

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año VII

1981

Núm. 13

INDICE

	Pág.
→ Salvador Albiñana Huerta: José Climent y la creación de la cátedra De Locis Theologicis en la Universidad de Valencia	1
Miguel Payá Andrés: La pastoral en la Iglesia: unidad analógica de sus distintas acepciones	27
Asunción Alejos Morán: El Verbo encarnado en la vida y escritos de Rusbroquio	39
J. Garrido: Ortega y Gasset, maestro de Zubiri	59
Salvador Castellote: Las relaciones humanas. Estudio metafísico-jurídico con especial consideración de la teoría de las relaciones transcendentales según Francisco Suárez ...	85
José Janini: La misa hispánica de Santa Marina	135
Recensiones	141
Crónica del Simposio Internacional de Cristología de la Universidad de Navarra	165

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

ORTEGA Y GASSET, MAESTRO DE ZUBIRI

Por J. Garrido

“En el 25 aniversario de la muerte de Ortega”

La relación intelectual entre Ortega y Gasset y Zubiri apenas ha merecido la atención de los historiadores del pensamiento español contemporáneo. Los discípulos de Zubiri, y los estudiosos de su filosofía, olvidan con demasiada frecuencia aquello que acertadamente escribió el propio Zubiri: “Para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte, colocarse en él y ver las cosas dentro de él. Lo demás sería verla desde fuera. Por tanto, falsa y formalmente”.¹ Es evidente que forman parte integrante del horizonte de un pensador las ideas, planteamientos y problemas que éste recibe de sus maestros. Y uno de los maestros de Zubiri fue Ortega y Gasset.²

Es justo reconocer que nos encontramos en este punto en una situación poco común. Por un lado, son relativamente numerosos y suficientemente expresivos los testimonios de Zubiri donde reconoce su deuda intelectual con respecto a Ortega. Pero, por otro, son escasísimas las referencias explícitas a sus escritos. Concretamente, sólo una vez cita Zubiri un ensayo de Ortega.³ Y en su obra de madurez, en *Sobre la esencia*, Ortega nunca es mencionado. Por su parte, Ortega tampoco

¹ “Sobre el problema de la filosofía”, I, en *Revista de Occidente*, 115 (1933), 80.

² Como he dicho, son escasos los estudios consagrados a la relación intelectual entre Ortega y Zubiri. Cabe destacar los siguientes: P. Garagorri, *Unamuno, Ortega y Zubiri en la filosofía española*. Plenitud, Madrid, 1968, págs. 195-206; N. González-Caminero, “Unamuno, Ortega y Zubiri en continuidad histórica”, en *Gregorianum*, t. 50 (1969), págs. 263-280. (Se trata de un comentario crítico, pero con valiosas aportaciones personales, al libro de Garagorri); J. Marías, *Realidad y ser en la filosofía española*, en *Obras*, vol. V (Madrid, 1960), págs. 497-507.

³ “———” *Hegel y el problema metafísico*, NHD (5.ª edición), 238.

hace referencia alguna a Zubiri. Sólo en un par de ocasiones habla de sus discípulos, y lo hace en un tono de queja y de recriminación.⁴

Dejemos de momento las quejas de Ortega. ¿Cómo explicar el hecho de que Zubiri ignore casi totalmente la obra de Ortega? ¿Es el calificativo de *maestro*, que Zubiri utiliza para referirse a Ortega, pura muestra de afecto personal o mero gesto cortés?

A la primera interrogante tal vez pueda responderse de forma razonable apelando a la naturaleza misma de los escritos de Ortega. Su obra impresa, exceptuando los trabajos póstumos, pertenece al género ensayístico, y en ella abundan más los temas literarios, estéticos, sociológicos e históricos que los estrictamente filosóficos. Por otro lado, los cursos universitarios, donde Ortega llevaba a cabo una rigurosa y original labor filosófica, permanecieron inéditos durante su vida, a excepción de algunos fragmentos; y algunos de ellos aún no han visto la luz pública. Es comprensible entonces que, dadas estas circunstancias, la obra de Ortega fuese escasamente utilizada en trabajos de filosofía pura. Y en el caso concreto que nos ocupa, cuando se inició la publicación de la obra póstuma de Ortega, el pensamiento de Zubiri habría adquirido ya un perfil muy personal.

Pero el hecho de que Zubiri sea parco en las referencias explícitas a la obra y a las ideas de Ortega no quiere decir en absoluto que la influencia de Ortega sobre él sea poco importante. Son muchos los planteamientos e ideas zubirianas que denuncian una clara estirpe orteguiana. La publicación de algunos de los cursos universitarios de Ortega lo atestigua claramente. Por eso no creo que sea en modo alguno exagerado ni falso afirmar que “no hay mejor introducción al pensamiento de Zubiri que el conocimiento de la filosofía de Ortega”.⁵ Pienso, en consecuencia, que cuando Zubiri llamaba a Ortega *mi maestro* daba a esa palabra su significado pleno.

Me propongo en estas páginas subrayar algunos de esos temas y planteamientos de origen orteguiano presentes en la obra de Zubiri. Concretamente, me voy a detener en dos: estudiaré en primer lugar la parte que le cupo a Ortega en el modo cómo Zubiri acepta la fenomenología, y, en segundo, la idea, central en el pensamiento de ambos, de una reforma radical de la metafísica. Adelanto que mis conclusiones no son del todo evidentes. En un momento dado, en 1928, se interpone la imponente figura de Heidegger, con posiciones en parte coincidentes con las de Ortega, y todos los indicios hacen pensar que Zubiri se deja

⁴ “Goethe desde dentro”, en O. C., IV, 403-404; *Idea de principio en Leibniz*, Madrid, 1958, 331.

⁵ P. Garagorri, *op. cit.*, pág. 195.

seducir momentáneamente por él. Pero si los resultados no son indiscutibles, no por ello dejan de ser altamente probables.

Antes de entrar de lleno en el tema propuesto, y a modo de introducción, he creído conveniente recordar los textos en que Zubiri habló de Ortega. Ello nos proporcionará una base firme que, creo, hará más aceptables las conclusiones que propongo.

I. ORTEGA EN LOS ESCRITOS DE ZUBIRI

1. Dice Zubiri que comenzó a frecuentar a Ortega por el año 1919.⁶ Seguramente siguió algunos de sus cursos. Pero esta primera relación académica debió de interrumpirse pronto, pues en 1920 Zubiri se doctora en Teología en Roma, y en 1921 presenta en Lovaina una tesina sobre Husserl.⁷ No obstante, en 1921 está de nuevo en Madrid donde defiende la tesis doctoral en filosofía, dirigida por Ortega, y que titula *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Esta tesis fue publicada en 1923.

En el prólogo de la tesis leemos: "No me resta sino testimoniar mi gratitud a mi ilustre profesor don José Ortega y Gasset, introductor en España de la Fenomenología de Husserl... y a cuya labor docente obedece mi iniciación en esta clase de investigaciones filosóficas".⁸

Estas líneas de Zubiri son algo más que un agradecimiento protocolario exigido por las circunstancias. En ellas hay un reconocimiento de la labor de Ortega y una valoración positiva de su actuación filosófica. La fenomenología era aún una filosofía joven, que no sin dificultades se abría camino en Europa. Para unos pocos suponía la superación de viejos vicios mentales y de caducas teorías, y el comienzo de un nuevo y definitivo filosofar. Ortega vio también en ella la posibilidad de una nueva filosofía y Zubiri compartía con él semejante convicción, ya que es para él un hecho positivamente valorado el que Ortega la haya introducido en España.

Retengamos de este texto tres cosas que Zubiri expresa con precisión 1) que Ortega *introduce* en España la fenomenología; 2) que le

⁶ "Ortega", en *ABC* del 19-X-1955; "Ortega, maestro de filosofía", en *El sol* del 18-III-1936.

⁷ La tesina se titula *Le problème de l'objectivité d'après Husserl*. Debía constar de tres partes: 1.^a) el punto de partida de las ideas de Husserl; 2.^a) la idea de una reforma de la lógica, y 3.^a) la idea de la objetividad pura; pero de hecho sólo trata de las dos primeras dejando la tercera para el doctorado.

⁸ *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos", Madrid, 1923, pág. 7.

inicia en esta clase de investigaciones; 3) que esta iniciación ha tenido lugar por medio de la *labor docente*, es decir, a través de los cursos universitarios. Como éste es uno de los puntos que nos proponemos estudiar, no entremos por ahora en más detalles.

2. En 1931, después de una estancia de unos dos años en Friburgo de Alemania, donde siguió cursos con Husserl y Heidegger (no olvidemos que en 1926 había ganado la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Central) pronuncia Zubiri la conferencia *Hegel y el problema metafísico*, publicada en 1933 en la revista "Cruz y Raya".⁹ En esta conferencia hay dos referencias a Ortega. La primera es puramente anecdótica y no reviste importancia especial. Tras afirmar que Hegel es la madurez intelectual de Europa, añade: "Bien sé que suena esta afirmación algo exagerada. Poco importa. En cierta ocasión me decía Ortega que la historia se deshace a fuerza de justicia. Lo importante al exagerar es saber que se exagera".¹⁰ La segunda es más importante, y es también la única referencia explícita a un ensayo de Ortega. Dice así: "En un maravilloso ensayo decía mi maestro Ortega que la filosofía había vivido de dos metáforas: la primera es justamente esta metáfora griega: el hombre es un trozo del universo, una cosa que está ahí. Y sobre ese su carácter de *estar ahí* se funda y se apoya ese otro carácter suyo del saber. Saber es que las cosas impriman su huella en la conciencia humana; saber es impresión. Ahora bien: Descartes corta el vínculo que une el saber a lo que el hombre es y convierte el saber en el ser mismo del hombre; *mens sive animus*, decía. El "animus" o "spiritus" se ha convertido en "mens", en saber. En este momento se produce la aparición de la segunda metáfora, en la cual el hombre no es un trozo del universo, sino que es algo en cuyo saber va contenido todo cuanto el universo es".¹¹

Así resume Zubiri el ensayo de Ortega *Las dos grandes metáforas*.¹² Y termina proponiendo una tercera que es, en lo fundamental, expresión de la nueva filosofía que, de forma coincidente, proponían Ortega y Heidegger.

3. También en el ensayo *En torno al problema de Dios* se cita a Ortega. Después de exponer su teoría de la religación, se plantea Zubiri el problema de la posibilidad del ateísmo y afirma que, aun siendo muy difícil un ateísmo verdadero, hay que buscar su origen en la "soberbia de la vida". En este contexto, distingue entre pecado original, pecado

⁹ *Cruz y raya*, I (1933), 11-40; NHD, 223-242.

¹⁰ NHD, 225.

¹¹ NHD, 238.

¹² "Las dos grandes metáforas", O. C., II, 387-400.

personal y pecado histórico. Dice así: “El hombre posee una vida; y hay en la vida humana una posibilidad de complacerse exclusivamente en sí misma. En una u otra forma, esto nos conduciría a un ateísmo oriundo de un *peccatum originale*. Pero el hombre, además de tener vida, es persona, y tiene por ello, la máxima posibilidad de implantarse en sí misma. Esto nos llevaría a un ateísmo personal, a un *peccatum personale*. Pero el hombre tiene además historia, es espíritu objetivo, como lo llamaba Hegel. Junto al pecado original y el personal habría que introducir temáticamente en teología el pecado de los tiempos, el *pecado histórico*”.¹³ Y en una nota añade: “Esta idea del pecado histórico me ha venido sugerida por Ortega, que insiste frecuentemente en que no son necesariamente imputables al individuo los vicios de su época y de la sociedad”.¹⁴

No sabemos lo que pudiera pensar Ortega de esa relación entre ateísmo y soberbia de la vida, entre ateísmo y pecado. Ni tampoco si fue de su agrado la utilización teológica de una idea suya. En cualquier caso Ortega, no creyente, era sumamente respetuoso y liberal como para publicar este ensayo en la *Revista de Occidente*.

4. Un último testimonio encontramos en la “Introducción” que Zubiri escribió para la *Historia de la Filosofía*, de Julián Marías. Estas son las palabras con que se dirige a Marías: “Su obra tiene, además, raíces que hacen revivir mis impresiones de discípulo de un maestro, Ortega, a cuyo magisterio debo también yo mucho de lo menos malo de mi labor”.¹⁵

Estas son todas las referencias explícitas a Ortega en los escritos filosóficos de Zubiri. Pero nos quedan aún dos textos que, aunque de carácter periodístico, son de excepcional importancia y que transcribiremos casi en su integridad. El primero se publicó en 1936 en el periódico *El Sol*¹⁶ con motivo del homenaje que los alumnos de Ortega le tributaron por sus veinticinco años de docencia universitaria. El segundo, en *ABC* de 1955,¹⁷ con motivo de su muerte.

5. El artículo de homenaje se titula “Ortega, maestro de filosofía”, y es, con mucho, el más importante.

Empieza Zubiri recordando la primera lección de metafísica que escuchó a Ortega allá por el año 1919: “Aun recuerdo sus palabras

¹³ NHD, 394.

¹⁴ NHD, 395.

¹⁵ J. Marías, *Historia de la filosofía*, Madrid, 1972 (24.ª edición), pág. XXIII.

¹⁶ *El sol*, 18-III-1936.

¹⁷ *ABC*, 19-X-1955.

—escribe—: *vamos a comenzar, señores, una lucha gigantesca entre dos titanes del pensamiento humano: entre Kant, el hombre moderno, y Aristóteles, el hombre antiguo.*” “Desde entonces —continúa escribiendo Zubiri— la vida intelectual de Ortega no ha sido sino el decurso, dentro de su mente, de esta gigantomaquia que imperceptiblemente se iniciaba en Europa”. Dos titanes, cuyas respectivas filosofías plasmó luego Ortega en el ensayo *Las dos grandes metáforas* (1924); dos titanes que había necesariamente que superar. Era preciso ir más allá del idealismo y del realismo, de la doctrina que daba primacía al sujeto y de la que se la daba al objeto. Era preciso superar, en definitiva, la relación “sujeto-objeto” por otra más originaria y verdadera. Comenzaba a iniciarse imperceptiblemente esa gigantomaquia en Europa. Ortega, al decir de Zubiri, estaba ya en plena batalla. “Mientras se luchaba —sigue Zubiri— algunos nos asomábamos a la lucha. Y recibimos de Ortega, unos, el primer entusiasmo filosófico; otros, el impulso hacia determinada ruta del filosofar”. Zubiri, evidentemente, fue de los segundos. Comenzó a frecuentar a Ortega poseyendo ya una sólida formación en filosofía escolástica y en teología. Muy pronto, en 1920, se doctoró en teología en Roma. Pero recibió de Ortega “el impulso hacia determinadas rutas del filosofar”. ¿Cuáles? Ya nos dijo que fue Ortega quien le introdujo en la fenomenología.

Valora seguidamente Zubiri la labor llevada a cabo por Ortega en España en el terreno concreto de la filosofía: “España entera sintió en diverso modo los efectos indiscutibles de su magisterio”; Ortega “fue durante unos cuantos lustros el resonador que ha dejado oír en España la voz de todas las inteligencias fecundas de Europa. España debe a Ortega, en primer término, la incorporación viviente de lo más noble y exquisitamente intelectual que ha producido durante este tiempo fuera de la península”. Pero esto no fue todo: “Mucho más importante que esta función resonadora ha sido su función propulsora... Ortega ha sido el gran propulsor de la filosofía en España. No sólo ha importado filosofías: ha creado en España un ámbito propio para la filosofía y un ambiente donde poder filosofar en libertad...; y la creación de un ambiente filosófico no se logra más que filosofando, y Ortega filosofó efectivamente”. Compárese este último párrafo con lo que Zubiri escribió en *Filosofía y Metafísica*¹⁸ a propósito de Husserl. Se sacará la conclusión de que, en opinión de Zubiri, lo que Husserl fue a nivel europeo, lo fue Ortega por lo menos a nivel nacional. Ambos crearon un ámbito donde poder filosofar libremente, abriendo de esta forma nuevos caminos al filosofar. Ortega fue, en un sentido radical y positivo, un liberal.

¹⁸ “Filosofía y metafísica,” en *Cruz y Raya*, 30 (1935), 17-18.

“Durante el siglo pasado —dice Zubiri—, la llamada filosofía española había sido en gran parte cosa de sectas y de partidos. En este sentido, la actuación de Ortega ha sido liberadora. No fue filosofía ni de izquierdas ni de derechas. Fue filosofía *simpliciter*. Esta influencia de Ortega ha cundido mucho menos que la primera, porque exige mucho más de quien la recibe. Para poder respirar en un ambiente filosófico no bastan curiosidad y disputa: es preciso poner a la filosofía en marcha dentro de nosotros mismos; es decir, entregarnos íntimamente a ella. Pocos de los que anotaron egoísticamente las cosas que a Ortega oían las convirtieron seriamente en cuestión intelectual”. Pero la actuación pedagógica de Ortega llegó a niveles más hondos que el de resonador y el de propulsor: Ortega fue un sensibilizador. Zubiri concede mucha importancia a este aspecto de su labor: “Ortega ha creado en los que tuvieron contacto con él una sensibilidad especial. Los unos tal vez despertaron con él a la filosofía; los otros afinaron en él su sentido; todos los que fueron capaces para la filosofía aprendieron a su lado a sentirla de nuevo modo. Como sensibilizador filosófico, Ortega ha sido ejemplar. Y el sentir filosófico es cosa más sutil de lo que a primera vista pudiera parecer. Es, ante todo, un sentir concreto; no se trata tan sólo de asombro ante las conmociones telúricas que ocasionan los grandes temas; es saber sentir filosóficamente todo aquello con que el hombre tiene que habérselas. Es, además, saber sentirlo intelectualmente. No es una sensibilidad afectiva ni trágica: es una serena sensibilidad intelectual, o si se quiere, una inteligencia sensible al matiz filosófico. Es, finalmente, sentirlo todo”. Y continúa diciendo Zubiri: “Por gozar de una sensibilidad filosófica pudo detener su atención sobre temas oscuros entonces, prefiriéndolos a los problemas consagrados. Cuando no circulaba por Europa más que un corto número de ejemplares del libro de Brentano acerca de los muchos sentidos del término ser en Aristóteles, Ortega llamó la atención sobre este punto como uno de los temas centrales de la filosofía. Presentidor como pocos, ha podido mirar tranquilo el porvenir filosófico; y hacía falta cierta audacia para pensar hace veinticinco años que la filosofía iba a ser lo que es hoy”. Afirma también Zubiri que Ortega supo contagiar a sus más próximos esta sensibilidad y capacitar de esta forma a sus discípulos para que pudieran aprehender por sí propios nuevas influencias que sin él hubieran pasado tal vez inadvertidas. Todo este hacer de Ortega era absolutamente inédito en el horizonte inmediatamente anterior. En la España de entonces se cultivaba una filosofía de la inquietud, se fomentaba la finura de espíritu y la agudeza mental, pero “se huía con horror de toda afirmación intencional como verdad verdadera”. Ortega fue también en esto ejemplar; su esfuerzo sensibilizador lo fue para la verdad: “Ortega ha enseñado

a preferir siempre un átomo de verdad, por tosca que sea, a la finura irresponsable de una búsqueda sin término. Su exigencia en este punto fue extrema. Hace años... me decía Ortega: *lástima de Scheler; no es un metafísico; pasea filosóficamente, eso sí, su retina sobre las cosas; pero nada más*. Por parecida razón jamás le satisfizo como posición última la fenomenología de Husserl”.

Pero en filosofía no es suficiente ser “resonador”, “propulsor” y “sensibilizador”. El discipulado filosófico exige algo más, que Ortega también supo dar: “El discipulado filosófico —dice Zubiri— es una *generación intelectual*, no para producir de la nada una capacidad filosófica en los discípulos, pero sí para ponerla en marcha y hacer de ella un *habitus* de la inteligencia. Para esto es preciso darles una acogida intelectual, suministrarles un hogar, y esto a su vez requiere tenerlo. Hay que ser algo más que un monolito hermético: hace falta poder trazar en torno suyo el ámbito donde acoger al que quiere filosofar. Ortega ha sido maestro de la acogida intelectual, no sólo por la riqueza insólita de su haber mental, sino por el calor de su inteligencia amiga”. Afirma Zubiri que son pocos los que han disfrutado de esta condición suya: Ortega tenía una aversión despótica, no para las inteligencias modestas, sino para las mediocres sin conciencia de sus límites. Con los demás, si ha ejercido un imperio, ha sido un imperio *político*, que, por definición, sólo es posible a base de libertad; y ha sido un imperio político no sólo de hecho, sino por principio, pues Ortega, dice Zubiri, “profesa formalmente la idea de que la filosofía es un sistema abierto y no cerrado”. Y sigue escribiendo Zubiri: “Muchos le otorgamos entonces nuestra confianza intelectual y nutrimos en él nuestro afán de filosofía. Fuimos, más que discípulos, hechura suya, en el sentido de que él nos hizo pensar en cosas y en forma en que hasta entonces no habíamos pensado... Y fuimos hechura suya, nosotros, que nos preparábamos a ser mientras él se estaba haciendo. Recibimos entonces de él lo que ya nadie podrá recibir: la irradiación intelectual de un pensador en formación. Fuimos, finalmente, hechura suya porque continuamos y continuaremos aprendiendo de él, sobre todo quienes, por circunstancias peninsulares, hemos diendo de él, sobre todo quienes, por circunstancias peninsulares, hemos sido colocados prematuramente en una cátedra de filosofía, donde se percibe quizá de modo más agudo ...aquella gigantomaquia que caracteriza nuestro tiempo”. El ser alumno pertenece al pasado, pero “el ser discípulo pertenece a lo que no pasa”.

Y mirando al futuro, sin pretensiones de prejuzgar lo que será la filosofía de mañana, ve Zubiri que esa gigantomaquia está adquiriendo una fisonomía nueva: “Los dos grandes pensadores que la han suscitado en grado máximo y que mayor influjo ejercieron sobre las mentes de principios de siglo son Brentano y Dilthey. El primero, heredero de la

teología tomista, pide a la filosofía evidencias estrictas. El segundo, hijo de la teología pietista de Schleiermacher, pide vivencias filosóficas. Mientras en el primero se acusan vigorosas la idea aristotélica del ser como cosa y la idea cartesiana de evidencia racional, reclama el segundo la irreductibilidad del ser de la vida y la originalidad de la intelección histórica. Indudablemente, estamos en un grave punto de inflexión de la trayectoria de la filosofía". Cosa y evidencia racional, por un lado; vida y comprensión histórica, por el otro: en este dilema se perfilan nuevas posibilidades para la filosofía. Con razón dijo Zubiri en otro lugar que "tal vez esta aparente antinomia haga surgir la unidad fundamental del *problema* de la filosofía primera".¹⁹ Y en este nuevo contexto "Ortega se apresta a conformar el producto maduro de sus meditaciones". La idea orteguiana de la *vida* como *realidad radical*, los conceptos de *razón vital* y de *razón histórica*, eran, ya por entonces, temas centrales de la meditación pública que Ortega ejercitaba en sus cursos universitarios.

Zubiri termina este escrito de homenaje con las siguientes palabras: "Al recorrer sumariamente estos veinticinco años de la labor docente de Ortega, sus discípulos no podemos dejar de ofrendar al ejemplar maestro, en testimonio de gratitud y adhesión vivientes, el *gaudium de veritate* en que vivimos, hemos vivido y viviremos unidos a él".

6. El segundo de los artículos periodísticos de Zubiri sobre Ortega se sitúa en otro contexto. Ortega acaba de morir. Y Zubiri, "con el ánimo afligido y consternado", escribe: "Cuando, hace dos días, estreché por última vez su mano, un extraño sentimiento me invadió. Era difícil puntualizar lo que en él correspondía al cariño del amigo, a la gratitud hacia el maestro y a la admiración ante su imponente figura intelectual. Para mí se cifraba todo ello en una sola palabra: era don José". Confiesa Zubiri que le falta serenidad para escribir el artículo que *ABC* le ha pedido, por lo que se decide a reproducir lo que públicamente dijo dos años antes, cuando se festejó el setenta aniversario de Ortega.

Recuerda Zubiri brevemente la situación en que se hallaba la filosofía europea cuando Ortega fue a Alemania; la labor indiscutible de maestro que, a su regreso, llevó a cabo en su afán de elevar el nivel filosófico de los españoles, y lo mucho que, por ello, le debe España. Afirma Zubiri que Ortega no trajo a España modas filosóficas, sino ideas y libros, y, sobre todo, una mente atenazada por problemas. ¿Qué problemas? Los que en ese momento se debatían en Europa y que para

¹⁹ "Francisco Brentano", en NHD, 147.

Ortega se centraban en dos puntos que siempre le han producido mal humor: “Por un lado, el yo absoluto del idealismo, y, por el otro, el tiránico imperio de la razón científica. Todavía hace pocos años —escribe Zubiri— le oí decir: *me encanta molestar a la geometría*. Esta nota de mal humor no fue un mero azar sentimental para un hombre como Ortega, que precisamente iba a encontrarse con el fenómeno de la vida. Aquel mal humor era indicio de la grave inquietud intelectual que le producían las dos tesis citadas, precipitado último de toda la aventura filosófica de la mente humana a partir de Descartes. Ortega se vio así retrotraído al punto último y problemático en que Descartes apoya toda su filosofía: el yo de la duda”.

“La actitud de Ortega ante este punto crucial —sigue escribiendo Zubiri— viene determinada por el hecho de que para él la propia duda cartesiana no es sino un diálogo interno entre el yo que duda y el mundo de cosas en que aquel yo vive. Recordando la frase de Descartes, según la cual alguna vez en la vida hay que ponerlo todo en duda, podría decirse que Ortega la continuó diciendo: menos la vida misma. En la época en que Ortega comenzó a filosofar, la vida no era ciertamente un tema nuevo. Pero para esta filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*), la vida era lo irracional al margen de la razón. La actitud filosófica de Ortega fue diametralmente opuesta. La vida consiste, precisamente, en un drama, en una acción o diálogo del hombre con las cosas de su entorno. No existe, pues, el yo en y por sí mismo, sino un yo viviendo con las cosas. Yo soy —decía— yo y mi circunstancia. La vida es por esto la realidad radical para Ortega. Y esta acción dramática en que la vida consiste no es irracional; todo lo contrario, es la razón misma, la razón vital. La razón vital no es una vida más razón, ni razón más vida, sino la vida misma como forma radical de la razón. Por eso, la filosofía de Ortega no es ni un racionalismo sin vida ni un vitalismo racionalista. En este bracear denodado con la verdad de la vida y de las cosas Ortega nos enseñó *in vivo* la radicalidad con que han de librarse, cara a la verdad, las grandes batallas de la filosofía. Es lo que perennemente nos une a su espíritu con plena admiración, profundo respeto e íntimo cariño”.

Ya en 1936 había escrito Zubiri que Ortega ejercía sobre sus discípulos un imperio político, que sólo es posible a base de libertad, y que profesaba la idea de que la filosofía era un sistema abierto. Lo mejor del legado de Ortega es la radicalidad con que enseñó a pensar. Ahora bien, esa radicalidad podía tomar rumbos distintos al suyo. Un sistema abierto es siempre un haz de posibilidades. De ahí que escriba Zubiri: “Otros salieron ciertamente de la inestable situación de la filosofía post-cartesiana por otras rutas diferentes. Pero no es menos cierto que el

vigor mental para recorrerlas se templó y puso en forma al calor de su ejemplar vida intelectual. Él mismo me lo decía paseando un día ante una casa en construcción en la plaza de la Independencia: *si usted y yo trabajáramos en esta casa, nos verían desde la calle en lo alto de un andamio peleándonos por el Uno de Parménides. Y así fue*".

Es innegable que en estas últimas líneas hay una clara alusión a las diferencias entre la filosofía de Ortega y la suya propia. El ejemplo del Uno de Parménides es muy significativo. Ortega, haciendo de la vida, esencialmente histórica, la realidad radical, pedía una oportunidad para la metafísica heracliteana y pensaba que era llegada la hora "de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha".²⁰ Zubiri, llegado a la filosofía desde la tradición escolástica y desde la preocupación científica,²¹ captó, ayudado ciertamente por Ortega, que había llegado el momento de enfrentarse con el problema de la historia; pero, al mismo tiempo, consciente de los riesgos que comportaba el abandono de un suelo firme, pedía una fundamentación metafísica de la realidad histórica. Ortega vio con claridad las diferencias: era una amistosa, pero radical, disputa acerca del Uno de Parménides.

Estos textos testimonian suficientemente la estrecha relación intelectual y amistosa entre Ortega y Zubiri. Se reconoce Zubiri discípulo de Ortega; afirma que, como discípulo, ha sido en gran medida hechura suya; que gracias a él le ha sido posible orientar sus pensamientos por nuevas rutas; que a él debe mucho de lo menos malo de su producción intelectual, etc. Zubiri conoce y valora positivamente la orientación filosófica de Ortega, con la que coincide en muchos puntos; conoce el contenido de sus cursos universitarios de los años treinta, época en la que su pensamiento había adquirido una notable madurez. Pero al mismo tiempo, y a pesar de todo ello, Zubiri sigue su propio camino, distinto del trazado por Ortega, pero que en él tuvo su origen. Ser discípulo no es aceptar y repetir las ideas del maestro, sino ponerse a pensar en sí mismo dentro del ámbito que él ha creado. La filosofía, así pensaba Ortega, es un sistema abierto.

²⁰ "Historia como sistema", O. C., VI, 34.

²¹ En lo que respecta a la Escolástica, no hay que olvidar que Zubiri fue alumno de Zaragüeta y que estudió filosofía en el "Instituto Superior de Filosofía" de Lovaina. Su preocupación científica queda ya patente en su tesis doctoral, donde consagra un amplio párrafo de la Introducción al estudio de la crisis de la ciencia moderna (cfr. *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, págs. 23-36).

II. ORTEGA, ZUBIRI Y LA FENOMENOLOGÍA

Entremos ya en el primero de los temas. Recordemos el texto del Prólogo a *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* citado anteriormente: "No me resta sino testimoniar mi gratitud a mi ilustre profesor don José Ortega y Gasset, introductor en España de la fenomenología de Husserl... y a cuya labor docente obedece mi iniciación en esta clase de investigaciones".

Desgraciadamente muchos de los cursos universitarios de Ortega permanecen inéditos. Con todo, tenemos suficientes datos para afirmar que fue realmente Ortega quien abrió a los españoles el mundo de la fenomenología. De época muy temprana son dos escritos orteguianos sobre la fenomenología de Husserl. El primero, de 1913, constituye la primera exposición del método fenomenológico hecha en España, y lleva el título de *Sobre el concepto de sensación*.²² Se trata de un comentario al libro del fenomenólogo H. Hoffman *Untersuchungen uber den Empfundungsbelgriff*. Este comentario le da pie para explicar lo esencial del método fenomenológico tal como el mismo Husserl lo había formulado recientemente en *Ideen*. El segundo constituye un fragmento de una lección del curso 1916 y lo titula *Conciencia, objeto y las tres distancias de éste*.²³ En él Ortega expone la tesis de la intencionalidad de la conciencia y los diferentes modos de presencia del objeto. No voy a entrar en el contenido de estos textos, pues, como he dicho, Ortega se limita a exponer. Conviene sin embargo resaltar el hecho de que Ortega manifiesta conocer con exactitud el pensamiento de Husserl y que su exposición es rigurosa y exacta. También hay que señalar que Ortega da a entender que en lo fundamental está de acuerdo con las doctrinas de Husserl. Llega incluso a decir: "El alfa y el omega de mis convicciones lógicas o metodológicas es positivismo absoluto contra parcial positivismo. Deducciones, teorías, sistemas son verdad si cuanto en ellas se dice ha sido tomado por visión directa de los mismos objetos, de los fenómenos mismos".²⁴ Vemos, pues, que estos textos, aun siendo insuficientes para conocer a fondo sus convicciones filosóficas, manifiestan claramente que lo que Ortega realmente valora de la feno-

²² O. C., I, 245-261.

²³ O. C., II, 61-66. Versa también sobre fenomenología el escrito *Sensación, construcción e intuición* ("Asociación española para el Progreso de las Ciencias", Congreso de Madrid, tomo I, 1913, págs. 77-88) cuyo contenido sólo conozco por la descripción que de él hace J. Marías en *Ortega, circunstancia y vocación*, Madrid, 1973, vol. 2, págs. 187-193.

²⁴ O. C., II, 66.

menología es su método. En ningún momento aparece referencia alguna a la fenomenología trascendental.

Según propia confesión, Ortega se ocupó de la fenomenología en sus cursos universitarios a partir de 1914. También según su propio testimonio, ya en ese momento su actitud ante la fenomenología era bastante crítica, pues rechazaba ya entonces uno de los supuestos básicos de la misma. Dejemos hablar a Ortega: “Desde 1914 es la intuición del fenómeno “vida humana” base de todo mi pensamiento. Entonces lo formulaba yo —con motivo de exponer durante varios cursos la fenomenología de Husserl— corrigiendo de modo principal la descripción del fenómeno “conciencia de...” que como es sabido constituye, a su vez, la base de su doctrina... Mi objeción liminar a la fenomenología es ésta, reducida a último esquema: la conciencia en su fenomenidad es ponente (*setzend*) cosa que Husserl reconoce y llama “actitud natural de la conciencia”. La fenomenología consiste en describir ese fenómeno de la conciencia natural desde una conciencia reflexiva que contempla aquella sin “tomarla en serio”, sin acompañarla en sus *posiciones* (*setzungen*), suspendiendo su ejecutividad (*epokhé*). A esto opongo dos cosas: 1.º, que suspender lo que yo llamaba el carácter ejecutivo (*vollziehender Charakter*) de la conciencia, su ponencialidad, es extirparle lo más constitutivo de ella, y por tanto, *de toda conciencia*; 2.º, que suspendemos la ejecutividad de una conciencia desde otra, la reflexiva, lo que Husserl llama “reducción fenomenológica”, sin que ésta tenga título superior alguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada; 3.º, se deja, en cambio, a la conciencia reflexiva que sea ejecutiva y que ponga con carácter de *ser absoluto* la conciencia primaria, llamando a ésta *Erlebnis* o vivencia. Esto muestra precisamente cómo *toda* conciencia tiene validez ejecutiva y no tiene sentido en cuanto que son conciencia invalidar una con la otra. Podremos con un razonamiento invalidar un acto nuestro de conciencia, como hacemos siempre que rectificamos un error; por ejemplo, la ilusión óptica; pero si contraponemos, sin razonamiento intermediario, la conciencia “ilusoria” y la conciencia “normal”, no puede ésta invalidar aquélla. La alucinación y la percepción tienen por sí derechos iguales. Consecuencia de estas objeciones fue que expuse desde 1914 la descripción del fenómeno “conciencia de” haciendo constar, frente a todo idealismo, que no es pura descripción, sino ya hipótesis, decir que el acto de conciencia es real, pero su objeto es sólo intencional; por tanto, irreal. La descripción que se atiende rigurosamente al fenómeno —decía entonces— enunciará que un fenómeno de conciencia como la percepción hallamos la *coexistencia del yo y de la cosa*, por tanto, que ésta no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma. De modo que en el *hecho* percepción lo que hay es, yo, de un

lado, siendo a la cosa percibida, y, de otro, ésta siéndome; o lo que es igual: *que no hay fenómeno* “conciencia de” como forma general de la mente. Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno “conciencia” se resuelva en descripción del fenómeno “vida humana”, como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia. Resulta, pues, que “no hay” tal conciencia como fenómeno, sino que conciencia es una hipótesis, precisamente la que hemos heredado de Descartes. Por eso Husserl vuelve a Descartes”.²⁵

Esta crítica radical no aparece en ese fragmento de la lección del año 1916 a que antes he aludido. Y entre otras razones, fue la timidez, según confiesa el mismo Ortega, lo que le impidió dar publicidad a estas críticas; la timidez ante lo que, en palabras suyas, constituía “la mayor enormidad que entre 1900 y 1925 se podía decir en filosofía: que no hay conciencia como forma primaria de relación entre el llamado “sujeto” y los llamados “objetos”.²⁶ Acorde con ésta crítica, leemos en *Unas lecciones de metafísica*, texto del curso dado en Madrid en 1932-1933, que la filosofía de Husserl es “la forma más extrema y más rigurosa de idealismo”.²⁷

Se desprende de lo dicho por Ortega que la fenomenología sólo le interesaba en tanto que método intuitivo,²⁸ en tanto que saber descriptivo que nos permite acceder a las cosas mismas tal como se manifiestan. Y este interés lo seguirá manteniendo siempre, como él mismo confiesa.²⁹ Pero Ortega se niega a aceptar los supuestos mismos que transformaron el método en filosofía trascendental: la conciencia en tanto que entidad subsistente y la epokhé. La conciencia es siempre ejecutiva, o lo que es lo mismo, no hay sino un yo concreto frente a unas cosas concretas realmente existentes. De ahí que afirme Ortega que abandonó la fenomenología en el momento mismo de recibirla.³⁰

¿Qué influencia tuvo esta actitud de Ortega en el joven Zubiri? Ortega le inició en la fenomenología y dirigió su tesis doctoral. Es lógico, pues, pensar que su postura crítica frente a la fenomenología haya tenido repercusión en el trabajo de Zubiri.

El propósito de Zubiri en *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* es elaborar una teoría del juicio como “intención objetiva”. Dicha

²⁵ *Idea de principio en Leibniz*, págs. 332-334, en nota.

²⁶ *Idea de principio en Leibniz*, pág. 334, en nota.

²⁷ *Unas lecciones de metafísica*, Alianza Ed., Madrid, 1966, pág. 186.

²⁸ *Idea de principio en Leibniz*, pág. 332.

²⁹ *Idea de principio en Leibniz*, pág. 332.

³⁰ *Idea de principio en Leibniz*, pág. 333. Cfr. sobre este punto J. Marías, *Ortega, circunstancia y vocación*, págs. 187-205.

teoría es fenomenológica, lo que quiere decir que en su elaboración se usará el método fenomenológico y que se aceptarán los supuestos sobre los que dicho método descansa. Y a través de una teoría del juicio, la intención última de Zubiri es contribuir en la construcción de una filosofía de la objetividad, pues está convencido de que el momento intelectual que vivimos está pidiendo en todos sus frentes dicha filosofía.³¹ Existían ya diferentes movimientos filosóficos orientados hacia el objetivismo y el realismo; pero de entre todos ellos el de mayor relieve, el más logrado y el de mayor porvenir era sin duda alguna el fenomenológico.³² Por eso Zubiri se inspira fundamentalmente en la fenomenología, sigue su método y utiliza sus conceptos. Una lectura de la tesis deja ver muy pronto que la obra de Husserl que Zubiri sigue más de cerca es las *Logische Untersuchungen* (1900-1901), no en vano está toda ella orientada a la fundamentación de un objetivismo puro. *Ideen*, por el contrario, sólo es tenida en cuenta en la medida en que ayuda a precisar la doctrina de las *Logische* e ignorada en sus aportaciones más originales, aquellas precisamente que estaban encaminadas a convertir la fenomenología en algo más que un método.³³ ¿Por qué? Porque esa filosofía fenomenológica se aproximaba peligrosamente al idealismo. Ya en la tesina de Lovaina había escrito Zubiri: "(Esta obra) no está aún terminada y, por lo que he oído a algún alumno del filósofo, no lo estará jamás. Muy probablemente eso se debe a que el autor, al estudiar la fórmula a la que había llegado, se acercó un poco al neokantismo; en cualquier caso, ha cambiado algunas ideas emitidas en sus *Logische Untersuchungen*, acerca de la naturaleza de la fenomenología, y, sobre todo, acerca de la naturaleza de la conciencia y su relación con lo real... Lleva demasiado lejos el carácter autónomo de la intencionalidad: esto va a conducir a la fenomenología hacia un cierto idealismo".³⁴ Y en la tesis, después de comentar la afirmación husserliana según la cual hacer un análisis fenomenológico de un objeto equivale a reducirlo a las condiciones de su conciencia pura, escribe: "Como se ve, aún quedan profundas huellas de subjetivismo en la obra de Husserl, que sólo pueden ser evitadas, a mi modo de ver, por la incorporación crítica de ciertas nociones escolástico-aristotélicas a la filosofía

³¹ *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, págs. 36-39.

³² *Ensayo de una teoría fenomenológica de juicio*, págs. 37-38. Sobre el método fenomenológico, págs. 40-49.

³³ Véase el excelente trabajo de A. Pintor-Ramos, "Zubiri y la fenomenología", en *Realitas*, III-IV, págs. 410 y ss.

³⁴ *Le problème de l'objectivité d'après Husserl*, pág. 21 (citado y traducido por Pintor-Ramos en *Génesis y formación del pensamiento de Zubiri*, Salamanca, 1979, pág. 31).

contemporánea".³⁵ Indican claramente estos textos que Zubiri no está dispuesto a seguir a Husserl por los caminos de la fenomenología trascendental, de corte marcadamente idealista. Por eso en su trabajo se atiene en lo fundamental al objetivismo de las *Logische*. Consecuentemente, Zubiri opta por la fenomenología como método.

Hay que señalar, no obstante, que Zubiri, al aceptar el método, acepta más elementos husserlianos de los que al parecer aceptaba Ortega: Zubiri sigue manteniendo la reducción fenomenológica, considera los "objetos" como correlatos ideales de la conciencia y admite la prioridad de la eidético sobre lo factual.³⁶ En su opinión estos elementos de la fenomenología husserliana no son un obstáculo para una filosofía de la objetividad pura.

Pero Zubiri completa la teoría de la conciencia con una teoría del sujeto. Dicha teoría es, de hecho, una corrección del idealismo y subjetivismo modernos. Para estas filosofías, sujeto y conciencia eran una misma cosa. Zubiri opina que es precisamente esta identificación lo que conduce a una "substantivización" de la conciencia con todas sus secuelas idealistas. Según Zubiri, "sujeto" es una realidad más amplia que la de la conciencia, realidad que se manifiesta a través de múltiples actos, entre los cuales se encuentran los conscientes. "Conciencia —dice— es un acto del sujeto, y el sujeto es la unidad sintética de todos sus actos, entre los cuales los de conciencia son solamente un grupo especial".³⁷ De ahí que afirme: "Directa o refleja, la conciencia... es un acto del sujeto, con lo cual pretendemos evitar esa imaginativa sustantivización de la conciencia característica en Kant y en la filosofía alemana de "la conciencia en general". La "conciencia en general" no existe; existen sólo actos de darse cuenta propios de un yo concreto; la "conciencia en general" no es sino una pura abstracción que jamás aparece a la luz de la introspección. Esta idea de la "conciencia en general" como envolvente de sus objetos es lo que ha conducido al subjetismo. Su negación es la piedra angular del realismo".³⁸

Recuérdese lo que antes dijo Ortega. La semejanza con lo que ahora nos dice Zubiri es ciertamente grande. No creo que sea aventurado

³⁵ *Ensayo de una teoría fenomenológica de juicio*, pág. 38, en nota.

³⁶ *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, págs. 46, 78; 79, 84; 179-180.

³⁷ *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, pág. 90; también págs. 95 y 111.

³⁸ *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, pág. 86. La misma crítica encontramos en *Sobre la esencia* (Madrid, 1962), págs. 28-29, y en *La inteligencia sentiente* (Madrid, 1980), pág. 21.

afirmar que fue la actitud de Ortega la que hizo posible que Zubiri viera las cosas de esta forma.

III. ORTEGA, ZUBIRI Y LA REFORMA DE LA METAFÍSICA

Nos dice Ortega en *Idea de principio en Leibniz* que “desde 1925 proyectaba una serie de publicaciones en las que se proponía formal y titularmente el replanteamiento del problema del ser, aconsejando a sus discípulos que organizaran sus programas universitarios en función rigurosa de este concepto.³⁹ Resume Ortega su proyecto en cuatro puntos: “1.º) hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del ser; 2.º) esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto significa éste un pensar *sintético o intuitivo*, y no solamente conceptual —abstracto como es el pensar lógico tradicional; 3.º) pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de pensar sistemático que, como es sabido, no posee; 4.º) y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea él *por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir”.⁴⁰

Mientras no se publiquen los cursos universitarios de Ortega nos hemos de atener a este testimonio tardío, del que no tenemos razón alguna para dudar. De él se desprende que el proyecto orteguiano de una forma de la metafísica tradicional, con la ayuda del *órganon* fenomenológico, es ligeramente anterior al propuesto por Heidegger en *Sein und Zeit* en 1927. Tal vez esta anterioridad sea una de las razones que expliquen la favorable acogida por parte de los discípulos de Ortega de las tesis de Heidegger, la positiva valoración de las mismas y su constante utilización. Ortega se quejó más tarde de esta actitud de sus discípulos. No olvidemos, sin embargo, que por aquel entonces Ortega no había publicado nada que pudiera servir a sus discípulos de punto de apoyo para esa renovación de la metafísica. Además, todos los textos orteguianos que plantean formalmente este problema son posteriores a *Sein und Zeit*. Así, su *Filosofía pura*, donde se hace cuestión de la pregunta por el ser y de la diferencia entre el ser y el ente, fue publicado en 1930, y no está exento de influencias heideggerianas.⁴¹ Y lo mismo hay que decir de sus cursos *Qué es filosofía y Unas lecciones de meta-*

³⁹ *Idea de principio en Leibniz*, pág. 331.

⁴⁰ *Idea de principio en Leibniz*, pág. 332.

⁴¹ “Filosofía pura”, O. C., IV, 55-57.

física, en los que el tema de la reforma de la metafísica está planteado sin ambigüedad alguna, pero que pertenecen a los años 1929-1930 y 1932-1933 respectivamente, y fueron publicados póstumamente. No es nada extraño, pues, que sus discípulos silenciaron su nombre y que adoptaran en gran medida la orientación y el vocabulario heideggeriano. Una cosa, con todo, queda clara: que por lo menos desde 1929 la idea de una reforma de la metafísica está claramente presente en los cursos de Ortega, y que ello debió tener honda repercusión en su círculo filosófico.

¿Cómo entendió Ortega esta reforma de la metafísica? ¿Por qué la necesidad de dicha reforma? ¿Cuáles son las insuficiencias de las metafísicas anteriores? Ortega no escribió ninguna obra sistemática para dar respuesta a estas cuestiones. Pero en sus escritos podemos encontrar suficientes afirmaciones para hacernos una idea aproximada de lo que pudo ser su "metafísica".

Es una evidencia para Ortega que las metafísicas tradicionales son absolutamente insuficientes; que ni la metafísica griega, ni la medieval ni las modernas son aceptables. La crítica de Ortega a estas metafísicas apunta directamente a su "intuición fundamental", al principio básico que las inspira. O dicho de otra manera, es su modo de entender la "realidad radical" lo que en su opinión las invalida y nos las hace inaceptables. Dice Ortega que el concepto de ser del mundo griego fue pensado según el modelo de la cosa exterior, de la naturaleza. Para los griegos la "realidad radical" era la cosa en sí, ese algo que se encuentra ya ahí, independientemente de mí y que permanece idéntico a sí mismo. De ahí que pensarán el ser como "sustancia", y que los atributos y categorías del ser no fueran otros que los atributos y las categorías de las cosas exteriores. Los griegos crearon el realismo, tesis que Ortega juzga la más natural y primaria.⁴² En la Edad Media se barruntó una nueva idea, la idea de *spiritus* o presencia a sí. Pero fue la modernidad la que desarrolló todas sus virtualidades filosóficas. En efecto, la idea de *spiritus* o conciencia, la idea de una realidad que consiste en ser pura presencia a sí misma, sólo cobra toda su importancia en la modernidad. El espíritu es un nuevo modo de ser que se resiste a ser pensado con las categorías de la cosa en sí, pues su esencia consiste en pura interioridad. Pero el mismo Descartes, a quien debemos el descubrimiento de este nuevo modo, no es consecuente consigo mismo, ya que acaba definiendo el espíritu como *res* sustancial, como *res cogitans*.

⁴² "Qué es filosofía", O. C., VII, págs. 396-397; "Sobre la historia del concepto de ser", O. C., IX, 775-783; "Las dos grandes metáforas", O. C., II, 387-400.

El mismo Kant, siguiendo a Descartes, se opone también a la concepción griega del ser y propone la idea de que el ser es una *relación subsistente*, una relación a un sujeto pensante. Y en esta línea pensarán el ser los idealismos postkantianos. Pero ni uno ni otros consiguen en definitiva liberarse del concepto griego.⁴³ En la superficie, cosa en sí y pensamiento, realismo e idealismo, expresan dos concepciones diferentes y opuestas del ser y dos teorías antitéticas del conocimiento. Pero mirando las cosas en profundidad se advierte que, tanto en la antigüedad como en la modernidad subyace el mismo concepto de ser: el ser como cosa. El concepto de “cosa” hace referencia a algo que tiene una textura permanente, una consistencia; a algo que es idéntico e invariable, que no es susceptible de cambio radical. A lo sumo varía de forma interna, va autodesarrollando su propio ser, pero siempre dentro de la identidad de lo que es. El espíritu de los modernos no es sino la “cosa en sí” dotada de dinamismo interno. De ahí que afirme Ortega que “cosa en sí” y “espíritu” son, a pesar de sus atributos aparentemente diferentes, dos conceptos pensados en continuidad. En su opinión, los esfuerzos de las modernas Ciencias de Espíritu por conocer lo específicamente humano fracasan precisamente porque conciben lo humano como naturaleza, aunque se diga que es una naturaleza espiritual.⁴⁴

Ni la “cosa en sí” ni el “pensamiento” son la realidad radical. Realidad radical es aquella a partir de la cual todas las otras realidades son y son pensadas. Tiene que ser, pues, una realidad originaria y evidente. ¿Cuál es, según Ortega, esta realidad? Esta realidad no puede ser otra que la *vida humana* tal como nos la manifiesta una mera descripción de los datos originarios. Estos datos originarios muestran palmariamente que la vida humana es en sí misma “apertura a las cosas”, yo abierto a las cosas y cosas siendo al yo. El “mundo”, contorno, circunstancia, etc., y el “yo” son elementos indisociables de esa estructura primera y fundamental que constituye la vida humana; son el polo objetivo y subjetivo de la vida misma y ambos immanentes a la coexistencia absoluta que es la vida.⁴⁵ Como realidad radical, la vida constituye un punto de partida que supera los planteamientos tanto del realismo como del idealismo, ya que integra en sí misma el “mundo” y el “yo”, el objeto y el sujeto. La vida no es otra cosa que la coexistencia del “yo” y la “cosa”; “cosa” y “yo” son dimensiones de esta nueva realidad.

⁴³ “Qué es filosofía”, O. C., VII, 396-397; “Filosofía pura”, O. C., IV, 56; “Las dos grandes metáforas”, O. C., II, 397-399.

⁴⁴ “Historia como sistema”, O. C., VI, 25-31.

⁴⁵ *Unas lecciones de metafísica*, págs. 225-226; “Qué es filosofía”, O. C., VII, 388-406, *Idea de principio en Leibniz*, págs. 332-334.

Desde esta óptica, es claro que las “cosas”, polo objetivo de la estructura vital, no son en modo alguno “realidades subsistentes”, sino por el contrario, “realidades pragmáticas”. El objeto o cosa del realismo significaba, como hemos dicho, lo que es en sí y para sí su ser, y, en consecuencia, lo que es independiente de mí. Por el contrario, las “realidades pragmáticas” son aquellas con las que vivimos y a las que estamos entregados, son “para mí y en mi vida”; son facilidades y dificultades, ventajas y desventajas, instrumentos, utensilios, medios de que me sirvo; su ser es un ser en función de nuestras finalidades, aspiraciones y necesidades, etc.⁴⁶ Estas cosas constituyen el *mundo*, dimensión inmanente a la vida pero trascendente el yo, totalidad desde la que vivo, horizonte de proyectos y haceres. El mundo no es, pues, sino el conjunto de las “realidades pragmáticas” estructuradas en función de la vida.⁴⁷ El yo, o polo subjetivo, tampoco se identifica con la subjetividad cartesiana o idealista: no es una realidad cerrada sobre sí misma, sino constitutiva apertura al no-yo, a las cosas.⁴⁸

La misión de la filosofía no consiste en otra cosa que en comprender de forma refleja esa realidad radical y originaria que es la vida, conceptualizándola de forma adecuada. Una nueva realidad radical exige nuevos conceptos. Como dice Ortega, “ese modo de ser que es el vivir requiere nuevas categorías —no las categorías del antiguo ser cósmico; se trata precisamente de evadirse de ellas y encontrar las categorías del vivir, la esencia de nuestra vida”.⁴⁹ La vida, como realidad radical, exige una reforma de la idea del ser; y una reforma radical de la idea del ser significa una reforma también radical de la filosofía.⁵⁰

Ya hemos dicho que, según Ortega, de lo que se trata es de pensar la vida de forma originaria, con categorías salidas de la vida misma. Sólo de esta forma será posible evitar la “cosificación” que la existencia humana ha venido padeciendo durante siglos. ¿En qué consiste, pues, la vida humana? Vivir es, por lo pronto, “vivirse”, sentirse, saberse existiendo, presencia de la vida a sí misma; una presencia ciertamente pre-refleja, pero verdadera presencia.⁵¹ La vida es apertura al mundo, es decir, implica en su ser el mundo que es como el otro polo de sí misma.⁵² Es algo que no elegimos, sino que por lo contrario, se nos

⁴⁶ “El hombre y la gente”, O. C., VII, 117.

⁴⁷ *Unas lecciones de metafísica*, págs. 107-109, 113, 116-120; “El hombre y la gente”, O. C., VII, 117.

⁴⁸ “Qué es filosofía”, O. C., VII, 403. Sobre la subjetividad en el idealismo, págs. 365-386.

⁴⁹ “Qué es filosofía”, O. C., VII, 407.

⁵⁰ “Qué es filosofía”, O. C., VII, 394.

⁵¹ *Unas lecciones de metafísica*, págs. 45-46, 57-67.

⁵² *Unas lecciones de metafísica*, pág. 47.

impone. La vida es drama, porque es siempre una lucha frenética para conseguir ser lo que somos en proyecto; ⁵³ es tarea, pues tiene como misión el hacerse a sí misma: es algo inconcluso e indeterminado, constitutivamente inacabado, proyecto constante, realización progresiva de su ser; ⁵⁴ no es un *factum* sino un *faciendum*. ⁵⁵ La vida es así una mezcla de fatalidad y de libertad... etc. ⁵⁶

La vida humana es, como se desprende de lo dicho, fundamentalmente historia. La historia, y la intelección del hombre como ser histórico, constituye un tema central de la filosofía de Ortega y sobre el que ha meditado con mayor intensidad. Rechazando el racionalismo moderno que contempla las cosas y el hombre desde la tribuna de una razón universal que funciona sin presupuestos ni condicionamientos, Ortega propugna una aproximación al hombre concreto, al hombre que vive en un mundo y en una situación dada, que se hace a sí mismo en el vivir, que está en su presente condicionado por su pasado y que se proyecta hacia el futuro. Este hombre concreto es un ser histórico. El sentido histórico es ciertamente de fecha reciente; pero una vez conquistado fuerza a pensar históricamente lo histórico: es como un nuevo órgano, el más humano de todos, porque con él el hombre percibe al hombre. ⁵⁷ La presencia de la problemática histórica en la obra de Ortega es inmensa. ⁵⁸ Pero la preocupación por lo histórico en todas sus dimensiones obedece al hecho de que la vida humana es esencialmente histórica y que, en consecuencia, ocuparse de la historia y de su comprensión es esforzarse por comprender la realidad de la vida misma. Por eso para Ortega la historia no es sino "la ciencia de la realidad radical que es mi vida". ⁵⁹ De ahí la importancia central en el pensamiento de Ortega del concepto de "razón histórica": es la vida como razón que se esfuerza por comprenderse a sí misma; la razón que, desde su historicidad, com-

⁵³ "No ser hombre de partido", O. C., IV, 77; "Historia como sistema", O. C., VI, 32; "Qué es filosofía", O. C., VII, 548.

⁵⁴ "Goethe desde dentro", O. C., IV, 402.

⁵⁵ "Historia como sistema", O. C., VI, 13.

⁵⁶ "Historia como sistema", O. C., VI, 32-35.

⁵⁷ "El sentido histórico", O. C., III, 307.

⁵⁸ He aquí una pequeña muestra de los trabajos de Ortega dedicados al problema histórico: "Las Atlántidas", O. C., III, 260-264; "La forma como método histórico", O. C., III, 521-526; "La filosofía de la historia de Hegel y la historiografía", O. C., IV, 521-541; "En torno a Galileo", O. C., V, 13-164; "En el centenario de Hegel", O. C., 411-429; "Historia como sistema", O. C., VI, 11-50; "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", O. C., V, 165-214; "Una interpretación de la historia universal", O. C., IX, 13-228, y de modo especial, 78-100.

⁵⁹ "Historia como sistema", O. C., VI, 45.

prende la vida humana tanto en sí misma como en sus actuaciones y productos.⁶⁰

El concepto más utilizado por la filosofía contemporánea para hablar de la historia como dimensión esencial del hombre es el de "historicidad". Con él se quiere poner de manifiesto que el hombre no es una pieza de la naturaleza sino un ser libre y creador, aunque siempre sea relativa su libertad y condicionada su creatividad. En este exacto sentido hay que comprender los textos de Ortega que afirman que el hombre, por ser histórico, carece de naturaleza: "El hombre —escribe Ortega— es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. Pudieron pasarle, pudo hacer otras cosas, pero he aquí que lo que efectivamente le ha pasado y ha hecho constituye una inexorable trayectoria de experiencias que lleva a la espalda, como el vagabundo el hatillo de su haber. Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante es el hombre. Por eso carece de sentido poner límite a lo que el hombre es capaz de ser. En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que pueda orientarnos, sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser... En suma, *que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestae*— al hombre."⁶¹ La condición histórica de nuestra vida "es precisamente nuestro privilegio ontológico".⁶² No tener naturaleza significa que el hombre no tiene una consistencia efectiva que sea inmutable, pues tener naturaleza significa poseer una textura permanente e invariable; lo contrario, no tener una textura permanente e invariable, es ser histórico.⁶³ Por eso sostiene Ortega que la vida humana es infinitamente variable y, en definitiva, inconsistente. la vida humana es infinitamente variable y, en definitiva, inconsistente. Esta manera de pensar el ser del hombre supone romper de una vez por todas con el pensamiento griego, escapar a sus encantos, salir de su círculo mágico. Pero obliga también a buscar una nueva conceptualización del ser.⁶⁴

Naturaleza e historia. El pensamiento humano está asistiendo al fracaso de querer comprender al hombre en términos de naturaleza. Se ha caído ya en la cuenta de que la razón físico-matemática no es competente para comprender lo humano. La historia, la vida como historia, ha puesto de manifiesto el error de las metafísicas naturalistas, y frente

⁶⁰ "Historia como sistema", O. C., VI, 50.

⁶¹ "Historia como sistema", O. C., VI, 41.

⁶² "Historia como sistema", O. C., VI, 42.

⁶³ "Historia como sistema", O. C., VI, 24, 32, 35.

⁶⁴ "Historia como sistema", O. C., VI, 25.

a la naturaleza se levanta ahora la historia exigiendo sus derechos. Y, al punto, lo que parecía estable y consistente se torna fluido y cambiante. De ahí que Ortega pida una oportunidad para la metafísica heraclitiana frente a la eleática, durante tantos siglos dominante: “Ha llegado la hora —escribe— de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha”.

¿Tienen estos planteamientos e ideas alguna resonancia en el pensamiento de Zubiri? Ya hemos dicho que Zubiri apenas menciona a Ortega en sus escritos. Ahora bien, es lícito pensar que en el clima filosófico de Madrid, donde Ortega ejercía su imperio, estas ideas no pasaron desapercibidas. También hemos dicho que Ortega se quejó de la escasa atención que sus discípulos prestaron a su pensamiento. No sabremos nunca si Ortega incluía a Zubiri entre los discípulos faltos de memoria. Pero lo cierto es que Zubiri habla también de la necesidad de una reforma de la idea del ser y que no alude nunca a Ortega en este contexto y sí, en cambio, a Heidegger. Como indicamos antes, tal vez ello se deba al carácter mismo de los escritos de Ortega. Pero también es posible que hubiera una razón más profunda: y es que, en el tema que nos ocupa, Zubiri, aun aceptando la nueva orientación de la filosofía, tenía serias reservas ante ciertos planteamientos excesivamente radicales de la misma, reservas a las que no escapaba el pensamiento orteguiano. Y quizás juzgó oportuno no enfrentarse directamente con su maestro.

Sea de ello lo que fuere, en mi opinión es bastante claro que las ideas de Ortega tuvieron un peso importante en la obra de Zubiri, sobre todo en el período que comprende *Naturaleza, Historia, Dios*. Es sin duda alguna gracias a Ortega que Zubiri pudo apreciar en su originalidad y alcance la filosofía de Heidegger. El tema de la “reforma de la idea del ser”, central para comprender su metafísica, se inspira en lo esencial en Ortega y Heidegger. Veámoslo brevemente.

Nos dice Zubiri que nuestro tiempo asiste a un despliegue de nuevos problemas filosóficos y que estos nuevos problemas han conmocionado la idea tradicional del ser y han problematizado, consecuentemente, el filosofar mismo. Y uno de estos nuevos problemas, tal vez el más decisivo, es el de la historicidad. Escribe: “Hoy hemos tropezado con nuevas realidades, entre ellas la historia. La insuficiencia de nuestros conceptos se acusa con mayor gravedad. El choque ha puesto en conmoción *la idea misma del ser*; por esto, y concretamente por esto, se nos ha convertido en problema el *filosofar* en cuanto tal”.⁶⁵ Casi dos siglos lleva el pensamiento europeo dándole vueltas al problema de la

⁶⁵ “El acontecer humano”, NHD, 336.

historia. Se han sucedido las teorías, se han ensayado diversas filosofías de la historia... pero todos estos esfuerzos aún no se han visto coronados con el éxito. En opinión de Zubiri, a las grandes filosofías de la historia del siglo pasado se les escapó lo más genuino de la historia por la sencilla razón de que ignoraron que la historicidad era una dimensión esencial de la realidad humana⁶⁶ que exigía un replanteamiento radical del ser y no meras acomodaciones.⁶⁷ La historicidad pugna hoy por introducirse en el ser mismo del hombre, pugna por introducirse en el ser. Y por ello mismo, la idea de ser sobre la que se ha inscrito la casi totalidad de la filosofía desde sus orígenes hasta nuestros días, vacila y se nos vuelve problemática. Y, en consecuencia, nuestras posibilidades de filosofar consisten y penden todas ellas de la posibilidad de llegar a una idea de ser que incluya la historia.⁶⁸

Este es, según Zubiri, el problema metafísico de nuestro tiempo: lograr un concepto de ser que incluya la historia y, con ello, hacer posible de nuevo el filosofar mismo. Pero el pensamiento de Zubiri es en este punto menos radical que el de Ortega: nunca afirmará Zubiri que el hombre no sea naturaleza y, por ello, nunca descalificará sin más a las ciencias naturales. Naturaleza e historia no son dos dimensiones excluyentes de la realidad humana. Pero aún hay más: la vida y la historia, lo mismo que la "naturaleza" humana, tienen su fundamento en la persona. Escribe Zubiri: "La misma realidad que es naturaleza es historia. Pero aquello por lo que es naturaleza no es lo mismo que aquello por lo que es historia. El hombre está allende la naturaleza y la historia. Es una persona que hace su vida con la naturaleza. Y con la vida hace también su historia. Pero si el hombre está allende la historia, la naturaleza está aquende la historia. Entre su naturaleza y su existencia personal el hombre traza la trayectoria de su vida y de su historia".⁶⁹

Tocamos aquí un tema central en el pensamiento de Zubiri del que ahora no podemos ocuparnos. Subrayemos solamente la voluntad expresa de Zubiri de no reducir al hombre a su dimensión histórica, a la vida como radical hacerse, que es lo que al parecer hizo Ortega. Zubiri se niega a identificar hombre y vida, hombre e historia: el hombre no es su vida, sino que *es* para vivir, vive para ser, y, por ello, su ser está, en cierto sentido, más allá de su existencia en el sentido de vida. El

⁶⁶ "El saber filosófico y su historia", NHD, 109.

⁶⁷ "El acontecer humano", NHD, 327, 315-331.

⁶⁸ "El acontecer humano", NHD, 325-326; "Nuestra situación intelectual", NHD, 28.

⁶⁹ "El acontecer humano", NHD, 325-326.

hombre no es su vida, sino que la vida es suya.⁷⁰ Zubiri quiere poner de manifiesto que la vida humana es constitutivamente personal, que la persona es el ser del hombre, que el hombre existe ya como persona, en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en tener que realizarse como persona, en tener que elaborar su personalidad en el transcurso de la vida.⁷¹ Será, pues, tarea principal de la filosofía aclarar la condición ontológica del ser humano como persona y ver cómo lo natural e histórico encuentran en ella su sustrato común y última raíz. De ahí que, hablando del tema de la persona, afirme que “hay que retroceder a la dimensión estrictamente ontológica en que por última vez se movió la escolástica”⁷² y que la filosofía moderna olvidó.

No propugna, pues, Zubiri un nuevo heraclitismo. Más atento a la realidad, lo que nos propone es un nuevo proyecto metafísico capaz de dar cuenta de lo real en todas sus dimensiones. “De la naturaleza y de la historia al ser”:⁷³ este es el problema metafísico actual y la meta del trabajo metafísico del propio Zubiri. Si la metafísica escamotea el problema de la persona, si deja en la penumbra el de la naturaleza o lo rechaza, sólo podrá ofrecernos una idea inconsistente de ser, en el fondo tan inadecuada como la idea del ser de la metafísica tradicional.

IV. CONCLUSIÓN

En las páginas que preceden me propuse poner de manifiesto que el magisterio filosófico de Ortega fue decisivo para la formación del pensamiento de Zubiri. Este magisterio, del que Zubiri se ha reconocido siempre deudor, hizo posible el surgimiento en España de una auténtica actitud filosófica, la actitud consistente en pensar las cosas en su raíz; y, además, imprimió a esa actitud una orientación bien determinada. Recordemos que, en el primer cuarto de este siglo, desde los más variados campos del saber, se estaba pidiendo la superación del subjetivismo y la creación de un nuevo tipo de pensar objetivo que evitara los vicios del realismo tradicional. La fenomenología de Husserl, que propugnaba un objetivismo puro, fue considerada por muchos como la solución adecuada. Ortega la acogió primero con entusiasmo, pero pronto descubrió sus mal disimuladas tendencias idealistas, adoptando una actitud crítica frente a la misma. Se imponía buscar nuevos caminos. Zubiri, que debía

⁷⁰ “En torno al problema de Dios”, NHD, 369.

⁷¹ “En torno al problema de Dios”, NHD, 370-371.

⁷² “En torno al problema de Dios”, NHD, 370.

⁷³ “El acontecer humano”, NHD, 340.

a Ortega su iniciación a la fenomenología, secundó en lo fundamental las críticas orteguianas.

Vino más tarde el problema de la historia exigiendo un replanteamiento de la metafísica tradicional. Ortega, especialmente sensible para las cuestiones históricas, vio con claridad que era necesario rehacer *ab initio* la idea misma del ser. Zubiri asumió también este planteamiento: la historicidad es un desafío que la inteligencia no puede eludir; hay que alojar la historia en el ser como antaño Aristóteles alojó el movimiento. Pero, a diferencia de Ortega, pensó que esa nueva idea del ser debía hacer justicia a la naturaleza. Y Zubiri consagra sus mejores esfuerzos filosóficos a la realización de esa magna tarea. *Sobre la esencia* es, vista desde esta perspectiva, la respuesta zubiriana a este problema metafísico.

Roma, octubre 1980