
Summary

Díaz Álvarez J. M. *Some Orteguian Reflections on Spain: Hundred Years after*. The author discusses the relevance of Ortega's proposal in *Vieja y nueva política*, and reviews some of his most problematic categories, such as "nationalization" or "elites and masses". Each period has its classics and these are largely those authors who connect better with the sensitivity and beliefs of time, which are often incompatible and even incommensurable with those of another. From this point of view, the work argues that the practical philosophy of Ortega and especially his reflection on Spain are really actual nowadays. **Keywords:** Ortega y Gasset, reflection, Spanish philosophy.

УДК 101

© Jesús Ramírez Voss
UNED – Madrid (España)
jramirez@invi.uned.es

ORTEGA Y EL PROBLEMA DE LA INTUICIÓN. LA EFICACIA DEL INTUICIONISMO EN LA ESCUELA DE MADRID

Resulta un hecho historiográficamente probado la decisiva influencia de la filosofía fenomenológica tanto en Ortega como Zubiri; un hecho comprobado y reconocido además por ellos mismos en diferentes ocasiones y en distintas etapas de su desarrollo intelectual. Junto con Ortega y con Zubiri podemos añadir igualmente a Manuel García Morente, a José Gaos, a María Zambrano o a Julián Marías. Todos ellos conforman la, así llamada, Escuela de Madrid. Consecuentemente, mi interés ha sido el de investigar hasta qué punto este principio de todos los principios que es la intuición fenomenológica fue o no aceptado por todos, con qué alcance y para qué ámbito de conocimiento. De la misma manera que Ortega a principios del siglo pasado, me daría por satisfecho si lograra iniciar entre nosotros la discusión de este asunto: la influencia del intuicionismo en la Escuela de Madrid, con el deseo de que ofrezca un novedoso tema de investigación, nuevo objeto de crítica y discusión. **Palabras clave:** Ortega, intuicionismo, Brouwer, fenomenología, Zubiri, Zambrano.

§1

Un nuevo principio

En el año trece, 1913, Ortega leyó un breve "*Discurso de Apertura*"¹ como inicio de unas Jornadas en la *Asociación Española para el progreso de las ciencias*. En este Discurso puede leerse lo siguiente²:

"Muy varias y hondas son las discusiones que motiva este nuevo principio de la intuición, establecido por Husserl. Su misma novedad hace que todavía no se vean bien claros sus límites y su constitución. Yo me contento con iniciar entre nosotros el tema con el deseo de que ofrezca materia a la polémica en las asambleas de años posteriores.

Tal vez se abre con el principio de la intuición una nueva época de la Filosofía".

El término filosófico *intuición* es uno de esos conceptos que nuestra tradición ha sobrecargado de significados diferentes, muchas veces contrarios o incompatibles unos con otros. De modo muy general, este vocablo se emplea para describir una visión directa e inmediata de una realidad o de una verdad sin la intervención o la ayuda de ningún elemento previo o intermediario entre la visión y lo visto. Así, lo más frecuente ha sido contraponer el pensamiento intuitivo, *ν ησις* al pensamiento lógico-discursivo, *δι'νοια*, o dicho de otra manera, contraponer la simplicidad iluminadora de la intuición a la complejidad formal de la deducción. El transcurso de la Historia de la Filosofía podemos encontrar convencidos intuicionistas como Platón, como Descartes o como Schelling o Bergson frente a decididos logicistas como Aristóteles, Leibniz o Bertrand Russell. Los primeros comparten la certeza de que la intuición resulta el modo más adecuado de conocimiento y los segundos la crítica de que la

¹ ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. Editorial Taurus Fundación Ortega y Gasset. Madrid.2005.Citamos como OC seguido del volumen y página de esta edición. OC I 334 y OCI, 642-652.

² OCI, 652

intuición no garantiza siempre y para todos los posibles casos un resultado válido o apodóticamente seguro. Más aún, sucede que guiarnos por *la intuición* nos lleva necesariamente hacia el irracionalismo. En cualquier caso, Ortega quiso dejar bien aclarado que si, nuevamente, habría de emplearse el término intuición, tendría que ser dentro del ámbito de la recién aparecida –por entonces– filosofía fenomenológica, novísima corriente de pensamiento que Husserl estaba llevando a cabo, frente al neokantismo de Marburgo, hace ahora poco más de un siglo. En efecto, para Husserl había que:

“Dejarse de teorías absurdas y reconocer que no hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se dé algo originariamente es fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da”¹.

La fenomenología, como sabemos, reivindica no una explicación al modo de las ciencias empíricas, sino una mera descripción de fenómenos. En la fijación terminológica que acompaña la descripción de esos mismos fenómenos, Husserl emplea, junto con *begreifen*, los términos *Auffassung* y *Erfassung* que pueden ser traducidos por *aprehensión* y cuya referencia inmediata no es sino la intuición; por ejemplo, en la investigación quinta puede leerse:

“A cada modo lógicamente distinto de representar intelectualmente un objeto, corresponde una variedad de intención. Considero --escribe Husserl-- también incontestable que solo podemos saber de todas estas diferencias porque las *intuimos* en su caso particular, esto es, las aprehendemos de un modo inmediato y adecuado, las reducimos a conceptos, comparándolas, y por ende, hacemos de ellas objetos de intuición y de pensamiento en actos de distinta especie.”²

La lógica pura y la teoría fenomenológica del conocimiento llevan consigo el ideal de una filosofía estricta, el ideal gnoseológico de una ciencia rigurosa, que además de *la intuición* como el primero de sus principios contenga en sus descripciones una evidencia plena. Husserl, como extraordinario matemático que fue, no dudó en escribir al comienzo de sus *Prolegómenos a la lógica pura* que “todo auténtico conocimiento y, particularmente, todo conocimiento científico descansa, en último término, en la evidencia; hasta donde llega la evidencia llega el concepto de saber”,³ incluso afirma que o se admite la posibilidad de tales principios, intuición y evidencia o tendríamos que aceptar sin ninguna posibilidad de refutación o de alternativa, la recaída en el escepticismo.⁴

Resulta un hecho historiográficamente probado la decisiva influencia de la filosofía fenomenológica tanto en Ortega como Zubiri; un hecho comprobado y reconocido además por ellos mismos en diferentes ocasiones y en distintas etapas de su desarrollo intelectual. Junto con Ortega y con Zubiri podemos añadir igualmente a Manuel García Morente, a José Gaos, a María Zambrano o a Julián Marías. Todos ellos conforman la, así llamada, Escuela de Madrid. Consecuentemente, mi interés ha sido el de investigar hasta qué punto este principio de todos los principios que es la intuición fenomenológica fue o no aceptado por todos, con qué alcance y para qué ámbito de conocimiento. De la misma manera que Ortega en aquel *Discurso de apertura*, yo me daría por satisfecho si lograra iniciar entre nosotros la discusión de este asunto: la influencia del intuicionismo en la *Escuela de Madrid*, con el deseo de que ofrezca materia y nuevo objeto de estudio.

§2

La intuición intelectual pura

En su curso de *Introducción a la Filosofía*⁵, García Morente pedía a todos aquellos aventajados alumnos suyos que su tarea, su “hacer” –el de todos-- había de centrarse en “*vivir la filosofía*”. ¿En qué sentido? ¿Con qué alcance? Se trata de adentrarse en la Filosofía de la misma manera que, por vez

¹ HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 1949 [1ª ed] Ideen I § 24.

² HUSSERL, E.: *Investigaciones Lógicas*. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Revista de Occidente. Madrid, 1976. Citamos como LU, V § 14

³ LU, Prolegómenos I § 6

⁴ LU, Prolegómenos VI § 40

⁵ MORENTE, M.: *Lecciones Preliminares de Filosofía*. Editorial Porrúa, México, 1992 pág. 13 y ss

primera, se recorre asombrado una inmensa ciudad tan hermosa y monumental como desconocida. Podemos tener una idea previa de lo que es la Filosofía como podemos contar con un mapa para recorrer las principales avenidas de una ciudad pero “vivir, vivir la realidad filosófica, es algo que no podremos hacer más que en un cierto número de cuestiones y desde ciertos puntos de vista... sean ustedes viajeros del continente filosófico”. Por lo tanto, no se puede adelantar una idea cierta de Filosofía antes de haberla vivido, pues ni podría tener sentido ni podría resultar inteligible –por muy claros o bien precisos que fueran los términos de su definición formal–. Se trata pues de vivir meditando la Filosofía, luego probar a determinar con exactitud su naturaleza, su perfecta significación.

Comenzaba don Manuel su lección acerca del método de la Filosofía señalando a sus estudiantes que es *la intuición*, sin duda, lo que insistentemente se presenta en la historia del pensamiento filosófico como método principal pero ha sido en las épocas moderna y contemporánea cuando se ha convertido sin duda como el método fundamental. Fue Descartes el que primero alcanza en su idea de cogito a la intuición primordial, primaria, de la que luego parte para reconstruir todo el sistema de su filosofía. Descartes hace, pues, de la intuición “el método primordial de la Filosofía”¹. Por diferentes que sean las maneras de referirse a *la intuición*, toda forma de ella se contrapone al conocimiento discursivo. La palabra *discursivo* lleva implícita la serie de esfuerzos sucesivos que, indirectamente, acaban dando cuenta de la esencia de algo: “en vez de ir el espíritu recto al objeto, se pasea, por decirlo así, alrededor del objeto, lo considera y contempla en múltiples puntos de vista”. Frente al largo rodeo del pensamiento discursivo, Morente opone la intuición: un solo acto de la inteligencia que “se lanza sobre el objeto, lo fija, lo determina por una sola visión del alma”.

A través de *la intuición* se aprehende la cosa de forma inmediata, directa; a través del razonamiento discursivo y al cabo de ciertas operaciones lógicas, se entiende la cosa de forma mediada. Morente distingue entre *intuiciones sensibles*: las sensaciones visuales del color, por ejemplo, y las intuiciones que denomina, seguramente sin mucha precisión, *espirituales*: la evidencia del principio lógico de no-contradicción, por ejemplo, representa una de esas *intuiciones espirituales*. Se dan pues dos modos básicos de intuición, la sensible y la espiritual, cuya diferencia radica en que su objeto no es objeto sensible, ni se nos da a través de los sentidos, sino que su objeto es abstracto –relaciones de carácter formal– y se nos da a través de nuestro espíritu, cartesianamente claro y atento. Ahora bien, añade don Manuel un tercer modo, estrictamente filosófico de entender, de forma muy técnica, la intuición y que denomina, seguramente también sin suficiente concreción, *intuición real*:

“Hay otra intuición que penetra en al fondo mismo de la cosa, que llega a captar su esencia, su existencia, su consistencia. Esta intuición que directamente va al fondo de la cosa, es la que aplican los filósofos. No una simple intuición espiritual, sino una intuición espiritual de carácter formal, a que antes me refería. Y esta intuición de carácter real, esta salida del espíritu que va a ponerse en contacto con la íntima realidad esencial y existencial de los objetos, esta intuición real, la podemos dividir a su vez en tres clases, según que en ella, al verificarla, predomine por parte del filósofo la actitud intelectual, o la actitud emotiva, o la actitud volitiva.”²

La *intuición intelectual* es la actitud propia del filósofo, la que pone en juego sus facultades intelectuales, su correlato exacto es el objeto, es pues su correlato objetivo y consiste en la captación directa, inmediata de lo que el objeto es. La *intuición intelectual pura* dice Morente que la encontramos en los ya citados Platón, Descartes y en especialmente en Schelling. Entre los contemporáneos: Bergson y naturalmente Husserl. En este último caso, la *intuición* se hallaba en relación de oposición a conceptos como significación, intención significativa, sentido o abstracción; nuestra capacidad racional no se reduce al discurso lógico argumentativo, sino que, entre la posibilidad de una intención significativa pura y su extremo opuesto, un completo sinsentido, caben múltiples estratos que dependen unos de otros dado que, el pensamiento no abandona nunca su referencia a la base intuitiva que lo posibilita al mismo tiempo que esta misma intuición solamente adquiere valor en cuanto significada o en cuanto categorizada.³ Para Bergson la Filosofía no puede tener otro método que la *intuición*; cualquier otro método falsearía radicalmente la actitud del auténtico filósofo. El pensador francés

¹ Lecciones,35

² Lecciones,38

³ GABÁS,R.: *La intuición en las Investigaciones Lógicas de Husserl*. Anales del Seminario de Metafísica. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación Universidad Complutense de Madrid. XIX. Madrid,1984

contrapone la actividad intelectual, propia del lógico, del científico o del matemático y la actividad intuitiva, propia del filósofo; la actividad intelectual considera las cosas que tiene delante como cosas quietas, compuestas de elementos estáticos que han de poderse componer o descomponer en ecuaciones, en definiciones meramente formales. La actividad intuitiva busca una realidad diferente, dinámica –el río heracliteano--, una realidad movедiza, un continuo fluir que sólo a medias se deja atrapar en la metáfora. Y de ella tenemos que escribir un poco en seguida, a continuación. La *intuición* fenomenológica de Husserl, explicaba Morente a todos aquellos jóvenes, consiste en fijarse en nuestra representación de las cosas, de los objetos, sin tener en cuenta [*epojé*] su carácter psicológico particular o meramente subjetivo y entonces no buscar en la representación más que lo que tiene de esencial, intentando hallar lo universal, su *esencia*. Husserl ha metido en su terminología muchos términos del pensamiento platónico, tanto que ---bromeaba Morente con sus universitarios---“suelen decir los estudiosos de la filosofía que a los fenomenólogos no se los entiende porque hablan en griego”.

§3

Intus-legere

Durante su estancia de ampliación de estudios en Lovaina, un jovencísimo Xavier Zubiri dedicó su tesis de licenciatura a “discutir un poco las nociones modernas sobre el fundamento de la lógica, tal como han sido presentadas por Ed. Husserl, de Göttingen”¹. En este primer trabajo académico del pensador donostiarra aparecen citadas y discutidas las principales corrientes de pensamiento filosófico que Ortega seguramente le había dejado señaladas en su cátedra madrileña de Metafísica, corrientes de pensamiento entorno a las primeras décadas del siglo XX como el positivismo, el neokantismo, el vitalismo de Bergson así como el psicologismo (Wundt, Sigwart y otros) aunque vistas desde un interés muy personal de Zubiri por las ciencias, especialmente en el ámbito de la matemática, por ejemplo : la teoría de conjuntos de Cantor, la matemática intuicionista de Poincaré, los avances en la geometría, el álgebra y el objetivismo de la lógica de Bolzano.

Ahora bien, fue la fenomenología de Husserl la que, según propia confesión, le abrió un campo propio y autónomo para filosofar. La fenomenología representa una tarea filosófica previa, neutral, anterior a toda explicación de las ciencias. Lo mismo cabe decirse en el ámbito filosófico, pues antes de decidir si mi conocimiento lo es de algo real que se me presenta a la conciencia --tesis del realismo ingenuo-- o si mi conocimiento pone las condiciones subjetivas para que se den los objetos a la conciencia -- tesis del subjetivismo de la modernidad--, antes de decidir entre lo real y lo subjetivo hay que ponerse de acuerdo sobre qué sea conocer, a diferencia de sentir, querer, hacer etc. Por lo tanto, se necesita algo más fundamental y previo a toda explicación, una *fenomenología del conocimiento*, sobre la cual, por ser *intuitiva* e infalible, posibilite un acuerdo entre todos, subjetivistas y realistas. Se trata de que “el conocimiento como fenómeno objetivo es un hecho innegable”.² No se pretende sólo explicar causas sino describir cómo el fenómeno de la conciencia, lo que se aparece tal como aparece, supone siempre un “ser latente, el cual sería la realidad”. Esta separación entre ser aparente/ ser real nada tiene que ver con la contraposición dualismo moderno versus realismo antiguo o cualquier otro tipo de realismo con el que se viene discutiendo, pues la separación entre apariencia y realidad “es una separación dentro de los elementos de la realidad misma”. Zubiri se vale del siguiente ejemplo: para un pintor el color rojo resulta una verdadera realidad mientras que para un físico ese mismo color rojo es una apariencia bajo la cual la realidad es una determina longitud de onda y a su vez, para el metafísico clásico, por así decir, el color rojo y la longitud de onda son apariencias, seres contingentes pues la realidad verdadera queda en el ser absoluto. Esta personal *fenomenología del conocimiento* ha de distinguir tres órdenes posibles de objetos, tres mundos distintos e igualmente reales, en el sentido, claro de igualmente objetivos; el primero de estos tres mundos se denomina *el mundo vital*. Escribe Zubiri:

“El que nos está inmediatamente presente y que regula nuestras necesidades y nuestra vida. Los colores no influyen en la vida por su naturaleza electromagnética, sino por su tonalidad y por

¹ PE,3

² PE, 130

las leyes de su conexión cromática... A éste género de conexiones entre los fenómenos llamamos explicación vital, y su producto es el mundo vital”¹

En este *mundo vital* que Zubiri postula en tanto que orden autónomo de la objetividad, resulta sencillo apreciar tanto la influencia orteguiana del momento [*raciovitalismo*], como la husserliana [*Lebenswelt*] en esta etapa primera de su formación. Los otros dos órdenes de la objetividad son la explicación científica y el mundo metafísico que hemos adjetivado sin más detalle como tradicional. Esta fenomenología del conocimiento tiene que distinguir entre *pensar* y *conocer*. *Pensar* es una actividad psíquica análoga al querer o al sentir. Sólo el pensar es una función natural mientras que el conocimiento se halla sometido a reglas lógicas. De la misma manera que no todo querer es bueno, ni todo sentimiento vale la pena ser sentido, no todo pensamiento nos proporciona conocimiento pues “*conocer* es pensar la verdad”². Lo que nos está diciendo Zubiri es que resulta difícil de aceptar que nuestro pensamiento tenga que subordinarse a su mera función de razonamiento, a su función lógico-formal, estrictamente discursiva o normativa según principios lógicos, garante y fundamento supremo de la inteligencia humana. Tampoco se trata, de ningún modo, de renunciar a ellos sino que es una visión de la conciencia humana que resulta decididamente insuficiente. Hay un pensar que es previo al conocer como hay un saber que es previo al explicar. Pero esto, como los auténticos problemas filosóficos, no es fácil.

“La dificultad se hubiera aliviado un poco si en lugar de empeñarnos en reducir el entendimiento a discurso se le hubiera asignado una función fundamentalmente intuitiva. El intelecto, antes que entendimiento (capacidad de entender por razones) es inteligencia (capacidad de ver, intuir: *intus legere*), de la misma manera que el ojo, antes que la función de mirar, tiene su función de ver; el oído, su capacidad de oír, antes que de escuchar. A la inteligencia, como a los sentidos, le están inmediatamente dados los objetos. Y esta presencia inmediata de los objetos a la conciencia es lo que llamamos intuición. La función esencial del intelecto no es juzgar, sino tener objetos; encerrarlos en una fórmula predicativa, en un juicio, en una ley, será siempre un problema secundario.”³

Al dualismo clásico entre el entendimiento que juzga y los sentidos que perciben, el joven Zubiri opone de manera contundente *la unidad de las dos funciones*, de modo que un objeto presente en la conciencia lo está intuido con ambos elementos, lo sensible y lo lógico-inteligible. Zubiri, ya desde estos escritos juveniles, comienza una búsqueda intelectual que le tendrá ocupado durante toda su longeva trayectoria intelectual “la unidad de los sentidos y la inteligencia” como fundamento de una *idea de filosofía*. Se trataría del mismo impulso orteguiano que está buscando, que está reclamando imperiosamente los términos *ser sentido* y *ser conocido*, que son en su misma raíz y en su mismo empeño una nueva, creativa y vigorosa *idea de filosofía*, aquella que inaugura la filosofía española contemporánea y la sitúa sin complejo a la altura de los tiempos, cuyo principio fenomenológico es *la intuición*.

§4

Ortega, Zubiri y Brouwer

He encontrado que el interés de Zubiri por la lógica contemporánea no centró exclusivamente en el problema de la *Lógica pura*, de base fenomenológica. Hay en el Archivo una serie de escritos inéditos sobre las nuevas concepciones de la lógica. En primer lugar, existe una *Memoria de Cátedra*⁴, del año veintiséis (1926) que tiene el siguiente título: *Los problemas de la lógica contemporánea*. Se

¹ ZUBIRI, X.: *Primeros Escritos (1921-1926)*. Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri. Madrid, 1999. Citamos como PE seguido de la página de esta edición. PE, 131

² PE, 359 y ss

³ PE, 366

⁴ ARCHIVO, Signatura 0011002, Contenido: ZUBIRI, X. *Los problemas de la lógica contemporánea*. Texto manuscrito, calificado de *nuestra Memoria*, que según Índice antepuesto a la misma debía tener dos partes pero parece incompleto.

trata de un trabajo que el joven Zubiri preparó con vista a las oposiciones a la cátedra de Lógica y Teoría del Conocimiento de la universidad de Salamanca. Este inédito de Zubiri presenta un esquema expositivo muy completo sobre las concepciones y temas de lógica en general. Lo que me interesa aquí destacar es un Apéndice mecanografiado cuyo título es el siguiente: *Modernas orientaciones de los estudios lógicos*. Entre los autores que se citan destacan Sigwart y Benno Edermann. A continuación el joven pensador reitera, como ya hiciera en otros trabajos anteriores, su vínculo con la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl, en concreto *Investigaciones lógicas*. Ahora bien, lo novedoso, lo verdaderamente interesante aquí viene del interés de Zubiri en el *intuicionismo lógico* representado por el matemático holandés Brouwer y su discípulo Weil. ¿Qué significa esto? ¿Por qué habría que considerarlo urgente y valioso?

El *intuicionismo lógico* sostiene que la matemática es independiente de su expresión lógico simbólica con la que podamos representarla. Casi en los mismos años de la publicación de *Principia Matemática*, el intuicionismo de Brouwer rechazaba por completo la tesis defendida por el *logicismo*; la matemática no es estructura lógico-simbólica, sino que la matemática es creación de manera que con la lógica se demuestra pero con la intuición se inventa. Brouwer afirmaba rotundo que la matemática es libre construcción del pensamiento, sin reducción posible al mundo objetivo de las ideas platónicas o al lingüístico-formal del simbolismo lógico. ¿Qué le interesó al joven Zubiri de esta nueva orientación de los estudios lógicos? Mi respuesta es que, al revés que el *logicismo*, el intuicionismo resultó una dirección de la lógica formal contemporánea que le pareció compatible con la filosofía fenomenológica de Husserl. El enlace, claro está, era el concepto de *intuición*. Escribe Zubiri:

“la intuición de la que hablan estos modernos críticos [por Brouwer y Weil] no es la percepción sensible, sino la intuición del ideal fenomenológico.”¹

La intuición es el carácter intelectual del acto intencional de la conciencia [*Wessenschau*]. Es la aprehensión de algo inmediato y previo como fundamento esencial del juicio lógico o de la operación matemática. Este interés por la intuición esencial lo repite Zubiri en otro trabajo suyo de juventud, *Filosofía del ejemplo*² :

“A la inteligencia, como a los sentidos, le están inmediatamente dados los objetos. Y esta presencia inmediata de los objetos a la conciencia es lo que llamamos intuición. La función esencial del intelecto no es juzgar, sino tener objetos; encerrarlos o no en una fórmula predicativa, en una ley, será siempre un problema secundario.”³

Pareciera que toda la lógica del segundo decenio del siglo veinte resulta a Zubiri un titánico esfuerzo por fundamentar la inteligencia sometiéndola a leyes, a normas, leyes lógico-matemáticas ajenas a esa *intuición esencial* de los fenomenólogos o del intuicionismo de Brouwer. Fenomenología e intuicionismo exigían que la matemática se distanciara de la normatividad lógico simbólica. Aun reconociendo que con la logística se gana en rigor formal sin embargo, se corre el riesgo, según Zubiri, de recaer en un nominalismo. Se puede, por tanto, prescindir de la utilidad técnica o pedagógica de la logística; el matemático no trabaja con símbolos sino con intuiciones. Tanto el intuicionismo matemático como la filosofía fenomenológica son partidarios de la *intuición* frente al simbolismo. Pero esto, siendo mucho, no es todo. El intuicionismo de Brouwer había puesto en entre dicho el esfuerzo de Cantor por construir la matemática sobre las nociones de clase e infinito; en este aspecto, la lógica formal tradicional incumplía además uno de sus axiomas fundamentales. Sin extendernos en este complejísimo problema, cabe dejar indicado simplemente que para Brouwer y Weil, la matemática tiene como característica determinar sus objetos indicando un número finito de operaciones que, efectivamente se puedan realizar. Finitismo e intuicionismo resultaban los dos capitales problemas metodológicos de la matemática contemporánea.

Pues bien, Brouwer interesó a Zubiri porque el intuicionismo había puesto en duda la validez del principio lógico denominado *de tercio excluso* que junto al de no-contradicción conforman no solamente la lógica aristotélica, sino además las direcciones simbólica y formalista contemporáneas. Y esto es decisivo. Deja escrito Zubiri:

¹ Archivo, oc 11-2

² PE,359-369

³ PE,336

“Lo característico de esta concepción [se refiere a la matemática cantoriana] es que se trata de una definición puramente lógica: se prescinde de que conozcamos o no la propiedad de que se trata. Basta con que la propiedad sea de tal índole que sostenga al principio de tercio excluso para que nos conste la definición y por tanto, la existencia del conjunto. Saber construirlo es otro problema muy interesante pero secundario. La matemática es así un sistema de ideas ... Inspirándose sin duda en Poincaré, se levantan airados contra esta concepción Brouwer y Weyl. Los conjuntos infinitos, en efecto, no pueden ser dados más que por una ley que determine su propiedad característica ya que es imposible intentar una inducción completa que permitiese discernir si cada objeto pertenece o no al conjunto [...] el principio de tercio excluso se torna así en método de demostración.”¹

La cuestión de fondo que se discute es que este viejo principio lógico aristotélico, no puede aplicarse a la matemática cantoriana del infinito; sucede además que, al igual que en el caso de Frege y de Russell, en la fundamentación de la matemática mediante la teoría de conjuntos se había acabado introducción nueva y terribles paradojas. El resultado de todo esto, lo podemos seguir quizás con más claridad en algunos textos de Ortega y Gasset, por ejemplo en *Las ciencias en rebeldía*. Deja escrito Ortega:

“Pero donde más agudamente, aparece este nuevo temperamento científico es en la matemática. Su supeditación a la lógica había llegado en sus últimas generaciones hasta hacerse casi identidad. Pero he aquí que el holandés Brouwer descubre que el axioma lógico llamado del *tercio excluso* no vale para las entidades matemáticas y que es preciso hacer una matemática “sin lógica”, fiel a sí misma, indócil a axiomas forasteros.”²

Este mismo texto orteguiano se puede encontrar repetido, casi palabra por palabra, en varios textos posteriores casi siempre que Ortega cita a Brouwer; se trata, dice su autor, de renunciar valerosamente a la comodidad de presumir que la matemática es lógica y reconocer que lo único lógico es el pensamiento. Por tanto, la matemática presenta *rasgos de ilogicismo* como el asunto que Zubiri explica cuando explica la matemática cantoriana. Ortega y Zubiri; Zubiri y Ortega vinieron a pensar que el *logicismo* (así como la lógica formal tradicional) no son ya capaces de superar las fundamentadas críticas del intuicionismo de Brouwer y, en consecuencia, hallaron que la nueva lógica simbólica se mostraba resueltamente incompatible para la marcha de la filosofía contemporánea en general y para sus propios proyectos filosóficos muy en particular. Es muy sencillo de comprobar que, frente al logicismo russelliano y frente al formalismo hilbertiano –del que a continuación nos ocuparemos—sólo el intuicionismo de Brouwer continuó apareciendo y citándose en las obras posteriores de Zubiri. De este modo nos reencontramos con el matemático holandés en *Inteligencia y Lógos*:

“Los juicios de la matemática son pues juicios de algo real, juicios de lo real postulado. No son juicios acerca del *ser posible* sino juicios acerca de la realidad postulada. Esta concepción de la realidad matemática por construcción no es pues un axiomatismo formalista, pero tampoco es ni remotamente lo que se ha pensado como oposición rigurosa a este axiomatismo: el intuicionismo de, sobre todo Brouwer [...] Para el intuicionismo, construir matemáticamente no es lo mismo que definir y construir conceptos. El intuicionismo rechaza la idea de que la matemática se funda en lógica; una demostración que apela al principio lógico del tercio excluso no es para Brouwer una demostración matemática.”³

Lo que sucede ahora, varias décadas más tarde, es que la matemática intuicionista no es ya sostenible por muchas razones, entre ellas, dice Zubiri, porque no podemos intuir conjuntos de cosas, ni siquiera si el conjunto fuera finito como quería Brouwer frente a Cantor. Un conjunto matemático es una construcción, en para el maduro Zubiri una realidad postulada por la razón. Muy lejos de aquella memoria de oposiciones a cátedra en Salamanca, afirma Zubiri que, en estricto rigor, no puede llamarse intuicionista a la matemática de Brouwer.

¹ Archivo, oc 29

² OC IV, 334

³ ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y Logos*. Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri. Madrid, 1982. pp139 y ss

§5
Claridad y precisión.

No cabe duda de que María Zambrano es quien mejor nos ha contado, nos ha desvelado la importancia y el significado del encuentro personal con el filósofo, con el pensador, como fundamento de una profunda relación intelectual. Naturalmente que nunca debemos dejar al margen el hecho del texto escrito, la hondura del lector de Filosofía, pero el *encuentro* con el filósofo mismo (unamunianamente de carne y hueso) aporta sin duda algo cualitativamente distinto, algo casi *absoluto* -- cuando el filósofo lo es de verdad, auténtico creador,-- y distinto de los conceptos, de los argumentos que uno tiene estudiados, leídos y releídos en cada una de sus obras; se trata entonces con la persona misma que vive pensándolos. Dar con el filósofo mismo se convierte en algo cualitativamente distinto de estar bien informado sobre él. Escribe María Zambrano:

“Trabajosamente había asistido sin perder apenas una a las clases de Metafísica con Ortega de tan deslumbrante claridad... era tan claro y sin embargo apenas había entendido alguna cosa. Un curso, todo un curso sobre la Crítica de la razón pura. Había asistido más angustiosamente aún al curso sobre la Metafísica de Aristóteles del joven maestro Xavier Zubiri. Y sólo se encontraba ahora con haber entendido eso, eso que le había pasado: y aún no sabía ponerlo bien en relación: “sistematizarlo”: que la inteligencia destruye, al querer ver por dentro, por dentro de sí misma”¹.

Aun a riesgo de exagerar puede decirse que María sentía temor ante la transcendencia del pensamiento filosófico, un temor “casi sagrado, ante la pureza de ese pensar”, un temor reverencial ante los nombres de los grandes filósofos, que le parecían sustraídos al paso del tiempo, un temor en definitiva ante el pensamiento viviente de sus maestros “porque tenemos temor cuando nos rodea la seguridad y temblamos ante la idea de desmerecer de aquello que admiramos”²; ahora bien, lo mismo que a los maestros se les debe admiración, se les debe además la audacia de pensar contra ellos en la más completa soledad. Y recordando aquellos cursos y todo aquel intenso, comprimido discipulado filosófico, María confesaba que fue la Filosofía su “obstinado amor”³ pese a que en ciertos aspectos la sobrepasaba, pese que a veces apenas nada entendiera. Todas aquellas horas de clase fueron “regalos de claridad y precisión”.

Machado, Unamuno, Bergson, Ortega y Zubiri fueron los principales representantes de ese pensamiento viviente, un magisterio casi siempre vivido de un modo directo e inmediato, a menudo fraternal y amistoso, afectivo, entregado de viva voz, inspiración verbal al tiempo que lectura apasionante y a fondo. Ahora bien, ¿de qué modo pudo la joven María distanciarse de todos ellos? ¿En qué medida pudo contar con la convicción y con las fuerzas suficientes para pensar contra ellos? ¿Cómo hacerse un sitio para ella en ese camino de vida que es la Filosofía? Se trata de una <<actitud espiritual diferente>>⁴ más cercana al misterio creador de la poesía que al rigor del concepto lógico. Se trata de discurrir más con el corazón que con la razón, aunque sea una orteguiana *razón vital*. Aunque se trate de una *inteligencia intuitiva*, aprehensiva de lo real, tal y como Zubiri afanosamente andaba buscando. Se trata de un saber del corazón tal y como el alma se busca a sí misma en la poesía, en la expresión poética. Ahora bien, aclara enseguida María que “lo que la expresión simbólica “corazón” designa, no es (como se lo imaginan ustedes, filisteos, de un lado, y ustedes, románticos, de otro) la sede de confusos estados, de oscuros e indeterminados arrebatos o intensas fuerzas que empujan al hombre de un lado para otro”⁵.

Hay un orden en el corazón que el pensamiento filosófico no conoce todavía. La joven María Zambrano, como Scheler, buscaba fundar un *ordo amoris* con su propio método, con su particular manera de acercarse, como la herencia fenomenológica exigía a todos, a las cosas mismas. Escribe

¹ ZAMBRANO, M.: *Delirio y destino. (Los veinte años de una española)*. Mondadori, 1988. Pág.32

² ZAMBRANO, M.: *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza Editorial. Madrid. 2000. Pág. 18

³ *Delirio y destino*, 33

⁴ CERREZO, P.: *La herencia de Unamuno, Ortega y Zubiri*. En Mora J.L. y Moreno J.M. (eds.): *Pensamiento y palabra en recuerdo de María Zambrano (1904-1991)*. Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo. 2005. Pág. 20 y ss

⁵ *Hacia un saber sobre el alma*, 26

María que “este saber más amplio, dentro del cual puede permitirse el florecimiento del delicado saber acerca de las cosas del alma, no podía ser un saber cualquiera, una Filosofía cualquiera. Era necesario una idea del hombre íntegro y una idea de la razón íntegra también. Mientras el hombre fuese ente de razón nada más y esta razón fuese la matemática, por ejemplo, ¿cómo iba a ser posible este saber acerca del alma?”¹. Si, efectivamente, como quería Scheler, la Filosofía es amor a lo esencial, en María lo esencial ha de hallarse en un orden del corazón. Allí es donde la Filosofía tiene que constituirse a sí misma y entonces, lo primero que nos indica María Zambrano es el carácter tan fragmentario y falto de apoyo de lo que filosóficamente se ha dicho sobre “tan grave y peligroso asunto”.

Es bastante común dar por sentado que esta idea de Filosofía de alguna manera desazonara tanto a Ortega como a Zubiri y fue la propia María la que confesó por carta a Agustín Andreu, pasado este tiempo de magisterio intelectual, aquello de “*tuve dos maestros, el uno no me veía, el otro no me podía ver*”². Fue Ortega, como sabemos, quien estaba proponiendo una reforma de la idea de filosofía, lejos del positivismo decimonónico, lejos de la pura razón kantiana, lejos del idealismo con que Husserl había acabado. Era Ortega justamente quien reclamaba imperiosamente una transformación completa de los términos *ser sentido* y *ser conocido* así como la exigencia de unidad entre ambos. El filósofo, lo mismo que el literato y que el científico tiene una misión enunciativa y metafórica. ¿Por qué un tal descontento con el proyecto de la joven pensadora? ¿Por qué no la *supo ver*? La respuesta, al parecer fue que Ortega percibió en la vocación filosófica de aquella estudiante suya, que su afán de comprensión se diluía, se fugaba muy adentro, en su *daimon interior*, un aposento de silencio y soledad más cercano a lo que hallamos en un oráculo que en la síntesis de un preciso concepto y desde luego, nada parecido a una intuición *categorial* tal como exige el método fenomenológico.

Como Husserl, como Ortega, como Zubiri también, sólo se podía ser filósofo, adoptando la figura del meditador disciplinado en la visión y el rigor de los conceptos, del método y de la búsqueda de verdades apodícticamente necesarias. Por tanto, en este sentido lato de entender al filósofo, se puede comprender algo mejor el desdén o la desconsideración intelectual de todos ellos hacia el simbolismo, el rito antiguo, la sabiduría de los iniciados, la “llamada a los poderes cósmicos que hace el hombre cuando le duelen las entrañas de la vida” y que, sin embargo, comenzaba ya a cautivar intensa y activamente a la joven discípula malagueña. Ortega, escribe Cerezo Galán, tenía una escasa simpatía hacia la mística y hacia la poesía (aunque use a menudo metáforas y defiende efectivamente su empleo como herramienta de expresión conceptual en Filosofía). Ortega no discurre con metáforas, mucho menos con símbolos herméticos y por muy vital que se considere su meditación, el afán de comprensión es para él pensamiento lógico preciso, sintético y formalmente clarificador. Ortega no pudo o no supo aceptar esa *heterodoxia* en el seno mismo de su *razón vital* como *idea de filosofía*. La cosa, como se sabe, tuvo incluso su particular desencuentro personal.

Del otro maestro (apenas se llevaban seis años de diferencia), Zubiri, aquel que *ni siquiera podía verla*, resulta a la vez excusado y prolijo dejar indicado siquiera su disparidad de intereses, su distancia en los temas, los autores y los asuntos. El proyecto filosófico de Zubiri, como buen fenomenólogo, era el de ir a las cosas mismas utilizando el método de la descripción pero, a diferencia de Ortega y sobre todo de Heidegger, quiso contar siempre con los resultados y los últimos avances científicos que corrían parejos a la filosofía de su tiempo, en especial aquellos nuevos descubrimientos que tenían que ver con la matemática y en general con las ciencias naturales. María Zambrano sospecha que “los fenómenos naturales pueden ser reducidos por el hombre a fórmulas matemáticas, pero de esas fórmulas trasciende algo innominable, irreductible que deja al hombre asombrado ante el misterio de su presencia, ante lo impresionante de su belleza”.³

La necesidad, casi la exigencia de contar con la ciencia natural para asegurar el rigor de la descripción sobre el análisis de las más finas intuiciones es, sin duda, una característica propia y casi exclusiva del estilo del filosofar zubiriano. No es posible dejar al margen de la intuición de la cosa real, actualizada en la inteligencia (*intus-legere*) todos aquellos conceptos que nos facilitan las diferentes ciencias. En Ortega y en Heidegger, en contraposición, lo que abunda en sus descripciones son la filología, la historia, la teología por ejemplo: la búsqueda del *sentido del ser* lleva hacia la

¹ *Hacia un saber sobre el alma*,29

² ZAMBRANO,M.: *Cartas de la Pièce, correspondencia con Agustín Andreu*. Pretextos. Valencia, pág 122.

³ *Hacia un saber sobre el alma*,27

Hermenéutica, una disciplina, ésta última, alejada por completo de los intereses de Zubiri. En María, por el contrario, la necesidad, la exigencia es la de topar con una nueva revelación de la razón, un muy orteguiano retorno a las fuentes originarias de la vitalidad, dejando a un lado lo poco que la Filosofía, sea o no también razón científica, ha dicho acerca del alma cuando ha arrojado su luz sobre ella. La exigente necesidad no es el lenguaje filosófico, lógico-enunciativo, sino dejarse cautivar por todo aquello lo que la palabra en su forma lógica parece haber dejado atrás. Late aquí de nuevo Bergson.

A María le gustaba la Filosofía desde la infancia, antes incluso de acabar sus estudios de bachillerato y que acostumbraba a leer ya entonces con filosófica pasión algunos clásicos de la biblioteca de su padre. Al parecer, María hubo de renunciar a una afición precedente: la Música por los estudios de Filosofía. Pero el alma, el corazón del poeta/filósofo ha de buscar más lo plástico que lo formalmente conceptual: como seguramente leyó en Schopenhauer y en Nietzsche, es en el culto a Dionisos donde el alma busca a la naturaleza por lo que tiene de musical “el pensamiento, cuanto más puro, tiene su número, su medida, su música”¹.

*Horizonte del liberalismo*² fue publicado en septiembre del año treinta, 1930. Se trata de la primera publicación como libro de María Zambrano. No me interesan sus ideas políticas (como tampoco las de Ortega ni las de Zubiri), ni su activa participación a favor de tal o cual partido o movimiento social en aquellos años de violenta y enconada turbulencia social. Lo cual no quiere decir que no lo considere decisivo en su formación como pensadora. Lo que interesa aquí es su vinculación con la intuición como el principio de todos los principios. Muy poco, sin embargo se puede rastrear de ella en esta primera publicación suya. Advierte María que no es un trabajo de investigación sino un “pensamiento muy espontáneo nacido de los grandes problemas”. La filósofa se pregunta por *la raíz vital* que sustenta la acción política, su afán de reforma, su fundamento en el poder así como por su vinculación con la ética y con la religión. Quizá sea la política la “actividad más estrictamente humana”. Frente al positivismo, cientificismo mediocre, la situación intelectual, cultural o filosófica se abre con “amorosos ojos” una verdadera historia en la que orteguianamente la razón y la vida “son los grandes temas metafísicos” pero unánimemente “de la vida en su raíz irracional”³.

La vida se le aparece a la joven María “por encima de la razón” y la razón su órgano intelectual, de manera que para el viejo idealismo las cosas quedan como “sombras de las ideas” y para el nuevo vitalismo se invierte la relación, quedando las ideas como “sombras inertes que nunca nos podrán dar la autenticidad de las cosas”. La vida no cabe en ninguna estructura inteligible sino que se nos aparece “oscura e irracional en sus raíces”. Creo que la joven filósofa camina del brazo del poeta y del meditador don Miguel, muy a pesar del influyente magisterio orteguiano, pues como el poeta, María entiende la vida como un valor afectivo y contra los valores afectivos no valen razones, por muy vitales o existenciales que sean esas mismas razones. No vale sólo con pensar la vida, aunque sea de otro modo, porque “la razón es un instrumento y las ideas sus signos, que no valen por sí, sino por lo que significan, por las realidades ocultas a que aluden”. A la razón como instrumento ha de acompañarle, curiosamente, “una compañera más potente y flexible, más rápida y certera: la intuición”.

: 12.10.2016

Received: 12.10.2016

Summary

Ramírez Voss J. Ortega and the Problem of Intuition. The Effectiveness of Intuitionism at the School of Madrid. This article shows, according to new researches, the interweaving of Brouwer's original intuitionism, phenomenology and intellectual life around Ortega y Gasset. We emphasize discipleship of Zubiri in connection with philosophy of mathematics, logic and Husserl's logical investigations. Finally, we attempt to Maria Zambrano peculiar and original conception of philosophical vocation and the method implicit in her work. We are sure that these different topics would open a new subject and a new matter to bear in mind. Keywords: Ortega y Gasset, intuition, intuitionism, School of Madrid.

¹ *Hacia un saber sobre el alma*, 55

² ZAMBRANO, M.: *Horizonte del liberalismo*. Edición de Moreno Sanz. Ediciones Morata. Madrid, 1996.

³ Op.cit, 207.