

## EL MAGISTERIO INTELECTUAL DE ORTEGA Y LA FILOSOFIA DE ZUBIRI

El problema de las relaciones intelectuales entre Ortega y Zubiri es una cuestión confusa en la que el punto de vista y los intereses de cada cual condicionan de modo decisivo las conclusiones. Ello se debe, en primer lugar, a que ambos filósofos han mostrado un pudor extremo respecto a sus relaciones recíprocas, las cuales quedan marcadas finalmente por una notable ambigüedad sobre su alcance último. Por ello, el tratamiento *comparativo*, casi siempre desde intereses extrínsecos, ha substituido al tratamiento *historiográfico* que, al chocar con limitaciones notables, conduce a resultados poco espectaculares y más bien modestos. Esto explica la importancia que tiene saber cuál de ambas filosofías se toma como término de comparación ya que ello decidirá en buena medida el cariz que tome el problema.

Han sido fundamentalmente los continuadores de Ortega los que se han acercado al pensamiento zubiriano viendo en él la prosecución y el desarrollo de algunos temas del maestro. Esto tiene un fundamento indiscutible en el magisterio que Ortega ejerció sobre Zubiri y, al mismo tiempo, ofrece la posibilidad de construir una línea coherente de continuadores del pensamiento orteguiano como prueba de la eficacia histórica de éste. Es lo que J. Marías, presentándose como principal heredero de Ortega, denominó «escuela de Madrid». Sin embargo, ésto es más un problema que una solución y tiene que ser detenidamente analizado: ¿Qué significa aquí exactamente «escuela»? ¿Hablamos de «discípulos» o de «epígonos»? ¿Qué quiere decir exactamente «magisterio»? ¿Implica acaso una reducción del pensamiento de esos discípulos al sustrato general del pensamiento del maestro? ¿El horizonte de ese magisterio intelectual tiene el mismo alcance teórico en todos los momentos del pensamiento de sus discípulos? Problemas graves y no fáciles de dictaminar tajantemente.

Por su parte, los estudiosos de Zubiri, como se ha notado<sup>1</sup>, prestaron y prestan poca atención a la importancia que Ortega pueda tener para el esclarecimiento de la filosofía zubiriana, sin que falte quien parece considerar esa relación como algo anecdótico que carece de todo relieve sistemático<sup>2</sup>. En efecto; cabe aducir que las referencias de Zubiri a Ortega

1 J. Garrido, 'Ortega y Gasset, maestro de Zubiri', *Anales valentinos* 7 (1981) 59.

2 C. Martínez Santamarta, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri* (Ed. Universidad de Salamanca 1981) p. 27, afirmaba recientemente que «el pensamiento de Zubiri

son muy escasas, esas escasas referencias pueden explicarse por motivos extrínsecos y, lo que quizá es más decisivo, son anteriores a la verdadera madurez del pensamiento zubiriano. En un texto reciente, el más importante para entender el modo en que Zubiri ve su propio desarrollo filosófico<sup>3</sup>, Ortega no es mencionado ni una sola vez, mientras Husserl y Heidegger son objeto de una ceñida consideración. A nadie se le oculta que el tono y el estilo de ambos es no sólo distinto, sino casi opuesto: la fecundidad literaria de Ortega contrasta con la escasez de publicaciones de Zubiri tanto al menos como el lenguaje cálido y barroco del primero con el lenguaje ascético del segundo. La madurez filosófica de Zubiri es, como se sabe, tardía y parece explicable sin Ortega, desaparecido antes. A lo sumo, invirtiendo el término de comparación de los orteguianos, podría aceptarse que los análisis de Ortega son recuperables como un momento parcial de la filosofía zubiriana que lo conserva superándolo en una radicalización inédita.

Este tipo de planteamientos llevan el problema a un callejón sin salida y terminan por diluirlo en cuestiones anecdóticas. Los argumentos de unos no parecen más concluyentes que los de los otros y, sin embargo, la cuestión no es nada baladí para la filosofía española contemporánea. Aquí intentaré un planteamiento distinto que buscará substituir el interés comparativo por el historiográfico, con todas las limitaciones que ésto comporta en un terreno que aún alimenta pasiones personales, excesivamente próximo en el tiempo para los intereses de la objetividad histórica y, finalmente, mal estudiado por los escozores producidos por la agitada historia de nuestro siglo XX. Resumiendo en una frase el resultado general, diré que estoy convencido de que el magisterio intelectual de Ortega es la condición de posibilidad de la filosofía zubiriana y, en este sentido, su peso es más determinante de lo que se suele pensar; ahora bien, el metafísico de la razón vital e histórica no conduce mediante ninguna prolongación o derivación intrínseca al metafísico de la realidad y ambas posturas se mueven desde su mismo punto de partida en niveles heterogéneos e incompatibles.

El presente estudio, no obstante, no examinará el tema en todas sus ramificaciones. Me referiré tan sólo a la importancia que tuvo genéricamente para Zubiri el magisterio de Ortega y luego intentaré demostrar cómo esto se compagina con el hecho de que ambos profesan filosofías distintas desde el mismo punto de arranque del pensamiento zubiriano. Habría que continuar el examen con la maduración y madurez de Zubiri, pero sólo podré hacer alguna esporádica indicación porque un tratamiento suficiente exigiría penetrar en los complejos vericuetos de la

tiene muy poco en común con el de Heidegger y, desde luego, nada con el de Ortega, a quien no cita ni una sola vez». Al menos, esta última afirmación es falsa: cf. las notas 42 y 69 de este trabajo.

<sup>3</sup> Me refiero a la «Introduction» escrita para la traducción norteamericana de X. Zubiri, *Nature, History, God*, transl. T. G. Fowler, jr. (University of America Press, Washington 1981). El original que sirvió para esta traducción fue publicado en el diario *Ya*, del 16 de diciembre de 1980; el texto que cito es el del original y la paginación es la de la edición norteamericana.

filosofía zubiriana, cosa que desborda ampliamente los límites razonables de un estudio como el presente.

### 1. ORTEGA Y EL NIVEL DE LA FILOSOFÍA EN ESPAÑA

Partamos de un hecho tan trivial como indiscutible: Ortega y Zubiri pertenecen a dos generaciones distintas y sucesivas; si bien han sido «contemporáneos», no son «coetáneos» y ésto, como Ortega repitió tantas veces, tiene una crucial importancia: «El teclado de circunstancias en que los contemporáneos tienen que tocar la sonata apasionada de su vida es el mismo en su estructura fundamental»<sup>4</sup>, aunque la sonata y el modo de tocarla no sean los mismos. A la inversa, podría darse el caso de que «contemporáneos» no «coetáneos» tocasen la misma sonata e incluso de modo fundamentalmente idéntico, pero tendría que ser transportada a otro teclado. No es una diferencia de ideas, sino de nivel y ésto es decisivo porque, como dijo Ortega, «más que todo en la vida, la filosofía es nivel»<sup>5</sup>.

No tengo la intención de convertir el concepto de «generación» en genealogía biológica con una métrica rigurosa que dote a la historia de la apariencia de ciencia pseudoexacta; ésto, a mi entender, destruye incluso sus virtualidades y dos problemas que interesan a nuestro tema lo harán ver. El concepto histórico de generación no es universalizable y sólo se puede aplicar dentro de un determinado espacio cultural con una circunstancia relativamente uniforme; Ortega, que por generación y educación es coetáneo de Heidegger, Jaspers o Hartmann, se encuentra inmerso en su «circunstancia» española con problemas y posibilidades distintas a las que ofrecía la circunstancia alemana de estos. Por lo demás, la cifra de 15 años como barrera divisoria entre dos generaciones hay que tomarla con laxitud, dejando aparte el insoluble problema de la fecha a partir de la cual se comienza a numerar; así, por edad biológica, si se acepta que Ortega pertenece a la llamada «generación del 14»<sup>6</sup>, a Zubiri habría que incluirlo, a pesar de la inexactitud de la medida, en la «generación del 27»<sup>7</sup>; no digo que ésto carezca de todo sentido, pero aclara poco ya que no todos los miembros de una generación alcanzan su *akmé* al mismo tiempo y la maduración de Zubiri es más lenta que la de la mayoría de los miembros de generación.

Esto es importante porque a nadie se le oculta hoy que la filosofía occidental sufrió una profunda convulsión en el primer tercio de nuestro

4 'En torno a Galileo', OC, V, 39. OC significa en adelante la edición de *Obras Completas* de Ortega publicada en Madrid por Rev. de Occidente. Los vols. I, II, V y VI los cito por la 7 ed. (1966-73); III y IV por la 6 ed. (1966); VII y IX por la 3 ed. (1969-71) y el VIII por la 2 ed. (1965).

5 'Prólogo para alemanes', OC, VIII, 27.

6 Así J. Marichal en su estudio «La vocación de Manuel Azaña» que antecede a M. Azaña, *Obras completas*, I (Oasis, México 1966) p. XLVIII. Aceptada por M. Tuñón de Lara, *Medio siglo de cultura española (1885-1936)*, 3 ed. (Tecnos, Madrid 1973) pp. 145-59.

7 Así G. Marquinez Argote en su «nota introductoria» a X. Zubiri, *Siete ensayos de Antropología filosófica* (Universidad Santo Tomás, Bogotá 1982) p. 11.

siglo y cada cual se vió forzado a cargar con su propia tarea. El propio Zubiri notó en el caso de Husserl «las cuantiosas energías» que tuvo que consumir para recabar «el derecho a filosofar», la «positiva creación de un ámbito donde poder filosofar libremente»<sup>8</sup> y, si hoy puede parecernos desmesurado el ardor y la intensidad con que Husserl se dedicó a la polémica antipsicologista, no puede negarse la trascendencia histórica de su batalla; la paradoja es que Husserl haya tenido que quemar en este proceso negativo de liberación tan cuantiosas energías —cosa que ya no necesitó en igual medida Scheler y menos aún Heidegger— y que, en consecuencia, su pensamiento se nos aparezca al final decisivamente condicionado por aquel contra el que reacciona.

A primera vista puede resultar sorprendente que Ortega participe en un drama similar al de Husserl; en efecto, cronológicamente no son «coetáneos» y Ortega pertenecía a la generación siguiente a la de Husserl, pero también en este caso la madurez intelectual de Husserl no es precisamente prematura. Sin embargo, ésto se explica si se tiene en cuenta que el drama que se vivió en esos años fué uno de los más radicales con que se enfrentó la Europa moderna. No se trata del constante cambio de unos «sistemas» filosóficos caídos en desgracia por otros nuevos, ni siquiera de la más profunda substitución entre distintas «ideas de la filosofía», sino del desmoronamiento de todo un «horizonte» filosófico que había alcanzado su plenitud en Hegel y cuya substitución nos abre a lo que habría que denominar una nueva «edad» histórica si el cambio resulta fructuoso<sup>9</sup>. La ruptura de un horizonte filosófico es siempre un fenómeno histórico de «larga duración» que deja a la intemperie a varias generaciones y fuerza a buscar respuestas que suelen ser heterogéneas y pueden no ser exitosas.

Pero hay que añadir un dato decisivo: En el caso de Ortega esta crisis es vivida por un filósofo español y, en este caso, el adjetivo va a calificar de modo decisivo la sustantividad del pensamiento orteguiano. Para mis propósitos actuales bastará con enunciar un tema complicado y polémico.

Si por «filosofía» y «ciencia» se entiende lo que como tal se fraguó en Europa a lo largo del siglo xvii para imponerse como una pauta determinante de la idea del mundo del hombre moderno, hay que reconocer que el último gran «filósofo» español de importancia europea es Francisco Suárez. Suárez muere en 1617, antes por tanto de que se publiquen las obras fundacionales de la nueva filosofía; desde entonces España no ha producido ninguna obra eminente para esa «filosofía» hasta el siglo xx y, a pesar de —o precisamente por— el trabajo de afanados investigadores, todas las excepciones que se busquen seguirán siendo «excepciones». En abstracto, no puede negarse la posibilidad e

<sup>8</sup> X. Zubiri, 'Filosofía y Metafísica', *Cruz y Raya*, 30 (1935) p. 17-18. La misma idea en la ya citada «Introduction», p. XI.

<sup>9</sup> Sobre el sentido de estos conceptos en Zubiri, cf. mi estudio 'La maduración de Zubiri y la Fenomenología', *Naturaleza y Gracia* 26 (1979) 308-16. Ortega, en cambio, parece entender por «horizonte» las coordenadas de cada «mundo» individual, entendido éste como conjunto sistemático de «creencias»: Cf. 'En torno a Galileo', *OC*, V, 32.

incluso la licitud de partir de otro concepto de «filosofía» en el que también quepan eminentes creaciones de la cultura española<sup>10</sup>, pero el mismo planteamiento hace ver que no es éste el problema. Por la razón que sea —y probablemente ésto es más complejo de lo que suelen creer unos y otros—, a partir de esa época España adopta un proceso de introversión y se coloca al margen de la avanzadilla de la filosofía europea con lo que todo intento de aplicarle los criterios intelectuales vigentes en Europa sólo logra demostrar una vez más que cuando un pueblo se coloca al margen de la línea creadora de su tiempo se condena a imitar a los creadores, cualquiera que sea el valor y el talento de esos imitadores. Se puede aducir nuevamente que tales «criterios» no son los adecuados, pero una vez más tampoco es éste el problema.

Con ello no se dice que durante todo ese lapso de tiempo en España no se haya creado nada o que tales creaciones carezcan de valor. En efecto; existe un número importante de «pensadores» de gran calidad cuya savia inmediata arranca de los peculiares problemas del hombre hispano, pensadores que dan expresión a sus comprometidas y a veces angustiosas cavilaciones a través de géneros literarios científicamente exóticos y cuya fuerte personalidad individual penetra sus creaciones. Pero tales productos son difícilmente traducibles en los moldes de «objetividad» y «universalidad» impuestos como canónicos por la filosofía vigente en Europa, del mismo modo que ésta no resulta transvasable de modo directo a aquellas creaciones. Es seguro que la fuerza creadora de Quevedo o Goya resiste ventajosamente la comparación con la de algunas lumbreras de la «filosofía» europea, pero es otra cosa y la comparación es tan improcedente como discernir si Hegel tenía más fuerza creadora que su coetáneo Beethoven. Entre estos grandes «pensadores», irrepetibles en su extraordinaria personalidad, quizá ninguno más destacado que Unamuno, aunque no faltaría quien adujese buenas razones para reservar ese puesto al mismísimo Miguel de Cervantes.

En los últimos años del siglo pasado y primeros del presente se abre paso con fuerza inusitada una tendencia «regeneracionista» que, espoleada sin duda por el desastre colonial de 1898 entendido como la ruina del modelo específicamente español, pretende que España deje de ser un caso aparte y se integre como momento orgánico de la unidad cultural que ha llegado a ser Europa. Intentos similares habían existido en el pasado repetidas veces y «erasmistas», «afrancesados» o «krausistas» son puntos importantes de una línea quebrada que por distintas vicisitudes no logró imponerse del todo. En este proceso Ortega reclamó para sí la parte de león al ocuparse del aspecto filosófico y científico; desde joven tenía muy claro —demasiado claro sin duda— lo que ello significaba: «Europa=ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta»<sup>11</sup>. Para ello la más elemental e indispensable tarea era lo que él mismo denominó con gráfica expresión en otro contexto «volver a la escuela»; es decir, aprender y asimilar el cúmulo de conocimientos que la modernidad había ido creando. Hoy es fácil olvidar el aspecto

10 Como hizo valer J. Gaos, *Confesiones profesionales* (FCE, México 1958) p. 114.

11 'Asamblea para el progreso de las ciencias', OC., I (1980) 102.

tragicómico que tenía semejante tarea sin darse cuenta de que la posibilidad de ese olvido se debe en gran parte a la labor de Ortega: asimilar en el espacio de una generación lo que había costado tres siglos de esfuerzos sin una tradición consolidada en la que asentarse, en suma *Kant in partibus infidelium*. Por si ésto fuese poco, ello va a acontecer en un momento en el que mentes preclaras anunciaban ya una crisis de alcance imprevisible en el núcleo mismo de las convicciones que habían sustentado esa modernidad y la no pequeña dificultad de la asimilación se doblaba con la urgente necesidad de superar desde dentro lo asimilado, lo cual en otro sentido podía ser una situación ventajosa. Ortega afrontó con denuedo temerario semejante empresa y el hecho de haber tenido el olfato suficiente para elegir como instrumento de formación filosófica el neokantismo en su versión más rigurosa que representaba la escuela de Marburgo fué un hecho de trascendencia histórica; al fin y al cabo, por despreciados que estén por cierta historiografía, los movimientos neokantianos fueron la bisagra que enlazando con la línea más creadora de la modernidad, abrieron el espacio a las grandes filosofías del siglo actual<sup>12</sup>; para ello es suficiente con recordar la amistad de Husserl con Natorp o la formación neokantiana de Scheler, Heidegger y N. Hartmann.

Sin embargo, ésto no es más que un problema y había que encontrar un medio pedagógico capaz de evitar el esoterismo estéril que suponía tal pensamiento para el español que iba a la escuela desde un país que no tenía, al parecer, una sola edición completa de las obras de Kant o Fichte<sup>13</sup>. Pero no se puede pecar de ingenuidad y rasgarse las vestiduras pues, si no las tenía, en el fondo era porque tampoco las necesitaba ya que, si dejamos aparte ciertos krausistas que tenían bien delimitada la extensión de sus intereses, la propia lengua alemana era un arcano inaccesible hasta que la Junta de Ampliación de Estudios comenzó a enviar becarios más allá del Rhin; uno de ellos, como es sabido, fué el propio Ortega. En este sentido, la labor publicística desarrollada por Ortega desde su juventud sólo puede causar asombro. Aceptemos que se apoyó en algunas realizaciones previas de origen institucionalista, que tenía fácil acceso a influyentes medios de comunicación, a salas de conferencias prestigiosas, a importantes asociaciones culturales; añadamos aún su natural versatilidad, su brillantez comunicativa, su gusto por ser escuchado y, si se quiere, su ambición de una «jefatura espiritual»<sup>14</sup> que le retribuiese el liderazgo incontestado de una nueva cultura española que quería orientar y dirigir, a veces con apresuramiento y poco rigor. Nada de ello y más cosas semejantes que se puedan

12 El propio Ortega reconoció esto en un prólogo para la traducción de *Ciencia natural y ciencia cultural* del neokantiano H. Rickert: OC, VI, 308.

13 Baste recordar aquí el deprimente y vergonzoso informe, aún suponiendo en él lagunas, encargado a W. Lutoslawski, 'Kant in Spanien', *Kant-Studien* 1 (1897) 217-31. Si alguien considera este informe sospechoso de «leyenda negra», repase lo que escribió para una situación poco anterior persona tan poco afecta a tal leyenda como M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. VIII, cap. 1; ed. nacional, vol. XL, p. 275.

14 La expresión es el del argentino F. Romero, *Ortega y el problema de la jefatura espiritual* (Losada, Buenos Aires 1960).

añadir empaña el hecho de que Ortega fué el transmisor para los lectores de lengua española de un arrollador caudal de informaciones, incitaciones e ideas de todo tipo a base de una capacidad de lectura y de información fuera de lo normal; un autor nada sospechoso de especial devoción por su figura reconocía honestamente que «sea lo que fuese, hay que reconocerle a Ortega el gran servicio pedagógico de haber puesto en circulación en España más ideas filosóficas o semifilosóficas que ningún otro español de su tiempo»<sup>15</sup>. Todas estas cualidades de Ortega y todos sus desvelos no habrían tenido resultados fructíferos si, al mismo tiempo, no hubiese acertado a estimular el interés de sus lectores y oyentes.

Si Ortega consiguió interesar en el mundo de la alta cultura y de la filosofía a gentes hasta entonces sordas a su música, ésto se debe en primer lugar a haber aceptado y asumido las peculiaridades de la circunstancia española evitando así el error del esoterismo en que habían caído los primeros krausistas. El mismo dirá que de sus estudios en los santuarios de la filosofía académica alemana la primera consecuencia clara que sacó fué que «*debía* por lo pronto y durante muchos años... escribir artículos de periódico»<sup>16</sup> pues la forma de existencia de un *Gelehrte* alemán no era imitable para alguien que había tomado «la decisión de aceptar íntegro y sin reservas su destino español»<sup>17</sup>. Esto quiere decir que, por una parte, Ortega acepta íntegramente la herencia del «pensador» español para quien los problemas locales e inmediatos son el caldo de cultivo y el medio de nutrición de su pensamiento. El género literario dominante tiene que estar también en consonancia con tal circunstancia y cae dentro de lo que llamamos «ensayo», pues sería bien heteróclito pensar en transvasar a semejante circunstancia los adustos tratados de Cohen. Ortega acepta sin reservas el calificativo de «ensayos» para sus escritos, término español que no es del todo traducible con el alemán *Versuch*, el inglés *Essay* ni siquiera el francés *Essai*; según él, se trata de «colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones»<sup>18</sup>. Ortega maneja como nadie los distintos registros del ensayo, tiene una peculiar sensibilidad para vestir el mensaje conforme a las peculiaridades del receptor a quien se dirige y sabe acomodar su tono al oyente de su cátedra, al público de una conferencia o a los lectores de un determinado periódico. Que con ello se simplifiquen muchos problemas, se repitan las ideas, se abuse de la facilidad y brillantez en detrimento del rigor no son obstáculos para que Ortega deba ser considerado como uno de los más formidables difusores de cultura que haya

15 L. Araquistáin, *El pensamiento español contemporáneo*, 2 ed. (Losada, Buenos Aires 1968) p. 83. En el mismo sentido M. Tuñón de Lara, o.c., p. 225.

16 'Prólogo para alemanes', OC, VIII, 21.

17 *Ibid.*, p. 55.

18 'Meditaciones del Quijote', OC, I, 311. Sobre el ensayo como género literario en filosofía es importante el estudio de E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica* (Tecnos, Madrid 1981) pp. 206-79 y, en un horizonte más general, J. L. Gómez-Martínez, *Teoría del ensayo* (Ed. Universidad de Salamanca 1981).

habido en España. Menospreciar esta tarea en provecho de otras actividades supuestamente más consistentes es un prejuicio difícilmente justificable, como luego veremos.

Esta labor, sin embargo, no era la meta última que se proponía Ortega. Desde su circunstancia positivamente asumida, el filósofo madrileño intentó inyectar a su obra una dimensión de profundidad y rigor intelectual ausente en tantos «pensadores», dotarla de una dimensión rigurosamente *metafísica* que pudiese soportar los criterios de objetividad más exigentes y la hiciese asimilable intersubjetivamente más allá de nuestras fronteras. Al haber visto la radicalidad del insertamiento de cada cual en su circunstancia, intuyó precisamente el carácter universal de esa circunstancialidad que se presentaba como una característica determinante del hecho universal que es la vida humana, la realidad definitivamente radical. Esto ofrece un substrato intelectual para asimilar la filosofía y la ciencia europea, pero al mismo tiempo es presentado como una respuesta metafísica al fracaso de la modernidad, entendido como crisis de un camino racionalista que otorgó primacía a las ideas abstractas.

Esta dimensión metafísica en el contexto en que se movía Ortega supone necesariamente la anterior, pero no se deduce de ella. En 1932 Ortega pudo anunciar que la primera había alcanzado ya un grado aceptable y, por tanto, «el espíritu español está ya salvado»; sin descuidar nunca esa misión imposible de concluir, ya resultaba posible moverse públicamente a un nivel que un cuarto de siglo antes resultaba impensable y para ello «son menester armas de mayor calibre y alcance que artículos de periódico, aunque éstos son hoy en todas partes un instrumento esencial. Es, pues, lo más probable que mi labor futura consista principalmente en forja de libros»<sup>19</sup>. El diagnóstico que aquí presenta Ortega, aún suponiendo que fuese excesivamente optimista, no puede fundarse exclusivamente en el hecho de que exista con éxito creciente una publicación como la *Revista de Occidente* o que en España se impriman más libros de ciencia y filosofía que se imprimían antes; todo ello sería inoperante si tales publicaciones no tuviesen eco, no fuesen leídas y discutidas, en suma si la labor de su magisterio intelectual no hubiese fructificado en el despertar y la guía de vocaciones intelectuales.

Si Ortega consiguió o no realizar de modo convincente ese proyecto metafísico es tema sometido a discusión, pero no es un problema que nos importe ahora derimir. El hecho es que en amplios sectores se aceptó la necesidad de la exigencia que puso en marcha la labor de Ortega<sup>20</sup> y que él consiguió para el trabajo filosófico un respeto social e incluso un prestigio que no se recordaba en España desde tiempos inmemoriales. Filosofía dejó de ser un título para divagaciones y ocurrencias frecuentemente brillantes, pero sin rigor; dejó de ser un recetario de consejos

19 Prólogo a una edición de sus obras: OC, VI, 353-54.

20 No todos ciertamente. El propio L. Araquistáin escribió posteriormente que «en España la filosofía o no es nada socialmente o es una ocupación de la calle, como lo fué en sus comienzos, antes de especializarse, en la Grecia antigua: o. c., p. 14.



moralizantes y el devaluado término de metafísica ya no fué el modo de designar fórmulas esclerotizadas repetidas en manuales polvorientos o irresponsables logomaquias verbales al margen de todo contacto con la realidad. Esto agiganta la importancia del magisterio orteguiano que no sólo hizo posible su propia metafísica de la razón vital e histórica, sino también otras metafísicas distintas. Ortega fué el principal factor, no el único ciertamente, que consiguió para la filosofía un nivel del que ésta no había gozado en España desde hacía tres siglos y, en este sentido, filosofías distintas e incluso opuestas a la suya le deben nada menos que las condiciones que las hicieron posibles. Habrá que examinar con más detenimiento, entonces, el significado del magisterio orteguiano, punto injustamente pretrido tanto por devotos partidarios como por críticos iconoclastas. El caso de Zubiri será un buen ejemplo de lo que decimos que en este caso concreto aumenta su valor por la importancia intrínseca de la obra zubiriana y forma, por tanto, un capítulo relevante no muy bien conocido de la historia de la filosofía en el siglo xx español.

## 2. ZUBIRI Y EL MAGISTERIO DE ORTEGA

Lo expuesto hasta ahora forma en resumen las coordenadas complejas que definen nuestro problema. Sus datos resultan relativamente conocidos y más sencillos de lo que han querido dar a entender ciertas elucubraciones poco fundadas. En el planteamiento esbozado el problema de las relaciones personales entre ambos no resulta determinante; ésta es una situación afortunada porque hoy por hoy este tema tampoco es susceptible de un tratamiento riguroso y sistemático ya que sólo disponemos de algunas anécdotas transmitidas fundamentalmente por Zubiri —quien en este punto es extremadamente sobrio— a partir de las cuales es fácil degenerar insensiblemente en algo tan opuesto a la historia como son las habladurías. Es suficiente con anotar que tales relaciones existieron desde 1919 hasta la muerte de Ortega, estuvieron marcadas siempre por el respeto mutuo y lo demás debe estudiarse ya a partir de sus respectivas filosofías.

A falta de una comprobación más rigurosa que en nuestro tema carece de interés, podemos decir que Zubiri fué *alumno* de Ortega durante un curso académico. Tenía ya entonces Zubiri una amplia formación filosófica y es difícil medir la influencia de su «profesor», aunque es probable que no fuese determinante porque Zubiri llegaba ya con una orientación definida para su carrera intelectual. Recurriendo a la cómoda expresión kantiana, cabe suponer que Ortega le enseñó, más que una «filosofía» a «filosofar», y esto por varias razones. En primer lugar, porque en esas fechas Ortega sólo poseía algunas ideas de su propia metafísica y, si recurrimos a la peligrosa imagen del «iceberg»<sup>21</sup>, habría que

21 Aplicada sistemáticamente al pensamiento de Ortega por J. Marías, *Ortega. I. Circunstancia y vocación* (Rev. de Occidente, Madrid 1960) pp. 253-55. Esta imagen, poco manejable para un estudio histórico-crítico, no gusta a otros estudiosos de Ortega. En un sentido, es una respuesta crítica a J. Marías la obra valiosa, aunque

decir que entonces Ortega sólo poseía la parte visible del témpano; sin entrar aquí en el punto conflictivo del momento concreto de la madurez filosófica de Ortega, es absolutamente inverosímil que su filosofía haya salido acabada y perfecta de su mente como Minerva de la cabeza de Júpiter. En segundo lugar, porque algunos testimonios existentes y referidos además a una época posterior<sup>22</sup>, llevan a pesar que Ortega en su cátedra fué mucho más un suscitador de vocaciones filosóficas que un profesor que enseña o impone determinada filosofía. Es muy cierto que no hay otro modo de aprender a «filosofar» si no es por medio de la filosofía; pero el que la vida misma sea en sí esencialmente «sistemática» —como tantas veces reiteró Ortega— no significa que el raciovitalismo se presente bajo la figura intelectual del sistema lógicamente clausurado y concluso sobre sí mismo, figura por entonces muy desacreditada y que Ortega criticó en Hegel como «nabucodonosorismo» de la filosofía<sup>23</sup>; más cercano a la realidad parece que Ortega enseñaba a filosofar a sus alumnos filosofando él mismo ante ellos y ésa es una experiencia tan determinante para quien tiene la fortuna de vivirla que hace pasar a segundo plano los contenidos concretos que se enseñan.

Quizá en el mismo momento en que las relaciones profesor-alumno tocaban a su fin, entre Ortega y Zubiri se establecía una relación intelectual de orden distinto y más profundo: la relación *maestro-discipulo*. Se trata de una figura no siempre debidamente ponderada que el propio Zubiri definirá con admirable precisión y bajo la cual deben cobijarse sus relaciones intelectuales. El maestro y el discípulo necesitan sin duda una base común que podría definirse como un interés intelectual coincidente en una meta buscada y aceptada como tal, pero no poseída de modo actual. Desde luego tienen un «horizonte» filosófico idéntico e incluso suelen participar de una «idea de la filosofía» compartida; pero lo que no tienen necesariamente es la misma «filosofía» entendiendo por tal un conjunto de filosofemas sistemáticamente compartido. Esto último es la base de las filosofías «escolares» cuya esencial *inautenticidad* critica Ortega con dureza y quizá con desmesura en sus antiguos profesores de Marburgo<sup>24</sup>; ello puede producir «epígonos» más o menos brillantes, pero nunca verdaderos discípulos y, si lo más que puede ansiar un maestro es tener discípulos capaces de superarlo desde ellos mismos, lo peor que le puede pasar es que su obra caiga en manos de epígonos que repetirán sus fórmulas hasta hacerles perder el último aliento de vitalidad que originariamente tuvieron. Profesores y alumnos tenemos cada cual los que la casualidad nos depara, pues se trata en principio de una relación accidental que es medio para un fin que, como tal, desborda las individualidades de ambos. La relación maestro-

a mi entender no definitiva, de C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset* (Alcalá, Madrid 1968) y de modo más contundente la de N. R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas* (Gredos, Madrid 1979) pp. 14, 17-18 para el tema aquí en cuestión.

<sup>22</sup> Pienso en el del propio J. Marías, 'La escuela de Madrid', en *Obras*, V (Rev. de Occidente, Madrid 1960) pp. 315-16.

<sup>23</sup> 'Prólogo para alemanes', OC, VIII, 29.

<sup>24</sup> Ibid., pp. 28-29.

discípulo exige, en cambio, una aceptación y reconocimiento recíprocos sobre la pauta de una colaboración en orden a un proyecto general compartido activamente, colaboración guiada por el *respeto* que, como es sabido al menos desde Kant, es virtud específica de personas libres y autónomas y es el base de la autoridad intelectual que el maestro tiene sobre el discípulo. Esto puede traducirse en distintos niveles posibles y cada maestro concreto lo realiza de modo más o menos pleno.

No cabe duda de que Ortega fué para Zubiri un *maestro* de filosofía. ¿Qué significa ésto exactamente? Cuando en 1936 Ortega celebró sus bodas de plata en su cátedra de Metafísica sus alumnos le ofrecieron un homenaje y Zubiri le dedicó un escrito con el título «Ortega maestro de filosofía»<sup>25</sup>. Se trata del testimonio más importante y más completo de Zubiri sobre Ortega a pesar de su carácter ocasional y de que, al no haber sido nunca reeditado, su destino natural eran los fondos de las hemerotecas. Zubiri define allí el magisterio filosófico de Ortega desde cuatro niveles escalonados progresivamente: resonador, propulsor, sensibilizador y cerador de un espacio para el filosofar.

El primer nivel es considerado por Zubiri de capital importancia y, al mismo tiempo, es el fundamento que posibilita los restantes. Ortega fué «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 lugar, la incorporación viviente de lo más noble y exquisitamente intelectual que se ha producido durante este tiempo fuera de la península». La trascendencia de esta labor no se le oculta a nadie y sería mezquino ignorar sus dimensiones gigantescas, tanto cuantitativa como cualitativamente, aduciendo algunas omisiones que hoy resulta fácil enumerar o algún juicio aislado que hoy nos parece desmesurado. Si realmente se quiere europeizar España —ya sabemos que ésto significa hacer operante en ella el espíritu del rigor científico—, la primera tarea consiste en conseguir que el español se familiarice con los instrumentos conceptuales del saber y para ello hay que informarle de los movimientos intelectuales importantes que sacuden Europa; en este sentido, no puede negarse que Ortega fué un extraordinario *sismógrafo*<sup>26</sup> de todas las sacudidas profundas que se fueron sucediendo en un momento particularmente activo de la cultura europea. Si la obra de Ortega no tuviese ningún otro mérito, sólo la cantidad y calidad de la información que transmite la harían importante; curiosamente, este aspecto ha sido pasado por alto e incluso positivamente recriminado como intento de evasión hacia puras especulaciones con las que el filósofo madrileño intentaba compensar sus fracasos personales en otros campos<sup>27</sup>. Ortega adquirió conciencia de la necesidad de esta labor

<sup>25</sup> En el diario *El sol* de 18 de marzo de 1936 (Las citas sin otra indicación pertenecen a este texto). Obsérvese ya en el título el calificativo de «maestro» referido a Ortega frente al de «profesor» que, como veremos, figuraba en la edición en 1923 de su tesis doctoral.

<sup>26</sup> No doy a este término más que un sentido descriptivo y no, como ha hecho C. Morón Arroyo, o. c., p. 439, el sentido crítico de considerar esta dimensión como la decisiva de toda la obra de Ortega.

<sup>27</sup> Así V. Romano García, *José Ortega y Gasset, publicista* (Akal, Madrid 1976)

desde muy joven y ya en 1907 hablaba de la urgencia de «enriquecer la conciencia nacional»<sup>28</sup>; al año siguiente concretaba el alcance de esta tarea en términos más precisos: «Es preciso que intentemos, cada cual a su modo y según su vigor, enriquecer la conciencia nacional con el mayor número posible de motivos ideales, de puntos de vista»<sup>29</sup>. Pero esta tarea de difusión chocaba con dos escollos a salvar: la búsqueda de unos receptores de esa información y la adecuación del medio para la transmisión del mensaje; si no se salvaban satisfactoriamente, resultaría muy problemática la «incorporación viviente» a que se refería Zubiri. Respecto a lo primero, Ortega creyó que el único camino era comenzar actuando directamente sobre un grupo escogido de españoles sensibles a los problemas de la alta cultura, que luego actuaría a su vez como fermento a nivel nacional: «Necesitamos *primero* educar unos pocos hombres de ciencia, suscitar siquiera una sombra de preocupaciones científicas y sin esa *previa* obra el resto de la acción pedagógica será vano, imposible, sin sentido»<sup>30</sup>. Con ello Ortega enlazaba con el espíritu operante en las instituciones culturales de origen krausista y a ello le predisponía también la influencia que en su juventud recibió de Renan y su misma formación filosófica neokantiana; en su intención no se trataba de trivializar los contenidos culturales hasta ponerlos a la altura de la educación del pueblo, sino de elevar la educación del pueblo hasta la altura exigida por aquellos contenidos. Otra cosa distinta es si ese elitismo provisional se convirtió en definitivo y generó un «especialismo» cuyo campo de acción queda limitado a pocas personas; pero aún en este caso se trataba de la otra cara de un intento de rigor intelectual<sup>31</sup>. Respecto al segundo problema, se exigía una recreación de grandes temas que los hiciese accesibles a unos hombres que vivían una situación notablemente distinta a aquella en la que tales temas habían nacido y, de este modo, poder convertirlos en cuestión propia; el éxito o el fracaso de Ortega en este punto podrá deducirse del grado de realización de los otros niveles distinguidos por Zubiri en el magisterio filosófico de Ortega.

El trabajo de difusión habría sido escasamente eficaz si no cristalizase en la operatividad de empresas culturales de todo tipo, de las que el filósofo madrileño fué un entusiasta *propulsor*: «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 (...). La creación de un ambiente filosófico no se logra más que filosofando y Ortega filosofó efectivamente». Como se ve, este nivel exige ya una transformación creadora

pp. 237, 241, 274, 283, 292. En otro lugar de esta misma revista (6 [1979] 479-80) expresé mi decepción ante esta obra, falta de rigor y de información y sobrada de partidismo y pretensiones.

28 'Teoría del clasicismo', OC, I, 68.

29 'Algunas notas' (1908), OC, I, 111. Idea frecuentemente repetida por esta época: 'Observaciones' (1911), OC, I, 164; 'Psicoanálisis, ciencia problemática' (1911): OC, I, 218, etc.

30 'Asamblea para el progreso de las ciencias': OC, I, 103; subrayados míos.

31 Como reconoce el propio M. Tuñón de Lara, o. c., p. 225.

de las filosofías recibidas. No se trata tan sólo de informar de muchas cosas, por importantes que sean, sino de transmitir la sensación de que la filosofía es una cuestión intelectual que concierne vitalmente al filósofo y le concierne por el simple hecho de ser filosofía, no por ninguna otra finalidad personal o colectiva para la cual pueda servir como instrumento el saber filosófico. Zubiri entiende que la gran revolución filosófica que se estaba operando en las primeras décadas del siglo xx y que Ortega propulsó en España no consiste fundamentalmente en que surgieran «filosofías» distintas a las anteriores, sino una concepción distinta del filosofar mismo: «Durante el siglo xix, la llamada filosofía española había sido en gran parte cosa de sectas y partidos. En este sentido, la actuación de Ortega ha sido liberadora. No fué filosofía de izquierdas ni de derechas. Fué filosofía *simpliciter*. Esta influencia de Ortega ha cundido mucho menos que la primera, porque exigía mucho más de quien la recibe. Para poder respirar en un ambiente filosófico no bastan curiosidad y disputa: es preciso poner a la filosofía a marchar 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»<sup>32</sup>. Esto exige un reconocimiento social para la tarea filosófica en tanto que valor autónomo, que no tiene ninguna necesidad de justificarse por finalidades extrínsecas, y que sólo es otorgado si el nivel intelectual conseguido impone respeto; es sobradamente conocido que Ortega fué entusiásticamente secundado en tal empresa por colegas que, cada uno en su propio campo, colaboraron a una tarea común. Supone también en el propulsor no sólo capacidad personal para filosofar, sino capacidad para comunicar e incluso representar el drama filosófico hasta que se imponga como cuestión que concierne a todos; fueron estas dotes las que convirtieron a Ortega en indiscutible jefe de fila de su generación y Zubiri recuerda cuando escuchó a Ortega por vez primera y cómo con su verbo rico captó la atención y el interés de todos al colocarlos frente a la «gigantomaquia que imperceptiblemente se iniciaba en Europa», la lucha entre «dos titanes del pensamiento humano: entre Kant, el hombre moderno, y Aristóteles, el hombre antiguo». El criterio que permite medir el éxito obtenido es la existencia en revistas y periódicos, en salas de conferencias y tertulias de un espacio propio para la filosofía, aceptado y reclamado como componente insubstituible de la cultura; a partir de ahí surgirá la demanda y la circulación de libros filosóficos; basta aquí con mencionar lo que significó para España y toda Hispanoamérica la existencia de la *Revista de Occidente* y, de modo más explícito aún, el tipo de libros que hizo circular su sello editorial. Pero Zubiri sabe muy bien que ésto es muy frágil, que todo el esfuerzo desplegado puede perderse en el momento en que la filosofía deje de vivir en los filósofos o éstos conviertan la filosofía en mero instrumento para la conquista de otros anhelos. En su personal repaso a la herencia filosófica, Zubiri

32 Nótese como la función «liberadora» atribuída aquí a Ortega es estrictamente homóloga a la que en la filosofía europea Zubiri atribuída a Husserl. Cf. los lugares citados en la nota 8.

terminaba preguntándose programáticamente en 1933: «¿Es que no es posible la existencia de una filosofía que no sea más que pura filosofía?»<sup>33</sup>. Se puede decir sin ningún temor a equivocarse que toda la obra de Zubiri ha sido hasta hoy mismo un acto de servicio irreprochable a ese programa de una filosofía pura que no es otra cosa que filosofía, desoyendo sistemáticamente todos los engañosos cantos de sirenas que le acechaban a lo largo de su camino erizado de obstáculos<sup>34</sup>. Quizá esta sea la deuda más perenne y más profunda que el pensamiento de Zubiri tiene contraído al mismo tiempo con la labor intelectual de Husserl y de Ortega.

Sólo porque Ortega fué en España un resonador y un propulsor, pudo ser también un *sensibilizador* filosófico. Esto puede tener dos sentidos. En primer lugar, Ortega estaba dotado de una peculiar sensibilidad para abrirse paso en medio de la eclosión de ideas de su época y otorgar a cada una la importancia que merecía; ésto explica el olfato, que a veces nos parece poco menos que milagroso, para poner en manos de hispanoparlantes obras cuya consagración definitiva tardaría a veces años —y ésto con un porcentaje de errores notablemente pequeño— adelantándose en décadas a países con una tradición filosófica incomparable con la española. Zubiri menciona a este respecto un solo y significativo ejemplo: el libro de Brentano sobre los múltiples sentidos del ser en Aristóteles<sup>35</sup>, uno de tantos casos que resultaría inexplicable si no se tiene en cuenta que Ortega estaba activamente instalado en la línea creadora del pensamiento contemporáneo. Pero hay un segundo sentido al que Zubiri atribuye un gran relieve: no sólo Ortega tenía una gran sensibilidad filosófica, sino que sabía transmitírsela a los demás, no contagiándosela sino avivando la propia de cada cual que no tiene por qué coincidir en todo con la del maestro: «Ortega ha creado en los que tuvimos contacto con él una sensibilidad especial. Los unos tal vez despertaron con él a la filosofía; los otros afinaron en él su sentido<sup>36</sup>; todos los que fueron capaces para la filosofía aprendieron a su lado a sentirla de un modo nuevo. Como sensibilizador filosófico, Ortega ha sido ejemplar. Y el sentir filosófico es cosa más sutil de lo que a primera vista pudiese 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, sentirlo intelectualmente. No es una sensibilidad afectiva ni trágica: es una sensibilidad intelectual o, si se quiere, una inteligencia sensible al matiz filosófico. Es, finalmente, sentirlo todo». El conocedor de Zubiri habrá descubierto que aquí se

33 X. Zubiri, 'Sobre el problema de la filosofía' (II), *Revista de Occidente*, 148 (1933) 117.

34 Véase el importante párrafo final del «prólogo» a *Inteligencia sentiente* (Alianza E./Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980) p. 15.

35 F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seinden nach Aristoteles* (Freiburg 1882). Hoy es bien conocida la confesión de Heidegger que atribuye a esta obra el primer despertar de su vocación filosófica: M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 2 ed. (Neske, Pfullingen 1960) pp. 92-93.

36 La misma redacción (adverbio de duda en primer miembro) deja entrever que Zubiri se considera de estos segundos.

insinúa una peculiar concepción del saber y de la inteligencia que sólo recibirá cumplimiento adecuado en su obra más madura <sup>37</sup>, pero no entraré ahora en este tema. A nadie se le oculta tampoco que esta labor va mucho más allá del ámbito profesoral y publicístico y tiene su lugar más adecuado en las reuniones y grupos de trabajo con comunicación y discusión recíproca de ideas; probablemente las tertulias que Ortega animaba a la sombra de la *Revista de Occidente* fueron el mejor ejemplo de esta labor intelectual.

Todo ello abocó en el caso de Ortega a un cuarto nivel que conforma un legado intelectual de excepción: la creación en cada cual de una morada filosófica en la que se nutriese el despliegue libre de su filosofar. De nuevo lo expone Zubiri con singular precisión: «El discipulado filosófico 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 eso 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 poder 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». Despertar la sensibilidad filosófica de cada cual y proporcionarle un medio en el que pueda nutrirse y respirar no significa de ningún modo mantenerla bajo su cobijo y su hechizo hasta ahogar su espontaneidad; tampoco significa troquelarla hasta un acabado perfecto, cosa que el filósofo no conseguirá más que por sí mismo y, aún así, en raras ocasiones; pero tampoco es necesario porque en la generación intelectual basta asegurar la especificidad de cada inteligencia y éso es síntoma seguro de éxito; el viejo Husserl lo supo expresar de modo magnífico: «El hombre que ha gustado los frutos de la filosofía, que ha aprendido a conocer los sistemas y, por consiguiente, de modo infalible los ha admirado como los bienes más altos de la cultura, no puede ya renunciar a la filosofía y al filosofar» <sup>38</sup>. El verdadero filósofo sabrá que su morada es siempre una morada a la intemperie, que ninguna autoridad podrá substituir nunca su esfuerzo personal y que una filosofía no recreada es siempre letra muerta. Esto tiene el lado desagradable de la dureza con las inteligencias mediocres que no son conscientes de sus límites, la pedagogía practicada por Ortega con firmeza, criticada por quienes la sufren como muestra de su orgulloso «imperialismo» intelectual y tarea que, por cierto, Zubiri parece haber practicado con desusada radicalidad <sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Aunque se puede considerar insinuado antes (Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 5 ed. [Ed. Nacional, Madrid 1963] pp. 49-52), sólo en la madurez es desarrollado sistemáticamente: Cf. *Sobre la esencia* (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1962) pp. 112-34 y, sobre todo, la gran trilogía formada por la ya citada *Inteligencia sentiente*, *Inteligencia y Logos* (Alianza Ed./Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1962) e *Inteligencia y Razón* (Ibid., 1963).

<sup>38</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. «Husserliana» VI (M. Nijhoff, Den Haag 1954) p. 508.

<sup>39</sup> Cf. el testimonio de J. Marías y lo que él llama «bautismo por inmersión», en *La escuela de Madrid*, cit., pp. 465-80.

La conjunción de estos cuatro niveles cuyo ámbito de operatividad es distinto en cada caso, significó un cambio cualitativo para la situación de la filosofía en España; ello hizo posible no ya una filosofía concreta como la del propio Ortega, sino la filosofía sin más, y por tanto, también otras filosofías distintas de la suya. Por eso, puede ser accidental que Zubiri haya sido «alumno» de Ortega porque éso pertenece al pasado, pero es esencial que haya sido su *discípulo* porque «el ser discípulo pertenece a lo que no pasa»; sin ésto la filosofía de Zubiri habría sido tan imposible como impensable.

Tan nítido como pueda ser el reconocimiento de la profundidad del magisterio orteguiano, lo es el de su discipulado en el caso de 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 que hasta entonces no habíamos pensado (...). Recibimos de él lo que ya nadie podrá recibir: la irradiación de un pensador en formación». Es difícil un reconocimiento más nítido de la importancia del magisterio orteguiano al que más tarde no dudará en atribuir con generosidad «mucho de lo menos malo de mi labor»<sup>40</sup>. Sin embargo, es muy significativo que Zubiri conceda menos importancia a la «filosofía» específica de Ortega que por entonces ciertamente tenía e incluso se hace alguna referencia de paso a ella. Precisamente gracias al magisterio de Ortega fué posible una filosofía como la de Zubiri<sup>41</sup> que, como tal, no es comentario ni continuación lógica de la de Ortega. El mejor modo de mostrar ésto es, en mi opinión, hacer ver que en su mismo *punto de partida* el pensamiento de Zubiri se entronca en unas coordenadas intelectuales distintas a las de la filosofía de Ortega y apunta a otras metas; en este sentido, como luego veremos, el que existan o no referencias explícitas a Ortega en algún tema concreto<sup>42</sup> no es cuestión en absoluto determinante. Por tanto, aunque sea de modo muy sumario, es preciso delimitar este punto.

40 X. Zubiri, 'Prólogo', a J. Marías, *Historia de la filosofía*, 21 ed. (Rev. de Occidente, Madrid 1969) p. XXIII. En este párrafo, escrito en 1940 y no recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri vuelve a denominar a Ortega «maestro».

41 Así entendería yo esta ambigua expresión: «No hay mejor introducción al pensamiento de Zubiri que el conocimiento de la filosofía de Ortega»: P. Garagorri, *Unamuno, Ortega y Zubiri en la filosofía española* (Plenitud, Madrid 1968) p. 195.

42 Únicamente por clarificar este tema, diré aquí que estas son las referencias. Por supuesto, en el mencionado artículo de *El Sol* y otro necrológico publicado con el título «Ortega» en el diario *ABC* de 19 de octubre de 1955; este último texto fué reelaborado con el título 'Ortega un maestro de filosofía', en *Rev. de Occidente*, 24-25 (mayo 1963) 279-81. Una alusión en la tesis doctoral, que inmediatamente comentaré. En *Naturaleza, Historia, Dios* hay tres referencias más teóricas: el conocido texto sobre «las dos metáforas» ('Hegel y el problema metafísico' [1933], p. 238), pero al comienzo del mismo texto hay una apoyatura verbal sobre el proceso histórico (p. 225); está luego la alusión al «pecado histórico» ('En torno al problema de Dios', p. 395). Finalmente una alusión casi inevitable en el citado «prólogo» a J. Marías, *Historia de la filosofía*, p. XXIII. No conozco ni una sola mención explícita de Zubiri por parte de Ortega, aunque quizá pueda considerarse incluido en la queja que hace genéricamente de sus «próximos» en 'Pidiendo un Goethe desde dentro': OC, IV, 404, reiterada luego en otro sentido en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*: OC, VIII, 292-93.



## 3. EL PUNTO DE PARTIDA DE ZUBIRI Y ORTEGA

El arranque del pensamiento de Zubiri hay que buscarlo en sus dos trabajos académicos que, elaborados entre 1919 y 1921, no sólo son estrictamente coetáneos, sino que responden a una temática intelectual unitaria. Tanto la memoria de licenciatura presentada a la universidad de Lovaina como la tesis doctoral presentada en Madrid<sup>43</sup> ofrecen como referencia inmediata la fenomenología de Husserl y desarrollan un único proyecto intelectual que, según el propio Zubiri, contiene tres partes: «1. El punto de partida de las ideas de Husserl; 2. La idea de una reforma de la lógica; 3. La idea de la objetividad pura»<sup>44</sup>. Importa aquí destacar que no se trata fundamentalmente de un tema de interés histórico, sino que el centro de la atención es un problema de alcance *teórico* en función del cual queda dispuesta la parte historiográfica de la investigación; ésto es importante porque hace ver que no se trata de simples ejercicios académicos entendidos como trámites para acceder a unos grados universitarios, sino de un esfuerzo intelectual que permite hablar verdaderamente de punto de partida del pensamiento zubiriano y no simplemente de estudios instrumentales que no incidirían de modo intrínseco en el pensamiento de su autor. Este es en esquema casi telegráfico el planteamiento básico.

El mismo proyecto básico supone la conciencia nítida por parte de Zubiri de lo que él llama de modo inequívoco «bancarrota» de la modernidad<sup>45</sup>. A nivel intelectual, modernidad es un horizonte conformado por «el mecáni(ci)smo matemático e idealista a base de una teoría subjetivista»<sup>46</sup>. El sujeto o la conciencia es el escenario y la norma de validez de todo posible saber. Pero esta conciencia es susceptible de dos interpretaciones: se puede entender como una espontaneidad pura que constituye autónomamente la objetividad de los contenidos o, por el contrario, como un engranaje mecánico de funciones psíquicas cuyo resultado son los distintos grados de objetividad. La primera es la interpretación idealista clásica que Zubiri estudia fundamentalmente en su versión neokantiana; la segunda configura el planteamiento habitual en el naturalismo que cristaliza aquí en el psicologismo. Una tercera postura, la del llamado «realismo crítico», le parece a Zubiri «insuficiente» a pesar de su «alto valor polémico» porque conserva aún «hábitos mentales de una época ya superada»; de la vitalidad que Zubiri le atribuye puede juzgarse por esta inequívoca expresión: «Saludemos, pues, respetuosos a este insigne difunto»<sup>47</sup>.

43 La memoria de licenciatura se titula *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl. I, La logique pure* (Université Catholique de Louvain, à l'Institut supérieur de Philosophie 1921-22); trabajo dactilografiado. La tesis doctoral se titula *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (Rev. de Archivos, bibliotecas y museos 1923). Ambos trabajos han sido estudiados detenidamente por mí en 'Zubiri y la Fenomenología', *Realitas III-IV*, pp. 389-565; a él remito para una ampliación de lo que aquí diré.

44 *Le problème...*, p. 8.

45 *Teoría fenomenológica del juicio*, p. 16.

46 *Ibid.*, p. 19.

47 *Ibid.*, p. 110.

El problema básico de todas estas teorías arranca de una deficiencia básica común: se preguntan por la prioridad ontológica del sujeto o de las cosas y sus distintas respuestas no resultan convincentes porque carecen de un análisis suficiente de los datos que conforman el problema. Este examen previo no es la última palabra, pero es insustituible. Como punto de partida, «la» conciencia no es ninguna realidad dada de modo autónomo; lo único que existen son actos conscientes cuya característica esencial y especificante es su constitutiva intencionalidad, es decir, aparecen llenados en plenitud por la presencia inmediata de distintas objetividades; el primer problema debe ser, entonces, el análisis de tales objetos tal como se presentan de modo inmediato, mientras que la polaridad sujeto-objeto, así como el problema de su respectiva consistencia ontológica, sólo aparece ante un acto ulterior de reflexión. Frente al nivel en que tradicionalmente se movió la disputa entre idealismo y realismo, Zubiri opta ahora por mantenerse en un plano *objetivista* que es nivel previo para afrontar con garantías esos problemas ulteriores y que lo libera de entrada de las coordenadas de la multiseccular disputa sin salida. Es aquí donde se invocan los análisis husserlianos; tanto la refutación del psicologismo como la fundamentación de una lógica pura son aportaciones esenciales a ese programa objetivista y en la mente de Zubiri perfectamente separables de problemáticas tesis filosóficas defendidas por Husserl. Es claro, por tanto, que la fidelidad escolar al pensamiento de Husserl no es la meta determinante del trabajo de Zubiri, sino que el pensamiento del filósofo alemán es sólo el estímulo principal —no el único— para un programa filosófico cuyo alcance desborda la figura concreta de Husserl. Por eso, es lógico que Zubiri se centre en *Logische Untersuchungen*, la obra de Husserl más adecuada a sus propósitos, y se desentienda de otras obras posteriores porque no interesaban directamente a su tema.

El director de la tesis de Zubiri fué Ortega. Zubiri le dedicó un párrafo de agradecimiento que, si bien no se puede considerar meramente protocolario, tampoco significa un compromiso intelectual con su filosofía: «No me resta sino testimoniar mi gratitud a mi ilustre profesor don José Ortega y Gasset, introductor en España de la fenomenología de Husserl, que ha tenido a bien presentar esta tesis a la Universidad Central, y a cuya labor docente obedece mi iniciación en esta clase de investigaciones»<sup>48</sup>. Cualquiera entiende que se trata de agradecer el trámite académico del doctorado, pero la última frase transcrita ofrece algunos interrogantes.

Podría pensarse que Ortega, «introductor en España de la fenomenología de Husserl», brindó a Zubiri el tema concreto de la investigación y la línea general de su desarrollo<sup>49</sup>, pero tal postura choca con algunas dificultades. No es seguro ni probable que la «iniciación» de que se habla signifique que fué en los cursos de Ortega donde Zubiri oyó hablar por primera vez de Husserl. Si bien es cierto que Ortega fué el primer «introductor» de la fenomenología ya en 1913, no lo es, como frecuentemente

<sup>48</sup> Ibid., p. 8.

<sup>49</sup> Así, J. Garrido, o. c., pp. 61-62, 70-75.

se supone, que antes de 1919 fuese el único en ocuparse del tema en España<sup>50</sup> y, lo que es más importante el punto de vista que Zubiri tomará respecto a la obra de Husserl, que acabo de resumir, es extraño al presentado por Ortega y está mucho más en la línea de la difundida en Lovaina por L. Noël, el director por cierto de su memoria de licenciatura, y ampliada a España ya en 1914 por el P. M. Arnaiz. Para nuestros hábitos intelectuales de hoy, sorprende que el nombre de Ortega no vuelva a ser mencionado en el resto de la obra, notablemente voluminosa para lo que entonces era frecuente en las tesis doctorales; ni siquiera aparece en las «indicaciones bibliográficas» que anteceden al libro y que, en mi opinión, deben entenderse como el índice del material directamente utilizado. Esto no prueba que por entonces un lector voraz como era Zubiri desconociese los trabajos de Ortega, cosa a todas luces inverosímil, pero sí prueba que la formación de Zubiri depende mucho más de un amplio elenco de lecturas que de unas determinadas lecciones; tampoco prueba que hacia 1919 un lector con tan formidable capacidad de información como era Ortega desconociese el núcleo de problemas en torno al cual se movía Zubiri<sup>50\*</sup>, pero resulta bien difícil encontrarlos en la línea dominante de su pensamiento. El problema, por tanto, debe llevarse a otro nivel.

Dicho de un modo muy esquemático, el Husserl que presenta Ortega en 1913 y que criticaría ya al año siguiente<sup>51</sup> no está en la misma línea de las antes reseñada respecto a Zubiri ni tiene tampoco la misma finalidad; a nadie tiene por qué sorprender esto ya que, si todo filósofo admite puntos de vista distintos en su estudio, éso era mucho más claro en un pensamiento en formación como era el de Husserl y las múltiples incertidumbres que provocaba incluso en discípulos muy allegados. A nadie se le oculta que el artículo de Ortega presentaba un resumen muy general de la primera sección del volumen primero de *Ideen*, publicado por Husserl ese mismo año y entendido por el propio filósofo como un avance sustancial respecto a su gran obra anterior. Si realmente es cierto que Ortega comenzó a estudiar a Husserl en 1912<sup>52</sup>, sus fuentes sólo pueden ser el famoso escrito programático de Husserl *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, publicado en la prestigiosa revista *Logos*<sup>53</sup> o, de lo contrario, debe tratarse de fuentes indirectas. Es muy poco probable que se

50 Lo he demostrado en mi citado 'Zubiri y la fenomenología', pp. 398-401.

50\* El texto clave aquí sería *Investigaciones psicológicas* (Rev. de Occidente/ Alianza, Madrid 1982). Este texto, procedente de un curso de 1915-16, se editó póstumo y no hay ningún indicio de que Zubiri pudiese tener conocimiento de él por aquellas fechas.

51 Tesis expuesta por el propio Ortega en 'La idea de principio en Leibniz', OC, VIII, 237. A pesar de algunas incertidumbres que quedan sin aclarar, la misma tesis fué defendida fielmente por J. Marías, Ortega, cit., pp. 411-27. El trabajo de 1913 se titula 'Sobre el concepto de sensación', OC, I, 244-60.

52 Como afirma tajantemente en 'Prólogo para alemanes', OC, VIII, 47.

53 Cosa que resultaría extraña pues la segunda parte de este escrito es una refutación de Dilthey. J. Marías (Ortega, p. 208), afirma por una parte que Ortega no pudo conocer a Dilthey hasta la tardía fecha de 1929; por otra parte (Ibid., p. 481), supone que la contraposición husserliana *Tiefsinn-Klarheit* está presente ya en escritos orteguianos de 1914. Por mi parte, me resulta imposible conciliar ambas afirmaciones, a menos que se suponga que Ortega era un lector muy descuidado.

tratase de *Logische Untersuchungen* por varias razones; en primer lugar porque en tales fechas la obra estaba totalmente agotada y era una rarera bibliográfica y no conozco ningún rastro que permita suponer que Ortega disponía de algún ejemplar y Husserl demoraba su reedición con la esperanza —al final, nunca plenamente cumplida— de refundir el texto primitivo a la altura que mientras tanto había alcanzado su filosofía; en segundo lugar, no hay rastro en estos escritos orteguianos de ninguno de los temas típicos de aquella obra de Husserl y la crítica fundamental de Ortega al concepto de conciencia está hecha pensando en el concepto de conciencia expuesto en *Ideen*, que implicaba un significativo cambio respecto a *Logische Untersuchungen*. Las fuentes indirectas, en cambio, parecen indiscutibles; dejando aparte que la ocasión inmediata para el estudio de Ortega la ofreció un estudio de H. Hoffmann escrito en la dirección típica del grupo fenomenológico de Gotinga<sup>54</sup>, hoy puede asegurarse que la fuente fundamental utilizada por Ortega era la refundición que en 1912 Natorp había hecho de su *Psychologie*, texto con inequívocas muestras de haber sido estudiado a fondo por Ortega; Natorp no sólo era un profesor de Marburgo que Ortega escuchó y por el que siempre guardó especial afecto, sino que era amigo personal de Husserl y de Natorp depende no sólo el esquema expositivo de Ortega, sino ante todo la reiterada crítica de la reducción fundada en el carácter *ejecutivo* del yo<sup>55</sup>. Si dejamos de lado viejas pasiones, a nadie puede extrañar que haya sido Marburgo el canal por el que Husserl llegó a Ortega; prescindiendo de que el neokantismo de Marburgo es el substrato intelectual desde el que cobra todo su sentido el programa filosófico de Husserl, éste sentía tal respeto por Natorp que explica no sólo la atención prestada a las críticas procedentes del filósofo de Marburgo sino incluso el intento por destacar todo lo posible las coincidencias entre ambos<sup>56</sup>. Ortega, quien por estas fechas pugnaba por superar el logicismo de los primeros planteamientos de sus profesores, probablemente consideró sospechosas tales coincidencias. Por otra parte, la citada obra de Natorp intentaba también corregir desde dentro algunas rigideces de la escuela abriendo así una especie de segundo momento en la historia del neokantismo de Marburgo, de cuyos resultados podemos desentendernos ahora; Ortega, por paradójico que parezca, intentaba aprovechar algunos planteamientos del filósofo neokantiano y radicalizarlos contra el propio neokantismo para salir fuera de sus coordenadas puesto que él y toda

54 Sobre la orientación de los primeros círculos fenomenológicos, cf. H. Spiegelberg, *The phenomenological Movement. A historical Introduction*, 2 ed. (M. Nijhoff, The Hague 1969) I, pp. 188-227.

55 Es lo que ha demostrado de modo definitivo con un análisis textual impecable N. R. Orringer, o. c., pp. 75-106.

56 Cf. sobre este punto la importante obra de I. Kern, *Husserl und Kant. Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Kantianismus* (M. Nijhoff, Den Haag 1964) pp. 321-73. El decir que en este punto Natorp es una fuente segura de Ortega no significa que tenga que ser la única; a mi entender, cabe la posibilidad, que habrá que investigar, de otras fuentes contemporáneas desde el mismo ámbito intelectual de Marburgo. N. Hartmann era un compañero de estudios apreciado por Ortega y éste conocía y utilizó su juvenil estudio sobre Platón, como de nuevo ha demostrado N. R. Orringer, 'Ser y no-ser en Platón, Hartmann y Ortega', *Nueva revista de Filología Hispánica* 29 (1980) 60-86.

su generación<sup>57</sup> no podían sentirse satisfechos con la postura intermedia de Natorp.

Esto explica perfectamente la ambigua posición histórica de Husserl a ojos de Ortega. El filósofo madrileño encontraba en él excesivas concommitancias con el «idealismo» y este residuo del pasado hacía estéril su proyecto renovador de la filosofía; Husserl miraba demasiado hacia atrás y esta herencia tenía un peso tan determinante en su obra que engullía sus innovaciones, mientras que Ortega quería mirar al futuro y sobre las insinuaciones de Natorp hacía incidir planteamientos más radicales procedentes de Simmel, Scheler o Dilthey, cuya relación con Kant no es un secreto para nadie<sup>58</sup>. Para el intento de salir definitivamente del idealismo, paradójicamente a partir de exigencias intelectuales emandas del mismo idealismo, Husserl no podía aparecerle a Ortega como el mejor guía porque arrastraba excesivos atavismos. Este conflicto interno entre dos horizontes, cuyos límites recíprocos se difuminaban casi hasta confundirse, planea sobre toda la obra de Ortega y Husserl caía fundamentalmente del lado del pasado.

Muy distinta era la perspectiva de Zubiri. El sabía perfectamente que Husserl había escrito *Ideen*, sabía que allí el filósofo «se acercó un poco al neokantismo» y que llevó «demasiado lejos el carácter autónomo de la intencionalidad» hasta conducir «la fenomenología a un cierto idealismo»<sup>59</sup>. Pero a Zubiri le interesaban más las posibilidades de futuro que creía encontrar en *Logische Untersuchungen*, una obra «cuyo efecto reformador sólo puede compararse con el que produjo Kant en su tiempo»<sup>60</sup>. Esto parece abrir una nueva vía al problema aquí en discusión pues podría pensarse que este objetivismo zubiriano conecta con una postura similar del joven Ortega.

Un conocido estudioso del filósofo denominó *objetivismo* al período de la vida intelectual de Ortega que va entre 1902-1914<sup>61</sup> o lo que el propio filósofo gustaba de denominar sus mocedades; podría pensarse, entonces, que Zubiri partió del mismo ámbito de ideas en que antes se había movido Ortega con un desfase de una generación y sus carreras intelectuales respectivas serían paralelas o divergentes en base a un punto de partida común. Pero ésto es un espejismo provocado por un

57 «El grupo de jóvenes que entre 1907 y 1911 aprendía en la ciudadela del neokantismo los usos de la milicia filosófica, al llegar a los veintiseis años no era ya neokantiano»: 'Prólogo para alemanes', OC, VIII, 32. También J. Marías (*Ortega*, cit., p. 415) acepta «una comunidad del grupo juvenil de Marburgo». El alejamiento por distintas vías del neokantismo de N. Hartmann, H. Heimsoeth o el propio Ortega es para el filósofo madrileño una exigencia generacional.

58 P. W. Silver, *Fenomenología y Razón vital. Génesis de «Meditaciones del Quijote» de Ortega y Gasset* tr. C. Thiebaut (Alianza Ed., Madrid 1978), sobre todo pp. 73-127, intenta hacer del pensamiento orteguiano una «fenomenología existencial-avant la lettre». Se trata de un intento ingenioso, que tiene el «pequeño» inconveniente de quedar insuficientemente documentado y, además, choca con la durísima crítica de Ortega a esta línea de pensamiento calificada poco menos que de «filosofía barrio-bajera»: Cf. 'La idea de principio en Leibniz', OC, VIII, 275, 297, 301-4, 306-7, 314-16, etc.

59 X. Zubiri, *Le problème de l'objectivité...*, cit., pp. 8, 21.

60 *Ibid.*, pp. 7-8.

61 J. Ferrater Mora, 'Ortega y Gasset: etapas de una filosofía', en *Obras selectas*, I (Rev. de Occidente, Madrid 1967) pp. 122-23.

equivoco verbal que debo aclarar rápidamente. «Objetivismo» aplicado a la etapa juvenil de Ortega indica una actitud vital de lucha contra la arbitrariedad y el capricho en nombre de una disciplina de rigor intelectual, la cual dejaría sin lugar a las ocurrencias individuales que conforman la «enfermedad» infecciosa de la «inconsciencia»: «Guerra al capricho» podría ser el lema de toda una campaña contra la desmoralización de la vida española<sup>62</sup>, lo cual no tiene nada que ver con los problemas gnoseológicos y metafísicos del sujeto y el objeto o con las direcciones intelectuales del idealismo y el realismo. «Objetivismo» aplicado al pensamiento de Zubiri significa, en cambio, una dirección de la investigación filosófica que busca superar las coordenadas en que se había movido la filosofía de la modernidad; a mi modo de ver, tanto desde el propio Zubiri como desde las coordenadas históricas de la época<sup>63</sup>, hay razones importantes que aconsejan no substituir el término «objetivismo» y, por otra parte, el posible equivoco generado por el término resulta sencillo de clarificar.

¿Se deduce de ésto que la presencia de Ortega en los primeros escritos de Zubiri debe considerarse filosóficamente nula? De ningún modo. La posibilidad misma de estos trabajos supone la eficacia del magisterio de Ortega sin el cual resultarían imposibles o, cuando menos, excesivamente exóticos; el mismo prestigio académico del tema depende de la discusión con la fenomenología esbozada por Ortega, aunque los caminos practicados por Zubiri resultan distintos; más aún, la propia perspectiva objetivista adoptada por Zubiri supone una labor de crítica y esclarecimiento de los límites intelectuales de la modernidad que en España tenía en Ortega un gran resonador e incluso un autor de relieve. Ahora bien, la dirección concreta explorada por Zubiri no depende directamente de la filosofía de Ortega ni es necesariamente paralela hacia un punto de llegada común. Respecto al tema concreto de los estudios de Zubiri y a la dirección que los impulsó la función fundamental que desempeñó Ortega entiendo que fué la que antes hemos calificado con Zubiri de *propulsor* sin influir de modo directo ni en sus contenidos ni en sus resultados.

62 Cf. 'Prólogo a una edición de sus obras', OC, VI, 349. 'Unamuno y Europa, fábula', OC, I, 131. 'Renan', OC, I, 445-46. 'Asamblea para el progreso de las ciencias', OC, I, 102.

63 Husserl denominó la perspectiva de *Logische Untersuchungen* una vez *erkenntniskritischen Objektivismus*: Carta de 1905 a W. Pitkin, cit. por el editor de E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. «Husserliana», XVIII (M. Nijhoff, Den Haag 1975) p. XXXVIII. Por su parte, Zubiri denomina a Bolzano «padre del objetivismo contemporáneo en Alemania» y dice que, bajo su influencia, Husserl se convirtió al «objetivismo puro»: *Le problème de l'objectivité*, cit., p. 21. Del mismo modo, define el pensamiento de Brentano como «objetivismo radical»: X. Zubiri, 'Recensión de la *Psicología* de Brentano', en *Revista de Occidente*, 42 (1926) 405. Añadamos aún que el filósofo austríaco A. Meignon, cuya huella es perceptible en algunos puntos de los escritos zubirianos de esta época, recurría al término «objetivismo» en su *Gegensandstheorie* para evitar los equívocos del término «realismo».

## 4. PERSPECTIVAS ULTERIORES

Pero éste es el punto de partida de la filosofía de Zubiri, no el punto de llegada. El paso siguiente está marcado por el abandono del nivel de la conciencia como espacio absoluto del filosofar, un prejuicio «moderno» que no queda eliminado por el hecho de que Husserl, en lugar de entender la conciencia como un receptáculo substancial, la entiende más bien como un dinámico campo de sentido; éso sigue dependiendo de la substantivación de la conciencia<sup>64</sup>, una de las ideas típicas de la modernidad filosófica, y Zubiri descubrirá que el campo de la experiencia es más amplio y más primitivo que el consciente, una región limitada y derivada. ¿Puede decirse ahora que fué la crítica de Ortega a la fenomenología la que condujo a esta nueva posición? No aparece por ninguna parte el carácter «ejecutivo» del yo y, por si ésto se prestase a discusión, Zubiri reconoce explícitamente que fué Heidegger quien le hizo ver esta insuficiencia incolmable del horizonte de Husserl que no sólo obliga a abandonar el camino del objetivismo, sino que nos sitúa ante la paradoja de que la filosofía de Husserl no responde a las exigencias de radicalidad que él mismo había exigido teóricamente para toda verdadera filosofía<sup>65</sup>. Es posible incluso que este paso dado por Zubiri lleve consigo una crítica y abandono de lo que por esas fechas empezaba a apuntar como moda intelectual bajo las denominaciones equívocas de «filosofía de la existencia» o «existencialismo», del cual en la interpretación de Zubiri siempre estuvo alejado Heidegger. Es posible también que la misma crítica afectase a la concepción de la vida humana como realidad radical y a un enjambre de filosofías que por la misma época circulaban bajo la denominación no menos equívoca de «filosofía de la vida» o «vitalismo». Esto, sin embargo, exigiría un análisis mucho más detenido en el que un esclarecimiento satisfactorio de la relación Ortega-Heidegger<sup>66</sup> aportaría datos inestimables.

En este nuevo nivel es posible que el pensamiento de Zubiri y el de Ortega puedan entrecruzarse en varios puntos por su propósito común de superar el idealismo y puedan incluso aprovecharse recíprocamente. Sin embargo, la alusión conocida y tantas veces aducida que Zubiri hace al tema orteguiano de «las dos metáforas» parece ser una apoyatura verbal que responde en ambos filósofos a presupuestos y finalidades distintos<sup>67</sup>. Otro tema de preocupación común en el que se pueden espigar significativas afinidades es la historicidad; pero una vez más, parece también incontestable que aquí la fuente de inspiración básica es Heidegger y tales afinidades resultan más bien circunstanciales o resultan reductibles a las afinidades problemáticas entre Ortega y Heidegger<sup>68</sup>.

64 X. Zubiri, «Introduction», p. XII.

65 Cf. *Ibid.*, pp. XI-XII.

66 Aunque su tratamiento pueda resultar discutible, hay que reconocer a C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega*, pp. 77-81 y *passim* el mérito de haber planteado el problema con seriedad.

67 Así intenté demostrarlo en mi trabajo, aún insuficiente, 'La maduración de Zubiri...', cit., pp. 322-44.

68 Ha examinado las afinidades J. Garrido, o. c., pp. 79-83. Sin embargo, de-

Lo mismo cabría decir de otros temas concretos como el ya aludido de la verdad.

El paso a la madurez definitiva del pensamiento de Zubiri está marcado por la idea de que no es el ser el dato radical de la experiencia filosófica, como pensaba Heidegger, sino el carácter de realidad que hace que las cosas se presenten al hombre formalmente como «de suyo». El acto radical de la inteligencia no es otra cosa que ese mismo carácter de realidad en tanto que actualizada en la intelección sentiente; por tanto, la verdad real no es una verdad que tenga dos términos, una verdad «dual», sino que el único término es el carácter de realidad que, en cuanto actualizado intelectivamente, es «verdad». Esto es incompatible con la concepción del raciovitalismo que ve la radicalidad del conocimiento en ser una función que depende del carácter específico que es la vida humana en tanto que realidad radical; al contrario, es la radicalidad específica del acto de intelección sentiente el que exige que la vida del hombre ofrezca caracteres específicos e irreductibles a los del resto de los seres<sup>69</sup>, lo cual es decisivo para el pensamiento de Zubiri y no una simple cuestión verbal. Es desde este nivel radical y maduro desde el que hay que reexaminar cada problema concreto; como línea general, no parece que Zubiri niegue que los ámbitos analizados por Ortega carezcan de importancia y presenten problemas reales, sino que la pretendida radicalidad que les otorga Ortega, como le sucede a otros muchos filósofos, es insuficiente y, por tanto, exigen ser reelaborados y reconstruidos a la luz de la nueva dimensión de la que arranca la metafísica zubiirana.

Esto, sin embargo, no pasa de ser un índice de problemas que necesitarían ser examinados para que no quedasen en simples formulaciones secas y con apariencias dogmáticas. Quizá lo dicho en este estudio pueda abrir alguna perspectiva para tratar fuera de todo clima polémico o interés pasional un problema importante para la historia de la filosofía en España, sin lo cual la figura histórica de Ortega quedará siempre al margen de una contextualización suficiente que ofrezca coordenadas objetivas para medir su colosal relieve.

ANTONIO PINTOR-RAMOS

muestra de modo riguroso y, en mi opinión, incontestable que la fuente directa es Heidegger D. Gracia, 'La historia como problema metafísico', *Realitas*, III-IV, pp. 79-95.

<sup>69</sup> En *Inteligencia sentiente*, pp. 284-85, hay una alusión implícita y densa, pero perfectamente reconocible, al pensamiento de Ortega en el sentido crítico aludido; lo mismo vale para *Inteligencia y Razón*, pp. 36-38.