

ZUBIRI, TREINTA AÑOS DESPUÉS

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Diego Gracia Guillén*

INTRODUCCIÓN

Hace treinta años que falleció Zubiri. Treinta años es tiempo suficiente para que se pueda ver ya con claridad lo que de él puede quedar o va a quedar, lo que de él ha perdido vigencia y lo que ha pasado o está pasando a la historia.

Tendemos a confundir al sujeto real con el sujeto histórico. Son completamente distintos. El sujeto real, el de carne y hueso, como le gustaba decir a Unamuno, acaba una vez que fallece. De él hay cosas que permanecen, que pasan a la historia. Pero el sujeto que pasa a la historia no se identifica, ni mucho menos, con el sujeto real. De hecho, hay personas reales que dejan alguna, pero muy poca huella histórica. Otras, por el contrario, la dejan enorme.

Zubiri, siguiendo una tradición que viene de Ortega y que se remonta a Hegel, enseñó que la historia es siempre “social”¹. Los seres humanos nos llevamos a la tumba nuestra subjetividad, pero la inteligencia, que es una facultad esencialmente proyectiva, sirve para que nos adelantemos a nuestros actos, para que los proyectemos. La consecuencia es que los actos humanos siempre realizan proyectos, y con ellos plasman, objetivan o hacen realidad cosas que comenzaron siendo vivencias subjetivas. Velázquez concibió un día en su interior la belleza del fuego y luego lo plasmó en el lienzo de “La fragua de Vulcano”. De ese modo, objetivó un proyecto interior, subjetivo, de tal modo que éste se despegó de Velázquez y comenzó a formar parte del depósito objetivo

* Sesión del día 11 de marzo de 2014.

¹ Xavier Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, en *Realitas* I, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974, pp. 11-64.

de nuestra cultura. La cultura no es otra cosa que el depósito de las plasmaciones de los proyectos de los seres humanos. Los actos humanos plasman o realizan valores, tanto positivos como negativos. Todo acto humano se objetiva, plasma uno u otro valor. Ese depósito objetivo que se entrega a las nuevas generaciones es lo que los griegos llamaron *parádosis* y los latinos *traditio*. Pues bien, eso es lo que “pasa a la historia”. Lo demás, lo puramente subjetivo, desaparece con el propio individuo. Una cosa es la belleza sentida y vivida y otra la belleza plasmada. La historia no puede ocuparse más que de esta última.

Era importante recordar esto, tan zubiriano, en el exordio de un trabajo sobre Zubiri. No sobre el Zubiri de carne y hueso sino sobre el Zubiri histórico. Porque los treinta años transcurridos desde su fallecimiento hacen que vaya cobrando perfil la figura de lo que cabe llamar el Zubiri histórico. Tras lo ya dicho, queda claro que ese Zubiri se identifica con el de las aportaciones que ha hecho a ese depósito objetivo que ya no es individual sino social y que llamamos cultura.

No es tarea fácil saber qué es lo que los seres humanos aportamos al depósito objetivo de la cultura. De hecho, lleva tiempo el adivinarlo, entre otras cosas porque conocer las obras —es decir, las objetivaciones de proyectos— de las personas y ser capaces de identificar lo que aportan de nuevo al depósito cultural, lleva tiempo, a veces, mucho tiempo. Esto explica la enorme cantidad de personajes que han cobrado figura o perfil histórico tras su muerte, a veces, muchos años, incluso siglos después de muertos. Los hay que parece que van a pasar a la historia y que sin embargo resultan efímeros. Han sido flor de un día, personas o personajes “de moda”. La moda es toda una categoría histórica, que estudió con gran precisión Simmel². Y hay otros, muchos, que no despertaron atención alguna en vida y que cobran importancia con el paso del tiempo, como los buenos vinos, suele decirse. La razón es obvia: el tiempo de la historia es muy distinto del tiempo de los individuos. Los ritmos no coinciden. Precisamente esa disparidad de tiempos es la que explica el fenómeno de la moda. Ésta es propia del tiempo corto (*courte durée*), de lo que los historiadores franceses llaman *histoire événementielle*, en tanto que el tiempo histórico es el largo, el de la *longue durée*, propio de la llamada *histoire structurale*. El tiempo corto es más propio de la vida biológica que de la vida histórica. Su proyección en el orden social e histórico es lo que constituye la moda. Así lo vio, con toda precisión, Ortega: “La vida humana es en su propia substancia y en todas sus irradiaciones creadora de modas, o, dicho en otro giro, es esencialmente ‘modificación’. ¿La vida humana?... Acaso toda vida. De suerte que no existe otra forma de manifestare el proceso espiritual que la serie continua de las modas intelectuales, estéticas, morales y religiosas. Como en los trajes y en las maneras, acaece con las ideas y las formas del sentimiento: que ciertos hom-

² Georg Simmel, “Filosofía de la moda”, *Revista de Occidente* 1923;1(1) pp. 42-66.

bres las crean y otros las siguen. Para que la semejanza con lo que habitualmente se llama 'modas' resulte más perfecta, no faltan nunca individuos que se oponen a la corriente, como el pez esturión, y, yendo contra la 'moda', dejan que ésta regule también a la postre su conducta"³. La vida humana es modificadora, por tanto, generadora de modas. Pero las modas son efímeras. Como decía Coco Chanel, "moda es lo que se pasa de moda". La moda es fugaz, está llamada a desaparecer. Por eso no forma parte del depósito objetivo de la historia más que transitoriamente. Cuando algo permanece, cuando supera la contingencia inherente a la moda, estamos ante otra cosa, ante la antítesis de la moda, lo que siguiendo a Simmel cabe calificar de "clásico".

Pues bien, la cuestión está en saber, primero, si Zubiri ha sido un pensador, un filósofo de moda, a quien se le ha tragado el paso del tiempo, o si por el contrario ha ido creciendo en importancia. Se está de moda o se es un clásico. Es significativo el que para lo primero utilicemos el verbo estar y para lo segundo echemos mano del verbo ser. El estar es transitorio, en tanto que el ser es permanente. Aristóteles no está de moda, es un clásico de la filosofía. Entre uno y otro extremos hay puntos intermedios. Pero o se camina hacia un lado o se tiende hacia el otro.

En el caso de Zubiri, el asunto es, si cabe, aún más complicado. Ello se debe a que fue en vida, al menos durante una parte de ella, un "filósofo de moda". Esa moda pasó, como todas las modas, y el asunto es si tras ella queda algo, y en este caso qué es o de qué se trata. Porque puede suceder que alguien esté de moda y luego se convierta en un clásico, y también que aquello por lo que pasa a la historia sea completamente distinto, o incluso no tenga nada que ver con lo que le hizo estar de moda.

La constitución de la imagen histórica es tanto más complicada cuanto más novedosa es la aportación del autor. Este es un fenómeno sorprendente, que los psicólogos conocen bien. Cuando alguien dice algo, lo encuadramos siempre en un contexto de sentido que es el de lo que ya sabemos; por tanto, lo usual, lo recibido; si se quiere, lo sabido. La mente humana es tremendamente tradicional y conservadora. No entiende algo si no lo sitúa en un contexto que le dote de sentido, y ese contexto es siempre el que nos da, precisamente, el depósito tradicional, la tradición. Lo cual quiere decir que cuando las novedades suponen la ruptura de ese contexto, y por tanto tienen carácter revolucionario, resultan muy difíciles de encuadrar y, por tanto, de entender correctamente. Uno tiende a interpretarlas desde los contextos recibidos, los tradicionales, con lo cual se las quita lo que tienen de más novedosas. Y ello no sólo porque es lo que uno hace generalmente y lo que mejor sabe hacer, sino

³ José Ortega y Gasset, "Para la historia del amor", 1926, en *OC*, IV, Madrid, Taurus, 2005, p. 35. Recuérdese que el ensayo de Simmel "Filosofía de la moda" se publica en *Revista de Occidente* el año 1923.

también porque la pérdida del contexto o del horizonte genera una sensación terrible de inseguridad y angustia. Esto lo describió espléndidamente Ortega en su ensayo *Ideas y creencias*.

En el caso de la historia de la ciencia, esto es lo que llevó a Thomas S. Kuhn a proponer su teoría de las “revoluciones científicas”⁴. La revolución es siempre una ruptura del marco o contexto de interpretación de los fenómenos. Afecta a lo que Kuhn llama el “núcleo” o *hard core* del sistema. Algo a lo que todos nos resistimos inconscientemente. De ahí que intentemos por cualquier medio salvar el horizonte de interpretación recibido, lo que en el caso de la historia de la ciencia llama Kuhn “ciencia normal”. La revolución es siempre vista como una “anormalidad”. Lo cual significa que tiene que imponerse a contrapelo, de un modo que cabe calificar de violento. Y esto permite entender que para que una novedad, sobre todo si es revolucionaria, cobre vigencia histórica, se requiere tiempo, por lo general, mucho tiempo. Esto es obvio, por ejemplo, en el caso de las revoluciones científicas. La que mejor conocemos, la revolución copernicana, fue lenta y sangrienta. Y si bien hoy las revoluciones acontecen con mayor rapidez, conviene recordar que desde que aparecen las novedades científicas hasta que consiguen aplicarse mayoritariamente, pasan bastantes años. En medicina, donde parece que la urgencia es mayor, habida cuenta de que está en juego la vida de las personas, el retraso medio se calcula entre diez y quince años.

En el caso de Zubiri, la lentitud de constitución de su figura histórica se ha debido a varios factores. Uno primero, a la lentitud de la gestación de las novedades. Este es otro fenómeno interesantísimo, por lo general poco tenido en cuenta. La matriz de interpretación no sólo afecta a quien recibe una novedad, sino también a quien la crea, la produce o la concibe. El creador, el innovador, tiene que construir su novedad a contrapelo, a contracorriente, luchando contra sus propias categorías mentales, que son las recibidas, las que asumió procedentes del depósito de cultura, de la tradición. Esto explica que los autores vayan gestando sus novedades muy lentamente, en un proceso sumamente cruento, en el que necesitan ir desprendiéndose de pre-juicios que hasta entonces habían tenido por verdaderos. La consecuencia es que en la vida de todo creador hay una evolución interna, ya que la creación es en él un proceso continuo o continuado en el tiempo, que además nunca queda concluido. Quiere esto decir que la evolución nunca termina, de modo que siempre resulta interrumpida por la muerte. Eso hace que los autores tengan incoherencias internas, que en ellos existan puntos dispares y hasta contradictorios. Con lo cual se plantea otro problema de enorme envergadura, y es qué momento de esa evolución es el que debe primar sobre los demás. Ni que decir tiene que no todo el mundo tiene que considerar como más novedoso o históricamente más

⁴ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971.

importante la misma idea o idéntica aportación. Y es que en diferentes momentos de la historia, cobran importancia distintos puntos de la obra o del pensamiento de un autor.

Aún hay una última dificultad, y es que la figura histórica de un personaje sólo puede quedar completa cuando se conoce toda su obra. Esto exige, generalmente, su desaparición física, su muerte. Hasta entonces no finaliza la evolución de su pensamiento. Pero además se requiere el que su obra vea la luz, que se publique, que sea del dominio público, a fin de que pueda discutirse. Este es el objetivo de lo que, desde la época de Droysen, se considera el primer momento del método histórico, la “heurística” o hallazgo y puesta a punto de las fuentes. Es bien sabido que esto ha constituido tradicionalmente un problema. A Platón, por ejemplo, no se le conoció de modo íntegro hasta finales de la Edad Media. Otros han tenido peor suerte, y sus obras, simplemente, han desaparecido. Pero es que con escritores mucho más recientes, la dificultad no es menor. La edición completa de las obras de Dilthey ha finalizado hace unos pocos años, un siglo después de la muerte del autor. Y con Husserl la situación es aún más compleja. Pues bien, en el caso de Zubiri, hay que decir que a su muerte tenía una mínima obra publicada, junto a una ingente masa de textos inéditos. Esta desproporción era tan llamativa, que muchos dudaban de que lo ignoto fuera de tal tamaño y, sobre todo, de alguna importancia. Pues bien, ahora, treinta años después de su fallecimiento, hay que decir que el grueso de su obra está publicado y accesible a cualquiera. Y que ello ha permitido, está permitiendo hablar de su filosofía con mucho más fundamento de lo que se había podido hacer hasta ahora. Lo cual también explica que los criterios de interpretación hayan variado sustancialmente. Es lo que desearía exponer acto seguido.

En la interpretación de Zubiri cabe distinguir no menos de cuatro enfoques distintos, que vienen a identificarse con las cuatro generaciones de intérpretes y discípulos que se han venido sucediendo a lo largo del tiempo. Cada una de esas generaciones es hija de su tiempo, y por tanto echa mano de un horizonte interpretativo distinto. El resultado es que hay distintos Zubiri. Veamos cuáles.

ZUBIRI, EXISTENCIALISTA CRISTIANO: 1940-1960

El año 1944, cinco después de finalizada la Guerra Civil, aparece el primer libro de Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. Reúne textos escritos entre el año 1931 y el de su publicación. No es un libro sistemático, ni tampoco defiende algo que pudiera ser tenido por un “sistema filosófico”. En esto se diferenciaba de los tratados de filosofía neoescolástica que entonces dominaban el panorama español. De algún modo, eran su antítesis. Por otra parte, los

textos allí reunidos Zubiri los había compuesto tras permanecer en Alemania junto a Husserl y, sobre todo, con Heidegger. En la Europa de esos años cuarenta y cincuenta dominaba el existencialismo, corriente en la que se incluía al propio Heidegger. Heidegger se confesaba ateo, si bien procedía de una familia católica. Y en cualquier caso, el existencialismo hundía sus raíces en el pensamiento de un pensador profundamente religioso, Søren Kierkegaard. De lo que los jóvenes intelectuales españoles de los años cuarenta, los que escribían en las páginas de *Escorial*, Laín, Marías, Aranguren, Díez del Corral, dedujeron que había ser existencialista y cristiano; más aún, que era posible algo así como un existencialismo católico. Ejemplo de ello eran un buen número de intelectuales franceses, a la cabeza de todos Gabriel Marcel.

He aquí el primer horizonte de interpretación de Zubiri. Los ensayos recogidos en su libro, en su único libro, había que leerlos a esa luz, la del existencialismo católico. Tampoco Marcel era un pensador sistemático. Ni Kierkegaard. Más había decir, y es que el sistematismo parecía estar reñido con el propio estilo de pensar propio del existencialismo. Y puestos a comparar, Zubiri sabía más, tenía mayores y mejores conocimientos y una mente más clara y rigurosa que la de algunos celebrados existencialistas, como era el caso del propio Marcel.

Es bien sabido que Pio XII echó un jarro de agua fría, muy fría, a quienes se ilusionaron con aunar existencialismo y cristianismo en su encíclica *Humani Generis*, del año 1950. Leída hoy se ve el absoluto ejercicio de incomprensión y la total injusticia con que trató a esos pensadores. Según me contó el propio Zubiri, el borrador de la encíclica condenaba abiertamente cualquier tipo de existencialismo. Un fraile carmelita, Bartolomé Xiberta, gran teólogo y persona con influencia en la curia vaticana, expuso la necesidad de introducir alguna cautela, ya que había filósofos catalogados como existencialistas que eran católicos, y como ejemplo dio el de Zubiri. Según le contó a Zubiri, esa fue la razón de que el parágrafo 26 de la encíclica acabara redactándose en los siguientes términos: “Es altamente deplorable que hoy día algunos desprecien una filosofía que la Iglesia ha aceptado y aprobado, y que imprudentemente la apelliden anticuada en su forma y racionalística, así dicen, en sus procedimientos. Pues afirman que esta nuestra filosofía defiende erróneamente la posibilidad de una metafísica absolutamente verdadera, mientras ellos sostienen, por el contrario, que las verdades, principalmente las trascendentes, sólo pueden expresarse con doctrinas divergentes que mutuamente se completan, aunque entre sí parezcan oponerse. Por lo cual conceden que la filosofía que se enseña en nuestras escuelas, con su lúcida exposición y solución de los problemas, con su exacta precisión de los conceptos y con sus claras distinciones, puede ser apta preparación al estudio de la teología, como se adaptó perfectamente a la mentalidad del medioevo; pero creen que no es un método que corresponda a la cultura y a las necesidades modernas. Añaden, además, que la filosofía perenne es sólo una filosofía de las esencias inmutables, mientras

que la mente moderna ha de considerar la existencia de los seres singulares y la vida en su continua fluencia. Y mientras desprecian esta filosofía, ensalzan otras, antiguas o modernas, orientales u occidentales, de tal modo que parecen insinuar que cualquier filosofía o doctrina opinable, añadiéndole algunas correcciones o complementos, si fuere menester, puede compadecerse con el dogma católico; lo cual ningún católico puede dudar ser del todo falso, principalmente cuando se trata de los falsos sistemas llamados inmanentismo, o idealismo, o materialismo, ya sea histórico ya dialéctico, o también existencialismo, tanto si defiende el ateísmo como si al menos impugna el valor del raciocinio metafísico”⁵. La tesis de Xiberta es que esta última frase, “tanto si defienden el ateísmo como si al menos impugnan el valor del raciocinio metafísico”, fue introducida para salvar a algunos pensadores como Zubiri, que desde luego no defendían el ateísmo ni impugnaban el valor del raciocinio metafísico⁶. Vamos, que hasta el Papa agachaba la cabeza ante este joven y aguerrido pensador. No en vano había acuñado el término “religación”. Marías escribe en su artículo “Presencia y ausencia del existencialismo en España”, del año 1950: “Zubiri, en su grueso libro, hasta hoy único, titulado *Naturaleza, Historia, Dios*, ha ahondado en el problema de la filosofía y en especial de la historia de la filosofía. Sus trabajos sobre la idea de filosofía en Aristóteles, sobre Sócrates y la sabiduría griega, sobre Grecia y la pervivencia del pasado filosófico, han vertido una luz nueva sobre el pensamiento antiguo y sus relaciones con nosotros. Ha bosquejado una idea de la historia fundada en la distinción entre potencias y posibilidades y en las nociones de situación y libertad. Pero, sobre todo, ha descubierto una dimensión esencial de la existencia o de la vida humana, por la cual el hombre no está simplemente ‘arrojado’ sino ‘implantado’ en el ser, no es sólo existente, sino ‘religado’ a la existencia; es la idea ontológica de la *religación*, que le ha permitido plantear la cuestión metafísica de la ‘deidad’ primero, de Dios después, y que es la fuente de una renovación del pensamiento católico en España”⁷. Esto es lo que permitiría hablar de un “existencialismo católico”. De hecho, el Marías de estos años repite una y otra vez que ve en Zubiri la más genuina posibilidad de una verdadera “filosofía cristiana”⁸.

Cabe preguntarse en qué podía consistir esta mezcla de existencialismo y cristianismo. Y para responder vale el ejemplo de uno de los zubirianos de esta primera generación de discípulos, José Luis López Aranguren. Leyendo los libros que escribió en estos años, *Cristianismo día tras día, El protestantismo y la moral, Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* y su *Ética*, se ve bien en cómo se lograba la articulación. Todo consistía, como hace Aranguren en la *Ética*, en distinguir “estructura” de “contenido”,

⁵ Pío XII, *Humani Generis*, § 26.

⁶ Cf. Jordi Corominas, Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri: La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006, p. 556.

⁷ Julián Marías, *Obras*, Madrid, Revista de Occidente, vol. 5, 1960, p. 228.

⁸ Julián Marías, *Obras*, Revista de Occidente, vol 5, pp. 473 y 479.

una distinción que, por cierto, atribuye a Zubiri, aunque así no se halla formulada en su obra. Los contenidos morales, dice Aranguren, no puede darles más que la religión y, por tanto, el magisterio. Pero la estructura moral es propia de todo ser humano, y profundizando en ella pueden vivirse los contenidos con muy distintos “talantes”. Esto del talante es la versión española de lo que Heidegger llamaban *Stimmung*. Ya que no en los contenidos morales, que continuaban férreamente establecidos por la Iglesia, el existencialismo les servía para vivir la vida con un nuevo talante, muy distinto del tradicional, que iba desde la renovación litúrgica hasta la pasión por el arte moderno y la filosofía actual. Y el maestro indiscutido en este último campo era Zubiri.

ZUBIRI, ENTRE LA NEOESCOLÁSTICA Y EL MARXISMO: 1960-1980

En los años sesenta el panorama filosófico cambió drásticamente. El existencialismo perdió vigencia y la ganaron otros dos movimientos, la filosofía analítica y el marxismo. Todo lo que traspasaba esos límites era inmediatamente calificado de “metafísico” o de “escolástico”, términos ambos fuertemente peyorativos. En el caso de la filosofía española, la reacción contra los grandes maestros de la fase anterior fue muy violenta. Ortega, fallecido poco antes, se convirtió de la noche a la mañana de maestro en adversario o incluso enemigo. Si hubiera vivido durante esos años, no hay duda de que habría sufrido mucho. Zubiri sí estaba vivo, si bien en un retiro casi anacorético.

Así estaban las cosas, cuando Zubiri publicó, en diciembre de 1962, *Sobre la esencia*. La reacción fue enorme. Era, en primer lugar, un libro de metafísica. En segundo, dedicado a la “esencia”, término que obligaba a retroceder más atrás del existencialismo, hacia épocas pretéritas. Y en tercero, su estructura era muy similar a la de los tratados escolásticos. Por si esto fuera poco, Zubiri se enfrentaba en el libro directamente con el existencialismo, sobre todo con el heideggeriano, no porque aceptara los demás, sino porque éste era el único que le merecía respeto. Aranguren hizo la reseña de este libro en *Revista de Occidente*. En ella, entre alabanzas, y siempre con respeto, Aranguren stampa frases que demuestran su alejamiento de la vía emprendida por Zubiri, que según él supone un rechazo palmario de la modernidad a favor de Aristóteles y la escolástica. He aquí algunas de sus frases: “Xavier Zubiri está en este libro menos lejos de la filosofía aristotélica y escolástica que de la filosofía moderna, porque profundiza y depura su realismo, hasta llegar a la ‘esencia misma de lo real’. Por eso es seguro que el libro producirá una enorme impresión en la filosofía escolástica (a través, es claro, de sus representantes más inteligentes y abiertos)”⁹. “Esto, que tanto han predicado y que tan poco

⁹ José Luis L. Aranguren, “La aparición del libro de Xavier Zubiri”, *Revista de Occidente*, 2ª ép., nº 2, 1963, p. 245.

han practicado los escolásticos, lo encontraremos ahora realizado de verdad”¹⁰. “Se enfrenta en él Zubiri con toda la filosofía moderna, con todo el idealismo, el racionalista, el empirista, el existencialista, el positivista. ¿Hará él verdad esa afirmación, tantas veces adelantada por los neoescolásticos, de que el periodo de la modernidad ha terminado en filosofía?”¹¹ “¿Cuánto importará a nuestros contemporáneos una obra y un autor ajenos al existencialismo, al marxismo y a la filosofía anglosajona, que no se apoya en ninguna ‘escuela’ ni en ninguna ‘fuerza?’” No hay duda, para Aranguren, el Zubiri de *Sobre la esencia* se había distanciado, no sólo del existencialismo sino de toda la filosofía moderna, y si bien de modo novedoso y hasta genial, lo que había pensado, escrito y dado a luz no podía entenderse más que en el horizonte de la filosofía neoescolástica. Este es el nuevo horizonte de lectura. Ya no es posible seguir interpretándole en el horizonte del existencialismo. Ahora sabemos que su contexto es la escolástica, la neoescolástica. Eso es lo que proclamaba en voz alta una de las personas más próximas a él, uno de sus fieles discípulos en la etapa anterior, José Luis López Aranguren. Y que por ello mismo, a partir de este momento, si bien no renunció abiertamente a su magisterio, sí lo relegó a un discreto segundo término¹³.

Quince años después, en 1979, Aranguren publicaría un libro titulado *El oficio de intelectual y la crítica de la crítica*, en el que dejaba aún más clara su postura. Comentando el *Diccionario de filosofía contemporánea* que publicó Miguel Ángel Quintanilla en 1976, uno de los exponentes más fieles de lo que fue el nuevo talante filosófico surgido en los años sesenta y setenta, en el que se cataloga abiertamente a Zubiri de neoescolástico, Aranguren escribe: “En cuanto a Xavier Zubiri, según el citado Diccionario, ‘su influencia sobre las corrientes más vivas de la nueva filosofía actual es prácticamente nula’. Como en el caso de Ortega, su desinterés total por la filosofía angloamericana y por la filosofía dialéctica y el entorno sociológico que ha rodeado a ambos, quiero decir, si se me permite el anglicismo, la ‘audiencia’ predominantemente mundana que han tenido y, en el caso particular de Zubiri, su consideración, justa o no, como neoescolástico, ha contribuido decisivamente a ello”¹⁴.

Aranguren era un miembro de la primera generación de zubirianos, pero tras *Sobre la esencia* se da cuenta de que su horizonte interpretativo no era correcto y que a Zubiri había que situarle en otro horizonte, el de la metafísica, cosa que en esos años era casi sinónimo de escolástica. En él había militado Zubiri de jovencito y a él habría vuelto en los años de la posguerra espa-

¹⁰ José Luis L. Aranguren, “La aparición del libro de Xavier Zubiri”, *Revista de Occidente*, 2ª ép., nº 2, 1963, p. 246.

¹¹ José Luis L. Aranguren, “La aparición del libro de Xavier Zubiri”, *Revista de Occidente*, 2ª ép., nº 2, 1963, p. 246.

¹² José Luis L. Aranguren, “La aparición del libro de Xavier Zubiri”, *Revista de Occidente*, 2ª ép., nº 2, 1963, p. 246.

¹³ Por cierto, no deja de ser curioso el hecho de que esta crítica de Aranguren al libro de Zubiri no la recogiera su autor en ninguno de sus libros, como también lo es el que no aparezca en la edición de lo que se llaman, a lo que parece sin serlo, *Obras Completas*, 6 vols., Madrid, Trotta, 1994-1997.

¹⁴ Aranguren, *Obras completas*, vol. 5, Madrid, Trotta, 1996, p. 377.

ñola. Se trataba, sin duda, de un neoescolástico muy ilustrado y más inteligente que los usuales, pero en el fondo igual a ellos. En esos años estaba de moda amalgamar la vieja escolástica con la ciencia moderna y la filosofía de Heidegger, al modo del jesuita Jaime Echarri y su *Philosophia entis sensibilis*, publicada en 1959 en Friburgo y Barcelona por la editorial Herder¹⁵. A Zubiri era preciso situarle en esa línea. Si se repasan las recensiones del libro de Zubiri aparecidas tras su publicación, se verá hasta qué punto caló esta opinión. Ni que decir tiene que esto dio pie a que los escolásticos de toda la vida entraran a saco en la obra de Zubiri, dando de ella una interpretación, esta sí, estrictamente escolástica. Desde entonces hasta el día de hoy, existe toda una corriente, por lo general dentro de las órdenes y congregaciones religiosas y de sus centros universitarios de enseñanza, que usufructúa e interpreta a Zubiri en esta línea y la plasma en una abundante literatura.

Los jesuitas centroeuropeos buscaron una salida al conflicto permanente entre la filosofía escolástica y la moderna, componiendo una especie de síntesis entre la metafísica tomista y la teoría kantiana del conocimiento. El resultado fue la denominada “escolástica trascendentalista”, que iniciada por Maréchal, cosechó sus mejores frutos entre los jesuitas alemanes pertenecientes a la que se denominó *Maréchal-Schule*, entre otros J.B. Lotz y Karl Rahner. El llamado “método trascendental” atemperaba la antigua metafísica de la Escuela con la filosofía kantiana, abriendo de ese modo la vieja neoescolástica de corte leibniziano a aires nuevos y más modernos. Esto es lo que en España representó paradigmáticamente José Gómez Caffarena, cuyas *Metafísica fundamental* y *Metafísica trascendental* circulaban en copias mecanografiadas entre los iniciados, hasta que por fin vieron la luz impresa al final de esa década, en 1969¹⁶ y 1970¹⁷. La adscripción de Caffarena a la corriente trascendentalista queda explicitada por él mismo. He aquí una de sus declaraciones: “Recojo, al orientar así el problema en el punto capital, la herencia de la tradición escolástica. Pero precisamente tal como en nuestros días la han reestructurado los conocidos autores que han querido encontrar su valor como respuesta a la problemática kantiana; tengo sobre todo presentes a Lotz, Coreth y Lonergan. Y creo oportuno, en este espíritu, abordar en concreto el problema volviendo una vez más a la *Crítica* de Kant que, como hemos visto, es adversa y, sin embargo, presenta por otra parte las ventajas de un análisis profundo y de unas posiciones positivas aseguradas; unas posiciones de las que no tienen, como también hemos visto, por qué hacernos volver atrás en lo sustancial las más recientes *Críticas* de nuestro siglo”¹⁸.

¹⁵ Jaime Echarri, *Philosophia entis sensibilis*, Barcelona, Herder, 1959.

¹⁶ José Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental*, Madrid, Revista de Occidente, 1969.

¹⁷ José Gómez Caffarena, *Metafísica trascendental*, Madrid, Revista de Occidente, 1970. El propio autor aludió a esas copias ciclostiladas en el prólogo al primero de sus libros: “El libro ha tenido varios sucesivos esbozos multicopiados para su uso en las clases. Ha ido de ese modo formándose y enriqueciéndose, superando bastantes de sus iniciales deficiencias.” (pp. 22-23).

¹⁸ José Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, p. 401.

Caffarena ha sido el representante español más característico de la escolástica trascendentalista. Pero conviene añadir que no fue un simple secuaz de Maréchal, Lotz o Coreth. Muy al contrario, ha sido un auténtico innovador dentro de ese movimiento. He aquí cómo enfoca el problema fundamental de toda esta corriente, el de la universalidad y omnicomprensión del ser en todo acto humano de conocimiento: “Para justificar la plena universalidad, omnicomprensión del *ser*, su irrestricción, *he apelado a la pretensión humana*, que se patentiza en la misma estructura afirmante puesta en juego en cada conocimiento, aun el que pretendiera negar esto mismo. Este proceder metódico era ya de esperar. Podría quizá pensarse que habría cabido *deducir* la irrestricción a partir de la transfenomenicidad ya justificada. Lotz y Coreth entre los neoescolásticos de tendencia maréchaliana, parecen proceder así. Dan incluso la impresión de tener la irrestricción como algo más fundamental, raíz de la misma transfenomenicidad. ¿Cómo podría tener alcance absoluto —argüirían— una afirmación que tuviera un horizonte restringido, que sólo se sostuviera en una determinada región de realidad? Tengo cierto temor de que se mezclen así dos sentidos diversos del ‘sostenerse la afirmación’; ante *todo entendimiento* (transfenomenicidad) y ante *toda realidad*, en cuanto toda podría ser, en algún modo, afirmada y tiene, por tanto, una estructura íntima de algún modo afín a mi entendimiento (‘irrestricción de principio’). Por eso he preferido mostrar separadamente la exigencia de ambas transcendencias en la estructura del afirmar humano. Esta separación, hecha con fines de rigor crítico, no quita la ulterior fusión de los dos temas. Ambas transcendencias integran ‘la vigencia absoluta’ de la afirmación y se compenetrán en la noción humana del *ser*”¹⁹. Esto lo dice Caffarena en un capítulo que lleva por título “El ‘ser’, vigencia absoluta en la afirmación”, que finaliza con una nota bibliográfica cuyo comienzo dice así: “La línea del presente capítulo es, aunque sin ninguna literalidad, la de la tendencia neoescolástica iniciada por J. Maréchal. Es justo, pues, citar ante todo el 5º *cabier* de su *Punto de partida de la metafísica*”²⁰. Debo añadir inmediatamente que el autor de dicha tendencia a quien más se aproxima mi exposición y a cuyo magisterio, en Roma, tengo que agradecer personalmente la iniciación, es J.B. Lotz. Su libro fundamental es, sin duda, *Das Urteil des Sein*. Pero creo que es importante tener también presente *Die transzendente Methode in Kants ‘Kritik der Reinen Vernunft’ und in der Scholastik*. Mucho dependen diversos momentos de mi exposición (como ya he indicado en el texto mismo) del *Insight* de B. Lonergan. Un estudio a fondo de este libro sería de lo más provechoso como profundización de mi capítulo”²¹. Este programa es el que desarrollaría sistemáticamente en su *Metafísica trascendental*. Muchos vieron en este esfuerzo renovador la tabla de salvación de la metafísica y de la propia escolástica, ya que por fin se había conseguido que ésta asumiera el criticismo

¹⁹ Caffarena, *Metafísica fundamental*, pp. 418-19.

²⁰ Jacques Maréchal, *El punto de partida de la metafísica*, Vol. V, Gredos, Madrid, 1959.

²¹ José Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental*, p. 421. Cf. Johannes B. Lotz, *La experiencia trascendental*, Madrid, BAC, 1982.

kantiano. Algo que, según ellos, brillaba por su ausencia en el libro de Zubiri, que parecía no haber asumido la revolución copernicana iniciada o consumada en la obra de Kant. A Zubiri era preciso catalogarlo, definitivamente, como un pensador “precrítico”, es decir, “ingenuo”, *outdated*, diría un inglés.

Tras lo dicho queda claro que a la altura de los años sesenta, el horizonte interpretativo de la filosofía de Zubiri había cambiado drásticamente: de pensador existencialista se había convertido para muchos en un filósofo neoescolástico, y no de los más interesantes. Los que le conocían bien y le querían, como Aranguren o el propio Caffarena, no se atrevían a llamarle abiertamente neoescolástico, pero desde luego se veían a sí mismos cada vez más alejados de él. Buscaban disculparle, pero no podían compartir sus puntos de vista.

El año 1950, Julián Marías publicó en la revista francesa *Dieu Vivant* un artículo titulado “Presencia y ausencia del existencialismo en España”. Ese texto acabaría dando título a todo un libro, *El existencialismo en España*²², recogido más tarde en *Filosofía actual y existencialismo en España*²³. La tesis de Marías es que en España no ha habido existencialismo, “sino una filosofía que no es existencialismo, pero que, no obstante, ha anticipado la novela existencial y las más verdaderas de las tesis que bajo ese rótulo circulan hoy ruidosamente por los dos hemisferios del planeta”, dice en el prólogo de 1952. En España no hay existencialismo, afirma Marías a la altura de 1952²⁴, porque el tomismo imperante lo ha hecho imposible. “En España hay ciertamente neotomismo: en las Órdenes religiosas, en los Seminarios, en la enseñanza oficial desde 1939, en las publicaciones de este origen. Pero no hay existencialismo”²⁵. No cabe duda, la filosofía vigente en la España de la posguerra fue la escolástica, que acabaría con las ilusiones de quienes creyeron ver en Zubiri a un filósofo existencialista. El libro de 1962 lo demostraba palmariamente.

Las corrientes de pensamiento con vigencia en la filosofía de esas décadas eran fundamentalmente dos, la filosofía analítica y el marxismo. Acercar a Zubiri a la filosofía analítica no resultaba tarea fácil, aunque distara mucho de ser imposible. Pero quedaba la otra alternativa, el marxismo. Al fin y al cabo, el materialismo dialéctico y el materialismo histórico eran tan metafísicos como la raíz de donde nacieron, la filosofía de Hegel. Por tanto, era posible utilizar la filosofía de Zubiri en una perspectiva que fuera metafísica, pero no escolástica o neoescolástica, ni tampoco kantiana, sino hegeliana y marxista, o, al menos, marxiana. Esto fue lo que se propuso Ignacio Ellacuría, un jesuita transterrado a Hispanoamérica y profundamente identificado con lo que cabe denominar el “espíritu de Medellín”, que en 1968 empezó a privilegiar el lenguaje de la “liberación”.

²² Julián Marías, *El existencialismo en España*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1953.

²³ Julián Marías, *Filosofía actual y existencialismo en España*, Madrid, Revista de Occidente, 1955.

²⁴ Julián Marías, *Obras*, Madrid, Revista de Occidente, vol. V, 1960, p. 216.

²⁵ Julián Marías, *Obras*, Madrid, Revista de Occidente, vol. V, 1960, p. 218.

Ese espíritu recogió lo que el médico brasileño Josué de Castro había bautizado en 1947 con el nombre de “geopolítica del hambre”²⁶, así como la tensión centro-periferia que Raúl Prebisch había convertido en núcleo de su “teoría de la dependencia”, pronto convertida en santo y seña de la CEPAL²⁷. Paulo Freire publica su *Pedagogía del oprimido* en 1970²⁸. El año 1968, Salazar Bondy se pregunta por la existencia o no de una filosofía latinoamericana²⁹ y en 1971 dos argentinos, Juan Carlos Scannone y Enrique Dussell, le intentan responder a esa pregunta iniciando el movimiento de “filosofía de la liberación”³⁰. El mismo año Gustavo Gutiérrez publica su libro *Teología de la liberación*³¹. La dialéctica centro-periferia, en el caso de la filosofía, no era tanto la de América del norte frente a América del sur, cuanto la de Europa frente a América, y más en concreto, la filosofía del ser, típicamente europea, frente a las necesidades reales de la población. Eso explica que Dussell prestara atención a los filósofos que buscaban ir más allá de la idea del ser, cuales eran los casos de Emmanuel Lévinas y Xavier Zubiri³². Como ya anunciara Marx, los filósofos habían interpretado el mundo, cuando lo importante era transformarlo. Y aquí es donde entró Ignacio Ellacuría, que vio en la filosofía de Zubiri, en primer lugar, una filosofía de la realidad y no del ser (como ya había señalado Dussell), y segundo, un realismo muy apto para interpretar los problemas concretos. En *Sobre la esencia*, Ellacuría no vio a un neoescolástico, quizá porque conocía ese movimiento mucho mejor que quienes utilizaban el término como dicitario, sino una filosofía de la “estructura”³³. Entonces se había convertido en moda el estructuralismo, y Ellacuría creyó ver en Zubiri una metafísica estructuralista de inmensas posibilidades. En 1965 defendió su tesis sobre *La principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, y un año después publicó un artículo sobre el enfoque de la filosofía de la historia desde esa perspectiva³⁴. Por su parte, en 1968, Zubiri desarrolló un curso titulado *Estructura dinámica de la realidad*³⁵, en el que la categoría básica de *Sobre*

²⁶ Josué de Castro, *Geopolítica da Fome*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1951.

²⁷ Raul Prebisch, *Nueva política comercial para el desarrollo*, 1964. Cf. FH Cardoso y E Falero, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, 1958. H. Jaguaribe y otros, *La dependencia político-económica de América Latina*, 1970.

²⁸ Paulo Freire, *Pedagogía do Oprimido*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970.

²⁹ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.

³⁰ El movimiento nació en una reunión en la sierra de Córdoba en enero o febrero de 1971. Cf. Juan Carlos Escanone, “Filosofía/Teología de la liberación”, en: Ricardo Salas Astrain (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano: Conceptos Fundamentales*, Vol II, Santiago de Chile, Ed. Univ. Cat. Silva Henríquez, 2005, pp. 429-442. C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incansable de la identidad*, Bilbao, Univ. de Deusto, 2004. Jun Carlos Escanone, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida*, 2009; vol. L: 59-73.

³¹ Gustavo Gutiérrez: *Teología de la liberación: Perspectivas*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1971. Antes de eso, en 1968, meses antes de la Conferencia de Medellín, Gustavo Gutiérrez había pronunciado una conferencia titulada “Hacia una teología de la liberación”.

³² Enrique Dussell, *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Mendoza, Ser y Tiempo, 1972. La segunda edición apareció con el título de *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme, 1974.

³³ Ignacio Ellacuría, “La idea de estructura en la filosofía de Xavier Zubiri”, *Realitas*, I, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1974, pp. 71-138. No fue el único en estudiar a Zubiri desde esa perspectiva. Cf. Juan Cruz Cruz, *Filosofía de la estructura*, Pamplona, Eunsa, 1974.

³⁴ Ignacio Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, *Estudios de Deusto*, 1966;XIV(28):245-286 y 523-548.

³⁵ Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989.

la esencia, el “de suyo”, se completaba con otra complementaria y más dinámica, el “dar de sí”. Esto ampliaba y profundizaba el estructuralismo zubiriano, y a la vez integraba la categoría de historicidad. Con lo cual Ellacuría creyó encontrarse con los instrumentos conceptuales adecuados para construir una “filosofía de la liberación”, más allá de los enfoques idealistas de los filósofos europeos y los enfoques materialistas de quienes militaban en el marxismo más ortodoxo. Esto es lo que él quiso expresar en su obra filosófica más madura, la *Filosofía de la realidad histórica*³⁶, en la que intentó superar tanto el idealismo de quienes centran su atención en el “sentido de la historia”³⁷, como el materialismo de los doctrinarios del “materialismo histórico”. Frente a idealismo y materialismo, Ellacuría creía haber encontrado un *tertium quid*, basado en el “realismo” propuesto por Zubiri³⁸, que él describió como un “realismo materialista abierto”³⁹. Tal es la razón de que para Ellacuría la “realidad histórica” fuera el verdadero objeto de la filosofía⁴⁰. Y es a partir de ahí como podía y debía construirse, en opinión de Ellacuría, una “teología de la liberación” merecedora y digna de tal nombre.

Ignacio Ellacuría fue el líder en el intento por rescatar a Zubiri de la interpretación neoescolástica y situarle en un contexto mucho más acorde con lo que en aquel momento eran las filosofías con verdadera vigencia histórica, el pensamiento analítico y el marxismo. En la opción por este segundo contexto de lectura, no fue el único, aunque sí el principal. Baste citar el nombre de Germán Marquínez Argote⁴¹. Durante esos años, mi convivencia con Ignacio Ellacuría fue muy intensa, y “juntos trabajamos por encuadrar e interpretar del mejor modo posible a Zubiri desde esa perspectiva. Mi contribución más explícita fue el trabajo de 1976 ‘Materia y sensibilidad’⁴². Estaba dedicado, y no por azar, a Ignacio Ellacuría. Su comienzo decía que era la primera parte de un trabajo de extensión mucho mayor, que había de constar de otras dos, tituladas, respectivamente, ‘Teoría y praxis’ e ‘Idealismo y materialismo’. Cualquiera será capaz de adivinar cuál iba a ser su contenido. La única que llegó a publicarse, la primera, defendía la tesis de que el medular idealismo de la filosofía occi-

³⁶ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta, 1991.

³⁷ Ignacio Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, *ECA* 1988;477, pp. 633-650.

³⁸ Ignacio Ellacuría, “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1970, vol. 1, pp. 505-523.

³⁹ Ignacio Ellacuría, “Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubiri”, en I. Tellechea (ed.), *Zubiri: 1898-1983*, Vitoria, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 1984, p. 55.

⁴⁰ Ignacio Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *ECA* 1981;396-397 pp. 963-980.

⁴¹ Ignacio Ellacuría, “Hacia una fundación filosófica del método teológico latinoamericano”, *ECA* 1975 pp. 322-323 y 419.

⁴² Germán Marquínez Argote, *En torno a Zubiri*, Madrid, Studium, 1969. Poco después se convirtió en la figura central del llamado “Grupo de Bogotá”, integrado por Joaquín Zabalza Iriarte, Luis José González Álvarez, Juan José Sanz Andrados, Eudoro Rodríguez y Jaime Rubio Angulo, entre otros. Cofundador de la *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, así como de los Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana. Cf. Germán Marquínez Argote, “Zubiri visto desde Latinoamérica. Aportes a la filosofía de la liberación.” *Franciscanum* (Bogotá) 1977; 55: 129-145. *Metafísica desde Latinoamérica*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1977. *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá, El Búho, 1981.

⁴³ Diego Gracia, “Materia y sensibilidad”, *Realitas II*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976, pp. 203-243.

dental tenía sus orígenes en la radical escisión introducida entre el sentir y el inteligir, siempre en detrimento del primero. Ni la *aisthesis* aristotélica, ni la *Sinnlichkeit* kantiana, ni tampoco las cualidades sensibles del empirismo inglés habían sido capaces de superar ese ancestral idealismo”⁴⁴. Cabe preguntarse por qué no se publicaron las otras dos partes. Y la respuesta no puede ser otra que porque los horizontes de lectura estaban cambiando rápidamente, y porque además cada vez cobraba mayor fuerza otro enfoque de la filosofía zubiriana, aquel que la situaba en el interior del movimiento fenomenológico.

ZUBIRI, FENOMENÓLOGO: 1980-2000

El año 1971 se fundó en Madrid, dentro de la Sociedad de Estudios y Publicaciones, un Seminario de filosofía. El tema central era el estudio de la filosofía de Zubiri, entre otras cosas porque él mismo asistía puntualmente al seminario. Lo habían fundado personas que por edad y mentalidad pertenecían al horizonte recién analizado. Había escolásticos, como Carlos Baciero, estaba Ellacuría y poco después entraron a formar parte personas de mentalidad muy distinta, como Antonio Ferraz⁴⁵ y Antonio Pintor-Ramos. Este último había estudiado en profundidad el movimiento fenomenológico en esos años en que sólo parecían contar el existencialismo, el marxismo y la filosofía analítica. Al aproximarse con esa formación básica a la filosofía de Zubiri, a finales de los años setenta, comenzó a defender la tesis de que a Zubiri había que entenderle no desde la neoescolástica, ni tampoco desde el existencialismo, ni desde el marxismo, sino desde la fenomenología. No en vano la tesis doctoral de Zubiri había versado sobre Husserl y su teoría del juicio⁴⁶. Es el tercer horizonte interpretativo, el fenomenológico. Fue obra de una nueva generación de estudiosos, más jóvenes que los anteriores. El más representativo fue, sin duda, Antonio Pintor-Ramos. Esto era situar a Zubiri en el interior de la filosofía del siglo XX. Por otra parte, ahora empezaba a disponerse de textos, de modo que los análisis tenían poco que ver con las aproximaciones propias de fases anteriores. Más cabe decir, y es que fue a partir de este momento cuando comenzó a estudiarse con un cierto rigor y profundidad el pensamiento de Zubiri.

La interpretación fenomenológica de Zubiri fue ganando cuerpo, al menos entre los asistentes al Seminario, durante los años ochenta. Abrió el camino Antonio Pintor-Ramos en 1979, con su obra, después varias veces ree-

⁴⁴ Diego Gracia, “Filosofía práctica”, en José A. Gimberbat, Carlos Gómez (Eds.), *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Estella, Verbo Divino, 1994, pp. 332-333.

⁴⁵ Antonio Ferraz publicó en 1970 una de las mejores exposiciones sistemáticas del pensamiento de Zubiri, *Zubiri: El realismo radical*, Madrid, Cincel, 1987. La expresión de su pensamiento maduro se encuentra en *Ser humano en el siglo XXI. Atrévete a pensar*, Granada, Comares, 2013.

⁴⁶ Xavier Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Madrid, 1923. Edición de Antonio Pintor-Ramos: *Xavier Zubiri, Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999.

ditada, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*⁴⁷. De esos mismo año son otros dos estudios que demuestran bien la nueva orientación: *La 'maduración' de Zubiri y la fenomenología*⁴⁸, y, sobre todo, *Zubiri y la fenomenología*⁴⁹. En este último estudio Pintor-Ramos señalaba muy acertadamente cómo todo filósofo del siglo XX ha tenido que vérselas en un sentido u otro con la fenomenología, y cómo esta confrontación es básica para juzgar el “nivel histórico” de su pensamiento. Así, escribe: “El enfrentamiento de un filósofo con Husserl debe ofrecer un prisma nada despreciable para juzgar del *nivel histórico* de ese pensamiento. Quizá esto pueda explicar que gran parte de las corrientes filosóficas de nuestro tiempo se hayan ocupado expresamente de una confrontación con la Fenomenología; no hace falta aludir a Heidegger, al Existencialismo y todos sus derivados, pero quizá no es tan conocido que corrientes, a simple vista opuestas, como el Materialismo dialéctico o el Estructuralismo, no han rehuido tal confrontación”⁵⁰.

El caso de Zubiri resultaba por demás sorprendente. A pesar de su clara formación fenomenológica, este punto no había sido objeto de análisis detenido, entre otras razones porque el propio Zubiri parecía evitarlo o soslayarlo. Cuando publica en 1923 su *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, lo hace preceder de una “Advertencia” que dice: “La índole especial del trabajo da a éste un carácter completamente privado, exento de publicidad”⁵¹. Y cuando Antonio Pintor comienza el estudio de las raíces fenomenológicas del pensamiento de Zubiri, tiene buen cuidado de enfocarlo en perspectiva rigurosamente “histórica”, para evitar cualquier tipo de reacción negativa por parte del propio Zubiri. Por todo esto, el análisis de su formación fenomenológica se había pasado por alto, hasta que Antonio Pintor inició su estudio sistemático⁵². “Nos encontramos con un hecho: hay un acercamiento de Zubiri a Husserl y este punto de referencia es mantenido en su obra madura; ello permite afirmar que se trata de uno de los factores que deben ayudar a comprender su pensamiento. No es nada hiperbólico decir que se trata de un factor fundamental [...] ¿No será Husserl uno de los puntos de referencia con respecto al cual Zubiri fue madurando su pensamiento? Su conservación como punto de referencia constante en su pensamiento maduro autoriza a ensayar esta hipótesis. Ello

⁴⁷ Antonio Pintor-Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1979. 2ª ed. ampliada, 1983; 3ª ed., 1996.

⁴⁸ Antonio Pintor-Ramos, “La ‘maduración’ de Zubiri y la Fenomenología”, *Naturaleza y Gracia* 1979;26:299-353.

⁴⁹ Antonio Pintor-Ramos, “Zubiri y la Fenomenología”, *Realitas* III-IV, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979, pp. 389-565.

⁵⁰ Antonio Pintor-Ramos, “Zubiri y la Fenomenología”, *Realitas* III-IV, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979, p. 390.

⁵¹ Xavier Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Madrid, 1923, p. 4. Antonio Pintor comenta al comienzo de su edición antes citada: “Esta obra no aparece citada nunca, ni siquiera en autores de la época próximos a Zubiri, y su publicación, más que privada, parece semiclandestina [...] Sin duda, esto significa que el propio Zubiri se fue distanciando rápidamente de su tesis y sólo en los últimos años de su vida volvió a asumirla, no sin recelos.” (Xavier Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza, 1999, p. xv).

⁵² El único trabajo previo que cabe reseñar es el de María Rianza, “El enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Husserl”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Moneda y Crédito, 1970, vol. 2, pp. 561-584.

debe servir también para situar *históricamente* la filosofía de Zubiri dentro del contexto de la filosofía europea contemporánea, cosa nada desdeñable⁵³.

El éxito que tuvo este nuevo enfoque propuesto por Antonio Pintor fue inmediato, entre otras cosas porque permitía resituarse a Zubiri fuera de la neoescolástica, sin por ello hacer de él algo así como un pensador neomarxista. Como escribe Antonio Pintor en ese mismo trabajo, “los mejores conocedores de Zubiri reaccionan hoy contra la simplista objeción de que se trata de un pensador ‘acrítico’. Dejando de lado la equivocidad del término, el examen de una filosofía contundentemente ‘crítica’ (en uno de los sentidos del vocablo con más tradición en el pensamiento moderno) como es la de Husserl, si es realmente profundo, hará ver de refilón que ese supuesto ‘acriticismo’ es a todas luces inverosímil”⁵⁴.

Eso sucedía en 1979. Un año después, en 1980, Zubiri escribió y publicó el Prólogo a la edición norteamericana de *Naturaleza, Historia, Dios*. En él apeló de nuevo a sus orígenes fenomenológicos: “La filosofía se hallaba determinada antes de esa época [la que comienza en los años 30] por el lema de la fenomenología de Husserl: *su den Sachen selbst*, ‘a las cosas mismas’. Ciertamente no era ésta la filosofía dominante hasta entonces. La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo apoyada en última instancia en la ciencia psicológica. Un apoyo que se expresó como teoría del conocimiento. Desde esta situación, Husserl, con una crítica severa, creó la fenomenología. Es una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas. La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento. Esta fue la remota inspiración común de la etapa 1932-1944: la filosofía de las cosas. La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta última función fue para mí la decisiva. Claro está, la influencia de la primera función es sobradamente clara no solamente en mí, sino en todos los que se dedican a la filosofía desde esa fecha”⁵⁵.

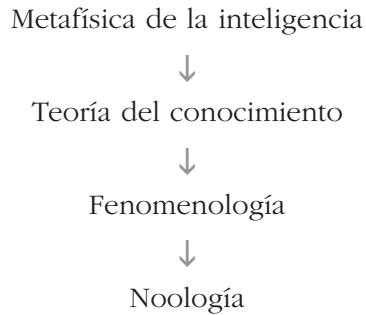
La fecha de este prólogo es noviembre de 1980. Se comprende que, cuando entre esa fecha y 1983 aparecieron los tres volúmenes de su *Noología* o teoría de la inteligencia, resultara fácil ver en ellos la obra de un fenomenólogo que, desde el interior de la propia fenomenología, había propuesto reformas radicales, hasta dar como resultado una doctrina distinta que él

⁵³ Antonio Pintor-Ramos, “Zubiri y la Fenomenología”, *Realitas* III-IV, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979, pp. 404-5.

⁵⁴ Antonio Pintor-Ramos, “Zubiri y la Fenomenología”, *Realitas* III-IV, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1979, pp. 406-7.

⁵⁵ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 13-14.

mismo bautizó como Noología. De tal modo que era posible establecer la siguiente secuencia:



El contexto más adecuado de lectura de la Noología era, pues, la Fenomenología, de modo que debía verse como una especie de *Aufhebung* suya, lo que suponía tanto como su anulación, superación e integración. Tal fue el argumento principal del libro que yo publiqué el año 1986, *Voluntad de verdad: Para leer a Zubiri*⁵⁶.

Si uno analiza la producción aparecida durante los años ochenta y noventa, verá que una parte importante está escrita en esta dirección. De toda ella, destacaré la de dos autores, sin duda los más relevantes a este respecto, Antonio Pintor-Ramos y Víctor Tirado San Juan. El primero la desarrolló en un elevado número de publicaciones durante esas dos décadas, entre las que cabe destacar sus libros: *Realidad y sentido: Desde una inspiración zubiriana*⁵⁷, *Realidad y verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*⁵⁸, *La filosofía de Zubiri y su género literario*⁵⁹, *Xavier Zubiri (1898-1983)*⁶⁰, y *Nudos en la filosofía de Zubiri*⁶¹. En contra de lo que podría esperarse, no son libros de fenomenología, ni tampoco se interpreta en ellos a Zubiri en clave estrictamente fenomenológica. Antonio Pintor tenía muy claro desde el principio que Zubiri no era ni había sido nunca un fenomenólogo “ortodoxo”, y que más bien había que verlo como un pensador original, uno más en la línea de los “heresiarcas” del método, muy en la línea abierta por Heidegger. El propio Zubiri parecía dar soporte explícito a este enfoque, cuando en el prólogo a la edición norteamericana de *Naturaleza, Historia, Dios*, tras el párrafo antes citado, añadía: “Pero mi reflexión personal tuvo, dentro de esta inspiración común, una inspiración propia. Porque ¿qué son

⁵⁶ Diego Gracia, *Voluntad de verdad: Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor, 1986, p. 102.

⁵⁷ Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Salamanca, Universidad Pontificia, 1993.

⁵⁸ Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca, Universidad Pontificia, 1994.

⁵⁹ Antonio Pintor-Ramos, *La filosofía de Zubiri y su género literario*. Madrid, Fundación X. Zubiri, 1995.

⁶⁰ Antonio Pintor-Ramos, *Xavier Zubiri (1898-1983)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1996.

⁶¹ Antonio Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca, Universidad Pontificia, 2006.

las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo y ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. A esta investigación sobre las cosas, y no sólo sobre las objetividades de la conciencia, se llamó indiscernidamente ontología o metafísica. Así la llamaba el propio Heidegger en su libro *Sein und Zeit*. En esta etapa de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue ontológica o metafísica. Con ello la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita⁶². Estaba claro: el anclaje fenomenológico de Zubiri permitía librarlo de los contextos anteriores de lectura, especialmente de la neoescolástica y el marxismo, pero no podía verse como un punto de llegada, ni cabía por tanto limitarse a él. Era preciso ir más allá. El siguiente paso era, evidentemente, Heidegger, y todo lo que él ha supuesto en la filosofía de la última centuria.

Pero no todos estuvieron de acuerdo en este último punto. Si para unos Husserl era un eslabón necesario pero insuficiente, que exigía un salto ulterior, otros creyeron ver en él, incluso contra la advertencia explícita del propio Zubiri, el contexto más adecuado de lectura e interpretación de su pensamiento. El representante más destacado de esta actitud es Víctor Tirado San Juan. Dedicó su tesis doctoral al estudio de *La verdad y la esencia en Husserl y Zubiri*⁶³. Defendida el año 1994, se publicó el forma de libro en 2002. Desde comienzos de la década de los años noventa, Tirado venía defendiendo en distintas publicaciones⁶⁴ la tesis de que Husserl era el mejor contexto de lectura de la obra zubiriana, frente a quienes, sobre todo a partir del cambio de siglo, lo situaban más bien en el horizonte de la filosofía heideggeriana⁶⁵. Este fue el origen de una polémica que aún sigue viva hoy en día.

El punto de fricción es el clásico en historia de la filosofía entre racionalismo y empirismo. Para Husserl la filosofía no puede renunciar a ser una ciencia estricta y rigurosa de apodicticidades absolutas. Es la clásica "vía de la verdad" que ya describiera Parménides. La verdad, se dice una y otra vez, o es absoluta o no es verdad. Por tanto, la filosofía ha de poner de algún modo entre paréntesis la realidad de las cosas, que por definición es contingente, para elevarse al mundo de las ideas puras, el único en el que cabe encontrar

⁶² Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1981, p. 14.

⁶³ Víctor Manuel Tirado San Juan, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2002.

⁶⁴ Víctor Manuel Tirado San Juan, "Fenomenología y estructura del planteamiento zubiriano del problema de Dios" en: Javier Prades (Ed.), *Ciencias humanas y sociedad*, Fundación Oriol y Urquijo, Madrid, 1993, pp. 101-108. "Husserl y Zubiri en torno a la idea de la Filosofía" en Agustín Serrano (ed.), *La posibilidad de la Fenomenología*, Madrid, Ed. Complutense, 1997, pp. 217-245.

⁶⁵ Cf. Su libro *Husserl et Zubiri: Six études pour une controverse*, Paris, l'Harmattan, 2005, así como sus artículos: "Zubiri face à Husserl", en X. Zubiri, *Sur le problème de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 163 ss; "Zubiri y Husserl", en Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (Eds.), *Balance y perspectiva de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 401-418.

la universalidad, necesidad y eternidad que exige el filósofo. Husserl lo dice explícitamente al comienzo de *Ideas-I*. No es un azar que toda esta corriente de pensadores haya encontrado su modelo, bien en la matemática, cual fue el caso de Husserl, bien en la teología, habida cuenta de que las ideas divinas han de gozar necesariamente de apodicticidad absoluta.

El punto de partida que cabe llamar empirista es exactamente el opuesto. Vivimos en el orden de la contingencia y no podemos no partir de él. Heidegger tuvo el arrojo de ponerlo en primer plano, sin por ello renunciar a las grandes cuestiones de la metafísica. Lo que ya no resultaba posible era abordarlas con las armas tradicionales, una vez que éstas se habían demostrado inservibles. La “crisis de la razón”, típica de la segunda mitad del siglo XIX, no había pasado en balde. Era preciso aprender de ella. El reto era hacer metafísica, pero de modo nuevo, en la época de la “racionalidad débil”. Heidegger creyó que eso era posible. Zubiri también. Otros, sin embargo, consideraron que ese camino conducía necesariamente al relativismo y la disolución de la metafísica, que ésta resultaba imposible sin la defensa de una racionalidad fuerte. Era preciso reivindicar tal tipo de racionalidad, como hizo Husserl. De ahí que la única manera de salvar a Zubiri del relativismo sea, para quienes así piensan, situarlo en la línea husserliana, ya que el empeño de Husserl es irrenunciable en filosofía. Todo lo que no sea hacer de ésta una *strengé Wissenschaft*, un saber de apodicticidades absolutas, es caer en la posmodernidad, pero en el sentido peyorativo de esta palabra, es decir, en el puro relativismo y la renuncia a la metafísica⁶⁶. La razón que se aduce es que la verdad exige siempre un momento de universalidad⁶⁷. Lo verdadero lo es ahora y lo será necesariamente siempre que nos encontremos ante algo idéntico a lo de ahora. Zubiri cree encontrar ese momento de universalidad en la “aprehensión primordial de realidad”. Ella nos actualiza la realidad, pero, dice Zubiri, como “mera formalidad”. Algo que para los representantes de esta interpretación resulta por completo insuficiente⁶⁸. Tiene que haber algo en el orden de la aprehensión de los “contenidos” —subrayo, de los contenidos— que se nos de como universal y absoluto, porque en caso contrario no podremos afirmar nada como verdadero. Es el argumento que siempre ha utilizado el racionalismo, en cualquiera de sus muchas formas, desde Parménides hasta Husserl. Tiene que haber

⁶⁶ Cf. Víctor Manuel Tirado: *¿Fenomenología o hermenéutica, metafísica o filosofía del lenguaje?*, ponencia presentada el 7 de noviembre de 20098; *Logos humano y accesibilidad de lo real: Vuelta a las fuentes pristinas de la experiencia*, 16 de enero de 2010; *La conceptualización en Zubiri*, 10 de enero de 2014. Cf. Víctor Tirado Sanjuán, “Pensar el Ser y el ‘no’ del Ser desde la Inteligencia sentiente” *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXVII;2000:279-289. “Zubiri, la vía de la Verdad, la vía de la Opinión y la cuestión de la Sustancia”, en *Revista Portuguesa de Filosofía* 2013;69(1):72, nota 27.

⁶⁷ Víctor Tirado Sanjuán, “Zubiri, la vía de la Verdad, la vía de la Opinión y la cuestión de la Sustancia”, en *Revista Portuguesa de Filosofía* 2013;69(1):57-91.

⁶⁸ Víctor Manuel Tirado San Juan, “Entorno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la Postmodernidad”, en Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (Eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 553-568. “Zubiri y Husserl” en Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (Eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada Comares, 2004, pp. 401-418. “Fenomenología del logos. Zubiri y Heidegger”, en Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza (Eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 251-284.

algo en los contenidos que resulte intuido y pueda afirmarse como absolutamente verdadero. De ahí —dicen— la importancia de situar a Zubiri en línea con Husserl. Personalmente pienso que esto no es así, y tanto por escrito⁶⁹ como oralmente⁷⁰ he intentado defender la tesis de que la única verdad fija y en cierto modo absoluta en Zubiri es la verdad real, de manera que en el orden de los contenidos no es posible afirmar tal cosa, lo cual no tiene por qué considerarse relativismo, ni resultar incompatible con la metafísica. Sí lo es, obviamente, con cierta metafísica, que es, precisamente, aquella que Zubiri ha luchado por superar.

EL CAMBIO DE SIGLO: EN BUSCA DE UN NUEVO HORIZONTE INTERPRETATIVO

Este nuevo horizonte interpretativo entiendo se caracteriza por buscar situarse “más acá” de Nietzsche, por lo que cabe calificarlo de “post-nietzscheano”. Ha sido usual durante un breve periodo de tiempo denominarle “posmoderno”, pero bajo este término se han cobijado tantos y tan distintos productos de baja calidad intelectual, que hoy esa expresión resulta inservible. Mientras que para unos el calificativo de “posmoderno” tiene un sentido por completo negativo y disolvente, otros lo ven como el esfuerzo de la humanidad por reconstruir su vida y su cultura tras el fracaso de los “metarrelatos”⁷¹ y el dominio del “pensamiento débil”⁷². En filosofía es usual aceptar que este nuevo horizonte comienza con Nietzsche y adquiere primera formulación sistemática en Heidegger⁷³. En la segunda mitad del siglo XX se ha desarrollado en direcciones filosóficas varias por obra, sobre todo, de discípulos de Heidegger, siendo su expresión más común la llamada filosofía hermenéutica. En lo que sigue, entendemos por horizonte post-nietzscheano aquel que busca pensar los grandes temas de la filosofía, la verdad, la realidad, el ser, Dios, etc., sin la apelación a una pretendida “razón pura”, capaz de trascender los límites del mundo y de situarse en el punto de vista absoluto que tradicionalmente se atribuye a Dios. La nietzscheana “muerte de Dios” significaría, precisamente, esto, la necesidad de permanecer “fieles a la tierra”. Eso es lo que Zubiri habría pretendido apelando a la “inte-

⁶⁹ Diego Gracia, “Zubiri en los retos actuales de la Antropología”. En: Antonio Pintor-Ramos (Coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, pp. 111-158. “Zubiri en su contexto o la difícil tarea de hacer metafísica a la altura del siglo XX”, *Rocinante*, 2010, nº 5, pp. 17-31. “Ciencia y filosofía: Una historia en tres actos”, en: Óscar Barroso, Javier de la Higuera, Luis Sáez (eds.), *La filosofía y su otro: Para pensar el presente*. Granada, Editorial Universidad de Granada, 2013, pp. 325-356. *Valor y precio*, Madrid, Triacastela, 2013, pp. 79-132. *Construyendo valores*, Madrid, Triacastela, 2013, pp. 13-23.

⁷⁰ Cf. Mis ponencias en el Seminario de Investigación de la Fundación Zubiri: *¿Qué son las ideas?*, 6 de noviembre de 2009 y *El acto de aprehensión*, 12 de noviembre de 2010, así como la ponencia presentada en el Coloquio *Xavier Zubiri: una filosofía per l'uomo* (1983-2013), celebrado en la Universidad Aldo Moro de Bari los días 24 y 25 de octubre de 2013: *De mónadas y sustantividades, o Leibniz y Zubiri*. Cf. Víctor Tirado Sanjuán, “Zubiri, la vía de la Verdad, la vía de la Opinión y la cuestión de la Sustancia”, en *Revista Portuguesa de Filosofia* 2013;69(1):71, nota 26.

⁷¹ Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris, Éditions de Minuit, 1979.

⁷² Pieraldo Rovatti y Gianni Vattimo (Eds.), *Il pensiero debole*. Milano, Feltrinelli, 1983.

⁷³ Gianni Vattimo, *La fine della modernità*. Garzanti, Milan, 1985.

ligencia sentiente”. Esta expresión suele entenderse mal, como si no hiciera otra cosa que reformular el clásico *nihil est in intellectu quin prius non fuerit in sensu*. A partir de los datos de los sentidos, la inteligencia actuaría por “abstracción”, como en el aristotelismo, o por “síntesis”, como en el idealismo, o por “reducción”, como en la fenomenología, accediendo de cualquiera de esos modos al mundo de las esencias puras, universales y necesarias, distinto y en buena medida opuesto al de las existencias empíricas, particulares y contingentes. Aquel sería el mundo propio del filósofo, a diferencia del mundo real. Pues bien, es preciso decir que la expresión “inteligencia sentiente” no significa nada de esto. No hay inteligencia pura, ni por tanto un mundo más allá del mundo de las cosas sentidas o sensibles, que es el único mundo real. En esto consiste la fidelidad zubiriana a la tierra, y si se quiere también su condición posmoderna. El pensamiento es débil porque la inteligencia no es pura sino sentiente. No se trata del sentir puro, como en el caso del animal, pero tampoco del inteligir puro. Se trata de un inteligir que es formalmente sentiente y un sentir que es formalmente intelectual. Este “formalmente” significa que el ser humano aprehende las cosas sensibles con una formalidad peculiar y propia, que Zubiri llama “formalidad de realidad”. Lo cual significa que aprehende las cosas no como meros estímulos, como le sucede al animal, sino de un modo propio y peculiar, como cosas que son de suyo y en propio lo que son. Esto es lo que Zubiri entiende por realidad, una formalidad, un modo de aprehender las cosas... sentientes.

Basta lo dicho para comprender la originalidad del enfoque zubiriano y la injusticia que se comete con él al encuadrarlo, por lo general despectivamente, entre los pensadores posmodernos. De ahí la conveniencia de evitar ese calificativo. Sí resulta cierto, sin embargo, que en los años finales del pasado siglo y en los transcurridos de éste, ha ido surgiendo un nuevo horizonte interpretativo de su pensamiento, distinto de los hasta aquí analizados. La ubicación de Zubiri en este nuevo horizonte filosófico ha sido un proceso lento, que varios autores han ido llevando a cabo a lo largo de las últimas décadas. Uno de ellos es Jesús Conill, a partir, sobre todo, de sus libros *El crepúsculo de la Metafísica*⁷⁴ y *El enigma del animal fantástico*⁷⁵, a los que siguió en 1997 su estudio sobre Nietzsche titulado *El poder de la mentira*⁷⁶. Buen conocedor del pensamiento de Zubiri, ha buscado siempre situarlo en el contexto de Heidegger y la filosofía hermenéutica, es decir, de lo que él ha llamado “la razón impura” propia de lo que se ha dado en llamar “la posmodernidad metafísica”⁷⁷.

⁷⁴ Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

⁷⁵ Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

⁷⁶ Jesús Conill, *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

⁷⁷ Cf. sus trabajos: “La noología de Xavier Zubiri”. *Revista de Filosofía*, 2ª serie 8. (1985) pp. 345-369. “La filosofía de la inteligencia de Xavier Zubiri”. *Cuadernos de Filosofía i Ciencia*, nº 9-10. (1986) pp. 127-138. “Hacia una antropología de la experiencia”. *Estudios filosóficos* nº 106, vol. XXXVII, (1988), pp. 459-493. “Una Metafísica estructural de la evolución”. *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. III núm 4. Editorial Complutense. Madrid, (1990). pp. 265-276. “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: La posmodernidad metafísica”, en J. Sanmartín (Ed.), *Ortega y la Fenomenología (Actas de la I Semana Española de Fenomenología)*. UNED, Madrid, 1992, pp. 297-312. “La actual contribución de Nietzsche a la racionalidad hermenéutica y política”. *Estudios filosóficos*, nº 119. Madrid (1993), pp. 37-62. “Phenomenological paths

Proveniente de una tradición muy distinta, pero convergente en alguna medida con ella, es la postura mantenida por Antonio González en su “praxeología”⁷⁸. Buen conocedor de Aristóteles, de Husserl y de Heidegger, Antonio González ha ido elaborando en diferentes trabajos una filosofía primera que, basada en la fenomenología de Husserl y la noología de Zubiri, ha acabado convirtiéndose en una filosofía autónoma, elaborada a partir de una nueva descripción del “acto”, y por tanto de la praxis. En todo acto de conciencia se accede intencionalmente a un contenido, a una cosa, pero también se accede al propio acto, que sin embargo no es cosa. Ese acto consiste simplemente en aparecer, en darse. Es algo así como el don originario, el *es gibt* de Heidegger, y que Antonio González pone en relación con el *hypárkhein* aristotélico, el puro “surgir”. “Surgir es una palabra magnífica, un verdadero privilegio. Es importante observar que esta noción de acto abarca todos los aspectos que la *enérgeia* tiene en Aristóteles. Porque la sensación y la intelección pueden entenderse como un surgir de las cosas ante nosotros, en el sentido de aparecer o de una actualización. Las operaciones productivas pueden entenderse como surgir de lo producido. Las operaciones que tienen su fin en sí mismas, y que Aristóteles llamó *praxis*, también pueden entenderse desde aquí, pues *prágma* puede tener originariamente el sentido de ‘hecho’ o de ‘acción’. De este modo, en tales operaciones asistiríamos a un surgir, no de un producto, sino de la acción misma. También la vida, que Aristóteles conceptúa como acto, podría considerarse como un ‘surgir’ de las cosas. Y, evidentemente, también en el movimiento y en el cam-

to metaphysics”. *Analecta Husserliana*, vol. XXXVI. pp. 259-267. “Relevancia y aportación filosófica de Zubiri”, en *Diálogo Filosófico*, 9/25 (1993), pp. 82-85. “Zu einer anthropologischen Hermeneutik der erfahrenden Vernunft”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47/3 (1993), pp. 422-433. “Zubiri en el crepúsculo de la metafísica”; en VARIOS, *Del sentido a la realidad (Estudios sobre la filosofía de Zubiri)*, Editorial Trotta/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1995, pp. 33-49. “Contextualización nietzscheana de la filosofía de Zubiri”; en A. González y otros, *Para una filosofía liberadora (Primer encuentro mesoamericano de filosofía)*. UCA Editores, San Salvador, 1995, pp. 123-139. “La fenomenología en Zubiri”, en *Revista Pensamiento*, vol. 53, nº 206, Madrid 1997, pp. 177-190. “Concepciones de la experiencia” *Diálogo filosófico*, 41, Colmenar Viejo 1998, pp. 148-170. “La filosofía en el umbral del año 2000”, *Hermenéutica y Filosofía Práctica*, Revista Debats, Valencia 1999, pp. 59-67. “Crítica de la razón impura: entre Nietzsche y Zubiri”, *Analecta Husserliana*, LIX, Kluwer Academic Publishers. Netherlands 1999, pp. 441-455. “Pragmática, hermeneútica y noología. Pugna de analíticas más allá de la criptometafísica” *ÉNDOSA: Series Filosóficas*, nº 12, UNED. (Madrid 2000). pp. 713-731. “Hermenéutica genealógica y noología de la verdad”, en M^a. J. Frápolli y J.A. Nicolás, *El valor de la verdad*, Ed. Comares. Granada (2000), pp. 145-161. “Nietzsche y la Filosofía Española (Unamuno, Ortega, Zubiri)”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 57 (2001), pp. 113-132. “Lain Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructuralista-dinamicista del cuerpo humano”. *Pensamiento*, vol. 58. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2002. pp.177-192. “Phenomenology in Ortega and in Zubiri”. *Analecta Husserliana*, vol. 80. Editor: Anna-Teresa Tymieniecka, *The World Institute for Advance Phenomenological Research and Learning*. Hanover, NH, USA 2003. pp. 402-409. “El sentido de la Noología”, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso, *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 117-128. “Ortega y Zubiri”, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso, *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 483-497.

⁷⁸ Antonio González, “El hombre en el horizonte de la praxis”, *ECA* 459-460 (1987) 57-87. “El punto de partida de la filosofía”, en *Realidad*, 46 (1995) pp. 695-720. “Hacia una filosofía primera de la praxis”, en J. Alvarado y J. Gandarias (eds.), *Mundialización y liberación*, Managua, 1996, pp. 327-358. *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Madrid, Trotta, 1997. “El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri”, en *Miscelanea Comillas* 59 (2001) pp. 639-684. “Ereignis y actualidad”, en D. Gracia (ed.), *Desde Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 102-193. “La praxeología como filosofía originaria”, en R. Salas Astrain (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Enríquez, 2005, pp. 817-832. “El eslabón aristotélico”, *Cuadernos salmantinos de filosofía* XXXV (2008) pp. 5-36. “Las cosas”, en J. A. Nicolás y R. Espinoza (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 107-136. “El lugar geométrico de la realidad”, en Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla (eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Lain Entralgo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 171-186. “La génesis de todas las cosas”, *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, nº 40 (2013) pp. 545-557.

bio tendríamos el surgir de una cosa, transformada en algunas de sus características. Finalmente, también en el aspecto entitativo tendríamos el surgir de las cosas, por más que el aristotelismo y la escolástica se hayan concentrado finalmente en lo surgido, y no en el acto de surgir⁷⁹. Habría que preguntarse si ese surgir es siempre sentiente o no, porque de eso dependerá el que haya que incluirlo en uno o en otro horizonte interpretativo. Si, como pienso, para Antonio González todo surgir es “surgir de cosas”, y por cosas entiende las sentientes, las propias de este mundo, entonces no hay duda de que es preciso situarlo en este horizonte, y que dentro de él constituye una de sus expresiones más originales y rigurosas. Así lo han visto también sus discípulos, en particular Jordi Corominas⁸⁰.

La actitud más típicamente posmoderna es la que defiende, entre los principales intérpretes de Zubiri, Ricardo Espinoza Lolas. En él es clara la influencia de Heidegger y de la línea que a través de Vattimo llega a Derrida. Es probablemente la interpretación más deconstrutiva y arriesgada⁸¹. La base de su interpretación, en cualquier caso, coincide con la antes descrita. “Zubiri rompe radicalmente con toda la tradición filosófica, pues la des-mantela, la des-estructura desde dentro de sí misma. Y cuando decimos ‘tradición’ filosófica no solamente estamos pensando en la filosofía clásica, sino también en la moderna y, sobre todo, en ciertas líneas de la filosofía posmoderna. Su ‘inteligencia sentiente’ da cuenta del dualismo entre sentir e inteligir que ha atravesado durante siglos la reflexión filosófica de Occidente desde el mismo Parmé-

⁷⁹ Antonio González, “Las cosas”, en Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza (Eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, p. 131.

⁸⁰ Jordi Corominas, *Ética Primera: Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo*. Tesis doctoral, (UCA. El Salvador 1998), 430 págs. “Materia y praxis”, en *ECA. Estudios Centroamericanos*, pp. 613-614, UCA. (El Salvador 1999) págs. 1009-1032. “Dos sesiones del seminario Zubiri de 1978”, *Realidad*, nº 72. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. UCA. (El Salvador 1999), pp. 777-819. “La verdad primera. En torno a la filosofía primera de Antonio González”, en *Realidad*, 68 (1999) pp. 231-261. “Filosofía de la religión y teología de raigambre zubiriana”. *Revista Catalana de Teología XXVII/1*, Cataluña 2002. pp. 67-105. “La ética de X. Zubiri”, en Juan A. Nicolás y Óscar Barroso (Eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 217-245. “¿Qué es religión? De la religación a la desligación”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 2013;40 pp. 579-594.

⁸¹ Ricardo Espinoza Lolas, “El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review* 3 (Washington 2000/2001) 29-57. “Algunas reflexiones sobre la ‘formalidad’, el ‘de suyo’ y el ‘prius’.” *The Xavier Zubiri Review* vol. 4 Washington 2002, págs. 67-99. “Sein und Zeit como el horizonte problemático desde donde se bosquejó el pensamiento de Zubiri”, Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso (Eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, 437-481. “Algunas reflexiones sobre la ‘formalidad’, el ‘más’ y el ‘hacia’”, en *The Xavier Zubiri Review*, 2003;5, pp. 27-68. “Heidegger y Zubiri: Después del ser y la realidad el problema del Ereignis”, en Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza (Eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 197-250. “Zubiri y Sein und Zeit”, en Juan Antonio Nicolás (Ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Granada, Comares, 2011, pp. 183-214. “Realidad y logos (¿Es Zubiri un pensador posmoderno?)”, *Philosophica*, 2004;27, pp. 109-157. “¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes?: la crítica de Zubiri a Sein und Zeit”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 2004;31, pp. 201-250. “Realidad y ‘ser’: Una primera aproximación entre Zubiri ‘y’ Heidegger”, *Revista de filosofía*, 2005;37(114), pp. 77-102. “Zubiri y Husserl: una crítica desde el carácter físico a la internacionalidad”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 2006;33, pp. 341-368. “Deleuze y Zubiri... en torno a una lógica de la impresión”, *Contrastes: revista internacional de filosofía*, 2007;12, pp. 93-112. Ronald Durán, Ricardo A. Espinoza Lolas, Patricio Landeta Mardones, Oscar Orellana, “En torno al problema del signo en el último Heidegger a la luz del pensamiento de Xavier Zubiri”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 2010;37, pp. 201-223. Ricardo A. Espinoza Lolas, Paula Ascorra Costa, “Heidegger y Zubiri... y el ‘problema de Dios’”, *Veritas: revista de filosofía y teología*, 2012;27, pp. 9-33. Ricardo A. Espinoza Lolas, Paula Ascorra Costa, Esteban Vargas Abarzúa, “Realidad y actualidad. Una primera aproximación al tema del cuerpo”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, 2013;760, 14 págs.

nides en adelante (en esto es totalmente similar a Heidegger) [...] Todo dualismo metafísico, que ha forjado la tesis a lo largo de la historia del pensamiento de los dos mundos, el físico sensitivo y el eidético conceptual, está anclado, para nuestro pensador, en un análisis no del todo acertado del hecho mismo del acto de aprehensión de la realidad en cuanto acto [...] El hombre ha escindido lo que es esencialmente algo uno. El todo se nos ha transformado en dos mundos. El todo deviene dualidad de aparentes mundos. Uno verdadero y el otro falso. El primero el del concepto (lo eterno) y el segundo el del sentido (lo fugaz). Con esto, sentir y pensar han quedado escindidos para siempre en una dialéctica insalvable, que ha sido generadora de la matriz del pensamiento occidental”⁸².

Los tres citados, el de Jesús Conill, el de Antonio González y el de Ricardo Lolás, son intentos muy diferentes entre sí, pero que convergen en el hecho de situar a Zubiri en un horizonte nuevo y distinto de los antes descritos. Los tres han buscado leer toda la producción de Zubiri, pero especialmente su trilogía sobre la inteligencia, de un modo distinto, fuera de los contextos descritos hasta ahora. De hecho, este es el punto en que se encuentra hoy la discusión entre los especialistas.

La novedad está en que se ha superado el prejuicio de suponer que el contexto idóneo de lectura de la Noología es la Fenomenología de Husserl. De hecho, Zubiri no da en sus textos pie para esta interpretación, sino todo lo contrario, se distancia de la fenomenología cada vez que entra en diálogo con ella. Y lo mismo hace con otros pensadores, cual es el caso de Heidegger. Lo de Ortega es aún más significativo, ya que ni lo nombra, ni parece tener en cuenta sus aportaciones.

¿Por qué todo esto? Sin duda, porque pretende exponer su propia teoría, que él cree distinta y distante de todas las citadas. De ahí que lo más prudente sea ir directamente al texto, a fin de identificar su pretendida novedad.

Es llamativo que llegar a este punto haya costado tanto tiempo, y que aun hoy resulte tan difícil leer así a Zubiri. De hecho, hasta ahora no se ha conseguido otra cosa que iniciar el camino. Y lo que se ha visto es algo que resulta sorprendente. Como es bien sabido, Zubiri comienza con el análisis del acto de aprehensión. Un acto que en la especie humana es por necesidad sentiente, de tal modo que no hay ni resulta en él posible la intelección pura. Decir esto parece una obviedad, pero obliga a enfrentarse con casi toda la historia de la filosofía. En efecto, ésta ha partido siempre, de Parménides y Platón a Hegel y Husserl, de la creencia en un alma racional, entendida como sustancia de caracte-

⁸² Ricardo Espinoza, “Heidegger y Zubiri: Después del ser y la realidad el problema del Ereignis”, en Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza (Eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 216-217.

rísticas distintas a las de la materia y la sensibilidad, capaz de esa actividad que se conoce con el nombre de “razón pura”. Este ha sido el origen de todos los racionalismos, ubicuos en la historia de la filosofía. Los sentidos nos abren al orden de lo material, que por definición es contingente, en tanto que la filosofía quiere instalarse en el orden de lo necesario e inmutable, cosa que no puede hacer más que la razón, la razón pura. De ahí la necesidad del filósofo de hacer *epojé* de lo contingente y particular, a fin de acceder a lo universal y necesario. Este ha sido el procedimiento filosófico, de Platón a Husserl. Esa *epojé* se llamará de muchas maneras, reminiscencia, abstracción, intuición intelectual, verdad de razón, juicio analítico, razón pura, etc., pero siempre se trata de lo mismo, de superar la contingencia de lo material en busca de lo necesario. La razón, se ha repetido una y mil veces, es obvia: la verdad requiere siempre los momentos de universalidad y necesidad. Renunciar a esto es caer en el peor de los escenarios filosóficos, el temido y denostado relativismo.

Si esto es así, o si esto ha sido así, se comprende el riesgo del punto de partida elegido por Zubiri. Para él no hay razón pura; es más, evita la palabra razón, sin duda por su lastre histórico, sobre todo en la filosofía alemana, a favor del término “intelección”. Y además añade que no hay intelección pura, de modo que toda intelección es necesariamente “sentiente”. Lo que esta intelección sentiente entiende, es lo que Zubiri, dando al término un sentido completamente distinto al usual incluso en filosofía, llama “realidad”, de tal modo que no es posible entender otra realidad que la sentiente. Con esto adopta una actitud diametralmente opuesta a la que defendió, por ejemplo, el racionalismo moderno. Pensemos en su representante más característico, Leibniz. Para él la razón pura es capaz de crear un mundo de verdades de razón. Es el mundo de los posibles, es decir, de todas aquellas cosas que son lógicamente posibles, y que por tanto pueden existir en la mente humana sin contradicción. Ese es el mundo de las verdades de razón, las verdades más puras, y por supuesto también las primeras y más importantes. Es el orden de las “esencias”. Todas ellas no pueden cobrar realidad, es decir, existencia, sino sólo aquellas que resulten compatibles con las otras existentes, y que por tanto tengan “razón suficiente” para existir. Este es el mundo de las “existencias”, que para Leibniz es infinitamente menor que el de las esencias. Ni que decir que el verdadero mundo del filósofo no es el de las existencias, que tienen siempre carácter derivado, sino el de las esencias. La existencia, la realidad, no es lo más importante. El verdadero mundo es el de los posibles. Y Dios es aquel en quien su mera posibilidad exige su realidad.

He puesto el ejemplo de Leibniz porque expresa perfectamente lo que ha sido el estilo de pensar de casi toda la historia de la filosofía, y que se encuentra en los antípodas del propio de Zubiri. No hay razón pura sino inteligencia sentiente, y por tanto el único mundo es el real, el sensible o sentiente. No es posible ir más allá de este límite, que actúa a modo de horizonte que no nos es posible traspasar. Si la consigna de Nietzsche se cumple en algún pen-

sador, éste es ciertamente Zubiri: “¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no”⁸³.

Si se intenta prescindir de todas las epojés, si se pone entre paréntesis ese poner entre paréntesis que tiene por objeto el elevarse a la región de las ideas puras, ¿no se está dinamitando cualquier intento de hacer metafísica? ¿No estaremos cayendo en el más puro de los relativismos? Se comprende que muchos vean esta interpretación de Zubiri que se está poniendo a punto en los últimos años como típicamente “posmoderna”, y que concentren en este término todos los epítetos negativos que cualquiera puede imaginar.

El que el término posmoderno adquiera sentido positivo o negativo, depende del modo como se le entienda. Ciertamente que ha sido y es una moda bajo la que se cobijan todo tipo de banalidades e insensateces. Pero esa palabra tiene también un sentido positivo. Se trata de que la razón especulativa, la razón pura que ha dominado a lo largo de los siglos la historia de la filosofía, ha hecho crisis. Las razones son de vario tipo, pero una ya la conocemos: la inteligencia humana es sentiente, y por tanto no hay nada que pueda calificarse de razón pura. Toda razón es impura, sentiente; por eso es débil. El reto del filósofo actual está en no renunciar a los grandes objetivos de la metafísica, pero utilizando unas armas distintas y más débiles que las usadas por sus antecesores. La filosofía ha sufrido en este último siglo una crisis de envergadura no inferior a la que se dio al comienzo de la modernidad. Entonces, ante la inseguridad del conocimiento empírico, Descartes se refugió en su interior y descubrió allí nada menos que la razón pura, el *cogito*. Pues bien, la crisis actual es la crisis de ese cogito. La inteligencia es sentiente, la razón es sentiente, y por tanto no hay razón pura. El orden de la metafísica no es el de las “verdades de razón”, en las que se refugiaron los filósofos a todo lo largo de la época moderna.

Zubiri está convencido de que la inteligencia humana es impura. Pensemos, por ejemplo, en el acto más elemental que imaginarse pueda, el de la percepción más simple que seamos capaces de concebir, el de una pura sensación. Durante siglos y siglos se ha creído que nos ponía en contacto directo con las cosas, y que por tanto su dato era, en tanto que primario e irrefragable, absolutamente verdadero. Es lo que trataba de expresarse mediante el concepto de “intuición sensible”. Y de igual modo que hay intuiciones sensibles, hay otras suprasensibles, “intelectuales”. Pues bien, Zubiri niega que existan tales intuiciones. La aprehensión primordial no es intuición sino una mera “impresión”, la *Empfindung* de Husserl. Pero los contenidos no se autonomizan como tales más que en un momento ulterior (no temporal, pero sí formal-

⁸³ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Prólogo 3. Madrid, Alianza, 1980, p. 34.

mente) más complejo, que es la “percepción” (*Wahrnehmung*), que ya tiene carácter mediado y pertenece al logos⁸⁴. Todo contenido que aprehendemos está mediado, carece de inmediatez. No hay contenido dado en tanto que tal inmediatamente. La ciencia lo ha demostrado de forma fehaciente. ¿Eso significa que la metafísica es imposible? Zubiri piensa que no, dado que hay algo distinto de los contenidos y de algún modo previo a ellos, que es lo que denomina “formalidad”. La inteligencia humana actualiza las cosas en una formalidad peculiar y distinta de la propia del animal. Aprehende las cosas como “de suyo” o “en propio”, dice, y en eso consiste su carácter de realidad. La realidad no se identifica con los contenidos, como sucede en todos los realismos que en el mundo han sido, sino con la formalidad. Y el acto de aprehensión de la formalidad, lo que denomina “aprehensión primordial de realidad”, consiste en “mera actualización”. Ahí no existe mediación de ningún tipo; es dentro de esa formalidad donde tienen lugar todo tipo de mediaciones. Dicho de otro modo, las mediaciones afectan siempre y sólo a los contenidos, no a la formalidad. La formalidad está “meramente actualizada”, en tanto que los contenidos son el resultado de la “libre creación” de la mente humana a través de unas operaciones específicas que denomina “logos” y “razón”; por supuesto, “logos sentiente” y “razón sentiente”.

No es el momento de exponer las consecuencias a las que lleva este nuevo enfoque de la noología zubiriana. Basta con reseñar que la realidad así entendida es también, por necesidad, realidad sentida o sentiente, y que al orden de lo real en tanto que real llama Zubiri “mundo”. No hay otra realidad que la del mundo, ni posibilidad de formular proposiciones de realidades allende el mundo o trascendentes al mundo. Esto tiene enormes consecuencias para el tema de Dios. Para Zubiri Dios no es trascendente “al” mundo sino trascendente “en” el mundo. Ser trascendente en el mundo no significa identificarse con las cosas del mundo. Esto sería panteísmo. No se identifica, porque es “trascendente”. Dios es trascendente “en” como constitutivo “formal” propio de las cosas del mundo, pero distinto de ellas por su “talidad”. La dificultad de comprender esto con categorías humanas es lo que intenta expresar Zubiri apelando al término “enigma”. Un término que, por lo demás, ya había utilizado Pablo en la primera carta a los corintios, al afirmar que “ahora vemos en un espejo, enigmáticamente (*en ainígmati*)”⁸⁵.

⁸⁴ *Wahr-nehmen* significa en alemán tomar por verdadero. El problema es de qué verdad estamos hablando. *Nehmen* significa tomar o coger. Si se interpreta como tomar lo aprehendido como verdadero de modo inmediato, tendríamos la interpretación propia de todos los intuicionismos, Husserl incluido. Si, por el contrario, se entiende como tomar o tener lo aprehendido por verdadero, estaríamos ante la verdad dual de Zubiri. En el primer caso, el contenido de la percepción estaría dado inmediatamente; en el segundo, que es el propio de Zubiri, no.

⁸⁵ 1 Cor 13,12.

ALGUNAS REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Es hora de volver al principio. Leer a un autor es muy difícil; tanto más difícil cuanto más carga de novedad contenga. Él habrá de utilizar, por necesidad, palabras y términos del lenguaje ya acuñado, bien en el habla usual, bien en el argot propio de su disciplina, en este caso, la filosofía. Si su mensaje resulta novedoso, estará intentando insuflar significados nuevos a términos viejos. Esto dotará a sus términos de una cierta anfibología, les tornará ambiguos y hará que los lectores tengan muchas probabilidades de entenderlos mal. Es lógico que éstos interpreten los términos en el sentido que ya conocen, el usual, el que viene dado por la propia tradición de la disciplina de que se trate, de modo que tenderán a darles un sentido distinto al del autor, es decir, un falso sentido. Esto sucederá tanto más cuanto más novedoso sea el mensaje del texto que estén leyendo. Nadie lee los textos libre de prejuicios, es decir, libres de contexto. De ahí que se requiera ir analizando las semejanzas y diferencias que los distintos términos, en especial los más importantes, tienen en cada autor respecto de su uso tradicional. Esta es una labor muy penosa, extraordinariamente lenta, y que además no acaba nunca. Sobre todo en aquellos autores que, debido a su novedad, como es el caso de Zubiri, superan la fase de “moda” y pasan a engrosar esa otra, más restringida, que componen los “clásicos”. Las modas no plantean graves problemas interpretativos. Pero los clásicos los presentan continuamente. Por eso son clásicos. Y por eso también nos dicen siempre cosas nuevas. De ellos no dejamos de aprender. Y ellos no dejan nunca de enseñarnos. En eso está su grandeza.