

Filosofia, ingenuïtat i realitat

Joan Albert Vicens

A Florentino Pino, in memoriam

El lector m'excusarà si començo aquestes pàgines de filosofia amb una nota personal. Ara fa vint anys que la meua vocació filosòfica va rebre l'impuls decisiu del mestratge de Florentino Pino, el mestre, professor i amic entranyable que ens deixà el novembre de 1997. D'ell vaig rebre molts ensenyaments que no he de situar en el terreny de les doctrines –no era el seu estil “adoctrinar” ningú–, sinó en el de les actituds que més profundament poden marcar la vida d'una persona. Florentino repetia amb pacient insistència que la reflexió filosòfica sobre la realitat ha de basar-se sempre en una contemplació expectant de les coses, *ingènua* podríem dir, capaç d'atenir-se al real en la seva nua però captivadora aparença. Ell demanava un esguard net sobre el món i sobre les persones, res a veure amb una actitud inquisitiva, de jutge, preocupada per sotmetre les coses a determinades categories o principis clars en la ment acusadora, però insuficients per a fer evidents les riqueses i els matisos que cada realitat *va manifestant* a qui la contempla amatent. Recordo encara com basava la seva postura en la constatació que, abans que opinem o jutgem sobre les coses, molt abans que pensem o reflexionem sobre elles, infinitament abans que hi teoritzem o filosofem, les coses ja són presents i es planten davant nostre, ostentant i amagant alhora allò que són. S'entén que Florentino se sentís bé amb la filosofia de Zubiri, on trobem també una proclamació de la presència primària, radical i fins i tot violenta del real, prèvia a tota expressió lingüística.

Diem que el filòsof ha de ser capaç d'esguardar-ho tot amb una mirada esperançada, sempre disposada a la major sorpresa. “Si no esperes, no trobaràs l'inesperat...”, deia el vell Heràclit¹. Aconseguir aquesta mirada atenta i neta sobre el real no és gens fàcil. El mateix Heràclit es queixa que els humans visquin sovint com adormits, cadascú reclus en el seu univers particular, sense saber penetrar en el Logos amagat que regeix el món comú en què viuen les persones ben despertes². La plasticitat de les metàfores que fa servir Heràclit

1. HERÀCLIT, DK. Fr. 18.

2. HERÀCLIT, DK. Fr.1, 2.

ens insinua un pensador amb els ulls ben oberts a l'espectacle del món; ell dóna a entendre que l'harmonia que constitueix el cosmos roman oculta als qui no saben comprendre el discurs que pronuncien, no els humans, sinó *les coses sentides*: “Mals testimonis són els ulls i les orelles per als homes que no entenen el seu missatge”³. El filòsof d'Efes es lamenta que “la majoria dels homes no reflexionen sobre el que tenen al davant i, fins i tot, un cop instruïts, no comprenen res”⁴.

Tanmateix, al llarg de la història de la filosofia occidental, molts pensadors han cridat l'atenció sobre les dificultats que planteja la pretensió de fidelitat estricta al més palès. Se'ns ha fet veure que tots carreguem amb pressupòsits molt diversos –creences, idees preconcebudes, hàbits judicatis...– que determinen la comprensió que tenim del món. La ubicació en el temps històric, en l'espai geogràfic i social, en el si d'una tradició cultural i lingüística determinada, sembla convertir qualsevol discurs en una pura opinió circumstancial. Ja Francis Bacon denunciava els *ídols* o nocions falses –deia– que “han envaït la intel·ligència humana, hi han arrelat profundament i l'ocupen de tal manera que la veritat només pot trobar-hi un accés difícil”⁵. Bacon passa revista a les diverses classes de prejudicis que, segons ell, enterboleixen la mirada cognoscitiva i fan impossible un coneixement objectiu de la naturalesa: les inclinacions naturals, l'educació de cadascú, els defectes del llenguatge, les opinions filosòfiques⁶... El filòsof anglès clou la seva crítica dels *ídols* amb una apel·lació a recuperar la ingenuïtat infantil: “ens convé amb una formal i ferma resolució proscriure'ls tots i alliberar i purgar l'esperit humà de tal manera que no existeixi cap accés al regne de l'home, que està fonamentat en les ciències, que el que hi ha al regne del cel, on no entra ningú sinó amb la figura d'un nen”⁷.

Tanmateix, podem reclamar al filòsof alguna mena d'innocència infantil? Descartes, per exemple, negarà que existeixi cap analogia entre l'absència de prejudicis pròpia de l'autèntica filosofia i la mentalitat d'una criatura. L'infant viu abocat exclusivament a les nocions sensibles⁸, el seu estat d'indefensió és la causa que la seva naturalesa concedeixi preeminència a les sensacions i als apetits sensibles com a vies de relació amb allò que el perjudica o el beneficia. De bon començament, l'ésser humà comença a fer servir els sentits com a vehicles de coneixement, suposa que l'ésser es redueix a l'ésser sensible i que les coses són tal com els sentits ens les mostren. Passa després que aquests hàbits judicatis de l'infant persisteixen en l'adult i constitueixen la base de les seves opinions errònies⁹. L'operació de fonamentació radical del saber humà que realitza Descartes comença amb la destrucció sistemàtica de totes les opinions rebudes “des dels primers anys”¹⁰ de la vida. S'imposa l'abandó del que Husserl anomenarà després “l'actitud natural” de la consciència: la

3. HERÀCLIT, DK. Fr. 16.

4. HERÀCLIT, DK. Fr. 17.

5. F. BACON, *Novum Organum*, Barcelona 1979, p. 39.

6. Ens parla dels *ídols de la tribu*: que depenen de les inclinacions naturals comunes a tots els éssers humans, dels *ídols de la caverna*: associats a inclinacions particulars degudes a l'educació de cadascú; dels *ídols de la plaça pública*: relacionats amb les imprecisions, carències i altres defectes propis del llenguatge, i, finalment, dels *ídols del teatre*: les falses filosofies que hom accepta críticament.

7. F. BACON, *Novum Organum*, p. 59.

8. A *** (*Hyperaspistes*) VIII-1641; AT III, 421; *Principia Philosophiae*, I, 1; I, 72.

9. *Principia Philosophiae*, I, 71, AT IX, 59.

10. *Meditations Métaphysiques*, I, AT IX, 13.

creença espontània en la realitat del món, el supòsit que les coses són tal com les veiem. La finalitat és construir ordenadament un saber sense pressupòsits.

Però, té sentit el projecte cartesià? ¿Podem, encara avui, concebre la filosofia com a ciència lliure de prejudicis? Podem proposar un punt de partença de la recerca filosòfica que resulti accessible a qualsevol i que representi l'inici d'una investigació al màxim possible de rigorosa?

La filosofia hermenèutica considera il·lusòria la pretensió de construir una filosofia alliberada de prejudicis. Gadamer pensa que no hi ha fets sinó *interpretacions*: la comprensió humana del món sempre es realitza des d'una determinada tradició, cultura, situació històrica i social, univers simbòlic... Els prejudicis són inevitables, però –aquí hi ha la novetat– *constitutius* del saber¹¹. Els *ídols* baconians ja no poden ser tinguts com a *obstacles*, sinó com a *vehicles* imprescindibles de la comprensió que cadascú té de les coses.

Als plantejaments de Gadamer hom pot respondre com ha fet recentment Antonio González¹²: ell reconeix, d'una banda, que tota fórmula filosòfica carrega amb una tòpica cultural, la qual ha de ser sotmesa a una crítica permanent, però assenjala, d'altra banda, que el criteri en què s'ha de basar aquesta crítica no el trobarem en un llenguatge perfecte, com havia pretès el neopositivisme, ni el trobarem tampoc esperant a veure quina tòpica filosòfica o científica resulta triomfant al final de la història, com dona a entendre el mateix Gadamer, sinó en una *veritat primera* de caràcter pre-lingüístic accessible a qualsevol ésser humà sigui quina sigui la seva cultura. Es podria dir que el pressupòsit major de Gadamer és la suposició que tota veritat és constitutivament lingüística. Si la filosofia, exercint de *prima philosophia*, descobreix una *veritat elemental i primera* que resta a l'abast de tothom *abans* de qualsevol expressió lingüística, fora de qualsevol hipòtesi metafísica, independentment de qualsevol adscripció cultural, aleshores aquesta veritat fonamental pot servir com a *criteri* adequat per a depurar contínuament qualsevol de les nostres maneres d'entendre-la i d'expressar-la¹³.

Ara bé, es produeix aquest accés pre-lingüístic i pre-lògic a una veritat primera? José Ortega y Gasset i Xavier Zubiri van creure que sí. L'objectiu principal d'aquestes planes és explicar breument allò que van dir en aquest punt. Els dos filòsofs sostenen que la instal·lació primària dels humans en la realitat no ve determinada pel pensament o el llenguatge; ambdós acusen Descartes i Husserl de deixar de banda el més radical i primari del real per instal·lar-se en quelcom derivat i secundari: la idea, la consciència. *Vivim* les coses, abans de pensar-les, assegura Ortega; *les coses s'actualitzen com a reals* en el sentir humà abans que l'home les conceptualitzi i les digui, sostindrà Xavier Zubiri.

11. H.G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca 1977, pp. 338 ss.

12. Antonio GONZÁLEZ, *Estructuras de la praxis. Ensayo de filosofía primera*, Madrid 1997, pp. 23-31.

13. A. GONZÁLEZ, *ibid.* p. 29: "Supongamos que la filosofía encuentra una primera verdad que no tiene un carácter lingüístico y que, precisamente por ello, es accesible a todos con independencia de los presupuestos de cada tradición. Con ello no habríamos acabado de un golpe con todos los presupuestos, como soñó la ilustración, pues la conceptualización filosófica de esa verdad será inexorablemente una conceptualización lingüística. Pero al menos, habríamos obtenido con esa verdad un *criterio* no lingüístico con el que contrastar los supuestos presentes en cualquier conceptualización."

En les filosofies d'Ortega i Zubiri es produeix un esforç per recuperar una mirada neta i primària, en cert sentit ingènua, sobre el real com la que demanava sempre Florentino Pino. No parlem de la ingenuïtat infantil: sembla que l'infant diu les coses "tal com les veu", però, com ja va assenyalar Descartes, les opinions dels nens depenen molt aviat de l'autoritat dels pares i dels seus preceptors... o de la televisió, afegiríem avui. Tampoc no es tracta de credulitat, sinó de deixar-se captivar: la ingenuïtat del filòsof és la pròpia d'aquell qui se sorprèn cada dia que l'herba creixi i la lluna il·lumini la nit, que es disposa sempre a contemplar les coses un cop més. *L'específica* ingenuïtat que hom pot trobar en la filosofia primera consisteix en una actitud deliberadament assumida d'immediateza radical al real. Mirar ingènuament el món significa aquí acceptar que les coses ens *im-pressionin*, deixar que s'esdevingui la *seva* veritat primordial, consentir que es vagi revelant una realitat "tal vez más salvaje y rica que lo que nuestra razón había imaginado"¹⁴.

Comentant *Der Feldweg (El camí del camp)* de M. Heidegger, Florentino Pino escrivia: "Si muchas veces no entendemos a los grandes hombres no es porque digan cosas muy difíciles o por la complejidad de su lenguaje. Lo que ellos dicen es extraordinariamente sencillo, la dificultad está en llegar a la sencillez de su intuición primigenia"¹⁵. La filosofia primera busca posar de manifest allò que constitueix el més quotidià i el més indefugible dels esdeveniments, la forma elemental que ho abraça tot. Ens trobem en una situació paradoxal que Ortega va assenyalar: el filòsof intenta traduir a conceptes el que precedeix tota conceptualització, "teoritzà" sobre el que és previ a tota teoria, intenta, reflexionant, situar el seu punt de mira en els actes més trivials de la consciència pre-reflexiva o ingènua, pensa, en fi, per a des-pensar les coses, per a des-cobrir-les de les xarxes conceptuals amb què les tenim agafades. La filosofia primera no postula de cap manera una "realitat" llunyana que les facultats cognoscitives haurien d'atènyer, no pren en consideració cap teoria sobre l'origen i la naturalesa de les coses, el subjecte, o la relació cognoscitiva. Això ja seria suposar massa en el moment precís en què tan sols s'ha de tenir en compte allò perfectament accessible per a qualsevol: *la vida* de cadascú, dirà Ortega, o la realitat actualitzada en el sentir humà, dirà Zubiri. El punt de partença del filosofar no és una veritat intemporal que sobrevoli totes les experiències humanes, sinó la constatació d'un caràcter formal o físic de tot *el que hi ha*, o de tot allò que aprehenem, que ens resulta sempre tan immediat que no hi parem esment, que ho embolcalla tot de tal manera que passa desapercebut. Quan la meditació filosòfica evidencia aquesta índole primordial del real, dirà Ortega, es produeix la sorpresa de trobar allò que ja hi era present en qualsevol de les nostres peripècies vitals sense que ens n'adonéssim¹⁶.

14. Florentino PINO, *La intelección violenta*, Barcelona, llicència inaugural del curs 1993-94, 1994, p. 30.

15. Florentino PINO, "Introducción a *El camino del campo (Der Feldweg)* de M. Heidegger", *Diálogo filosófico*, núm. 8 (Mayo/Agosto 1987) p. 135.

16. *Unas lecciones de metafísica*, OC XII-31, 52.

En aquest punt algú s'avançarà a recordar-nos que allò més elemental que hom pot atribuir al real, sigui com sigui que el considerem, és que té ésser. L'ésser podria ser aquest caràcter primari de tot *el que hi ha*, l'horitzó de tota comprensió, sempre posat de manifest d'una forma o altra per la filosofia occidental. Tanmateix, Ortega creu que, en la seva realitat radical, les coses no són ens, no tenen ésser. Només atribuïm ésser a les coses quan *pensem* en elles com a entitats consistents i subsistents, dotades d'un comportament previsible al qual sabrem respondre ara i en el futur¹⁷. Però *pensar*, assegura el filòsof espanyol, no és *el primer* que fem amb les coses, tot i que és quelcom que sí que *fem* amb elles.

Aleshores, en què consisteix el real si no consisteix en ésser? Què *hi ha*, doncs? Per Ortega la realitat primària és "viure", actes vitals, vida i no "ésser", "cosa", o "pensament". Però què significa això de "viure" en el context de la metafísica orteguiana?

Les coses, assegura Ortega, s'anticipen al nostre afany de buscar-les i pensar-les. Abans que ho fem, ja hi hem topat, ja ens hi hem trobat; "es imposible no hallarlas... consisten formalmente en ser halladas", escriu Ortega¹⁸. El nostre filòsof es refereix a una presència originària de les coses que precedeix qualsevol altra operació que puguem efectuar amb elles i es disposa a analitzar l'estructura o mode de ser d'aquesta presència.

Exposem lliurement la seva tesi vitalista. Fem-ho reflexionant sobre una experiència ben senzilla. Imaginem-nos que *hi ha* una flor, que sostenim una flor amb la mà. No l'anomenem encara "flor", no la cataloguem amb cap bateria de conceptes: no precipitem cap judici sobre l'existència *extra-animam* de la flor, el seu ésser independent de les nostres percepcions, el seu caràcter substancial, etc. Què *hi ha* pròpiament? Retrocedim esforçadament *ençà* dels nostres conceptes –el pensar filosòfic maniobra en retrocés (*anabasis*)–per tal de contemplar la seva aparició primera. Fem el més difícil que es pot fer quan es pensa: des-pensem la flor, despullem-la d'idees, des-cobrim-la, fem palesa la seva veritat (*aletheia*) anterior a qualsevol objectivació; intentem "adoptar el punt de vista de la cosa mateixa", que diria Ortega¹⁹. Si ho sabem fer, trobarem tan sols *allò que ens aromatitza, allò que ens envermelleix la visió, allò que ens punxa amb les espines o ens acarona amb els pètals, allò que sostenim a les mans...*²⁰. Abans que la flor sigui "la rosa", abans de dir o pensar res sobre ella, quan encara no li hem atribuït cap forma específica d'existència –potser es tracta d'una flor somniada o fantasmal...–, anteriorment a qualsevol consideració botànica sobre la flor, la flor ha estat viscuda, la flor *s'ha esdevingut* en la nostra vida flairant-nos, envermellint el nostre panorama visual, punxant-nos els dits o acarontant-los...; la flor, en definitiva, ha estat *un esdeveniment vital, "un acontecimiento"*. Ortega explica que la realitat primà-

17. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?* Madrid 1984, pp. 151-53.

18. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?* pp. 68-70, on Ortega contraposa el món de les coses i el món de les essències, l'ésser.

19. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?* pp. 15-19.

20. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Sobre la razón histórica*, OC XII, p.187.

ria de la rosa es redueix a l'execució de les seves propietats en la meua vida: no es tracta d'una realitat pensada, contemplada, objectivada, sinó de *realitat executada*, pura *actuació*; no és la flor tal com la veig si la contemplo “des de fora”, com a objecte de la biologia, per exemple, sinó de la flor considerada en el seu “intra-ser”, en la intimitat del seu “ser”²¹; però això significa, per a Ortega, que la flor és, absolutament, *allò que em passa* amb la flor, la flor *actuante com a tal*, amb tot allò que és, en la meua vida. “*Executivitat*” seria, doncs, el caràcter més elemental de tot el que hi ha, allò que es posa de manifest tan sols quan, esforçadament, recuperem el punt de vista més ingenu i familiar sobre els fenòmens.

Ortega, però, va més enllà. Intenta mostrar quina és l'estructura fonamental d'aquesta formalitat que és l'executivitat. És llavors que penetra forçosament en el terreny de les abstraccions. Intenta separar allò que, primàriament, es dona junt. Ortega pensa que es tracta d'una estructura dual, que hi ha dos elements racionalment destriables en el fet compacte que és l'*esdeveniment* vital de la rosa: el jo i la seva circumstància.

D'una banda hi ha “l'olor” que sento, “el vermell” que veig... Aquestes coses constitueixen, ara, el món, la meua *circumstància*. La circumstància ve definida per dues notes essencials: l'alteritat i la funcionalitat vital. No es tracta del món exterior en oposició al subjecte, perquè en la meua circumstància hi ha també el dolor que pateixo quan la flor em punxa, o els altres sentiments que la flor em pugui suscitar: complaença, admiració, curiositat... La circumstància orteguiana aplega en un àmbit únic allò que altres pensadors distingeixen com a experiència “externa” i “interna”; hi trobo el terra que em sosté, la cadira on m'assec, el meu cos..., però també les idees que em passen pel cap, els meus patiments, joies, pors, desigs, esperances. No obstant això, el propi de la circumstància és la seva alteritat: la circumstància és per a cadascú l'element estrany en què està submergit, perdut; la situació del vivent és exili permanent en *l'altre* i tant *altre* és per a ell la rosa que veu o l'amic que li parla, com el cos que l'acompanya o la por o la joia que sent en un moment determinat; en qualsevol cas es tracta d'allò amb què se les ha d'heure per a fer la seva vida.

Es pot dir també que tot el que constitueix la meua circumstància *juga un paper* en la meua vida, s'esdevé en ella i em capfica, em trasbalsa, m'anima, m'esporgueix... La seva realitat es redueix a aquest “paper” o “funció vital”. Cadascuna d'aquestes coses em facilita o em dificulta la vida, em beneficia o em perjudica. La seva realitat primària és el seu “ésser servicial”. Ortega creu que, primordialment, cada cosa és “una ecuación de comodidades e incomodidades”²². Es tracta de quelcom dinàmic, no de quelcom estàtic o substant. Ortega ho diu amb precisió: “[Cada cosa] No existe por sí y de cuando en cuando

21. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?* pp. 17 ss.

22. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, OC XII, 72.

do actua sobre mí, sino que sólo existe mientras actua y según actue"²³. La seva realitat consisteix en el seu pur executar-se en la meua vida: "primordialmente las cosas no son sino su pura y presente actuación sobre mí. La luz luce, me ilumina y eso es todo"²⁴.

L'altre element de l'estructura que constitueix la vida és el *jo*. Qualsevol esdeveniment vital té un moment *jòdic*. No es tracta, per a Ortega, d'una substància intel·ligent, ni d'un jo pensant o conscient, ni d'un jo pur o transcendental; és el *vivent*, el *jo vivent* concretíssim i momentani de cadascú²⁵: *qui* ara olora la rosa, *qui* es punxa el dit, *qui* guaita el roser, *qui* camina pel jardí... El jo és *qui* topa amb les coses que constitueixen en cada cas la seva circumstància, *qui* viu entre elles, abocat a elles, perdut entre elles, *qui* se les ha d'haver amb elles, *qui* s'ocupa amb elles i es pre-ocupa d'elles... Tot això és el jo abans de ser *qui* pensa en elles: el *jo vivent* és *qui*, en cada cas, actua en la seva circumstància i pensar és solament una de les moltes coses que pot *fer* en ella. La realitat primària del jo no és, per això, pensament, sinó actuació en la pròpia circumstància, no és substància, sinó també pura executivitat. La relació primordial del jo amb les coses del món que actuen sobre ell no és pensar-les o ser-ne conscient, sinó *comptar amb elles*²⁶ en allò que cadascú fa. [Jo] *compto* amb el terra que em sosté, amb la cadira on m'assec sense ser-ne explícitament conscient, amb el cos que arrossego pel món, amb les meves preocupacions...

Per a Ortega, doncs, qualsevol fenomen té l'estructura d'una correlació que és *co-actuació* o un *diàleg* jo-circumstància: "El dato radical o realidad absoluta no es, pues, un monomio o monólogo, como en el idealismo (*der sich-selbst-denkende*), sino un binomio o un diálogo"²⁷. Qualsevol fet vital és l'actuació d'un jo en la seva circumstància i d'aquesta sobre el jo. La vida, entesa com a *executivitat* –"la vida y todo en ella es ejecutivo, consiste sólo en ejecutarse y sólo en eso"²⁸– és un àmbit previ a la distinció d'aquests dos moments que tan sols podrem concebre aïlladament mitjançant una maniobra del pensament que els distingeix en l'àmbit de la veritat primera. Jo i circumstància apareixen, tanmateix, com a irreductibles. Si reduïm tot el real a cosa, ésser independent que existeix fora de mi, i concebem la relació cognoscitiva com a recepció passiva per part de la ment d'allò que hi ha absolutament fora d'ella, aleshores adoptem la tesi realista i oblidem que no hi ha res que sigui real sense que ho sigui per a *algú*. Si assimilem tot el real a pensament o idea d'un jo i concebem el coneixement com a pura especulació sobre les nostres idees, aleshores ens situem en la posició idealista i no reconeixem el caràcter d'alteritat actuant sobre mi que té tot allò que trobo en la meua circumstància²⁹. Allò més evident del que m'envolta no és que sigui "per a mi", que jo simplement ho pensí o en sigui conscient, sinó que "actui" efectivament sobre mi com allò

23. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?*, p. 122.

24. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, OC XII, 71.

25. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, OC XII, 49-53.

26. Sobre la distinció entre "contar con" i "reparar en", cf., per exemple, J. ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, OC XXII, 40 ss.

27. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?*, p. 44.

28. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?*, p. 57.

29. En aquest punt resulta molt alliconador l'exemple de l'al·lucinació del "toro furioso" que Ortega posa en *Unas lecciones de metafísica*, OC XII, 116.

altre. Allò que és pensat no és mai pensament, sinó allò de què m'ocupo, allò amb què me les he d'haver.

La fenomenologia proclama que cal suspendre l'executivitat dels actes de la consciència intencional (reducció fenomenològica) per a després circumscriure reflexivament un àmbit d'essències (reducció eidètica) sobre les quals obtenir evidències apodíctiques. Doncs bé, Ortega creu que, d'aquesta manera, el fenomenòleg no tan sols ens mou a cometre un despropòsit, sinó que pretén instal·lar-nos en una situació impossible. El despropòsit rau en el fet que se'ns vulgui fer creure que el més immediat i evident serà allò que resultarà d'un acte segon, la reflexió, la qual suprimeix el caràcter primari del real convertint-lo en espectre, *eidós*, objecte intel·ligible. La reflexió arriba sempre quan l'esdeveniment del real en la nostra vida ja s'ha produït. L'impossible és pretendre eliminar el caràcter executiu dels propis actes reflexius que constitueixen la meditació del fenomenòleg: ells també són actuacions vitals d'un filòsof inquiet i desorientat que cerca la veritat, que realitza el seu particular projecte vital, ells també són, en primera instància, quelcom que algú fa en la seva circumstància. El fenomenòleg no pot esborrar el caràcter executiu dels actes de reflexió amb què vol suspendre l'executivitat dels altres actes vitals sobre els quals vol reflexionar. La ingenuïtat més gran consisteix a voler *eliminar* la ingenuïtat indepassable de tots els nostres actes en quant esdeveniments de la nostra vida i sobre els quals tan sols reflexionem un cop han estat executats³⁰: "Es vano todo empeño que pretenda desalojar del universo la ingenuidad. Porque lo que verdaderamente hay no es sino la sublime ingenuidad, la realidad"³¹.

Ortega s'esforça per fer retrocedir la mirada filosòfica des dels actes de pensament, la llar de l'idealisme modern, vers l'executivitat dels actes humans, els quals queden ara conceptualitzats com a actuació jo-circumstància. Per a Zubiri, tanmateix, la "retirada" o *anabasis* orteguiana és insuficient. Zubiri, però, va ser "deixeble" d'Ortega, es considerà a si mateix "*hechura*" d'Ortega. Les seves filosofies convergeixen en alguns punts decisius. Tots dos avancen pels camins oberts pel pensament fenomenològic i per la crítica heideggeriana de la fenomenologia, ambdós albiren una noció del real que no s'articula al voltant de la noció d'ésser i s'esforcen per retrotraure l'anàlisi filosòfica al punt en el qual el real encara no ha estat sotmès a cap elaboració lògica o metafísica. No obstant això, Zubiri discrepa d'Ortega en el principal: la tesi bàsica sobre la veritat primera, la tesi sobre la realitat.

Zubiri no cita gairebé mai Ortega. Ortega no cità Zubiri en cap dels seus escrits. Les relacions entre ambdós pensadors foren complexes i mereixerien un estudi més profund. Ara tan sols podem embastar algunes idees entorn de la separació d'alguns dels seus punts de vista metafísics.

30. La suspensió de l'executivitat que pregona la fenomenologia és també una "posició" i un "acte": "Crear que suspendiendo la ejecutividad de una situación primaria, de una 'conciencia ingenua', se ha evitado la posición que ésta hace es una doble ingenuidad y un olvido de que hay el modo 'tollendo ponens'. Al hacerme la ilusión de que quito la posición de mi anterior 'conciencia primaria' no hago sino poner una realidad nueva y fabricada: la 'conciencia suspendida', cloromorfizada" (J. ORTEGA Y GASSET, *Prólogo para alemanes*, OC VIII, 53).

31. Cf. *Prólogo para alemanes*, OC VIII, 50.

Zubiri ens vol conduir a un àmbit més primari que l'executivitat orteguiana: la realitat tal com s'actualitza primordialment en les aprehensions humanes constitueix la veritat primera de la recerca filosòfica. Zubiri proposa una noció de realitat que esborra tot rastre de vitalisme o de subjectivisme, de referència a un jo, a un projecte vital o al sentit que les coses tenen per al vivent; nega que el caràcter més primari del real sigui la seva funcionalitat vital o, fins i tot, l'actuació; pensa que l'alteritat no significa simplement la relació de la circumstància respecte del jo, sinó un moment físic de tot allò que aprehenem, per molt divers, canviant o fugisser que sigui; estableix que "realitat" és el moment o formalitat segons el qual tot allò que s'actualitza en les nostres aprehensions ho fa com essent "de suyo" ("de si", podríem dir en català) allò que és. Despleguem breument aquestes idees remarcant com el deixeble es va distanciant del mestre.

Zubiri qüestiona repetidament la dualitat sentir-intel·ligir que tant sovint trobem reproduïda en la història de la filosofia³². Segons una tesi freqüent, els sentits ens donen les coses i la intel·ligència ens fa comprendre el que les coses són. Zubiri es refereix a la manera com aquesta dualitat és reproduïda en les filosofies de Husserl i Sartre. Per a Husserl, en l'aprehensió sensible d'una taula, per exemple, hi ha uns moments intencionals d'acord amb els quals la meua consciència es refereix a la taula. Si vaig restant a l'aprehensió aquests moments intencionals queda com un residu, un moment "hylètic" que constituïria pròpiament el contingut aportat per la sensibilitat a l'aprehensió mateixa³³. Sartre –explica Zubiri– aborda el mateix fenomen en el context d'una anàlisi de la llibertat humana. Des de la perspectiva de la llibertat humana, aquesta roca que veig, per exemple, apareix com a més propícia per a ser escalada que una altra. Per a Sartre, fora d'això, només queda un residu innombrable i impensable³⁴.

Doncs bé, Zubiri no nega que les coses proporcionen unes o altres possibilitats d'acció, però qüestiona que això constitueixi formalment la seva realitat. La crítica zubiriana de la proposta sartriana es torna també, per elevació, contra Ortega mateix: "Después de que la roca sea o no escalable, que con ella yo pueda ascender o no ascender, queda un residuo de lo que es la roca en sí, algo que él [Sartre] llama impensable. ¿Y si ese impensable fuera justamente el carácter mismo de realidad, aquello que la roca *es de suyo*, por sus propios caracteres, y sólo en virtud de lo cual resulta que es o no escalable?"³⁵. Zubiri ens remet a allò sentit en virtut de què la cosa aprehesa és, *a més*, considerada com a poc o molt aprofitable; vol que atenguem a les notes sentides per raó de les quals una cosa, *ulteriorment*, em facilita o no la vida: serà a causa de la duresa, la rugositat, la grandària, o altres característiques sentides realment en l'apre-

32. Cf., per exemple, X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, (en endavant, IRE), Madrid 1980, pp. 19 ss.

33. Cf. X. ZUBIRI, *Estructura de la realidad*, (1966-67) Inèdit, Archivo de la UCA de San Salvador, p. 3.

34. Cf. *ibid.* p. 4.

35. Cf. *ibid.* p. 10.

hensió de roca que la considero escalable o no. La realitat no és formalment possibilitat, sinó que les coses ens ofereixen possibilitats perquè són reals.

Contra la tesi heideggeriana, assumida per Ortega³⁶, que el món és allò “vers on” (*vorausfin*) esbosso les possibilitats de la meua existència i que, per tant, està conformat per allò que es correspon d’una forma o altra amb les possibilitats esbossades, Zubiri raona així: “¿Y aunque no me propusiera hacer zapatos, no vería el cuero y el martillo? Ciertamente no los vería en tanto que cuero y martillo. Pero ¿estaría ciego por eso? ¿Es verdad, a última hora, que lo radical en el mundo sea justamente el ‘hacia qué’ del bosquejo, y no justamente aquello en que me apoyo para bosquejar?”³⁷. “Aquello en que me apoyo para bosquejar” són les notes reals primordialment apreheses, quelcom que “està” (hi és físicament) en les meves aprehensions abans de qualsevol consideració sobre funcions, utilitat o sentit.

Aquests arguments estan en línia amb la més vella distinció zubiriana entre “cosa-real” i “cosa-sentit”. Contra Husserl i Heidegger, Zubiri no accepta que hom es trobi primàriament amb taules, martells o cotxes; contra Ortega també, el filòsof basc nega que allò primordialment present en la percepció sigui la “taula-que-em-sosté-el-paper”, el “martell-amb-què-clavo-un-clau” o el “soroll-atabalador-del-cotxe”... Ortega no separa encara la realitat primària d’aquestes coses respecte a la funció vital que acompleixen, del sentit que tenen per a un jo al qual li faciliten o dificulten la vida. És cert que cadascuna d’aquestes coses apareix en la meua vida acomplint un servei que li correspon en funció del context cultural en el qual em trobo, però no hi ha res que sigui real com a “taula”, “cotxe” o “martell”... “Los minerales –escriu Zubiri–, las montañas, las galaxias, los seres vivos, los hombres, las sociedades, etc., son cosas reales. A estas cosas [pròpiament reals] se contraponen otras, tales como una mesa, la hacienda agraria, etc. [que Zubiri anomena coses-sentit]. Estas últimas cosas son ciertamente reales, pero lo son tan sólo por las propiedades o notas de peso, color, densidad, humedad, composición química, etc.; por estas notas, en efecto, actúan sobre las demás cosas, sobre el aire, sobre la luz, sobre los demás cuerpos, etc. En cambio, no actúan sobre las demás cosas por su carácter formal de mesa o de hacienda. Este carácter no es, pues, una propiedad real suya, no es un momento de su realidad”³⁸. Zubiri considera que les coses-sentit són “possibilitats de vida”. L’oposició entre cosa-sentit i cosa-real no es correspon amb la distinció tradicional natural-artificial. Hi ha coses reals que han estat fabricades per l’home, per exemple, els vivents clònics. L’aire mateix en quant navegable és cosa-sentit des del moment en què hem construït aeronaus. Es tracta més aviat d’una distinció que imposa una jerarquia entre dues

36. Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, OC XII, 71 ss.

37. Cf. X. ZUBIRI, *Estructura de la realidad*, p. 62.

38. Cf. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid 1962, pp. 108-109.

dimensions de les coses: les possibilitats de vida que són les coses considerades com a coses-sentit depenen de les propietats reals de les coses que ja són reals en l'aprehensió i que van adquirint, usades en cada context cultural, un sentit o altre. Amb altres paraules: la funció vital o el sentit de qualsevol cosa es fonamenten en les notes reals que posseeix aquesta cosa: el seu color, pes, densitat, etc.

Algú recordarà, amb raó, que la tesi orteguiana és més matisada. La més genuïna proposta d'Ortega no diu simplement que la realitat primària d'una cosa sigui la seva funció vital perquè el filòsof radica aquesta funcionalitat en l'actuació primària de la cosa en la vida de cadascú. En qualsevol cas l'ésser servicial d'una cosa depèn del fet indepassable que aquesta cosa *ha actuat* en la meua vida facilitant-me-la o dificultant-me-la. El caràcter formal del real consisteix en la seva actuació efectiva o *executivitat*. Per a Zubiri, però, aquesta precisió és encara insuficient. Zubiri accepta que l'actuació correspon al real, però afegeix que respecte de la realitat “la actuación es una mera *ratio cognoscendi*, pues precisamente lo que se quiere decir es que, *cuando se da, este tipo de actuación es real y constituye, por tanto, un momento de la realidad de la cosa* [el subratllat és meu]”. En la filosofia primera zubiriana és real “todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella ‘en propiedad’, como algo suyo”³⁹. És el caràcter “de suyo” el que constitueix l'índole del real, fins i tot d'allò que aprehem com a pura actuació o efectiva execució.

Zubiri creu que cal desmarcar-se de qualsevol ombra de subjectivisme, encara que ens arribi atenuat pel vitalisme. La genuïna expressió orteguiana “lo que hay” per a referir-se a la realitat primària inclou encara una referència tènue a una vida particular que no trobem en l'anàlisi més rigorosa de les nostres aprehensions. Per a Ortega, recordem, la realitat radical consta d'actes en què un jo es troba en la seva circumstància: “[jo] agafó un tros de ferro”, per exemple; el ferro s'ha esdevingut en la meua vida com a cosa que em pesa a la mà; *hi ha*, doncs, “el-ferro-que-agafó”. Zubiri nega expressament que aquest “haver-hi” ferro esmenti el moment formalment constitutiu de la realitat: “podría pensarse que frente al hierro se puede echar mano de otro verbo para expresar la realidad férrea. Sería el verbo ‘haber’. Se diría ‘hay’ hierro a diferencia de hierro. El ‘hay’ expresaría la nuda realidad. No lo pienso así. El ‘hay’ designa siempre y sólo algo que hay en mi vida, en mi situación, pero esto no designa sin más ‘realidad’. La realidad es una formalidad de la cosa en y por sí misma; no es cuestión de que haya o no haya. El verbo que a mi modo de ver, por lo menos en español, sirve para nuestro tema es el verbo *estar* a diferencia del verbo *ser*”⁴⁰. El ferro que em pesa a la mà “està” pesant, l’“estic” sospesant. Aquest “estar” primari, sigui de la cosa aprehesa, sigui dels meus actes, constitueix l'específica actualització del real com quelcom “de suyo” en

39. Cf. *Sobre la esencia*, p.108.

40. Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, p. 349.

les meves aprehensions. Florentino Pino va explicar perfectament la raó de la preferència zubiriana per l'*estar* en detriment del *ser*: "El 'ser' nos remite a la placidez de lo permanente, en cambio el 'estar' nos fuerza a 'quedarnos' en lo físicamente actual por fugaz e incómodo que sea"⁴¹. Així, per exemple, l'expressió "*ser* un malalt" esmenta la condició habitual d'una persona que viu malalta; *estar* malalt, en canvi, suggereix millor la pura actualitat de la malaltia sense insinuar altres consideracions⁴².

Ja som en el nucli del realisme o "reisme" zubirià. Zubiri no parla pròpiament de "la realitat" com d'un pèlag en què tot quedaria submergit, un macrofenomen format per tots els altres junts. Per a Zubiri, "realitat" és un "moment" que pertany intrínsecament a cadascuna de les coses apreheses, la formalitat específica d'allò que "està" present en qualsevulla de les aprehensions humanes. El filòsof defineix "formalitat" com la forma d'autonomia en què els continguts aprehesos queden en l'aprehensió⁴³. Una mateixa cosa pot "quedar" com a simple estímul desencadenant d'una resposta. Per al gat el ratolí que veu és *cosa-a-caçar*; és un estímul que l'impel·leix a saltar per mirar d'agafar-lo⁴⁴. En el sentir humà, en canvi, les coses *queden* com a reals, és a dir, com posseint "de si" i "en propi" tot allò que són; allò aprehès posseeix "de suyo" tots els seus caràcters, aquests són "seus" exclusivament, i en aquesta alteritat radical consisteix el seu caràcter real⁴⁵. Ho expliquem amb més detall.

En la trilogia *Inteligencia sentiente*, Zubiri pretén de realitzar una descripció exhaustiva dels actes humans i, en particular, del moment d'aprehensió que suscita⁴⁶, en el vivent humà, una modificació tònica i una resposta, constituint així la unitat complexa de qualsevol acte. Les aprehensions humanes han de ser descrites *tal com són*. Queda fora de lloc barrejar-hi nocions antropològiques o teories metafísiques. Cal ser honest amb els "fets" i no afegir-los inopinadament les nostres idees o teories⁴⁷. Si Ortega demana que adoptem el punt de vista de la consciència ingènua i irreflexiva, Zubiri exigeix una mirada despullada sobre els nostres actes d'aprehensió i sobre tot allò que en ells s'actualitza fora de qualsevol especulació: "Tomemos un acto cualquiera de intelección sentiente: por ejemplo: estoy viendo esta pared. Este es un hecho. Y dentro de este hecho, sin salirme de él, me pregunto en qué relación o respecto está mi acto de ver esta pared con la pared que en ese acto veo dentro del acto; no pretendo salirme por los cerros de Úbeda. Y en este respecto, todo lo que sea salirse de eso, es salirse por los cerros de Úbeda"⁴⁸. Així vol guanyar Zubiri la proximitat al real que caracteritza la filosofia primera.

El filòsof basc realitza una anàlisi minuciosa del procés que anomena "sentir" i que trobem en animals i humans. Quan afirma que "sentim" les coses, vol dir, d'entrada, que les coses apreheses ens

41. Cf. Florentino PINO, *La intelección violenta*, p. 18.

42. Cf. *ibid*, p. 350.

43. Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, Madrid 1980, p. 45.

44. Cf. IRE 49.

45. Cf. IRE 57.

46. Cf. IRE 31: "Lo que suscita el proceso sentiente es la aprehensión de lo suscitante."

47. Cf. IRE 14: "Esta explicación no es cuestión de razonamientos conceptuales, sino que es cuestión de un análisis de hechos de intelección. Ciertamente es un análisis complejo y no fácil... Pero es mero análisis."

48. Intervenció de Zubiri en la *Sesión de debate del Seminario X. Zubiri del día 13-IV-1978*, Inèdit, Archivo de la UCA de San Salvador, p. 1.

afecten, se'ns presenten com a altres i se'ns imposen amb força⁴⁹. Tot això fa que les nostres aprehensions siguin “impressives”. Tanmateix, aquests tres moments han estat també esmentats en altres anàlisis filosòfiques dels actes de coneixement. Ortega mateix els inclou a la seva manera en l'anàlisi de la circumstància, la qual és actuació sobre un jo, ésser funcional, és a dir, allò que l'afecta beneficiant-lo o perjudicant-lo, allò que imposa sorpresivament la seva presència fins i tot abans que ens disposem a buscar-ho o a pensar-hi. Per a Ortega, aquestes són característiques que el món té per al jo, el qual, forçosament, se n'ocupa i se'n pre-ocupa. Zubiri no en té prou. Per a ell, allò que es fa palès en els nostres actes no és simplement quelcom correlatiu a les actuacions executives d'un jo o als actes intencionals d'una consciència pura.

Tornem a la descripció, doncs. Juan Bañón, seguint Zubiri, ha formulat perfectament allò que cal fer: “Hay que atenerse, por imposible que parezca, a lo dado. Dejar que sea ‘la cosa misma’ la que hable y nos diga si quiere ser dicha de este o aquel modo. El necesario diálogo con las cosas es aquello a lo que se ve abocado un filósofo cuando, tras dialogar con otras filosofías, se encuentra que ninguna de ellas le satisface plenamente. La filosofía es voracidad intelectual, ansia infinita de saber que nada ni nadie logra calmar y apagar. Por ello la autenticidad de un filósofo se mide allí donde, tras haber recorrido todos los caminos, se encuentra en la soledad frente a las cosas”⁵⁰. Descartes també va creure necessària una “paisible solitud” per a les seves meditacions metafísiques⁵¹, però aquestes l'abocaren aviat a la soledat major del jo amb els seus pensaments. En el cas de Zubiri, la voluntat estricta d'atenir-se als fets sense fugir pels “cerros de Úbeda” no l'autoritza a passar-ho tot pel sedàs d'un dubte radical que destrüï entre tot el que hi ha allò que pot ser objecte d'afirmacions segures. La concepció cartesiana del veritable com a ferma incommobile⁵² no pot aparèixer *suposada* en l'inici de la reflexió filosòfica. Situem-nos, doncs, en soledat davant les coses paleses en els nostres actes; és aquella actitud d'ingenuïtat deliberada que margina qualsevol saber ulterior la que cal en aquest moment⁵³: “(...) me limito a los hechos mismos. Son ellos los que nos llevarán de la mano (...)”⁵⁴, diu Zubiri.

Fidels a la pura anàlisi dels nostres actes d'aprehensió, trobem d'entrada que les coses apreheses *s'actualitzen*⁵⁵ en ells, és a dir, *hi són presents*. “Están”, diu precisament Zubiri. No es tracta de representacions o de pensaments sinó de la *presentació* del real o, més ben dit, que el real “està present” ara i aquí, immediatament. No parlem de quelcom que “pretengui” ser real, sinó de quelcom present que no fa sinó *estar físicament present*. El caràcter específic que aquest “estar present” té en el cas de les impressions humanes és el propi del real: el que “està present” ho està com essent “de si” allò

49. Cf. IRE 31ss.

50. Juan BAÑÓN, “Notas sobre la realidad”, en *Del sentido a la realidad*, Madrid 1995, p. 96.

51. Cf. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, I, AT IX, 13.

52. Descartes, segons Zubiri, hauria fet servir quatre conceptes diferents de veritat que converteixen la seva filosofia primera en especulació metafísica: la veritat com a ferma, com a manifestació o percepció clara i distinta, com a transcendent (tot el que es evident és alguna cosa i per tant és ens...) i com a transcendent (Déu és el creador de la veritat...). Cf. X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 1994, pp. 136-150.

53. Cf. Florentino PINO, *La intención violenta*, pp. 28-30.

54. Cf. IRE 25.

55. Sobre la noció d'actualitat, cf. IRE 137ss.

que és. Retrobem així la noció de “formalitat” que havíem introduït més amunt: els continguts presents en l’aprehensió queden per si mateixos en ella com quelcom que és “de si” vermell, salat, rugós, pesat, etc. Aquestes notes s’actualitzen en els meus actes com a radicalment *altres* respecte dels meus actes, però aquesta alteritat radical no és simplement la d’allò que és correlatiu als meus actes, sinó la *d’allò que no és meu* en ells. Aquest *estar* present la cosa és “actualització” i no actuació –com volia Ortega–, perquè fins i tot allò que intel·ligim com a “actuació” no fa altra cosa que *estar present* en la intel·lecció com a “pròpiament” actuant, l’actuació és intel·ligida com a “real”, “de si” actuant.

En això consisteix l’aprehensió impressiva de realitat: les coses s’actualitzen elles mateixes amb allò que són “pròpiament” o “de si”, sentim les coses com a reals. Per això diem que el sentir humà és un sentir intel·lectiu, intel·lecció *sentent*. Això que constitueix “de si” les coses actualitzades –la vermellor, l’aroma, la suavitat o el dolor, que sento en la rosa– em remet tan sols a *ell mateix*, és “seu”. La vermellor, la suavitat, l’aroma o el dolor actualitzats en les meves impressions són “ells”, les notes que posseeixen cadascuna d’aquestes coses les posseeixen “pròpiament”. *En aquest sentit* podem dir que allò actualitzat com a real queda sempre com a *absolutament* altre, autònom, independent o “desenganxat” respecte dels meus actes d’intel·lecció *sentent* i de tot el procés del sentir. Aquest és el fet radical, la veritat primera a què qualsevol podria accedir immediatament i independentment de la seva cultura, obediència ideològica, condició social. Cap especulació, pensa Zubiri, no podria negar aquest caràcter de total alteritat (“de suyo”, “en propio”) amb què les coses es presenten elles mateixes en les intel·leccions humanes. És cert que la fisiologia del sentir humà ens fa veure *després* que les nostres sensacions depenen d’un procés fisiològic que les configura, o que la física ens mostra que allò que sentim com a so és simple vibració, per exemple. Però cap explicació fisiològica o física no pot negar que en els nostres actes intel·lectius les coses s’actualitzin efectivament tal com ho hem descrit. Això no vol dir que assegurem que aquestes coses siguin com les sentim enllà dels nostres actes, fora d’ells, que existeixin “a part”: afirmar-ho és, segons Zubiri, l’error majúscul de l’anomenat “realisme ingenu”⁵⁶. Aquí no parlem del que les coses siguin *enllà* dels nostres actes, sinó de la forma en què “hi són” (“estan”) *en ells*. I *en ells* hi són presents amb les notes “seves”, són “de si” allò que ostenten. Aquesta és l’aportació principal de la descripció rigorosa dels nostres actes intel·lectius. A partir d’aquí, l’anàlisi continuarà desvetllant els molts aspectes de l’estructura processual de la intel·lecció humana, la qual queda oberta a multitud de perspectives. Florentino Pino va explorar la dimensió de violència que té tot el procés intel·lectiu inaugurat amb l’apre-

56. Cf. IRE 57-58.

hensió primordial de realitat: “La intelección no empieza surgiendo plácida y espontáneamente, sino que en el inicio mismo del inteligir encontramos una imposición de fuerza como origen estructural del proceso: es la realidad misma la que impone violentamente su propia intelección”⁵⁷. La realitat sentida ens reté i, alhora, ens impulsa vers les seves entranyes. Allò im-près en la intel·lecció s’anirà ex-pressant en el difícil procés que culmina en el saber, un saber també “forzosamente determinado a superarse violentándose a sí mismo”...⁵⁸.

Però hem arribat a la fi de les nostres reflexions. Tan sols es tractava de precisar el punt de partença d’una filosofia primera. A partir d’aquí s’obre el camí que transitarem guarnits amb els nostres llenguatges quotidians, poètics, científics, filosòfics, teològics... El *logos* i la raó s’esforçaran per submergir-nos “en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas esquirlas de su intrínseca inteligibilidad”⁵⁹. Els nostres discursos sobre les coses, però, sempre hauran de retornar a aquella experiència, l’aprehensió de realitat, en què el real se’ns oferia –“estava”– en la seva veritat primera: com “de si”, colpejant-nos, ostentant *ara i aquí* la seva presència poderosa i violenta. A aquesta experiència originària que antecedeix i transcendeix tot llenguatge, tota conceptualització, ens va remetre sempre Florentino Pino i així mateix ho va deixar escrit: “Vemos al sol salir por la mañana y ponerse en el horizonte al atardecer. Durante milenios vimos que era así y lo expresamos. Lo sabíamos sin más. Después Galileo averiguó que no es el sol el que sale y se pone y, contra toda evidencia de los sentidos, probó que es la tierra la que gira alrededor del astro rey. Mantuvimos el viejo logos, pero supimos que la cosa era de otra manera. Hoy sabemos que da lo mismo decir que el sol sale y se pone, que decir que es la tierra la que gira alrededor suyo. Todo es relativo al punto de vista del observador. Mañana sólo Dios sabe lo que sabremos. Pero sentimos cada amanecer la caricia de los rosados dedos de la aurora y por la tarde nos sigue sobrecogiendo el incendio del ocaso...”⁶⁰. *

57. Cf. Florentino PINO, *La intelección violenta*, p. 22.

58. Cf. *ibíd.*, p. 9.

59. Cf. IRE 15.

60. Cf. Florentino PINO, *La intelección violenta*, p. 75.

* Els estudis sobre Ortega y Zubiri que han donat lloc a aquest Article van rebre el suport de la Fundació Caja de Madrid duran l’any 1997 (Programa de beques post-doctorals).