es así, en clave orteguiana, como para Zubiri la falta de un verdadero pensamiento metafísico, es decir, un pensar sobre el fundamento de la existencia es vivido como una gran penuria.

Ante esta pérdida o «patología de la verdad»¹⁹, que implica una pérdida de la radicalidad ontológica de la propia existencia humana, la tarea filosó-

¹⁶ P. Cerezo, «Idea y ámbito de la metafísica de Ortega y Zubiri», en J. J. E. Gracia (ed.), *Concepciones de la metafísica*, Madrid, Iborra/CSIC, pág. 264.

¹⁷ «Del sentido a la realidad», ob. cit., pág. 225.

¹⁸ *Naturaleza. Historia. Dios*, ob. cit., pág. 44.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 224.

fica que Zubiri se impone a sí mismo consistirá en el intento inafigable de volver a radicar la razón, la vida, en la realidad.

La preocupación fundamental de Zubiri no es por una cultura decadente, que ha perdido su vitalidad, su fuerza de apertura al futuro, sino la de cómo esta cultura afecta a cada una de las personas que de ella forman parte. El hombre de la cultura nihilista siente su existencia como una existencia desarraigada, desfundada, coartada en sus poderes de realización, es decir, desmoralizada.

Para Zubiri, tal desarraigo lo es de la realidad misma y de su verdad, por ello, su superación no puede venir de una existencia que aguantando su propio peso pretenda fundarse sobre sí misma. Es decir, la solución no puede venir por parte de lo que se han llamado formas de nihilismo activo o propio, como son el caso de la voluntad de poder, de autenticidad o de aventura, sino de un intento de recuperación de aquella realidad perdida, difuminada. Incluso en lo que el propio Zubiri denominó su «etapa ontológica», es decir, el período de su pensamiento en que la influencia de Heidegger es más palpable, el rechazo de la solución heideggeriana al respecto es clara. En uno de sus trabajos más conocidos, «En torno al problema de Dios», cuya primera versión es de 1935, Zubiri escribe:

[...] no hay más modo de caer en la cuenta de la vanidad, o desfundamentación de la soberbia, que el fracaso de una existencia que se religa a su puro *factum*. No me refiero a los fracasos que el hombre puede padecer dentro de su vida, sino a aquel fracaso que, aun no *conociendo* «fracasos», es «fracaso»: el fracaso radical de una vida y de una persona que han intentado sustentarse. En su hora, una vida *fundamentada* sobre sí misma aparece internamente *desfundamentada*, y, por tanto, referida a un fundamento de que se ve privada²⁰.

A poco que se mire se descubre que lo que hay en el fondo de esta existencia que pretende fundarse a sí misma es la actitud moderna antropocéntrica y trascendentalista, de la que, a juicio de Zubiri, aún partucipan Heidegger u Ortega. En *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Zubiri afirmaba que a partir de Descartes, es decir, con la inauguración del idealismo, «la filosofía será vertiginosamente antropología trascendental»²¹. Y en *Sobre la realidad* no tiene reparos en referirse a las filosofías de Husserl y Heidegger como «antropología filosófica»²².

²⁰ *Naturaleza. Historia. Dios*, ob. cit., págs. 450-451.

²¹ X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza, 1994, pág. 150.

²² X. Zubiri, *Sobre la realidad*, Madrid, Alianza, 2001, pág. 16.

Por ello, aquello a lo que apunta el «giro metafísico» de Zubiri es a superar el trascendentalismo inherente a la antropología filosófica y a cualquier otra forma de pensar en que se haga primar la representación sobre la realidad. El giro metafísico consiste así, en lo fundamental, en un paso de la lógica trascendental a la lógica de la realidad²³.

Zubiri tiene la firme convicción de que cualquier forma de trascendentalismo, como forma de idealismo, está condenado al fracaso, a desdesharse, al fin y al cabo, en subjetivismo, relativismo y escepticismo.

Cerezo ha estado muy pendiente de la crítica que Zubiri lanza a la fenomenología —reмарcando que el término incluye para Zubiri también a Heidegger y a Ortega— como forma de pensamiento trascendentalista. Es en este ámbito en el que surge con toda su fuerza el giro metafísico: la distinción entre cosa-real y cosa-sentido y la correspondiente fundamentación del sentido en la realidad. Aun cuando Zubiri desarrolle también una fenomenología del sentido, ésta estará siempre inscrita en un análisis previo de la realidad. Lo radical no es la captación intencional o la comprensión del sentido, sino la impresión de realidad, la actualización humana de la realidad como algo afectante que se hace presente en su fuerza de imposición antes de toda posición, construcción o comprensión.

En lo que se refiere a Husserl, por mucho que protestara afirmando que la fenomenología no era un idealismo subjetivo, lo cierto es que en tanto que la realidad queda subordinada al sentido y el sentido presupone a su vez una conciencia, el idealismo parece insalvable. Ciertamente, la conciencia no está cerrada sobre sí misma, sino abierta al noema, pero la *epoché* hace que se pierda, a su vez, la apertura fundamental a la realidad, previa a la apertura de la conciencia.

Obviamente, con esta apertura a la realidad Zubiri no está pretendiendo una vuelta al realismo ingenuo, sino el rescate de aquel sano instinto metafísico que subyace a la actitud natural. La propia fenomenología había tomado nota de que todo sentido surge en la experiencia radical, pero para justo a continuación dejarla filosóficamente en suspenso. Zubiri constata que, para el propio Husserl, «si vamos quitando las intenciones, nos quedamos en la percepción con algo que no es intención, y que él llama *matteria*»²⁴, pero esto no pasa de ser un «residuo fenomenológico». Zubiri se pregunta: «¿Se puede llamar a la sensibilidad en bloque un residuo fenomenológico?»²⁵.

²³ «Del sentido a la realidad», ob. cit., pág. 226.

²⁴ *Sobre la realidad*, ob. cit., pág. 13.

²⁵ *Ibid.*, pág. 14.

Toda la filosofía de Zubiri no es más que el intento tenaz de hacerse cargo de esta experiencia, de esta sensibilidad radical, porque es ahí donde precisamente se juega el problema de la realidad.

Ésta es la razón por la que Zubiri se abre a las filosofías de Ortega y Heidegger. Éstas, en tanto que han superado el darse cuenta fenomenológico hacia el ámbito de apertura de la existencia, han sobrepasado, a su vez, los marcos de la filosofía de la conciencia. Pero justo a continuación, piensa Zubiri, han procedido a ontologizar esa apertura, definiéndola como el modo de ser de un ente característico: ya sea el *Dasein*, ya sea la vida radical.

Por ejemplo, si tomamos en consideración la filosofía de Ortega en este punto, constatamos que había pasado de la conciencia reflexiva a la ejecutiva del sujeto viviente. El objetivismo husserliano caía y la vida aparecía como un ser en el mundo teniéndose las que haber con las cosas. Ahora bien, ¿significa esto una superación del trascendentalismo o sólo del objetivismo, ¿significa esto una superación del trascendentalismo o sólo del objetivismo, pero no del ontologismo, es decir, del sentido. Por ello, el mundo no es dado de forma originaria como «cosas de suyo», sino como «cosas-asunto» de la vida, de lo que a ésta concierne. La realidad de las cosas resulta ser, de esta forma, una realidad funcional. Si el mundo es para Heidegger un plexo de sentido, para Ortega, en la misma línea, será una inmensa cosa pragmática. Concluye Cerezo: para Ortega «el mundo es siempre una circunstancia interpretada, vitalmente significativa y constituida»²⁶. Para Zubiri, en tanto que la filosofía de Ortega o la de Heidegger se mantienen en la esfera del sentido, no han superado el horizonte de la fenomenología, y, con ello, siguen adormecidos por la actitud idealista que ha llevado al desarraigo de la existencia. Es cierto que en Heidegger, en el Heidegger de *Ser y tiempo*, el ser no equivale al sentido, pero también es cierto que no deja de ser donación de sentido. La pregunta por el sentido del ser es la pregunta por el ser en tanto que limitado al horizonte comprensivo del *Dasein*. De tal forma que el sentido del ser resulta ser el ser como sentido.

Hay que superar esta actitud para con ello asistir al movimiento mismo por el que la apertura existencial se trasciende a sí misma *en y hacia* la realidad. Y es a tal efecto que Zubiri se sumerge en las estructuras intelectivas, por debajo de la esfera de la comprensión, la razón e incluso la capacidad misma de lenguaje, a la búsqueda del momento de apertura humana a la realidad: la impresión de realidad. A juicio de Cerezo, la expresión «impresión de realidad» «es tremendamente poderosa: evita cualquier malentendido o contaminación con el lenguaje trascendentalista, como podría haber

²⁶ «Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri», ob. cit., pág. 283.

en las expresiones heideggerianas como "proyección" y "comprensión de sentido" o las orteguianas "quehacer" e "interpretación".²⁷

En realidad Zubiri no pretende, con ello, abandonar la esfera de la fenomenología, sino que más bien intenta superarla desde dentro. Aunque la referencia a Ortega es prácticamente nula en la obra de Zubiri, Cerezo tiene la convicción de que trata de superar desde dentro el límite antropológico de la razón vital.²⁸ Y respecto de Heidegger, Zubiri entiende el ser al modo de éste, es decir, no en los sentidos que le dio al concepto la escolástica (*esse* o *ens*), «sino en el de estado de relucencia en que la cosa aparece o es re-actualiza en lo que es, cuando está en respectividad con otras cosas en el mundo. Pero, ¿de dónde le viene la luz? La respuesta de Zubiri es inequívoca: del propio haber de la cosa, de lo que ésta es de suyo en cuanto realidad, esto es, "de la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada".²⁹

No era ésta la posición de Heidegger, para quien el *Dasein* era el lugar ontológico de la luz misma, su origen.³⁰

Insistiendo en el tema, en Zubiri, la apertura de la inteligencia no es comprensión de ser, sino aprehensión impresiva de la realidad, un dejarse captar por lo real mismo. Sólo entonces aparece el ser, sólo sobre la previa realidad en la que la inteligencia está ya instalada. La inteligencia resulta así ser el portavoz o espejo de lo que la cosa está reclamando por sí misma. Esto no tiene que ser entendido como si el espejo nos diera ahora y para siempre una visión traslúcida de la realidad. Dice Cerezo que la posición de Zubiri no es dogmática, sino crítica, no en sentido epistemológico kantiano, sino en el de una crítica immanente a la cosa misma actualizada que la inteligencia tiene que ir progresivamente depurando.³¹

Con ello efectivamente Zubiri supera la fenomenología al adensarla metafísicamente. La cosa-sentido sigue desempeñando un papel fundamental en el mundo humano, pero sólo a la cosa-realidad le es propia la dimensión de fundamento. Antes que mi mundo, el mundo que me apropio en la esfera del sentido, está el mundo real: «Zubiri trasciende en salto el mundo de la vida —el mundo como construcción e interpretación— hacia un mundo de cosas reales en respectividad».³²

Pero, si la realidad a la que Zubiri se refiere no es más que formalidad, es decir, la realidad en tanto que actualizada en la inteligencia, ¿no queda

²⁷ «Del sentido a la realidad», ob. cit., pág. 234.

²⁸ «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo», ob. cit., pág. 98.

²⁹ «Del sentido a la realidad», ob. cit., pág. 246.

³⁰ P. Cerezo, «La idea de historia en X. Zubiri», *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios*, Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, Madrid, Universidad de Comillas, 1999, pág. 103.

³¹ «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo», ob. cit., pág. 126.

³² «Idea y ámbito de la metafísica de Ortega y Zubiri», ob. cit., pág. 283.

aún aquí un residuo de antropologismo? La cuestión no es baladí, y la filosofía de Zubiri, aun con todas sus preocupaciones al respecto, corre el riesgo de ser interpretada en un sentido antropológico.

Zubiri ha procedido en múltiples ocasiones a analizar qué es aquello que llamamos realidad a partir del análisis comparativo/diferencial de la manera en que el hombre, entendido como animal de realidades, está en el mundo y la que, a su vez, tienen los animales de vivir en su medio. Sin duda, tal definición del hombre como animal de realidades está pensada al estilo de la antropología filosófica de Scheler o Plessner —por los que tan influenciado estaba Zubiri— y constituye un tipo de reflexión sobre lo humano que cuenta con los saberes científicos pertinentes. ¿No es entonces la filosofía de Zubiri una antropología filosófica más?

Cerezo mantiene que no es desde la consideración del hombre como animal de realidades desde donde Zubiri llega a su experiencia más radical de la realidad. El hombre es en una u otra forma insuperable como lugar del fundamento porque, como hemos señalado, Zubiri ya no puede retornar a una metafísica que deje al margen la existencia humana, sino que, precisamente, la metafísica tiene por función recuperar la pérdida de radicación ontológica de la existencia, superar los peligros del subjetivismo y del escepticismo. Y, en tal caso, se cuestiona Cerezo: «¿cómo acceder a la metafísica sino desde los hondos problemas que conmueven a la existencia humana? ¿Cómo abrir este ámbito si no es el hombre mismo "el lugar de la realidad"».³³

Es precisamente el hombre considerado como «lugar de la realidad», y no como animal de realidades, el lugar del fundamento en Zubiri. Frente a esta última definición, la primera, la definición del hombre como lugar de la realidad «parte derechamente del *Urfactum* de una experiencia originaria».³⁴ Ello significa que aunque la inteligencia sintiente es un acto originario, no se puede afirmar que sea la realidad radical, sino más bien una realidad radicalizada o arraigada, ya que en ella se siente la realidad no como algo que se pone o construye, sino como algo impuesto en impresión. Es por ello que Cerezo ha llamado a la filosofía de Zubiri filosofía especulativa, en el sentido originario de aquel pensamiento que se hace deudor de la realidad. El secreto del espejo es que es imposible sustantivar la imagen como si fuera algo para sí, sino que siempre está remitiendo a la cosa misma en el reflejado, al original.³⁵

³³ P. Cerezo, «El hombre, animal de realidades», en A. Álvarez y R. Marín, *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Compostela, 1996, pág. 57.

³⁴ *Ibid.*, pág. 58.

³⁵ «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo», ob. cit., pág. 126.

En referencia a esta consideración del hombre como lugar de la realidad, Cerezo concluye: «El genitivo hay que tomarlo aquí propiamente, tanto de lugar en que se actualiza la realidad de las cosas (genitivo objetivo), como de lugar en la realidad, en el horizonte trascendental de la realidad, y por tanto, a ella perteneciente (genitivo subjetivo)».³⁶

Llegados aquí, son muchos los temas que desarrolla la metafísica zubiriana. En primer lugar, habría que hacer referencia a la unidad inextricable que se da entre realidad e inteligencia sintiente a través de la actualidad de ambas. En segundo lugar, sería preciso desarrollar los trascendentales: realidad, mundo, ser, unidad, verdad, bien y belleza. Habría también que hacer referencia a la concepción sustantiva de la realidad, frente al sustancialismo tradicional. Pero para los efectos del presente trabajo, para la comprensión del radical comienzo existencial de la metafísica zubiriana, y, de acuerdo con la clave desvelada por Pedro Cerezo, para entender el giro metafísico de Zubiri, lo fundamental es hacer referencia a la noción de «religación».

En esa experiencia originaria de la realidad, en esa instalación radical del hombre en la realidad, hay una dimensión religiosa, fundante. La realidad tiene un poder fundante respecto a la existencia humana. El hombre *se sienta* religado a la realidad, lo que significa que siente que la realidad es aquello en lo que en un sentido último se apoya la existencia para su realización, que es fuente de posibilidades para esta realización y que, en última instancia, es algo que le impele, le fuerza a realizarse. Es decir, el poder de la realidad es aquello más profundo que podemos sentir de ésta, como algo que funda y a la vez sostiene nuestra propia realidad.

Con ello creo que ha de quedar claro que la metafísica de Zubiri no da la espalda a la crisis nihilista, sino que la enfrenta en su núcleo ontológico. Zubiri mira pocas veces en su obra directamente a la dimensión existencial de esta crisis, pero toda su metafísica tiene como objetivo último superarla en su raíz, ya que, de nuevo, el desarraigo metafísico es el desarraigo de la existencia de su suelo nutritivo.

Religación no es religión, aunque en este punto la interpretación de Cerezo no ha estado muy acertada. A su juicio, habría una especie de paso atrás de carácter dogmático entre la manera de entender la religación en «En torno al problema de Dios», publicado por primera vez en 1935, y la cuestión tal como es tratada en *El hombre y Dios*, texto en el que Zubiri estaba trabajando cuando le llegó la muerte. Para Cerezo, este paso atrás consiste en que mientras que en el texto de 1935 Zubiri rehusaba hablar de experiencia de Dios, en el sentido de *Ur-factum*, si que se refiere a una experiencia tal en *El*

*hombre y Dios*³⁷. Con ello Zubiri habría subsumido la cuestión de la religación, pensamiento sobre el fundamento desde una filosofía intramundana y fáctica, en el pensar metafísico acerca de un Dios trascendente y causa primera; es decir, la religación habría sido absorbida por la religión. Creo que, al contrario de lo que piensa Cerezo, Zubiri depuró a lo largo de su vida el concepto de religación de elementos religiosos y, por lo tanto, tal concepto está mucho más comprometido con una filosofía de la facticidad a la altura de 1983 que en 1935. El error de Cerezo en este punto se debe a que no ha caído en que en este largo transcurso temporal Zubiri ha modificado el uso que hace del concepto de «experiencia»: mientras que en 1935, cuando habla de experiencia se refiere a *experiencia originaria* o *Ur-factum*, en 1983 entiende por tal concepto, y de acuerdo con las ideas de *Inteligencia sintiente*, un momento del método racional; es decir, algo que llega muy tarde respecto del sentir propio de la aprehensión primordial de realidad, donde habría que situar la experiencia en el sentido de *Ur-factum*. Por eso afirmará Zubiri que «lo experimentado no es algo dado sino logrado»³⁸. «Experiencia» refiere ahora las distintas formas que la razón tiene de probar sus esbozos racionales, como son el experimento, la compenetración, la comprobación o la experiencia de sí mismo o confirmación. Entonces, cuando Zubiri afirma en *El hombre y Dios* que tenemos experiencia de Dios, se refiere a la experiencia racional que hace, por ejemplo, la teología natural, o la experiencia basada en la autoridad de los textos sagrados.

El asunto va, para los objetivos del presente trabajo, más allá de una cuestión quisquillosa entre especialistas en Zubiri, porque de lo que hablamos aquí es del Zubiri de Pedro Cerezo, y creo que, de alguna forma, Cerezo participa de aquella lectura que ve el proceso de maduración de la filosofía de Zubiri con cierta decepción, al entender que en tal proceso se da una toma de distancia respecto del compromiso fáctico de juventud. Considero que, muy al contrario, lo que encontramos en el Zubiri de *Inteligencia sintiente* es una radicalización de dicho compromiso.

Volveremos al final del trabajo a abordar el asunto del juicio que a Cerezo le merece la filosofía de Zubiri. Pero, por ahora, retengamos que, religados a la realidad, sintiendo la asistencia y el fundamento de esta realidad, nos vemos impelidos a preguntarnos qué es este fundamento sentido en la realidad, es decir, a preguntarnos racionalmente por aquello sentido, a hacer experiencia racional de la realidad. Y en tal movimiento racional sí es posible que pasemos del fenómeno radical de la religación a su comprensión ra-

³⁷ Cfr. «Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri», ob. cit., págs. 288-289.

³⁸ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983, pág. 224.

cional en clave religiosa, pero, obviamente, esto es sólo una posibilidad. Como ha visto Cerezo,

es innegable, con todo, que el hombre puede experimentar este poder sin sentirse con ello clara y explícitamente religado a un fundamento absoluto, en la medida en que entendiera que este poder de lo real es propio de cada una de las cosas reales o del mundo en cuanto todo, pero no precisamente de la realidad en cuanto tal en extensión y expansión trascendental. Se trata pues de una experiencia problemática, como reconoce el propio Zubiri, pero en virtud del carácter enigmático de la realidad³⁹.

El camino racional que abre Zubiri es el que va de la religación a la religión, a la trascendencia, pero éste es sólo el camino que él ha elegido. Aunque Zubiri pasa de la religación mundana a su comprensión transmundana, esto no es una consecuencia necesaria de su giro metafísico, sino sólo una posibilidad. La otra sería dar una explicación racional del fenómeno religioso que se mantuviera en el ámbito de lo intramundano.

2. EL PAPEL DE LAS DISPOSICIONES AFECTIVAS

Llegados aquí, sólo hemos analizado la primera parte del interrogante que intitula este trabajo: la metafísica de Zubiri entendida como un antídoto contra el nihilismo. El nihilismo contra el que Zubiri presenta un antídoto es aquel que podríamos llamar, siguiendo a Nietzsche y Heidegger, nihilismo reactivo o impropio. Pero ¿qué ocurre respecto de las formas positivas de nihilismo —aquellas de las que a su vez las filosofías de Nietzsche y Heidegger son desarrollo? Cerezo demuestra que en Zubiri hay una clave humanista —antinihilista en todos los sentidos posibles del concepto— que sirve como criba de asuntos filosóficos, es decir, que está en la base de su apuesta o renuncia a determinados desarrollos.

Cerezo, además, reduce la fuerza del antídoto zubiriano al entender heideggerianamente, y creo que de forma correcta, que toda la metafísica zubiriana es dependiente de un temple de ánimo radical: el sentirse atemperados por lo real. Precisamente la estrategia de Zubiri, contra Heidegger, lo que él mismo llama «intelecționismo»⁴⁰, consistirá en mostrar que dicho temple anímico, aunque es de la realidad misma, siempre llega tarde respecto a la

³⁹ «Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri», ob. cit., pág. 289.

⁴⁰ X. Zubiri, *Inteligencia sintiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1980, pág. 284.

impresión de lo real. Sólo así su filosofía podría entenderse como una superación del pensar de Heidegger, en tanto que la descripción del «de suyo» sería previa al sentimiento de lo real. Pero si los temples anímicos son fundamentales, entonces la descripción de lo real como «de suyo» es dependiente de la tempe, y, con ello Zubiri, más que superar nada, presenta una opción más entre la rica pluralidad de ontologías que se pueden ofrecer desde la variedad de temples anímicos fundamentales. En concreto, una ontología de corte metafísico. Con ello, la presunta superación metafísica de la ontología sólo sería una posibilidad a la que agarrarse tras anegar las posiciones ontológicamente nihilistas. Son los asuntos que vamos a analizar a partir de ahora: en primer lugar, la manera que tiene Zubiri de enfrentar los temples anímicos, y, en segundo lugar, la clave humanista que está en la base de tal enfrentamiento.

Por «inteligencia sintiente» Zubiri no entiende sólo el momento suscitante, la aprehensión primordial de realidad, sino que dicho concepto apunta a una estructura procesual. Es decir, no sólo describe el hecho de que algo nos impresiona, sino, además, que ese algo modifica nuestro tono vital y nos obliga a dar una determinada respuesta. Por ello, la inteligencia sintiente se desglosa procesualmente en aprehensión primordial de realidad, sentimiento afectante y voluntad tendente. Zubiri considera que con esto queda superado todo intelectualismo, aunque, como hemos visto, califica a su posición como intelecționista, en tanto que la aprehensión primordial de realidad tiene prioridad sobre el sentimiento y la volición. Cerezo concluirá, a partir de esto, que la apertura a la realidad no se produce sólo con la inteligencia, aun cuando ésta sea prioritaria, sino también con la voluntad y el sentimiento⁴¹.

Dejando ahora de lado la cuestión de la prioridad intelectiva, lo cierto es que la postura de Zubiri participa de la interpretación heideggeriana de los temples anímicos como algo más que meros estados internos subjetivos: nos presentan aspectos de la realidad misma y no sólo estados nuestros.

Esto afecta de una manera especialmente importante a la cuestión de la religación, ya que el sentir el poder fundante de la realidad, descrito anteriormente de forma sucinta, no es algo meramente intelectivo, sino también volitivo y sentimental⁴².

⁴¹ «El hombre, animal de realidades», ob. cit., pág. 53.

⁴² En mi libro *Verdad y acción* (Granada, Comares, 2002, págs. 50 y sigs.) he tratado el tema de la fruición y su problemática adscripción tanto a la voluntad como al sentimiento. Zubiri ha afirmado consecutivamente que la fruición es la esencia tanto de la voluntad como del sentimiento. Mi manera de solucionar esta ambigüedad consistió en distinguir una fruición sentimental, que aportaría un elemento de complacencia al carácter propio de la actividad humana en su actualización de la realidad, y una fruición volitiva, por la que el hombre se pone en la realidad que quiere.

Desde el punto de vista de la voluntad, se trata de un dejarse tomar por el poder fundante de la realidad; de un ponerse libre y amorosamente en el poder de lo real; de dejarse corresponder libremente por la realidad. La apertura religativa a la realidad exige así una voluntad de verdad previa a la voluntad de poder, de autenticidad o de aventura, aún contaminadas por el antropocentrismo moderno. La voluntad de verdad, como un dejarse invadir por la realidad, como una libre disposición del amor⁴³, recuerda en este sentido al pastoreo heideggeriano del ser.

En lo que se refiere al sentimiento, éste consiste radicalmente en «el modo de estar acomodado tónicamente a la realidad»⁴⁴. Si para Heidegger el temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*) era la angustia, en el caso de Zubiri este temple fundamental, esta manera radical de estar en la realidad en cuanto realidad, será la *temperie*, el sentirse moderado, acomodado, ajustado, templado por la realidad. Como ve Cerezo:

Pensada trascendentalmente, la temperie es aquella cualidad de la realidad, por la que ésta disciplina y templea al animal de realidades, haciéndole sentir su poder fundante. Atemperado en y por la realidad, el hombre se siente fundado y acogido en ella, y por lo mismo, moderado, esto es, tonificado y templado en toda situación por su poder. Consecuentemente, ha tomado Zubiri este sentimiento fundamental por el sentimiento estético, el gozo o «la fruición en algo real, simplemente porque es real». En él lo real se actualiza como «pulichrum» en el sentido del «kalón kay agathón», es decir, de lo moderante o tonificante⁴⁵.

Respecto a la angustia, el temple potenciado por Heidegger y los existencialismos, el rechazo de Zubiri es firme y enérgico. Para empezar, «esta vertiente filosófica de la angustia ha venido a imponerse en nuestra época con una fuerza de arrastre que no responde a su significación puramente filosófica»⁴⁶.

Su fuerza de arrastre se debe a que se sobrepone al nihilismo vivido por la humanidad actual, a la angustia como realidad propia. Según Zubiri, es el significado de esta angustia como realidad propia y no como cuestión filosófica lo que hay que analizar. Y sobre ella escribe:

es sentirnos impotentes en el tener que vivir habiendo perdido el sentido de las posibilidades apropiadas por el hombre, habiendo perdido el senti-

⁴³ «El hombre, animal de realidades», ob. cit., pág. 65.

⁴⁴ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza, 1992, pág. 335.

⁴⁵ «El hombre, animal de realidades», ob. cit., pág. 66.

⁴⁶ *Sobre el sentimiento y la volición*, ob. cit., pág. 396.

do de su propia realidad: la angustia es una primera y radical desmoralización. [...] Y no hay la menor duda de que la raíz honda de la angustia contemporánea está en el vacío de posibilidades reales, en la profunda desmoralización del hombre actual⁴⁷.

Por ello la angustia es «el gran peligro del hombre actual»⁴⁸, paralizador de su vida. Y querer hacer filosóficamente de esta angustia, de la opresión del hombre por la realidad, lo supremo de lo humano, es, sencillamente, «fisiológicamente insostenible». La expresión es literal: para Zubiri no es posible vivir indefinidamente bajo la disposición afectiva de la angustia. En su época de seminarista había atravesado una profunda crisis existencial en la que se había visto verdaderamente envuelto por la angustia⁴⁹, que en su caso tuvo repercusiones patológicas tanto a nivel físico como anímico. Zubiri, podría decir, carece del temperamento necesario para intentar superar el nihilismo impropio o reactivo, a través de uno propio y activo. La única salida viable es la superación del nihilismo, en cualquiera de sus formas.

Pero a Cerezo no le sirve esta explicación biográfica del rechazo zubiriano del nihilismo propio y la hegemonía del temple de la angustia, sino que busca una raíz filosófica más profunda. A este respecto, cierra el círculo abierto entre el nihilismo y su antídoto metafísico mostrando la gran coherencia de Zubiri:

El diagnóstico zubiriano de la crisis de nuestro tiempo es de una extrema consecuencia. Había partido del análisis del desarraigo ontológico de la existencia por pérdida, en el idealismo de radicación de la inteligencia en la verdad real, y a través del análisis de la mera voluntad de vivir como voluntad de poder, consecuencia obligada de la autonomía y autarquía el sujeto moderno, desemboca finalmente en esta tercera reflexión sobre la impotencia del alma angustiada, por haber perdido su confianza en la realidad. El círculo se cierra fáticamente sobre sí mismo. Si se pierde o se encubre la experiencia originaria, aquella en la que el hombre experimenta su estar abierto a la realidad, éste se cierra sobre sí en la falsa pretensión de un sujeto soberano, que al cabo descubre que ha puesto su causa en la nada. El nihilismo es el reverso negativo, compulsivo, de la experiencia ontológica de la apertura. Para superar el nihilismo es, pues, preciso volver a sentir el poder atemperante de la realidad y confiarse a él⁵⁰.

⁴⁷ *Sobre el sentimiento y la volición*, ob. cit., pág. 400.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 402.

⁴⁹ J. Corominas y J. A. Vicens, ob. cit., caps. 5-7.

⁵⁰ «El hombre, animal de realidades», ob. cit., pág. 67.

Llegados a este punto, cabría la pregunta de qué temple anímico es más radical: la angustia de Heidegger, la congoja de Unamuno, el temple jovial, la temperie de Zubiri... Dejemos ahora a Unamuno y Ortega de lado, y centrámonos en las posiciones de Heidegger y Zubiri al respecto.

Heidegger potencia la angustia, y, en general, aquellas disposiciones afectivas que tienen el poder de hacer de la existencia algo arrojado al mundo. Zubiri da prioridad a las disposiciones acomodantes y rechaza, en general, lo que Cerezo llama «modalidades hiperbólicas del sentimiento primordial»⁵¹. Heidegger defendía su posición afirmando que las disposiciones «positivas» no eran suficientemente profundas. Zubiri, además de afirmar que la angustia es vitalmente insostenible, asegura la prioridad del atemperamiento a lo real a través de su inteleccionismo: como la impresión de realidad es previa al sentimiento, aquellas disposiciones afectivas que arraigan en la realidad han de ser las más radicales. Pero la cuestión que habría realmente que aclarar es si efectivamente la impresión de realidad es previa al sentimiento de lo real o si, por el contrario, se halla mediada por éste. En este último caso habría que concluir que la descripción de la impresión de realidad que hace Zubiri es ya descripción templada, es decir, realizada desde un determinado temple anímico.

¿Cuál es la posición de Cerezo ante este asunto? ¿Considera más adecuado el inteleccionismo zubiriano o la radicalidad de los temples anímicos? Para responder a esta cuestión es preciso que demos un rodeo. Cerezo profundiza en el sentido del inteleccionismo y, como ya indicaba antes, más allá de sus causas biográficas, de la incapacidad zubiriana para mantenerse en temples como la angustia, encuentra un talante profundamente humanista, aunque, sin duda, no antropológico, sino metafísico. Es lo que tenemos que analizar ahora.

3. UN NUEVO HUMANISMO NO ANTROPOCENTRISTA. REALIZACIÓN Y CUASICREACIÓN

Volviendo a la crítica de Zubiri al trascendentalismo heideggeriano, ésta tiene que limitarse necesariamente a la esfera de *Ser y tiempo*. En la obra posterior, nos dice Cerezo, el *Sein selbst* aparece «como un *a priori* aleológico, que se *da* o se manifiesta, adviniendo a presencia en y por el *Dasein*. Pero en tal caso, hay un riesgo, como le reprocha Zubiri de sustantivación del ser»⁵².

⁵¹ «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo», ob. cit., pág. 106.
⁵² «Del sentido a la realidad», ob. cit., pág. 245.

Aquí el antropologismo ha sido corregido: ya no es el desocultamiento el que queda remitido al *Dasein*, sino que este mismo existe exponiéndose en la desocultación. La actividad trascendentalista del *Dasein* en *Ser y tiempo* cede ante el misterio de la sustracción/reserva del *Sein selbst*. Zubiri había echado en cara a Heidegger el no haber investigado el lugar de procedencia de esa relucencia en que la cosa aparece: «Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?»⁵³

Y el Heidegger posterior a *Ser y tiempo* encontrará este foco en un *priori* histórico/ontológico.

Pues bien, a Zubiri, por su humanismo de fondo, esta postura debía resultarle a todas luces insuficiente. La recuperación del arraigo de la existencia en la realidad tiene por objetivo mostrar el lugar de la auténtica libertad en conexión con los poderes de realización de la persona. La tesis crece en oposición tanto a la voluntad de aventura de Ortega como al pensamiento heideggeriano y, por extensión, el existencialismo.

Respecto a Ortega, éste está poseído por el espíritu de la jovialidad y lo lúdico, desde el que la vida aparece como un ensayo de posibilidades en el que se afirma el propio poder y vale, niertzscheanamente, en tanto que tal afirmación. En referencia a ello, Cerezo se interroga: «Pero, ¿es posible —cabe imaginar que preguntara Zubiri— ensayar creadoramente la posibilidad, al modo orteguiano, si antes no se experimenta en la realidad misma?, ¿no encierra el espíritu lúdico de la aventura todavía un cierto regusto idealista?»⁵⁴

Zubiri considerará que sólo es posible habérselas con las cosas si son irradadas de acuerdo con su propio «haber». Por ello es necesario encontrar el fundamento en la realidad de la posibilidad y liberar el concepto de experiencia de una consideración exclusivamente pragmática. Zubiri pretendería ir por detrás de la experiencia en su dimensión práctico-vitalista, a la búsqueda de la cosa en su mismidad. Sólo así es posible la apropiación de las posibilidades necesarias para la autorrealización. Sin la posesión de la realidad, piensa Zubiri, todo se hace espectral y la vida humana se ve asfixiada en un mar de posibilidades desarraigadas de la realidad y de las que el hombre no se puede apropiarse⁵⁵. Sin el *haber* necesario para llevarlas a

⁵³ *Naturaleza. Historia. Dios*, ob. cit., pág. 286.

⁵⁴ «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo», ob. cit., pág. 134.

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 115.

cabo, las posibilidades abiertas son como un terreno pantanoso en que todo se hunde.

En lo que se refiere a Heidegger y el existencialismo, frente al estar abierto a la realidad indigente, en el esquema zubiriano estamos abiertos a una realizada que nos asiste. El estar abierto no nos hace indigentes, sino, en un sentido inverso, ab-solutos, relativamente absolutos. En esa relación a la realidad, el hombre se ve posibilitado en su realización personal: se da, se hace, el sentido y el valor de su propia vida. Tanto la *libertad-de* como la *libertad-para* encuentran su fundamento en la *libertad-en* la realidad. La libertad sólo es posible fundada en la realidad. Religados al poder de la realidad somos realmente libres. Cerezo sentencia: «En cuanto abierto a la libertad, el hombre no es un indigente sino, en cierto modo, un ab-soluto. Su libertad es "un acto de cuasi creación"»⁵⁶.

En «La idea de historia en Xavier Zubiri», Cerezo ha visto cómo la concepción de la historia zubiriana, construida a partir de la de Heidegger y en contraste con ella, constituye la culminación de la intención humanista del giro metafísico de Zubiri.

Zubiri veía una deriva historicista inquietante en el intento heideggeriano de superar el antropocentrismo al que había sucumbido el propio Heidegger en *Ser y tiempo*; un historicismo tan radical que se instalaba en el mismo orden trascendental. Ello se detecta con claridad si tomamos en consideración la historificación destinal del ser según los diferentes modos de su envío o destinación en la historia⁵⁷. Para Zubiri éste era el resultado consecuente de la sustantivación del ser, y sólo arraigando la historia no en el ser, sino en la previa realidad, y, con ello, en la naturaleza, es posible superar este historicismo.

En realidad, concluye Cerezo, en Zubiri hay un criterio humanista para la potenciación o esquivo de remáticas: «De un lado, potencia las dimensiones más obvias y plausibles, marcándolas positivamente con el *plus* zubiriano del poder inherente a todo lo real en cuanto tal; y del otro esquivaba aquellas otras en que más se acusa el finitismo intrascendible del pensamiento heideggeriano»⁵⁸.

En lo que se refiere a la historia, este despeje de remáticas desde el humanismo se lleva a cabo a través de tres tesis fundamentales. No podemos más que exponerlas muy esquemáticamente.

En primer lugar, la historia aparece como un proceso de entrega de formas de estar en la realidad. Se trata de una entrega de formas pasadas que se

apropian nuevamente en un proyecto colectivo. Pero, para Zubiri, «esto no autoriza a entender la conexión de ambas dimensiones como la fuerza o el poder de un destino»⁵⁹. Por su humanismo de fondo *marginaria* esta temática del destino, para hacer *resaltar* un concepto humanista de libertad: la libertad, como opción, aun en el caso de ser colectiva.

En segundo lugar, la historia es un proceso de posibilitación. Es decir, en ella no se crean o destruyen realidades, sino posibilidades. Claramente, la idea está pensada a partir de Heidegger, pero marginando de nuevo la cuestión del destino. En este caso, en Heidegger, la posibilidad de distinguir entre una existencia auténtica y otra inauténtica, abre a su vez la posibilidad de una adecuada asunción del destino, que no tiene sólo una dimensión de necesidad/facticidad, sino, además, otra de necesidad/vocación. En la existencia auténtica el *Dasein* puede elegir así sus propios héroes. Zubiri margina esta segunda dimensión para enfatizar así la vocación personal. De nuevo, ve Cerezo una aptitud humanista en Zubiri que le sirve para situarse respecto a Heidegger:

Pese al uso de las mismas categorías como opción (elección) y decisión, dentro del marco factual de las posibilidades dadas, es muy diferente su intencionalidad. En Zubiri se trata de una decisión por modo de una conformación originaria de la propia figura de existencia, más que de una asunción resuelta de la necesidad interna de la situación. Hay un voluntarismo en la comprensión zubiriana de la libertad frente al necesitarismo histórico, que parece alentar en la analítica existencial heideggeriana. En este aspecto, la visión de Zubiri guarda una carga humanista⁶⁰.

Por último, la historia es un proceso de capacitación. No basta con tener posibilidades, sino que éstas han de ser apropiadas, naturalizadas, incrementando así el poder de los individuos, sus capacidades. Con ello, y contra Heidegger, la experiencia de la realidad no es la de una carga, una experiencia no trascendible de facticidad, sino un don o dote. Cerezo resalta de nuevo el motivo humanista: «fácilmente se percibe la diferencia de fondo entre dos tradiciones culturales, humanista y personalista la de Zubiri, como correspondía a un pueblo que tan vigorosamente había defendido frente al *sermo arbitrio* luterano la envergadura infinita de la libertad humana como un ser capaz de Dios; y trágico/heroica la de Heidegger»⁶¹.

Obviamente, tras la crítica zubiriana al antropologismo, este humanismo zubiriano adquiere un carácter marcadamente metafísico: «el único re-

⁵⁹ «La idea de historia en X. Zubiri», ob. cit., pág. 109.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 113.

⁶¹ *Ibid.*, págs. 116-117.

⁵⁶ «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo», ob. cit., pág. 128.

⁵⁷ «La idea de historia en X. Zubiri», ob. cit., pág. 104.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 104.

medio para la profunda crisis de desarraigo no es la proclama retórico/humanista a favor del hombre, sino volver a recuperar el sentido de la realidad»⁶².

El antropocentrismo, pensado originalmente como una forma de humanismo, acaba, en cambio, volviéndose nihilistamente sobre el propio ser humano. Como el hombre adquiere su libertad, su poder, en el estar en la realidad, si es pensado como una realidad autárquica, esta libertad se ve aniquilada. Por ello concluye Cerezo: «La crisis sustantiva, definitiva, del hombre, la crisis que ha comprometido hasta la raíz de su ser, ha sido el desarraigo de su libertad. Se ha pretendido ser-sujeto negando el previo ser-persona. La obcecación sobre una subjetividad autárquica, en plena disposición de sí, ha cegado el lugar de la apertura y la trascendencia»⁶³.

4. CONCLUSIÓN

La clave de bóveda desde la que Cerezo interpreta la filosofía de Zubiri es su humanismo de fondo, pero un humanismo renovado en tanto que ha dejado atrás el antropologismo que lo constituía en la época moderna. Para Zubiri, el humanismo antropológico constituye un imposible, en tanto que una existencia que pretende fundarse desde sí misma es, a la postre, una existencia desfundada y, por lo tanto, anulada en sus poderes de realización.

En tanto que humanista, Zubiri no podía aceptar, a su vez, la salida del antropologismo que Heidegger llevaría a cabo tras la *Kebrre* a través de la profundización en la historia destinal del ser, que, a su juicio, se mantenía en la anulación de los poderes realizativos de la persona, sumida en un historicismo radical. Frente al carácter indigente de la Ex-sistencia, Zubiri subraya el carácter ab-soluto de la persona, su libertad creativa.

En esta situación, podemos recuperar la pregunta respecto al juicio que le merece a Cerezo el intelectuonismo zubiriano. Al respecto, creo que todo intento de dar prioridad a la inteligencia sobre los temples anímicos va en contra de la sensibilidad al asunto que Cerezo desarrolla en sus trabajos sobre Unamuno, Heidegger u Ortega. Para él no hay duda de que la «primera experiencia de la realidad se da precisamente en el sentimiento»⁶⁴.

⁶² «El hombre, animal de realidades», ob. cit., pág. 71.

⁶³ *Ibid.*, pág. 71.

⁶⁴ *Ibid.*

A este propósito, afirma que en «la obra hermética de Zubiri cuesta percibir [...] el estremecimiento de la emoción»⁶⁵. ¿No estaríamos, por lo tanto, en el caso de Zubiri, ante un intento de ocultar la radicalidad de los templos anímicos?

Cerezo ve, con Zubiri, que la crisis nihilista, que mina los poderes de realización de la persona, hunde sus raíces en una pérdida de la confianza en el poder de la realidad que nos asiste cuando nos sentimos templados por ella. Por lo tanto, lo que se requeriría es fomentar ese sentimiento en que la realidad aparece asistiéndonos. Tal fomento se llevaría a cabo a través de lo que Zubiri llama «voluntad de verdad real». Pero ¿qué sentido tendría una voluntad de verdad real si ya estamos instalados en la realidad y la verdad no es más que la ratificación de esta realidad? ¿No será que efectivamente la misma aprehensión primordial de realidad y su ratificación en verdad real no es más que un acceso bajo ciertos templos anímicos? En referencia conjunta a las filosofías de Unamuno, Ortega y Zubiri, Cerezo concluye:

[...] entre estos tres modelos no se da una progresión dialéctica, como si cada uno se levantara sobre las ruinas de su adversario, integrándolo en una concepción de más alto nivel. Más que la superación dialéctica habría que aceptar aquí el esquema diltheyano de la disputa permanente entre plurales imágenes del mundo, que por la heterogeneidad radical de sus premisas y actitudes no se dejan reabsorber en una unidad superior»⁶⁶.

Es muy difícil extraer de la obra de Cerezo juicios críticos sobre otros pensadores. Y es que, siguiendo el consejo aranguiano de entender antes de criticar, y dadas sus convicciones hermenéuticas, Cerezo se enfrenta a la tradición filosófica con un respeto casi reverencial, entrando en el juego de cada filosofía y, en todo caso, buscando incoherencias dentro de ese mismo juego.

Pero quizás, respecto a Zubiri, el jugar con su filosofía, el no dejarse seducir por ella, suponga ya una dura crítica. No quiero decir con ello que la lectura de Cerezo no sea profunda. Muy al contrario es quizás la lectura que mejor ha encontrado sus momentos verdaderamente dramáticos, pero, precisamente por ello, puede jugar con Zubiri; conoce las reglas de este juego y sus límites.

En el momento en que Cerezo obliga a Zubiri a dialogar de tú a tú con Ortega, Heidegger o incluso Unamuno, en el momento en que anula el afán superador de Zubiri y lo sitúa como un exponente más de la tradición

⁶⁵ «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo», ob. cit., pág. 106.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 136.

existencial y hermenéutica, está restando potencia al pensar zubiriano⁶⁷; en la medida en que el arraigo a la realidad ya no prevalece sobre las dinámicas de desarraigo.

Sin duda, la nota más distintiva de una «buena» filosofía es su radicalidad. ¿Es, vista así, la filosofía de Zubiri lo suficientemente radical? Una respuesta positiva se hace harto problemática si entendemos que su intelectualismo tiene como objetivo *disimular* la radicalidad de los temples anímicos y con ello restar potencia al análisis existencial heideggeriano.

Pero, entonces, ¿por qué las elogiosas palabras con las que Cerezo se refería al pensador vasco en tanto que muestra más destacada de la metafísica en el contexto de la filosofía española? ¿Eran palabras retóricas o irónicas? En absoluto. La valoración de Cerezo respecto de la filosofía de Zubiri es ambivalente por melancólica. Si por un lado puede censurar a Zubiri por su intento de disimular la radicalidad de los temples anímicos, por otro valora la intención humanista que dirige tal disimulo y que tiene como objetivo, curiosamente, potenciar los temples anímicos arraigantes respecto de los desarraigantes.

A mi juicio, tal proceder ambiguo está posibilitado, a su vez y paradójicamente, por un temple anímico que Kant consideró muy propio del carácter español⁶⁸: la melancolía. Temple que puede encontrarse tanto en la tendencia disimulante de Zubiri, como en la lectura que Cerezo hace de

⁶⁷ Por ejemplo, es consustancial al giro metafísico de Zubiri situar el ámbito de la fundamentalidad en un mundo entendido como respectividad real. Sólo así es posible la superación del nihilismo a través de la recuperación de una realidad fundamento a la que nos hallamos religados. Zubiri distingue así «mi mundo» y el mundo real, y quita valor de fundamentación al primero. Al respecto Cerezo escribe: «La distinción es perenne, pero creo que en ella se está manejando un concepto distinto de fundamentación. Desde el punto de vista fenomenológico, llevan razón Ortega y Heidegger cuando sostienen que el «mundo de la vida» es el lugar originario de toda experiencia y, en esta medida, goza de una prioridad trascendental noética sobre cualquier otro mundo, que sería un constructo a partir de él. Pero desde el punto de vista metafísico (físico o ético, según se quiera), el mundo como respectividad de cosas reales tiene una trascendentalidad ontológica, según especifica Zubiri, como lugar último de actualización de todo lo real. Habría, pues, que distinguir entre diversos sentidos de mundo. Y así, junto al mundo o mundos de las cosas-sentido, habría el nivel del mundo de las cosas-realidad» («Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri», pág. 285). La pregunta quedaría abierta: ¿cuál es el lugar del fundamento? En la posición de Cerezo, ¿no vuelve a ser el mundo real una más de las formas que adquiere «mi mundo»?

⁶⁸ Para completar, en sus fuentes, la breve reconstrucción que hago aquí de la melancolía, cfr. J. de la Higuera, «El Quijote y la melancolía», en prensa; P. Cerezo, «La autoconciencia del héroe. Del entusiasmo heroico a la melancolía», *Guanajuato en la Geografía del Quijote*, México, Centro de Estudios Cervantinos, 2006, págs. 213-248; P. Cerezo, «Figuras quijotescas de la melancolía», *El Yo fracturado. Don Quijote y las figuras del Barroco*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006, págs. 211-262.

ella. Temple, por lo tanto, que crea una secreta sintonía entre Zubiri y Cerezo.

La melancolía se mueve entre un sentimiento general de inhibición producido por una experiencia de desengaño existencial y la tendencia a superarlo de forma entusiasta y heroica desde un empeño humanista insobornable, es decir, desde una defensa, a toda costa, de la libertad humana. En un momento en que la crisis de fundamentos había puesto realmente en cuestión dicha libertad humana, recordemos que para Cerezo «Zubiri adoptó una actitud que sólo puede calificarse hoy de ejemplar». Pues bien, tal ejemplaridad tiene en Zubiri un motor melancólico y la calificación misma de ejemplaridad, por parte de Cerezo, es también producto de su sentir melancólico. Es esta melancolía la que explica la ambigüedad del juicio de Cerezo: si por un lado Zubiri puede ser acusado de falta de radicalidad por su intelectualismo —a través del cual se desliza sobre el estado de yecto descrito por Heidegger—, por otro lado, Cerezo ve en este deslizamiento un intento sublime, una especie de huida hacia delante, de carácter incluso quijotesco, respecto de una ausencia radical sentida. Lo interesante de tal resolución es que su resultado no será una locura improductiva, sino una sólida metafísica de corte humanista apoyada sobre un temple anímico poderosamente arraigante: la fruición o temperie. Recordemos que para Cerezo, Zubiri constituye nada más y nada menos que el intento más preclaro desde Suárez, es decir, desde el contexto melancólico por excelencia: el Barroco español.