

SUBJETIVIDAD Y REALIDAD EN LOS ÚLTIMOS CIENTO AÑOS DE FILOSOFÍA ESPAÑOLA

ALEJANDRO LLANO

In the last hundred years –from "Disaster" of 1898– Spanish philosophy enters in a peculiar crisis. The military defeat and the economic depression do not lead to the Spanish thinkers towards the modernity. They reject the scheme "subject-object" and they look for the encounter between a radical subjectivity and a trans-subjective reality. These common characteristics are in Unamuno, Ortega y Gasset, Zubiri, Millán-Puelles and L. Polo.

El año 1898 marca un hito decisivo en la cultura española contemporánea. La derrota de España en la guerra contra los Estados Unidos y la consiguiente pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas –los últimos restos de un Imperio en el que antaño "no se ponía el sol"– causó, paradójicamente, un impacto mayor en los pensadores que en los políticos. El Desastre –así se le llamó: *el Desastre*– trajo consigo la dramática manifestación de una crisis de la conciencia española que ponía en cuestión, no sólo nuestra organización social, sino todo un modo de vivir y entender la realidad.

Si la crisis de 1898 tiene –como veremos– un significado filosófico, es porque lleva a los españoles más lúcidos a radicalizar sus valoraciones acerca del momento histórico que les había tocado en suerte vivir. En un primer acercamiento al *problema de España*, el diagnóstico obvio era que nuestros ya viejos fracasos y decadencias provenían del rechazo que en España había sufrido la modernidad científica, social y filosófica. Pero lo interesante del caso es que, cuando los españoles cultos toman conciencia de su marginación histórica, se percatan de que esa modernidad a la que tendrían que incorporarse urgentemente padece ya una "enfermedad mortal". Lo que los pensadores y escritores españoles de la Generación del 98 –Unamuno, Azorín, Baroja, Machado, Costa o Ganivet– descartan de antemano es enrolarse en las filas,

ya diezmadas, del racionalismo cientificista. Del objetivo fracaso sufrido en el campo de la organización científica de la vida social, deducen que toda respuesta exclusivamente objetiva a la crisis está condenada a ser insuficiente.

Por eso la filosofía española de comienzos del siglo XX se retrae de la objetividad y apela a una nueva subjetividad, desde donde pretende acceder a una realidad más profunda y auténtica. Y lo que es más notable: tal dialéctica de objetividad, subjetividad y realidad inaugura una nueva tradición de la filosofía española que se prolonga hasta nuestros días. Tradición en la que encontramos unas propuestas cuyo alcance trasciende progresivamente nuestras circunstancias históricas hasta adquirir un interés estrictamente sistemático y, por lo tanto, universal.

Este proceso de reforzamiento especulativo se puede observar, a lo largo de estos cien años, en cinco pensadores que son, a mi juicio los más significativos –aunque no todos ellos los más conocidos– de este último siglo de la filosofía española: Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Antonio Millán-Puelles y Leonardo Polo.

Miguel de Unamuno (1864-1936), excelente escritor y profundo poeta, es un pensador anticonvencional, un filósofo heterodoxo, que abomina del objetivismo cientificista y busca en lo hondo de su subjetividad atormentada un acceso a la realidad personal del Dios cristiano, en el que quiere creer y no puede creer. Personalidad de amplísima cultura, desconfía de las ideas abstractas y de los progresos modernos, porque no encuentra ahí el agua que sacie su sed de inmortalidad. La razón le aparta de una fe religiosa que su afectividad afirma desesperadamente. De esa interna lucha, de esa *agonía*, entre razón y corazón brota un *sentimiento trágico de la vida* en el que busca obtener, si no luz, al menos calor.

Su punto de partida no puede ser, entonces, ni las impresiones empíricas de los positivistas que dominan el siglo que comienza, ni las representaciones intelectuales que se adueñaron del siglo recién acabado. Tiene que empezar con el sustantivo concreto: el hombre. “El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere

—sobre todo muere— [...]”¹. Así escribe Unamuno en su libro capital, titulado *Del sentimiento trágico de la vida*, que publica en 1913.

No le sirve el criterio de objetividad, porque lo más objetivo es lo que está más fuera de nosotros. A la consistencia de la realidad y a la intensidad de la vida sólo cabe acercarse desde el anhelo integral del espíritu de cada pensador irrepetible². Para Don Miguel, el único verdadero problema vital, el que más a las entrañas nos llega, es el problema de nuestro destino personal, la cuestión de la inmortalidad del alma³. Sólo a través de la pregunta acerca de qué será de nosotros después de la muerte nos enfrentamos con el Dios que podría salvarnos y con la única conciencia real: la del hombre que —aunque se niegue a reconocerlo— lo que más rechaza y teme es dejar de vivir del todo.

Unamuno se opone a todos los positivistas y progresistas, a “todos los definidores del objetivismo”, porque no quieren fijarse en que, al afirmar el hombre su yo, su conciencia personal, está afirmando al hombre real y concreto⁴. El Rector de la Universidad de Salamanca, que aprendió el danés para leer a Kierkegaard en los páramos de Castilla, aprendió también que articular la entera filosofía en torno a la correlación entre sujeto y objeto, entre una subjetividad presuntamente trascendental y una objetividad ilusoria, es un método que nos encierra en un “cerco de hierro”, que nos aboca a algo más pavoroso que la nada⁵. Rechazo de un modelo epistemológico cerrado que encontrará ecos diversos en los mejores filósofos españoles del siglo XX.

A Unamuno le habita y le acongoja una “furiosa hambre de ser”⁶. Con la desmesura y aparente falta de rigor que —como a su héroe, Don Quijote— le caracteriza, no teme al ridículo cuando grita: “Más, más y cada vez más; quiero ser yo y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas

¹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), Alianza, Madrid, 4ª reimp., 1994, 20.

² M. de Unamuno, 21.

³ M. de Unamuno, 23.

⁴ M. de Unamuno, 30.

⁵ M. de Unamuno, 117 y 187.

⁶ M. de Unamuno, 27.

visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabado del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!”⁷.

Agnóstico y religioso, católico y luterano, contradictorio siempre, Unamuno es un pensador tan arbitrario como certero. *Nunca* acepta las aparentes soluciones idealizantes o abstractas a su apremiante problema. No le sirve el vago subjetivismo intuicionista y suprasensible que habían traído a España los discípulos del pensador alemán Karl Krause. No le convencen las “engañifas del monismo; queremos bulto –exige– y no sombra de eternidad”⁸. Y a Nietzsche –“ladrón de energías”– le reprocha haber querido casar al nihilismo con la voluntad de poder y, para eternizar al hombre, proponer una solución tan torpe como la del eterno retorno⁹. Tampoco se le escapan a Don Miguel las paradojas de la razón desencarnada, cuando escribe: “El racionalismo, y por éste entiendo la doctrina que no se atiene sino a la razón, a la verdad objetiva, es forzosamente materialista”; y añade con ironía y con intención: “No se me enfaden los idealistas”¹⁰. Porque de Hegel a Feuerbach y a Marx no hay más que un paso. Y ni siquiera hay un paso entre el panteísmo de Spinoza y su críptico ateísmo¹¹.

La razón es una potencia desconsoladora y disolvente¹². “Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida”¹³. Porque la lógica tiende a reducirlo todo a identidades y representaciones, mientras que la vida es cambiante, mutable, irreductible a su representación. El triunfo supremo de la razón racionante no es otro que el absoluto relativismo, en el que desemboca el escepticismo moderno. Pero Unamuno, que sabe todo esto, no consigue evitar él mismo la tentación del escepticismo. Porque las objeciones racio-

⁷ M. de Unamuno, 53.

⁸ M. de Unamuno, 60; 64.

⁹ M. de Unamuno, 63.

¹⁰ M. de Unamuno, 89.

¹¹ M. de Unamuno, 97.

¹² M. de Unamuno, 103.

¹³ M. de Unamuno, 97.

nalistas a la inmortalidad del alma –las del protestantismo liberal, sobre todo– le parecen insuperables. Se encuentra internamente desgarrado, contradictoriamente dividido, atrapado por un dilema insoluble. La única salida será ahondar en esa contradicción subjetiva y pretender alcanzar desde ella el nervio mismo de la paradójica condición humana. “[...] He aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el *escepticismo* racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza”¹⁴.

No renuncia, por tanto, Unamuno ni al racionalismo ni al vitalismo. Pero, a diferencia de lo que hará después Ortega y Gasset, no intenta conciliarlos. “El sentimiento del mundo, de la realidad objetiva es –según el Kierkegaard español– necesariamente subjetivo, humano, antropomórfico. Y siempre se levantará frente al racionalismo el vitalismo”¹⁵. No quiere poner paz entre la vida y la razón, sino que se peleen entre sí, porque de este choque entre la desesperación y el escepticismo nace la salvadora incertidumbre”¹⁶.

Si de la vida de los hombres pasamos a la vida de los pueblos, resulta que –para Unamuno– es en España y no en Europa donde puede encontrarse luz. Contra el progreso científico y técnico de los ilustrados, Don Miguel propone irónicamente: “¡Que inventen ellos!”¹⁷. Lo que nosotros podemos aportar, frente a la nebulosas abstracciones que vienen del Norte, es una *filosofía concreta*¹⁸, que Unamuno identifica con su “culto al quijotismo como religión nacional”¹⁹. En la inseparable e irreconciliable pareja, Don Quijote y Sancho Panza, se encarna el dilema constitutivo de

¹⁴ M. de Unamuno, 112.

¹⁵ M. de Unamuno, 120.

¹⁶ M. de Unamuno, 122-123.

¹⁷ M. de Unamuno, 276.

¹⁸ M. de Unamuno, 279.

¹⁹ M. de Unamuno, 278.

toda vida humana. “Nuestro Señor Don Quijote –así le llamaba Unamuno– es el ejemplar vitalista cuya fe se basa en incertidumbre, y Sancho lo es del racionalismo que duda de su razón”²⁰.

Una de las primeras obras importantes de Miguel de Unamuno –publicada en 1905– se titulaba *Vida de Don Quijote y Sancho*. No deja de ser significativo que el primer libro de José Ortega y Gasset (1883-1955) sea precisamente sus *Meditaciones del Quijote*, que aparece en 1914. Lo extraño del caso estriba en que Ortega y Gasset representa, en algunos sentidos, la antítesis de Unamuno. Frente al casticismo religioso y apasionado de Unamuno, Ortega ofrece su fría terapia ilustrada, su neutral secularismo europeizante. “España es el problema y Europa es la solución”²¹. Y, para que no haya lugar a equívocos, puntualiza: “Partamos del problema español. Hoy se disputan el porvenir nacional dos poderes espirituales: la cultura y la religión. Yo he tratado de mostrar que aquélla es más fecunda que ésta y que todo lo que la religión puede dar lo da la cultura más egregiamente”²².

¿Por qué, entonces, una nueva apelación al *Quijote*? Precisamente por el estilo integrador que caracteriza al pensamiento español de la época, y que ya aparecía –aunque desgarradamente– en Unamuno. “Representamos en el panorama moral de Europa –escribe Ortega en *Meditaciones del Quijote*– el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento. No hay duda que seríamos infieles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración”²³.

²⁰ M. de Unamuno, 124.

²¹ J. Ortega y Gasset, “La pedagogía social como programa político”, *Obras completas*, I, 521 (cit. “La pedagogía”).

²² J. Ortega y Gasset, “La pedagogía”, 520; P. Cerezo, *El pensamiento filosófico. De la generación trágica a la generación clásica. Las generaciones del 98 y del 14* (cit. *El pensamiento filosófico*); P. Laín Entralgo, *La edad de plata de la cultura española* en R. Menéndez Pidal, *Historia de España*, XXXIX, 1, Espasa-Calpe, Madrid, 1993, 231.

²³ J. Ortega y Gasset, “Meditaciones del Quijote”, *Obras Completas*, I, 359 (cit. “Meditaciones”).

Como ha escrito acertadamente Pedro Cerezo, “se trataba de acertar con una cultura esencial, y por lo mismo integradora, en la que tanto el *pathos* trascendentalista germánico y el *pathos* mediterráneo entren en certera conjunción. La cultura de la doble claridad, la del fondo y la superficie, conjugadas ahora para revelar lo profundo de la cosa, esto es, traer ésta a su cabal manifestación. El descubrimiento de la Fenomenología de Husserl, con la que Ortega se familiariza, tras su experiencia neokantiana, le permite formular coherentemente su ideal de integración. La cultura esencial ha de ser también cultura de realidades, no de normas o abstracciones, pero tampoco de meras vivencias, sino de lo que las cosas son. El lema orteguiano ‘salvémonos en las cosas’ adquiere ahora su máxima condensación. Más allá del trascendentalismo de las cosas-normas y más allá del impresionismo de lo inmediato, hay que acceder a las cosas mismas, la síntesis del sentido y el haz de impresiones que constituye la verdadera realidad”²⁴.

Integración del individuo con su mundo que se traduce en el conocido lema orteguiano: *yo soy yo y mi circunstancia*. Integración de vida y cultura que se expresa bellamente en otro texto de *Meditaciones del Quijote*: “Toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis– de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiente al borde del camino, donde Dios da sus voces. La cultura –arte o ciencia o política– es el comentario, es aquel modo de vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación”²⁵.

Como en Unamuno, nos encontramos ante un nuevo modo de captar la realidad concreta, gracias al juego entre razón y vida. También en Ortega el énfasis recaerá sobre la vida. Pero el programa es ahora conciliador y no conduce a un desgarramiento, sino a un nuevo sistema o estilo filosófico. Se trata del *raciovitalismo*, cuya primera y más nítida exposición se encuentra en *El tema de nuestro tiempo*, libro publicado en 1923.

Ortega anuncia una *nueva sensibilidad*, que será “nada moderna y muy siglo XX. Le parecen insatisfactorios y parciales tanto el racionalismo abstracto, que descontextualiza la vida,

²⁴ P. Cerezo, *El pensamiento filosófico*, 233.

²⁵ J. Ortega y Gasset, *Meditaciones*, I. 357.

como el vitalismo que todo lo desarticula y relativiza. “El racionalismo se queda con la verdad y abandona la vida. El relativismo prefiere la movilidad de la existencia a la quieta e inmutable verdad. Nosotros no podemos alojar nuestro espíritu en ninguna de las dos posiciones [...]. No entendemos cómo puede hablarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar la fluencia vital”²⁶.

El concepto orteguiano de vida anticipa, en algunos aspectos, la idea heideggeriana de existencia. Como ella, es apertura y trascendencia, lugar donde acontece el proyecto y la iluminación. “La vida del hombre [...] tiene, según Ortega, una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa en algo que no es ella, que está más allá de ella”²⁷.

Mi vida es la realidad radical. No es ciertamente la única, porque en ella misma acontecen muchas otras realidades. Pero sólo en ella pueden acontecer. La rígida correlación entre sujeto y objeto, que el joven Ortega había encontrado en los neokantianos de Marburg, estalla y se transforma en una dialéctica conciliadora entre mi vida y su circunstancia, aproximándose así a lo que en el último Husserl es la noción de *mundo vital* o *Lebenswelt*, como reino originario del sentido.

La crítica orteguiana a la subjetividad ilustrada modernidad apunta –como la de Unamuno– a la esterilidad del juego entre sujeto y objeto, cuando éste pierde su fundamentación en una instancia más radical que es, a la par, real y subjetiva. “La cultura –lamenta– se ha objetivizado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró”. Cuando lo cierto es que “la cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos. Cuando esta transfusión se interrumpe, y la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse”²⁸.

Frente a la *razón pura* del racionalismo, Ortega propugna una *razón vital* que no es sino la vida misma que pone a la razón al servicio de su propia comprensión y de la realización de sus pro-

²⁶ J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, III, 163 (cit. *El tema*).

²⁷ J. Ortega y Gasset, *El tema*, III, 166.

²⁸ J. Ortega y Gasset, *El tema*, III, 173.

yectos históricos. Como indica Fernández de la Mora, “la razón vital es la vida humana y ésta no se define, sino que se intuye, se narra y se describe en metáforas. Casi todas las páginas profundas de Ortega son un cuerpo a cuerpo con la indócil y fluyente realidad vital”²⁹.

En el raciovitalismo orteguiano, “la razón es una forma y función de la vida”³⁰. Su independencia y predominio, que acontece en el racionalismo moderno, tiene un carácter episódico. Ya es hora de reintegrarla a la subjetividad abierta de la que mana y a la que se ha de supeditar. “La razón pura –escribe el Profesor de la Universidad de Madrid– no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla. *Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria*. Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero”³¹.

La subjetividad humana no se identifica, sin más con la conciencia racional, según precisará más tarde Antonio Millán-Puelles. Es una subjetividad prerreflexiva de la que brota –y a la que refluye– la propia reflexividad. Pero, al mismo tiempo, esa subjetividad prerreflexiva se entiende como la realidad primordial. Tal es la gran empresa intelectual que Ortega y Gasset propone acometer: “Se trata de consagrar la vida, que hasta ahora era un hecho nudo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho”³².

Si la vida misma –y no la cultura– se presenta como principio y como meta, lo que resulta es un estilo “deportivo y festival” de la existencia³³. Mientras que el progresismo cultural, la “religión de las dos últimas centurias” según Ortega, sólo estimaba las actividades del hombre por sus resultados y divinizaba el trabajo, el temple jovial propuesto no valora tanto las obras producidas

²⁹ G. Fernández de la Mora, *Filósofos españoles del siglo XX*, Planeta, Barcelona, 1987, 101.

³⁰ J. Ortega y Gasset, *El tema*, III, 178.

³¹ J. Ortega y Gasset, *El tema*, III, 177.

³² J. Ortega y Gasset, *El tema*, III, 179.

³³ J. Ortega y Gasset, *El tema*, III, 195.

como la vitalidad que en ellas se revela. Es la concepción del humano vivir como deporte y aventura, tan contrapuesta al *sentimiento trágico* de Unamuno³⁴.

El raciovitalismo se desarrolla y completa con una “doctrina del punto de vista”³⁵. Cada vida es una perspectiva vital sobre el universo. El absolutismo filosófico, que considera a la realidad en sí misma, conduce a la falsedad de la utopía, de la verdad no localizada, vista desde “lugar ninguno”. Se trata de la razón “exenta de la *dimensión vital, histórica, perspectivista*”³⁶. Ortega, en cambio, mantiene que “la razón pura tiene que ser *sustituída por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación*”³⁷. Tal es, a su juicio, *el tema de nuestro tiempo*.

El período comprendido entre 1898 y 1936 –año de comienzo de la Guerra Civil– ha sido considerado como “la edad de plata de la cultura española”³⁸, con una impresionante floración de escritores y, especialmente, de poetas. Pero, desde el punto de vista del pensamiento filosófico, no entramos después en una época oscura, de la que sólo se salvarían los profesores exilados a América Latina, como Gaos, Nicol, Xirau o García Bacca. En la Península Ibérica se desarrolla una filosofía que, a pesar de su estilo mucho más conceptual y metafísico, presenta una sorprendente continuidad con los autores de las Generaciones del 98 y del 14.

En el caso de Xavier Zubiri (1898-1914), la conexión con Ortega es directa, como ha señalado Diego Gracia³⁹. No se encuentran, sin embargo, en Zubiri huellas del raciovitalismo orteguiano. Acontece, más bien, que el interés del joven pensador vasco por la fenomenología –a la que dedicó sus dos Tesis Doctorales, la de

³⁴ P. Cerezo, *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984, 13 ss.

³⁵ J. Ortega y Gasset, *El tema*, III, 197 ss.

³⁶ J. Ortega y Gasset, *El tema*, III, 201; 200.

³⁷ J. Ortega y Gasset, *El tema*, III, 201.

³⁸ P. Laín Entralgo, *La edad de plata de la cultura española*.

³⁹ D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor, Barcelona, 1986, 52.

Louvain y la de Madrid⁴⁰— coincide con la aproximación de Ortega a Husserl en la segunda mitad de este siglo.

El Zubiri maduro conservará de su inicial formación fenomenológica el rigor en los análisis, el rechazo del idealismo racionalista y del psicologismo, así como ese impulso de ateniemento a la realidad tal como aparece que —según estamos viendo— es característica común de la filosofía española del siglo XX⁴¹. Estos rasgos se aprecian en su primer libro, *Naturaleza, Historia, Dios*, publicado en 1943. Pero en esta brillante obra se aprecian ya las señas de identidad del propio filosofar zubiriano, que es ante todo un realismo metafísico.

Tras un largo silencio, Zubiri nos sorprendió a todos con la publicación, en 1962, de una obra titulada *Sobre la esencia*, cuya indudable originalidad y potencia especulativa no oculta una temática típicamente aristotélica y un estilo que decepcionó a algunos por su aspecto escolástico.

Se suele entender que la esencia lo es *del* concepto o representación, cuando lo cierto —mantiene Zubiri— es que el concepto o representación lo es *de la* esencia. A lo largo de la historia de la filosofía, la esencia se ha presentado como sentido, como idea, como concepto formal u objetivo, o bien como correlato de la definición. Pero nunca se ha acertado a entenderla en su índole de estructura originaria de la realidad o, según la fórmula de Zubiri, como momento estructural y físico de lo real. Su propuesta no es —según cree Pedro Cerezo— la de “un nuevo objetivismo”⁴², sino la de un nuevo y radical realismo anti-representacionista y estructural, situado desde el comienzo más allá del objeto, allí donde la realidad misma es *de suyo*.

“Si queremos saber qué es primaria y formalmente la esencia, escribe Zubiri, nos es forzoso retrotraernos a la realidad por sí misma e inquirir en ella cuál es el momento estructural suyo que llamamos esencia, tomándolo en sí mismo, independientemente

⁴⁰ X. Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1923.

⁴¹ X. Zubiri, “Dos etapas”, *Revista de Occidente*, 1984 (32), 47-48.

⁴² P. Cerezo, “El pensamiento filosófico”, 249-261.

de toda función ulterior que pueda desempeñar⁴³. Resulta entonces que la esencia es un momento de una cosa *real*, y que este momento es unidad primaria de sus notas. Esta unidad es intrínseca a la cosa misma: es un principio en que se fundan las demás notas (necesarias o no) de la cosa. La esencia así entendida es, dentro de la cosa, su *verdad*, la verdad de la realidad⁴⁴.

La noción de *nota* es –como se puede ver– clave en la metafísica de Zubiri. Recién aparecido *Sobre la esencia*, el Profesor Leonardo Polo señaló que el recurso a las *notas* recuerda las índoles formales de Duns Scotus, que se distinguen entre sí según la famosa *distinctio formalis a parte rei*. El reciente libro de Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens*⁴⁵ permite comprobar, incluso desde el punto de vista terminológico, el acierto de tal hermenéutica.

Como ha señalado Falgueras, “toda la trama del pensamiento de Zubiri está montada sobre consideraciones formales-reales. Las formalidades reales son aspectos de la cosa misma que no la dividen ni la integran como partes, pero sí la constituyen. En este sentido el método formal-realista da lugar a descripciones cuasi-fenomenológicas de lo real, pero que no han de rendir cuentas últimas a la lógica, sino sólo a la experiencia. Por otro lado, las formalidades no son ni objetos ni entes, sino aspectos de lo real anteriores a la objetividad y a la entidad. Una metafísica de formalidades sería neutra tanto respecto al objetivismo moderno como al entitativismo clásico, y en esa medida podría intentar una conexión de ambos [...]. Zubiri organiza las cuestiones metafísicas de una nueva manera. En vez de dar prioridad a las cuestiones de origen y etiología, concede el centro de su atención filosófica a cuestiones de consistencia o constitución⁴⁶”.

⁴³ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962, 97.

⁴⁴ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, 98.

⁴⁵ L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)*, Felix Meiner, Hamburg, 1990.

⁴⁶ I. Falgueras, “Kant en la filosofía española de los años sesenta (1960-1970)”, *Thémata*, 1985 (2), 5-26. Dotti / Holz / Rademacher (eds.), *Kant in der Hispanidad*, Peter Lang, Bern, 1988, 73-95.

La noción zubiriana de sustantitividad –como unidad sistemática y posicional de las notas– expresa la suficiencia constitucional de la realidad, mientras que la clásica noción de sustancia se refiere más bien al origen de las formalidades o notas⁴⁷. Y, en definitiva, “la esencia es principio estructural de la sustantitividad”⁴⁸.

Por su parte, el ser es simplemente –para Zubiri– un momento de la realidad. Porque sólo existe lo real siendo, la *realitas in essendo*, cuya trascendentalidad es el tema de la metafísica. Si Heidegger sustantivizó el ser, y Kant el espacio y el tiempo, el racionalismo representa la gran sustantivación de la conciencia. Zubiri, en cambio, piensa que la radicalización en la concepción de la realidad exige una profunda transformación de la subjetividad moderna. Y centra este cambio en la idea de que “la intelección no es conciencia, sino que es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”⁴⁹. A dilucidar esta noción de *inteligencia sentiente* dedica Zubiri sus otros tres libros más importantes publicados en vida⁵⁰.

Según Zubiri, el sentir humano y la intelección no son dos actos numéricamente distintos, cada uno de ellos completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real. Inteligir y sentir constituyen una sola facultad: la *inteligencia sentiente*. Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir. La índole formal de este acto es lo que Zubiri llama “actualidad de lo real”. Actualidad es un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. Por eso la actualidad pertenece a la realidad misma de lo actual, pero no le añade, ni le quita ninguna de sus notas. La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. El saber y la realidad son en su misma

⁴⁷ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, 157.

⁴⁸ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, 517.

⁴⁹ X. Zubiri, “Dos etapas”, 49.

⁵⁰ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980; *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982; *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983.

raíz estricta y rigurosamente congéneres, sin que haya prioridad de lo uno sobre lo otro⁵¹.

Queda abierta la cuestión de si este peculiar hiper-realismo⁵² —en el que no hay cabida para el ser intencional— no acaba por conducir también al naturalismo que amenaza a la filosofía contemporánea desde Kant hasta Heidegger.

Lejos del riesgo de naturalismo se sitúa, en cambio, la filosofía de Antonio Millán-Puelles, nacido en 1921, y actualmente Profesor Emérito de la Universidad de Madrid. En este caso, la conexión con Ortega ya no es directa, sino que pasa a través del magisterio de Manuel García Morente (1886-1942), quien —desde sus posiciones neokantianas y vitalistas— se acerca al pensamiento de Tomás de Aquino, tras convertirse al catolicismo en una fulminante vivencia acontecida en París a comienzos de la Guerra Civil española.

Formado en la filosofía husserliana, Millán-Puelles logra —a lo largo de su amplia obra— esa articulación entre fenomenología y metafísica clásica que tantas veces ha sido pretendida y tan pocas alcanzada. En dos de sus libros —*La estructura de la subjetividad* y *Teoría del objeto puro*— afronta la dialéctica subjetividad-objetividad-realidad con esa depurada metodología.

En *La estructura de la subjetividad*, publicado en 1967, muestra Millán-Puelles —a través del estudio de tres fenómenos antropológicos— que subjetividad y conciencia no son convertibles, como pretende el idealismo. En primer lugar, a la subjetividad le está vedada la conciencia de su propio comienzo temporal. En segundo término, la conciencia no es incesante, sino intermitente, como se aprecia en el sueño y en el “volver a sí” tras él: “lo que cesa o se interrumpe es la conciencia, no la subjetividad”⁵³. El tercer fenómeno consiste en que “la subjetividad no es completamente transparente a sí propia”⁵⁴. La nuestra es una *conciencia*

⁵¹ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 11-13. D. Gracia “Xavier Zubiri (1898-1983)”, Coreth / Neidl / Pfligsdorfer, *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Styria, Graz, 1990, III, 650 ss.

⁵² G. Fernández de la Mora, 174-183.

⁵³ A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, 93 (cit. *La estructura*).

⁵⁴ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 177.

inadecuada. El insalvable resto de opacidad que la subjetividad opone a la reflexión sobre sí misma es el índice, nunca eliminado, de un ser que no se agota en ser conciencia⁵⁵. Se trata de *un ser* que se abre a *todo el ser*⁵⁶. Porque la idea irrestricta de ser –el *primun cognitum*– constituye la condición *a priori* de posibilidad de la conciencia subjetiva. Se trata, obviamente, de un *a priori* muy distinto del kantiano: es una suerte de *a priori* material que pertenece a lo captado y no a la manera de captarlo. El *logos* sólo es posible como *logos* del ser.

Para que se dé la autoconciencia inadecuada, es necesario que se dé la trascendencia intencional a lo real. Y es que la subjetividad sólo puede hacerse cargo de sí misma en tanto que se hace cargo de una realidad distinta de ella. Todo acto de reflexión es secundario. El modo de ser tautológica la conciencia es el que se enlaza con una heterología naturalmente previa, aunque simultánea cronológicamente. Es, pues, una tautología fundada, derivada.

Desde tales planteamientos, distingue Millán-Puelles tres tipos de reflexión: 1) la reflexión concomitante o consecutaria; 2) la reflexión originaria; 3) la reflexión temática o representativa.

En el tratamiento de la reflexión consecutaria o concomitante, la que acompaña a todo acto consciente, se distancia Millán-Puelles, no sólo de Kant y de Brentano, sino también de Tomás de Aquino. Porque, si bien Santo Tomás admite en ocasiones la autopresencia consecutaria y reconoce que toda intelección es existencialmente una autointelección, en otros textos establece una clara diferenciación entre el acto de conocimiento directo y el reflejo⁵⁷. Pero lo cierto es que, para llegar a objetivar el propio acto de conocimiento, es preciso tener de él un previo conocimiento inobjetivo y atemático, que tiene que darse en el propio acto de conocimiento. Hay una autopresencia meramente consecutaria que se encuentra en el origen de todo otro tipo de reflexión. En este contexto, lo inobjetivo es condición de posibilidad de lo objetivo, lo cual invalida las pretensiones del objetivismo representacionista.

⁵⁵ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 147.

⁵⁶ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 159.

⁵⁷ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 332.

En segundo lugar, la reflexión originaria ni es objetiva ni acontece en la forma de la re-presentación. La reflexión originaria es cuasi-objetiva. “En todo acto originariamente reflexivo –dice Millán– la subjetividad se vive instada por algo que ella no es, pero que le afecta como suyo, o bien como determinante de su estado”⁵⁸. Entre los variados fenómenos en los que acontece la reflexividad originaria se encuentran los siguientes: el acto judicial en el que se conoce la verdad, la vivencia del deber, el dolor, las necesidades biológicas, la vivencia de la libertad como un *querer querer* y, finalmente la vivencia del otro yo –del *alter ego*– en la comunicación interpersonal.

En tercer lugar, tenemos la reflexión estrictamente dicha, la reflexión propia y formalmente objetivante, temática o representativa. Se trata del único tipo de acto que es constituyente de la objetividad de algo realmente subjetivo. Si tal reflexión temática se puede dar, es porque la subjetividad es fluyente y movediza, aunque no se identifique con su propio fluir. Justo porque la subjetividad no consiste en sus propios actos, puede volver hacia ellos y ponerlos ante sí. En definitiva, la reflexión temática supone el tiempo; pero, si no se viviera la subjetividad como algo permanente, no se podría vivir como *lo mismo* que en la “re-presentación” se “auto-objetiva”.

Millán-Puelles entiende esta teoría suya de la subjetividad como una preparación para su teoría de la objetividad en cuanto tal, desarrollada en un libro que presenta todavía mayor envergadura especulativa y que se titula precisamente *Teoría del objeto puro*⁵⁹ cuya traducción inglesa está a punto de publicarse en Springer Verlag. Me referiré a él brevemente y en términos generales.

Lo que ninguna crítica de la subjetividad moderna había advertido hasta ahora es que el error básico del racionalismo y del idealismo radica en el intento de conferir realidad a las representaciones en cuanto tales, es decir, en el afán por acercar tanto la objetividad a la realidad que acaben por confundirse. Por el contrario, la impugnación del representacionismo llevada a cabo por Millán-Puelles, en lugar de intentar “reificar” la representación, la “desrealiza”. Estamos en las antípodas de la *realitas obiectiva*:

⁵⁸ A. Millán-Puelles, *La estructura*, 347.

⁵⁹ A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.

ante algo tan interesante y nuevo como es la identificación de la (pura) objetividad con la irrealidad.

La estratégica metódica de Millán-Puelles es anticartesiana, en el sentido de que supera el escepticismo a base de mostrar que las representaciones objetivas son (en cuanto tales) irreales, en vez de intentar recuperar trabajosamente para ellas una realidad extramental que, en sí mismas, no poseen. Las lanzas del genio maligno se tornan cañas cuando se aceptan serenamente *casi* todas sus pretensiones iniciales, a saber, que la mayor parte de las objetividades que comparecen ante la conciencia son solamente eso: objetos puros, no dobles presuntos y problemáticos de unas realidades exteriores mediadas, o representadas por tales objetos. Y esto no vale sólo para los *entia rationis*, sino también para las ficciones literarias, las meras posibilidades, lo futuro y lo pasado, las ensoñaciones y los proyectos. Se trata de una completa exploración de lo irreal puesta al servicio de un realismo metafísico que, justo por haberse hecho máximamente vulnerable, presenta una irroprochable acreditación.

La confrontación entre lo objetivo y lo real, a través de una variación en la concepción de la subjetividad, es la característica central de la filosofía española del siglo XX. Y lo es, a mi juicio, de un modo más serio y radical que en otras versiones contemporáneas de este problema, como la de Henri Bergson. Pues bien, esta radicalidad se hace extrema, casi excesiva, en la filosofía del último autor que voy a considerar en este *paper*: Leonardo Polo, nacido en 1926 y actualmente Profesor en la Universidad de Navarra.

En tres libros publicados entre 1963 y 1964 –*Evidencia y realidad en Descartes*⁶⁰, *El acceso al ser*⁶¹ y *El ser*⁶²– Leonardo Polo hace una propuesta filosófica muy drástica y ambiciosa a la que denomina *abandono del límite*, la cual constituirá el núcleo de su extensa obra posterior. Uno de sus discípulos, Yepes Stork, explica así esta idea central: fijémonos en algo tan aparentemente sencillo como la presencia de lo que pensamos mientras lo pensamos. La tradición filosófica lo ha llamado *objeto*; en lenguaje

⁶⁰ L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid, 1963.

⁶¹ L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964 (cit. *El acceso*).

⁶² L. Polo, *El ser*, Eunsa, Pamplona, 1964.

más informal podríamos llamarlo *lo pensado*. Toda la atención inicial de Polo se mantiene largamente, a lo largo de sus primeros libros, sobre este punto focal. El resultado de esta larga observación es el siguiente: no se puede pensar objetivamente el pensar, porque cuando creo haberlo pensado, ya no es el pensar con que lo pienso. Dicho de otro modo: “El yo pensado no piensa”. El pensamiento no puede superar este carácter de la presencia mental porque siempre se “escurre” al ser pensada por él. Lo que se le escapa es la presencia misma de lo pensado, que Polo denomina *límite del pensamiento* o *límite mental*. Tomamos entonces conciencia de algo muy obvio: el pensamiento está limitado por su propio objeto. Cuando nos ponemos a pensar, pensamos siempre objetos, pero nunca el pensamiento mismo. Ahora bien, el pensamiento es *más* que los objetos pensados, ya que ni siquiera el yo pensado piensa. Hay más realidad en el yo pensante que en sus pensamientos. Esto quiere decir que cabe, en principio, trascender el objeto y pensar más allá de él. El *abandono del límite* consiste inicialmente en no atribuir a la realidad caracteres que pertenecen sólo a nuestro pensamiento. La realidad le es diferente⁶³.

Lo que Polo se propone es “llevar el pensamiento hasta su *límite*, para detectar el límite en condiciones tales que quepa abandonarlo [...]. Por límite –escribe en *El acceso al ser*– entiendo un cierto ocultamiento que el pensamiento lleva consigo, y que se oculta en la misma medida en que el pensamiento se objetiva [...]: el ocultamiento que se oculta”⁶⁴.

Detectar el límite es caer en la cuenta de que ese límite es el acto de conocimiento que permite poseer objetos pensados, intencionales. El límite radical es la intencionalidad del pensamiento objetivo. Todo conocimiento es limitado por la obvia razón de que se conoce lo que se conoce, ni más ni menos. Como dice Aristóteles en el libro IX de la *Metafísica*, “se ve y se ha visto”; y a esto llama acto, en el sentido de operación o *praxis* perfecta. Así, pues, el límite de todo conocimiento es la intencionalidad correspondiente a cada una de las operaciones cognoscitivas.

⁶³ R. Yepes, “Quién es el hombre. La filosofía de Leonardo Polo”, *Atlántida*, 1993 (14), 74.

⁶⁴ L. Polo, *El acceso*, 13.

Puede decirse también que el límite mental estriba en que no es posible conocer mejor lo conocido por una operación ateniéndose a ella. De ahí que sólo sería posible abandonar ese límite – sin prescindir del incremento cognoscitivo que la intencionalidad lleva consigo– en el caso de que hubiera *actos superiores a los operativos*. La posibilidad del acceso a *lo transobjetivo*⁶⁵ el *acceso al ser* –perseguida por buena parte del tomismo contemporáneo, tanto en la línea de Maritain como en la de Gilson o Fabro– cree Polo encontrarla en la efectiva existencia de actos cognoscitivos superiores a las operaciones. Esos actos son los hábitos intelectuales. A ellos corresponde el conocimiento de lo principal y, en último término, del acto de ser, al que se refiere el hábito de los primeros principios⁶⁶. “El conocimiento habitual de los primeros principios –subraya Polo– es el conocimiento del ser como trascendental, y el ser trascendental es el acto de ser. El conocimiento del acto de ser es habitual, no es objetivo”⁶⁷. Así lo sugiere la doctrina tomista de la *separatio*, aunque es patente –también para el propio autor– que esta concepción de los hábitos como actos superiores no se encuentra en Tomás de Aquino.

Es el entendimiento agente el que ilumina la operación. El hábito es la iluminación misma de esas prioridades que son los actos. Y, en el caso del hábito de los primeros principios, la prioridad iluminada es la prioridad trascendental del acto de ser. El hábito es iluminación de lo que no se ilumina a sí mismo. Por consiguiente, los hábitos dependen de una prioridad más alta que la de las operaciones, la cual no puede ser otra que el propio ser personal.

Termino ya. Entre los escasos rasgos comunes que cabe encontrar en ese abigarrado conjunto de actitudes y tendencias que suele llamarse “postmodernidad”, se halla el rechazo de la relación *sujeto-objeto* como eje fundamental para la comprensión de la realidad. Tal rechazo había sido ya anticipado por Wittgenstein y Heidegger, es decir, por los dos pensadores más característicos de la primera mitad del siglo XX. Aunque el modo de pensar de

⁶⁵ L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 178-179.

⁶⁶ L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1993, 9 (cit. *El conocimiento habitual*).

⁶⁷ L. Polo, *El conocimiento habitual*, 46-47.

ambos filósofos se presentara aún con el estilo de la filosofía trascendental, se trataba ya de una “reflexión crítica” que –por haber alcanzado su nivel de saturación– había llegado a sus fases terminales. Lo que viene después es ya claramente “postismo”: nos hallamos, al parecer, más acá de la subjetividad y la objetividad. Se trata de un pensamiento crepuscular que ni siquiera se esfuerza en luchar contra esos grandes conceptos modernos, por la sencilla razón de que se considera que han perdido toda vigencia. Lo mismo que si Dios no existe ya no tiene sentido proclamar su muerte, tampoco tiene sentido anunciar la “muerte del hombre” si ya no se cree en *serio que el sujeto humano pueda* distinguirse y destacarse de unos objetos que –a su vez– también han perdido la estabilidad y la consistencia que les confería precisamente su índole intersubjetiva. Como sugiere Robert Spaemann, la larga historia de la subjetividad parece haber llegado a su fin. Pero esto sólo será así en la medida en la que nos atengamos al modelo de la epistemología trascendental. Como he tratado de mostrar, la filosofía española del siglo XX no se atiene a este modelo. Por ello nos ofrece algunas sugerencias para replantear la agotada correlación *sujeto-objeto* en términos más radicales: en unos términos que se remitan a la realidad transobjetiva y al ser personal que a ella se abre. Pero ¿cómo pensar radicalmente –es decir, metafísicamente– la relación de la persona libre con la trascendentalidad del acto de ser? Esta es la pregunta que tal vez habría que dirigir a los jóvenes filósofos de hoy, y no sólo a los españoles.

Alejandro Llano
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España