

1. Apreciaciones generales

Casi todos los críticos, que se han enfrentado por escrito con la obra de Zubiri, coinciden en considerarla como de capital importancia. Podrán disentir de sus ideas y aun del enfoque y tipo de preocupaciones que el libro supone, pero de su categoría e importancia como libro filosófico no dudan. Al contrario sus calificativos son ditirámicos. Si alguien, por excepción, pone peros a la magnitud y a la calidad filosóficas de *El ser*, como veremos, por razones ajenas a la filosofía. El fenómeno es más de extrañar, aun dejando de lado el carácter absolutamente sorpresivo, quizá inédito, de que un valor filosófico español sea reconocido inmediatamente como excepcional por tirios y troyanos, si no se consideran las desventajas iniciales con que de hecho contaba la nueva obra. Podrá decirse, en algún sentido, que la batalla estaba ganada antes de ser emprendida. Hay entre los críticos quien alude al mito-Zubiri. Pero el mito-Zubiri tenía un doble filo peligrosísimo, el que suscitase sin más un anti-mito, sea por rebeldía contra la imposición de un ambiente o por ganas de señalarse con bandera nueva. No sólo eso. ¿Quién duda que a Zubiri se le exigía una obra, llamémosla desmesurada, si es que pretendía alcanzar su propia fama? Además Zubiri había dejado correr veinte años desde sus últimas publicaciones escritas, todas ellas parciales. Era evidente que habría que contar con una profunda evolución, con una definitiva maduración. ¿Se habrían quedado los lectores anclados en la juventud de Zubiri, preparando así su propia desilusión? Adelantándonos a ulteriores consideraciones importa tener en cuenta desde ahora que Zubiri ha saltado al público sin concesión alguna, sin más pretensión que dar su propia medida, de ser fiel a su propio pensar, como dinamismo más que como ideas previas, y de ser fiel al tema elegido. ¿Por qué Zubiri ha evolucionado por donde lo ha hecho, por qué ha elegido un tema como éste de la esencia para dar su propia medida -dejemos ahora el origen incidental de su libro-, por qué lo ha tratado -pues conviene señalar que no estamos ante un ensayo ni siquiera ante un libro, sino ante un Tratado, con lo que éste importa- del modo como lo ha hecho? He ahí una serie de cuestiones capitales, apenas tocadas por los críticos de primera hora, y que, sin embargo, son indispensables para valorar, si no para entender, la obra.

Recojamos, por de pronto, las más caracterizadas apreciaciones sobre la importancia filosófica del libro. Es el primer punto que interesa señalar, precisamente ahora que ha cesado el clamor primero, que lo mantenía en la actualidad pública, casi popular. Engarcemos unos cuantos testimonios, para abrir después las perspectivas críticas que suponen.

López Quintero asegura que lo más impresionante es su pasmosa erudición y dominio de técnicas intelectuales, sino el ritmo intelectual o lógica interna, que es consecuencia de la profundidad de su pensar. Sus investigaciones constituyen un todo macizo y a la par transparente, lo que patentiza un pensamiento altamente estructurado, sólo posible si se tiene a la base un impulso creador. Es un trabajo fuera de serie, un verdadero hito en la historia del pensamiento español, insertado en el ambiente actual.

Fr. Tirso Alesancio de la Sagrada Familia juzga al libro tan denso y apretado, habla de un análisis metafísico profundo y laborioso. Es una obra de altos alicientos y profundo talento filosófico que recuerda especialmente a Suárez, con cuya obra se puede comparar la de Zubiri en profundidad de pensamiento, en temperamento filosófico y en varios matices concretos de doctrina. Escribiendo valiente sobre la esencia ha aportado a la filosofía una obra extraordinaria. Como después se dirá Fr. Tirso es un severo crítico de ciertas ideas capitales de Zubiri. De ahí el valor de sus apreciaciones.

Melchior Idígoras estima la obra como el acontecimiento intelectual de 1963 en España y en Europa y al autor como el filósofo de más garra de la hora actual.

Frederick Wilhensen, catedrático de Filosofía de la Universidad de Santa Clara de California piensa que es el más serio de los libros de filosofía escritos en España en el siglo XX. Tampoco consiente con las ideas centrales de Zubiri.

Morceri Amella dice los q. se dedican a fronts a la filosofía



Alonso Pueyo considera a Z. como el más sutil y profundo metafísico desde Suárez acá: de un vasto saber sobre la filosofía clásica y con un agudísimo juicio para los más recientes problemas de la inteligencia. Uno de los filósofos cristianos más eminentes de la Europa de hoy.

Angel Goenaga le juzga metafísico de solera, lleno de profundidad, enorme responsabilidad, con un dominio despótico de la historia de las ideas filosóficas en todas sus direcciones; su obra se alinea con las de los grandes clásicos de la metafísica. Mentalidad de gran filósofo.

López Nogueira: entre los contemporáneos sólo Hartmann, Bergson, Maritain escribieron su pensamiento con tal profundidad y, al mismo tiempo, facilidad de expresión. La aparición de SE. señala dos cosas: la madurez de un pensador y la madurez de un haz generacional. Zubiri es como un dador de sentido no tanto a las privadas especulaciones de Ortega, Unamuno, Romero, Laín, Américo Castro, cuanto al espíritu de estirpe que representan. Es un verdadero alarde intelectual.

García Sabell ve en SE una nueva filosofía, la inauguración de una nueva filosofía primera. Es un libro clave. Por lo que dice, por cómo lo dice. Por lo que significa. Por lo que abre. Un libro ~~ixix~~ fundamental, que legitima y trasciende y ennoblece nuestros saberes particulares. Un libro europeo que engarza la tradición y fecundándola la renueva, y por eso el espíritu de Europa canta en las páginas zubirianas su clásica y esperanzadora melodía. Esa melodía que hoy nos colma de orgullo y nos conmueve hasta la raíz. Porque algo nuevo y fecundo ha nacido aquí, entre nosotros, merced a una poderosa, abenegada inteligencia.

José María Alejandro habla de la opulencia armónica y metafísica de una obra como la que acaba de publicar el ilustre maestro español... que delata en el autor una formidable estructuración de pensamiento y un poder de penetración y creatividad metafísicas, propias de los mejores momentos de la gran escuela metafísica española. Obra excepcional escrita para la aristocracia intelectual.

Hellín: Zubiri ha hecho un regalo regio al mundo intelectual con su libro SE. Sólo en la lectura del libro se aprecia la perspicacia en las críticas de otros filósofos, la inmensa erudición en Historia de la Filosofía, en ciencias naturales y fisicoquímicas y en filología comparada; la inagotable problematización que sabe suscitar en cada punto, la cual le ayuda para evitar confusiones y para no dejar sin examen los más absconditos misterios que se presentan; el interés dramático que sabe suscitar en ciertos problemas.

M. Cardenal de Iracheta cree que el libro sólo puede entenderse y valorarse desde el más amplio horizonte filosófico, pues es uno de los libros más ambiciosos que se han escrito en este campo. Se sitúa en una auténtica línea filosófica universal. Contiene en su apretado texto la reforma de la metafísica. SE. invalida siglos de pensar metafísico. Inaugura la metafísica de nuestro tiempo, de nuestra mentalidad, superadora del Idealismo y del Realismo. El libro es ~~xxxxxxxxxxx~~ difícil y demasiado importante para abrirse paso rápidamente. habrá que esperar incomprendiones y olvido.

Ferrater Mora lo llama libro considerable con una gran riqueza de ideas y un gran rigor sistemático en la articulación de las mismas. Todo lo contrario de una rapsodia: es una sinfonía. No hace trampa con las notas. Una sinfonía difícil pero transparente.

Aranguren concluye que es un enfrentamiento sin apoyos extrafilosóficos con toda la filosofía contemporánea.

Fernández de la Mora le proclama a Z. como nuestro máximo prestigio filosófico hoy su empresa consiste en repensar, actualizar y complementar la filosofía aristotélico-tomista desde los niveles del siglo XX y a partir de una erudición filológica, científica y humanística espectacular. Es uno de los esfuerzos más poderosos que el pensamiento tradicional ha recibido en los tiempos modernos.

M. Garrido: un feliz acontecimiento para la filosofía española. Un tratado metafísico moderno, original y riguroso, que concilia ciencia y filosofía como en los casos de Whitehead, Alexander, Husserl y Hartmann. Titánica empre-



sa al elaborar sus teorías poniendo en consonancia sus supuestos con los de las ciencias de hoy y con las principales aportaciones de la filosofía contemporánea.

A. del Toro: El libro es un tratado ~~metafísico~~ filosófico, una metafísica fundamental, escrito con un extremo rigor técnico. Constituye como libro la más importante aportación hispánica a la filosofía desde las Disputaciones Metaphysicas. *Uno de esos libros q. marcan hito en el hist. de la filosofía*

Legido López: E. nos ha dado una meditación de filosofía, primera pensada y escrita en español, que, como se ha dicho alguna vez, emula a la metafísica mejor de nuestro Siglo de Oro y empalma con ella. Introduce el pensamiento español en la empresa más ardua del pensamiento actual europeo. Su análisis interno de la esencia es uno de los más penetrantes que sobre la esencia se han hecho en el pensamiento occidental.

A Artola le parece razonable la resonancia pública y el interés extremo, que el libro ha despertado, pues el libro se enfrenta con un problema tan grave como el de la esencia en toda su amplitud y profundidad. Después de haber multiplicado sus observaciones críticas concluye Artola: toda esta serie de observaciones pone de relieve la importancia indiscutible que tal obra disfruta en el momento actual de la filosofía española. La expectación respecto a la producción filosófica de Zubiri ha recibido ya una respuesta de innegable valor. En el panorama intelectual español, tan escaso en este género de investigaciones, la obra de E. ha de contribuir a orientar hacia metas más rigurosamente filosóficas a todos aquellos verdaderamente preocupados por estas disciplinas.

Entre los críticos más negativos de la obra, todavía pueden recogerse valoraciones de ^{su} importancia. Pedro Gaba: Mucho parecido con el vigor y las sutilezas conceptuales y verbales de Suárez. Yerro reconoce que, al ser un libro cuyo contenido doctrinal va dirigido a ciencias como la Biología, la Física, la fisiología, la Antropología, la Zoología, la Botánica, la Psicología, etc., ~~no~~ alcanzará en esas ciencias un funcionamiento fecundo y necesario. El libro, dice, es una fábrica terminológica, un aparato y órgano conceptual elaborado como un dispositivo adecuado para pensar la realidad. Cepeda Calzada en un artículo, cuyo título hace referencia a las objeciones, suscitadas por la lectura del libro de Zubiri, concede que las más arduas cuestiones, que parecían condenadas a llevar el estigma de la confusión y falta de claridad, se desplazan limpias y tersas ante el recorrido intelectual del lector. Habla de una insólita y vastísima madurez de pensamiento: ha puesto al día, a la vez que ha esclarecido con rara precisión, las nociones más fundamentales de la tradición filosófica. Le apellida el mayor pensador de los últimos tiempos. Sólo en José Antonio Balbontín falta alguna alabanza ~~directa~~ directa del libro de Zubiri, por lo que toca a su importancia filosófica, entre todos los juicios que he podido recoger, pero a Balbontín le falta la más mínima serenidad intelectual para poder apreciar el sentido filosófico del libro de Zubiri. (Quizá más adelante se presente la ocasión de mostrar ~~la~~ la inconsistencia de sus afirmaciones. Por ahora basta con decir que no es lo mismo apasionamiento y resentimiento. También se puede añadir esta pequeña observación por si sirve para mostrar lo mal, aun mecánicamente hablando, que ha leído el libro: a Bergson le cita Z. en SE. p. 497).

~~Las citas pueden multiplicarse. Desgraciadamente todavía no pueden traerse muchos juicios extranjeros. Como ya se insinuó en la Introducción de este trabajo, esta escasez de testimonios no españoles tiene de momento una clara explicación. El volumen y la dificultad del libro junto con el ritmo que se sigue en las recensiones y artículos obligan a esperar más tiempo. Pero como base de una orientación nos bastan los testimonios aludidos. ¿A dónde apuntan?~~

Sin mucha exageración puede decirse que en el juicio, más o menos provisional del libro de Zubiri, ha intervenido la plana mayor de quienes se dedican a la Filosofía en España, sea por sí mismos sea a través de discípulos que si guen sus corrientes. Quizá pueda señalarse la falta de comentario por parte de la zona cultural, que centra Barcelona. (Tal vez, más aún, probablemente, hayan aparecido ~~algos~~ trabajos de alguna magnitud en el ámbito catalán. Yo tan sólo conozco la publicación de Muñoz Alonso en un diario catalán). También en

83

Es obvio, por otra parte, supuesto que la mayoría de los artículos, por no decir todos, están dedicados a la presentación del libro a los lectores típicos de cada uno de nuestros órganos filosóficos o simplemente culturales, que unos autores sustituyen, a veces sin representarlos, a otros. De todos modos, puede hablarse en términos generales de la impresión causada por el libro en el ámbito cultural español. Casi todos los que han escrito son profesionales de la filosofía: catedráticos y profesores de Universidad, profesores de Facultades Pontificias... Interesa recalcar esta calidad de los firmantes. (En la introducción, al estudiar la reacción frente al libro como fenómenos cultural, se analizará más el valor y el sentido de las distintas aportaciones).

Como resumen de todas las apreciaciones puede quedar asentado que se trata de un libro fuera de serie. Entre los críticos españoles va siendo tópico el tomar como punto de referencia la altura de Suárez, cuando se quiere dar la supremacía a un filósofo español contemporáneo. Que yo sepa tal referencia se ha hecho de Ortega (Marías), García Bacca (Gaos), ahora repetidamente de Zubiri: de una u otra forma se nos dice que cada uno de esos autores no encuentran en la filosofía española punto de comparación si no es el jesuita granadino. Hecha esta observación, interesa retener el punto de comparación para estimar la importancia y la seriedad de la obra. La diferencia en favor de Zubiri, diferencia quizá sutil pero muy importante, está en que en su caso se establece la comparación directamente entre su libro, un libro, y la altura metafísica de las *Disputationes Metaphysicae*. Es una diferencia importante, por cuanto un libro es un libro. Quiero decir que en ese caso no pueden simularse insinuaciones y amagos; hay que enfrentarse con el tema sin rodeos y dar de golpe lo que uno es. Con esto no se insinúan minusvaloraciones de los otros dos filósofos -hay distintas formas de filosofar y de demostrar la propia categoría filosófica-, sino tan sólo señalar el mérito de quien lo ha conseguido de golpe por la vía más ardua. Por de pronto queda clara la altura metafísica del libro. Más tarde recogeré este testimonio unánime, cuando hay que enfrentarse temáticamente con la crítica de que en SE la esencia se ha hecho física pero no metafísica. Quizá con los testimonios apuntados pueda por ahora decirse justificadamente al menos que si se hace física se la hace metafísicamente, es decir, que al menos el "género literario" de la obra es la metafísica. La trascendencia de esta observación se medirá más tarde.

Quizá hay un aspecto de Suárez, entre otros varios más aparentes, que tiene su correspondiente en Zubiri: el de su extraordinaria erudición. Naturalmente se trata de una erudición de muy distinta índole. Pero lo que en Suárez era un contar con un extraordinario arsenal de sentencias e informaciones, sobre todo escolásticas, es muy similar en Zubiri por lo que toca al volumen informativo. La diferencia en la calidad y diversidad de la información es claramente a favor de Zubiri. Muchos de los críticos hablan de esta pasmosa erudición, y era ya antes de la publicación de este libro, comentario común la pluralidad de conocimientos científicos, con que Zubiri ha accedido a la reflexión filosófica. También sobre este punto habrá que volver más tarde.

No obstante, otros méritos son los que han llamado más la atención: gran profundidad de ~~xxxxx~~ un pensar, a la vez creador y estructurador; riqueza, sutileza y precisión de los análisis, que suscitan innumerables problemas, en los que va poniendo claridad y sistema. Pero, sobre todo otro mérito, el que más se recalca es el de considerar al SE como una nueva Metafísica a la altura de los tiempos. Es, en definitiva, el punto verdaderamente interesante.

Evidentemente no hay por qué esperar de cada filósofo el que edifique una nueva Metafísica, al margen de todo lo que antes de él han elucubrado los mejores filósofos. Ni por un instante ni en ningún rescuicio de su obra pretende Zubiri tal novedad. Pero, por otra parte, difícilmente podrá hablarse de una auténtica metafísica ni de un metafísico importante si no hay radical novedad. En esta paradoja vive la filosofía y sin ella toda producción filosófica es sospechosa de fallos fundamentales en lo que tiene formalmente de tal. Pues bien, son varios y serios los críticos que han apreciado la novedad radical junto con la continuidad tradicional del libro de Zubiri. Sus afirmaciones en este punto pueden formularse escuetamente así: a) a pesar de parecer un libro circunscrito a un tema muy determinado y a pesar de que muchos problemas capi-

tales no han sido ni siquiera aludidos, se representa una verdadera metafísica; b) se trata de una metafísica nueva, aunque aprovecha magníficamente la tradición filosófica; c) es la metafísica que necesita nuestro tiempo por lo que respecta al nivel actual de las ciencias y por lo que respecta a la crisis filosófica y cultural de nuestro tiempo.

Naturalmente no todos los críticos están conformes con esta triple formulación, ni ninguno de ellos la plantea con tal audacia. Menos aún ofrecen pruebas con que probarla precisa y ampliamente. Más aún, hay quienes consideran que el libro, a pesar de sus valores parciales, no cumple con las tres tesis anteriormente enunciadas. El tema merece larga discusión, pero por de pronto puede adelantarse que la inmensa mayoría de los críticos, y los mejores, aunque no con el mismo grado de entusiasmo, sitúan a la obra de Zubiri en el marco de esas tres tesis. Veamos por qué.

La gran tarea de hoy, dice López Quintas, es sobrepasar el racionalismo y empirismo: Z. es un empirista declarado, pero entendiendo que la experiencia no lo es todo, sino indispensable paso previo. Teóricamente esto se venía predicando desde hace tiempo, pero rara vez se habrá practicado con la brava radicalidad con que Z. lo ha hecho. Y, sin embargo, ni por un momento se queda en mero recopilador o sistematizador de experiencias científicas; si tal proceder le evita el caer en conceptualismos vacíos no le impide hacer estricta metafísica, una metafísica absolutamente realista, pero formalmente metafísica. Este respecto es un buen síntoma que a los empiristas les cause la impresión de racionalistas y a los ultraconceptualistas les parezca Z. un científico. Nos encontramos con una solución más en ejercicio que en programa de este tema permanente de la filosofía, agudizado hoy de forma extraordinaria y que, como problema, lo había presentado Zubiri desde sus tiempos de NHD.

Otro aspecto que recogen los críticos es la seriedad filosófica de Z. frente a un tipo de filosofía más ensayista o frente a formas de filosofar más vagas y sugerentes. Creen que una de las mayores urgencias de la filosofía actual es poner precisión, rigor conceptual y sistematización a la nube de descripciones fenoménicas, que corren con la etiqueta de actualidad filosófica. Consideran que esta labor la realiza Z. de forma admirable. Porque su filosofar no es de quien filosofa hoy como si no se hubiera filosofado en el inmediato ayer, sino al contrario haciéndolo presencia en su propio filosofar, aunque las más de las veces como presupuesto que le obliga a anondar metafísicamente, a radicar todo ese número de observaciones frecuentemente de gran importancia en sus verdaderos fundamentos. Tal vez no sea el fuerte de Zubiri la descripción fenoménica de experiencias humanas, pero no puede dudarse que las tiene en cuenta y que prefiere ir tras ellas a los fundamentos que presuponen; tenemos así otra prueba permanente de su talante metafísico. *(Según metafísica de actualidad)*

Este tener en cuenta la altura cultural de nuestro tiempo es uno de los motivos que se repiten constantemente como prueba de la trascendencia y de la actualidad de la obra de Zubiri. Ya hemos aludido a él en parte al comentar la comparación con Suárez, por lo que toca a su fabulosa información. La palabra no es exacta, pues no suficientemente profunda. Lo que en Zubiri pasma no es su asombrosa erudición en cantidad y variedad, de la que no hace alarde alguno, sino que más bien asoma como a pesar suyo. Lo que admira es el contacto con la realidad que le han prestado la pluralidad de ciencias dominadas por él. Esto es algo muy distinto. Conocer por conocer, como asignaturas parciales dominadas para hablar de ellas mismas, es cosa propiamente sin importancia intelectual. Otra cosa muy distinta es conocer para poseer la realidad desde los ángulos más distintos y desde los planos más diversos. Los saberes de Zubiri son medios de poseer y profundizar la realidad. Por eso le liberan del conceptualismo formalista a él que por sutileza de discurso estaba amenazado de caer en el conceptualismo. En este sentido, puede decirse que la metafísica no se basta a sí misma, que dejada a sus solas y a sus anchas se autodestruye, que no puede hacerse metafísica real y realísticamente sin poseer previamente la realidad, desde la altura, siempre superior, que cada tiempo es propia de las ciencias -tomado el término en toda su amplitud-. Esto ^{no} le lleva a Zubiri a hacer una filosofía de las ciencias. es un punto que merece consideración aparte.

Han sido muchos los que han visto la imprescindible urgencia de remozar la Metafísica poniéndola a la altura de las ciencias actuales. Son éstos los que razonan la importancia y la actualidad de la Metafísica de Zubiri proponiéndola

LIBRO INCLUIDO
S. J.

como modelo en estar al tanto de las ciencias, en dominarlas para ponerlas al servicio de la filosofía. Pero de aquí no se sigue que haya tomado a las ciencias como objeto de su filosofía: ni a las ciencias, como modos de saber, de modo que su filosofía sea una filosofía de las ciencias, ni a la ciencias como contenidos de saber, que no hubiera sino conceptualizar y sistematizar. Es decir, que tampoco ha realizado en este segundo sentido una filosofía de las ciencias. Y si no la ha realizado en el primer sentido, porque su objeto en esta ocasión ha sido una parcial metafísica de la realidad y no una filosofía de un determinado tipo de conocimiento, no la ha llevado a cabo en el segundo sentido por una razón más honda, por estimar que una metafísica no puede reducirse al plano en que formalmente se mueven las ciencias. Es éste un punto delicado que exige ulteriores análisis y comprobaciones, pero que en general ha sido bien apreciado por los críticos. Volveremos sobre él, al tratar del estilo de pensar de Zubiri en este mismo artículo y en un ulterior trabajo al enfrentarnos con su teoría de la inteligencia. quede por ahora consignado que es uno de los motivos de la transcendencia y actualidad de la metafísica de Zubiri el de contar muy seriamente con las ciencias en la estructuración de su filosofía.

Pero si Zubiri es juzgado como egregio poseedor de conocimientos científicos, es asimismo reconocido como despótico dominador de la historia entera de la filosofía. De momento no pretendemos afrontar el problema del enmarcamiento de la obra zubiriana en el marco de la historia de la filosofía, sino recoger la impresión común de que en él está muy presente y muy seriamente presente toda la historia de la filosofía. No olvidemos que su cátedra en Madrid era la de Historia de la Filosofía, ni pasemos por alto las sutiles interpretaciones que de filosofías pretéritas, las más diversas, ha trabajado Zubiri antes, en y después de la aparición de SE. Muñoz Alonso ha notado que los análisis históricos de algunos aspectos de los grandes filósofos discutidos en SE son modelo de lo que debe ser una auténtica Historia de la Filosofía; Aranguren se admira de la brillantez con que es presentada, interpretada y profundizada la filosofía de la India. El tema merece un estudio detenido: creo que en el uso de la historia de la filosofía, es decir, de las filosofías distintas de la suya hay en Zubiri matices muy distintos, formas de utilización muy diversas. Algo de esto indicaremos enseguida sin prescindir de agotar el tema. (Excmo. Pido perdón al lector por este reiterado dejar abiertas las cuestiones; ténganse en cuenta como disculpa dos observaciones fundamentales ya apuntadas en la Introducción: 1ª se trata aquí de introducir al estudio de la obra zubiriana, es decir, ni siquiera es el propósito una introducción a su obra misma; 2ª es preferible analizar los temas no donde primero ocurren sino donde exigen ser tratados según el enfoque sistemático del trabajo.). Pero ya desde ahora interesa indicar que en general a los críticos ha llamado la atención en este respecto: el modo típico en Zubiri de servirse de la historia de la filosofía es la de enriquecerse con todas ellas, aun al parecer las más opuestas, llegando a su posible síntesis. Naturalmente no por vía de conciliación de doctrinas ni siquiera de métodos, sino de otro modo mucho más sutil. Lo que los críticos señalan más explícitamente es que el mucho afán por lo moderno de Zubiri no supone ruptura con lo antiguo y que, a su vez, su fundamental aprecio de lo tradicional no le pone jamás en enemiga con lo nuevo. Es verdad que Zubiri tiene un talante filosófico muy personal y que, por tanto, como talante y aun disposición fundamental algunos tipos de filosofar le son más afines que otros; es verdad también que muchas doctrinas son rechazadas como insuficientes o simplemente como falsas. Pero nada de esto obsta para que aun en los casos de doctrinas y de modos de filosofar dispares esté presente en Zubiri mucho de lo que auténticamente filosófico hay en los filósofos que le antecedieron. Referirse al modo cómo se sirve de Husserl, Hegel, Nacionalismo y Aristóteles para ir centrando el problema de la esencia, o al modo como dialoga con sentencias particulares: Escolástica o Heidegger para ir puliendo conceptos y aun concepciones es todavía prueba menuda del modo de hacerse presente y operante en él la historia de la filosofía. Habría más bien que estudiar cómo Zubiri está formado y conformado por los filósofos que tan seriamente ha asimilado, cómo ha robustecido y enriquecido su capacidad filosófica y su problemática en ellos. Como conclusión baste ahora decir que uno de los motivos por los que se considera transcendental la obra de Zubiri es la presencia en ella como continuidad, síntesis y renovación de la filosofía griega, de la escolástica, de la moderna y también de la filosofía de la India. Obviamente con sus más y sus menos, como precisaremos más tarde. *(Cortés)*

Esta continuidad con los filósofos que le precedieron, con los llamados realistas especialmente, no impide el que se reconozca la fundamental novedad de la metafísica de Zubiri. Quien más ha resaltado esta novedad ha sido Cardenal de Iracheta: "SE. contiene en su apretado texto la reforma de la Metafísica. ...Van a quedar inservibles y abandonados, .c. la mayor parte de los términos filosóficos, de las ideas y de los puntos de vista de la Metafísica clásica... El hecho está basado en un cambio de mentalidad". A la mentalidad, forma mentis, a la que corresponde el ~~lx~~ pensar aristotélico y escolástico, ha venido a sustituir una nueva mentalidad, debida a la constitución de los nuevos saberes. Desde éstos ha emprendido Zubiri la reconstrucción de la Metafísica, superadora del Idealismo y del Realismo. El nuevo realismo de Z. es el apropiado a la más moderna modernidad. Alejandro no van tan lejos en sus afirmaciones: habla más bien de una refundición que de una demolición de la antigua metafísica. No una oposición sino una depuración, impuesta por la meditación histórica y metafísica, con la que se amplían las perspectivas gnoseológico-metafísicas de la filosofía.

Cardenal de Iracheta insinúa así las tres tesis propuestas más arriba: se trata de una metafísica, de una metafísica nueva y de una metafísica moderna, actual. Y adjunta la razón: Z. alentado por el vigor metafísico y realista de la filosofía tradicional, instalado en una nueva mentalidad, muy distinta de la clásica, por su dominio de los nuevos saberes -la alusión a 'Sócrates y la sabiduría griega' es clara- estaba en situación -y en urgencia- de construir una nueva metafísica. Podría decirse que en él se cumplen las condiciones ideales para que la metafísica cobre el nuevo giro, que un cambio sustancial de los saberes previos a la metafísica imponen a ésta, siempre que se filosofe efectivamente desde ellos. La novedad de Z. no es pretendida por el camino fácil de cambiar la temática tradicional o por contradecir dialécticamente tesis clásicas. Naturalmente que aparecen temas nuevos, sobre todo nuevos para la metafísica clásica, lo cual es conclusión obvia de la presencia en su pensamiento de los nuevos saberes. Pero lo que más resalta en él, por la mayor dificultad que implica, es la novedad en los temas clásicos. Sencillamente lo que ha ocurrido es que ha cambiado su visión de la realidad respecto de la visión clásica. No en el sentido de que ésta fuera una visión fundamentalmente desviada, sino en el sentido de que era una visión insuficiente. Unos pocos ejemplos más aparentes de esta insuficiencia son la idea antigua de técnica y del fijismo de las especies. Precisamente porque no era fundamentalmente desacertada la visión clásica en Z. vuelve a hacerse presente de alguna forma sobre todo por medio de la conceptualización que correspondía a lo acertado de aquella visión. De aquí que sea preciso recalcar una fundamental continuidad, lo cual no supone en ningún caso repetición, ya que el horizonte y el contexto son distintos siempre, aun en lo que parece idéntico. Pero por lo que la visión de Z. tiene de nuevo es natural que su conceptualización sea también nueva. No es menester detenernos concretamente en la serie de conceptos capitales con que Z. enriquece el pensar metafísico; García Sabell ha enumerado algunos: concepto de organismo, las tres zonas de la realidad del mundo, metafísica de la evolución, idea de la generación, teoría de la inteligencia sentiente, dualidad cosmos-mundo, nueva imagen del hombre, teoría de la vida, el hombre animal de realidades, distinción de hecho y suceso, posibilidad de los sucesos biográficos.... Pueden añadirse otros muchos, más radicales: verdad real y dimensiones, actualización, los problemas de la unidad, apertura, clase y especie, clausura, condición real... por no entrar en los temas centrales: sustantividad, constitución, función trascendental, lo de suyo... Mas para qué insistir: si se transforma radicalmente el concepto de esencia cambia necesariamente y de modo radical algo básico en la metafísica; más aún, si se sustenta un nuevo principio, a la vez ontológico y gnoseológico, desde el que entender, como principio, la realidad entera, podremos percatarnos de la novedad encerrada en este libro. Basten estas insinuaciones, porque el tema exige un tratamiento, mucho más serio.

García Sabell ha insistido en otro punto, que de inmediato no es el que llama más la atención en esta novedad. Porque después de afirmar que esta obra encierra efectivamente una nueva filosofía, la filosofía de que estaba menesteros nuestro tiempo, lo explica no tanto en el sentido de que resuelve el problema llamémosle científico que la pluralidad y la diversidad de los nuevos saberes ha suscitado a los estudiosos, sino el problema más llamémoslo humano en que críticamente está inmerso ~~o~~ nuestro tiempo. Son pocos los que han notado este valor humanístico de un pensamiento en apariencia descarnado y desmundanizado. ~~Por esto la~~



Y, sin embargo, este propósito de humanización estaba ya prefigurado en las admirables páginas que Z. dedicó hace tanto tiempo al mundo de los sofistas, al parecer los verdaderos humanistas de la filosofía de su tiempo, cuando en realidad estaban volatizando y tirivializando no sólo las doctrinas sino la forma misma de vivir, privada y pública. Al recobrar consistencia las cosas en la nueva reflexión, señalaba Z., el hombre mismo adquiere gravedad. Glosando otra de sus frases podríamos añadir: la reaparición de la esencia y la realidad constituye la restauración de la sabiduría real. Para ello como Sócrates - Muñoz Alonso ha comentado repetidamente el carácter socrático de la actitud intelectual de Zubiri- se retira a su casa...sin entregarse a las novedades de una concepción progresista de la vida...pero sin dejarse impresionar tampoco por la mera fuerza del pasado. Este pasaje escrito en 1940 parece casi un un programa y un propósito. En él está prefigurado el retiro tan llamativo de Zubiri a la soledad aislada de su pensamiento, pero también otra dimensión de su vida menos notada y a la que antes aludíamos: el no dejarse deslumbrar por las novedades ni aherrojar por la fuerza del pasado. (Habría que hacer aquí la misma distinción que él hace respecto de los sofistas: Sócrates no repudia los nuevos saberes, sino las nuevas charlas desligadas de todo serio saber.). *(Resistencia al nuevo lenguaje, 1.ª edición hecha en Castellón. Textos de M. de S. Illera)*

Legido López nota con agudeza quemuchos habrán esperado de él otras respuestas menos abstractas, más vitales, pero que él nos ha dado es una investigación del quicio de la realidad y de la existencia humana. Frente al pensar de Heidegger, dice, que es muchas veces evocación y canto del hombre que guarda el ser, Z. se ha situado en la inteligencia sentiente para conquistar palmo a palmo la estructura de lo real. Esta tensión entre lo que se esperaba y lo que ha resultado, entre el inmediato humanismo de NHD lleno de sugerencias y los desnudos análisis implacables de SE precisamentex delimitados ha hecho vacilar a más de uno en su entusiasmo por la obra de Zubiri. A continuación ofrecemos las principales discrepancias que el libro como tal ha originado, dejando para más tarde las concretas discrepancias doctrinales.

Pedro Caba ve en Z. la negación del genio y en su obra la contrucción del talento, el cálculo y la paciencia. La realidad a la que tanto remite es una realidad reconstruida, que primero había sido reducida a polvo por análisis, reconstruida con decretos y apriorismos. Quedan así perdidas la perspectiva y los panoramas de lo real que vivimos y pensamos, pues la suya es una realidad que nos llega de lejos, fantasmagórica y como extraña...Nadie siente ahí la realidad, ni al mundo, ni al hombre. La realidad filosófica, todo lo distinta que se quiera de la realidad del vivir diario, debe ser y parecer realidad, cosa que no ocurre aquí. Parece que Z. sólo concibe la Historia como libro no como realidad plenísima del hombre. La mente del racionalista carga el acento en lo sistemático de su mente con desvalorización de lo sistemático de lo real, razona más que entiende. Le falta lo material y existencial de la concepción y le sobra hacer partes con la ratio.

Para Yerro se trata de un libro cuyo contenido doctrinal va dirigido a ciencias como la Biología, la Física, la Fisiología, la Antropología, la Zoología, la Botánica, la Psicología, etc.: ahí su aplicación alcanzará un funcionamiento fecundo y necesario. Pero hay otro grupo de ciencias como la Historia, la Sociología, el Derecho, la Filología, la Religión, la Ética, la Educación, la Poética, etc., que constituye un campo de cosas en que ya no es clara su aplicación. Con todo añade: el libro es una fábrica terminológica, un aparato y órgano conceptual elaborado como un dispositivo adecuado para pensar la realidad. Pero accede a Caba cuando continúa: Z. secciona de la cosa real el hilo de interés intravital que la ligaba ~~κρητιστα~~ a mí

Cepeda Calzada reconoce que Z. ha puesto al día, a la vez que ha esclarecido con rara precisión, las nociones más fundamentales de la tradición filosófica: he aquí su grandeza y su limitación. El determinar la ruta que ha de llevar el pensamiento futuro corresponde a un genio de la adivinación: esto es lo que no es Z. Más bien es un genio que vuelto a un objeto previamente determinado, lo esclarece con aportaciones valiosísimas y encuentra relaciones desapercibidas. No se le es capaz ningún detalle de la topografía recorrida, pero le cuesta gran trabajo des-
~~birr~~ ~~nos~~ nuevos bultos que se le acercan. Pero la gran necesidad nuestra es una nueva aprehensión rigurosamente filosófica del ser espiritual y esto es lo que falta en Z., que propende más bien a una concepción materialista. Un NHD aún ~~abía~~ algún intento de superar los presupuestos helénicos. Z. nos da la versión física del ser de los griegos y con ello extrema su materialismo. Se ha vuelto atrás.

LIBRO DE CALZADA
S. J.

La técnica filosófica indispensable en su tema le ha vaporado el aliento que el hombre de hoy llevaba consigo. Han quedado cercenadas las más radicales inquietudes y una de las posiciones más fundamentales del universo de Occidente: la porción del espíritu.

Balbontín, en cambio, insiste en que Z. nos lleva al desierto del ser puro, sin señales de vida, para que aborrezcamos el mundo y clamemos por Dios. No le interesa nada el Mundo... Nos habla continuamente de la caducidad de las cosas reales, parece aborrecer el mundo como cosa vacía y putrefacta.

Son apreciaciones un tanto dispares entre sí: a Cepeda Calzada el realismo de Z. le parece de tal grado que se convierte en materialismo; a Caba, más bien, le parece encontrarse ante una racionalización tan superconceptual que deja absolutamente intocada la verdadera realidad. Por su parte Balbontín ve en Zubiri un afán de destrucción de este mundo, para abrir más allá del desierto, el horizonte de Dios. Ya no es el quedarse preso de las cosas materiales sino más bien aniquilarse en aras de un afán tan espiritualista que se convierte en teológico. Dejemos de lado este camino fácil de las contraposiciones y vayamos a lo que puede haber de serio en sus observaciones.

Un presupuesto común parece verse en todas estas posiciones y, más en general, en todas aquellas, que echan de menos en el último libro de Z. un mayor calor vital, una mayor proximidad existencial, unos temas y unos modos de tratarlos más próximos a las experiencias inmediatas de cada día, un sentirse emocionalmente más ricos tras unos análisis que debieran ser más concretos, más inmediatamente experimentables en las propias vivencias interiores. Y se echan de menos porque hasta cierto punto en NHD estaban presentes y, según ahora se ve, esto es lo que más atráa a muchos lectores de aquella obra: que se hiciera filosofía seriamente sin que por eso se alejase ese filosofar de temas inmediatamente numinosos y de módulos literariamente más sugestivos. ¿Cuál es ese presupuesto? Yo me atrevería a compararlo con el presupuesto de los sofistas, sin querer por esto hacer un juicio valorativo de las actitudes humanas. A Nietzsche, y el testimonio es significativo, le parecían los sofistas los auténticos creadores de la filosofía; quizá por parecida escala de valores hay hoy quien gusta más, aun en filosofía, del talante sofístico. No, claro está, de los contenidos sofísticos ni tampoco de lo que pueda haber moralmente peyorativo, al menos explícitamente, en la actitud sofística, sino en la necesidad de hablar que la sofística representa y de hablar sobre las cosas de que nos ocupamos y servimos y sólo en cuanto nos ocupan y sirven. El más allá de las apariencias o las utilidades o no nos importa o nos es inaccesible; ese más allá, aun siendo un más allá tan relativo y hasta cierto punto tan cercano, no influye ni sobre las apariencias o utilidades ni sobre nuestra vida.

A la luz de este presupuesto que no es, al menos primariamente, formulación teórica, la obra metafísica de Z. parece poco humana, poco real y poco útil. Una metafísica pareciera, por de pronto, poco humana, siempre que no se quiera configurar la vida desde sus últimos planos metafísicos; además, la Metafísica, por lo que ella es, entendida como tratamiento de lo último, aun respecto de la ultimidad que implica toda filosofía, no puede, si es rigurosa metafísica, tratar de lo inmediato en su inmediata psicológica. Es verdad que aun lo estrictamente metafísico permite distintos tratamientos, por ejemplo, los de un Platón y los de un Aristóteles; en este sentido debe reconocerse que de NHD a SE hay un empobrecimiento expresivo y vivencial. Las formas de expresión, tomado el término en toda su amplitud, se han aridificado y desexistencializado. Pero era menester que así fuera, si consideramos cuál es el tema y cuál es el carácter de este libro: el tema, como es sabido aunque parece ignorarse, es el de la esencia en toda su generalidad intramundana, y su carácter es, como antes dije, el de tratado, un tratado de metafísica. ¿No hay derecho hoy a escribir un libro sobre este tema y de éste carácter? ¿No es necesario un libro así y, en este sentido, carece de actualidad? Adelantemos que en Z. no hay pretensión de actualidad, en cuanto actualidad significa moda, pero sí la hay enorme, mucho mayor incomparablemente que la de sus críticos, en cuanto actualidad supone vivir al tanto de lo que las ciencias, siguiendo sus propios pasos, han alcanzado ayer y hoy. Pero, aun sin olvidar esto, en el término 'necesario', respecto de una posible actualidad, se esconde un equívoco. Necesario puede ser lo que es necesario, lo que le falta a alguien o a algo para ser lo que tiene que ser; pero necesario puede ser también lo que se necesita, lo que se echa de menos con alguna urgencia, quizá sin que sea lo más necesario. Pues bien, lo que parece predominar en estos críticos está este segundo sentido de lo necesario. Y, claro está, entonces la culpa no es de Zubiri.



A un autor, además de hacer metafísica, se le puede pedir que acerque esa metafísica a los lectores o, también, que despierte apetencias metafísicas en quien no las tiene. Es una tarea que Z. ha realizado en otras ocasiones, antes y después de la publicación de SE. Hay quienes olvidan que son también del último Z. las páginas añadidas a NHD de la última edición, así como las 'Cinco lecciones de Filosofía'. Pero su propósito en SE ha sido otro, ya el de dar parcialmente su visión metafísica de la realidad desentrañando hasta el fondo un tema de capital importancia: el de la esencia, con todo el rigor metafísico, que hoy debe regirse a un filósofo, que hoy pueda enfrentarse tan radicalmente con este tema. Volviendo al ejemplo de Sócrates, siempre según el comentario del mismo Zubiri, se puede aplicarle sus mismas palabras: "la primera operación de Sócrates, ante esa ola de publicidad, es la retracción. Retracción de la vida pública. Comprendió que vivía en una hora en que lo mejor del hombre sólo podía salvarse retirándose a su vida privada". En nuestro caso 'vida pública' es también lo que viene entendiéndose 'públicamente' hoy, pero sin olvidar que su pretensión es a la larga salvar lo mejor del hombre. ¿No es precisamente este segundo momento de retracción lo que faltó a Ortega, espléndido suscitador de intereses filosóficos e incomparable ~~xxxx~~ acercador de la filosofía a los intereses y modos de la plaza pública?

Estos críticos adversos, por lo que toca a este presupuesto que venimos analizando, tienen razón al echar de menos cierto interés vital y mayor proximidad a la realidad de cada día. Tienen razón porque están buscando seriamente una metafísica que, además de serlo, tenga inmedatas resonancias vivenciales, pero no la tienen cuando rechazan como alejada y desvitalizada esta metafísica, en el sentido de que fuera incapaz de ulterior vitalización y aproximación, cuando no quisieren ver en ella espléndidas bases -la metafísica por su ultimidad no puede salir de las bases o de los principios- para recuperar en el hombre su dimensión y su seriedad definitivas. Por poner un ejemplo, de estilo parecido al de Zubiri, habría que apelar a Aristóteles y a las interpretaciones que de Aristóteles ha trabajado el mismo Zubiri; en ellas se aprecia cómo tras los despiadados análisis se escucha el noble patetismo de quien está investigando lo más humano del hombre.

Hay en las observaciones de esos autores dificultades más temáticas, pero su discusión tendrá lugar más tarde, al analizar la ideología zubiriana. Pero con lo aquí se ha ~~xxxx~~ presentado podemos cerrar el círculo de las impresiones generales que la aparición del libro de Z. ha suscitado entre los estudiosos españoles. Al hilo de esta presentación se han discutido y profundizado diversas apreciaciones en busca de situar el libro, la importancia del libro, donde le corresponde y de suscitador puntos de vista que enriquezcan su estudio. Hemos ahora otro paso en el camino que nos lleve al meollo del libro.

2. Encuadramiento en la Historia de la Filosofía

Es singular la impresión que en este punto causan los críticos de la obra de Zubiri. En ella han visto claros influjos de los autores más distintos y aun opuestos sin que ninguno achaque de falta de unidad ideológica a la obra. ¿No es esto algo extraordinariamente significativo? Recorramos ~~ix~~ la lista de los parentescos tra que a han presentado los críticos.

Son los más los que encuadran a Z. en la línea aristotélico-escolástica: está en la línea que va de Aristóteles a la escolástica y se quiebra en el Mundo Moderno, dice Cardenal de Iracheta, aunque añadiendo que Z. es realista pero no como epígono o pedisequo del pensar ~~xxxx~~ escolástico-aristotélico. Ducado en la tradición aristotélico-escolástica, esa tradición le ha estallado en las manos.

Alejandro cree que Z. está totalmente dentro de la gran Escolástica (no dentro de un partido); sus diferencias con Aristóteles y la Escolástica no son de principio, sino de penetración y avance. Su proximidad es mayor con Suárez.

Ferrater Mora asegura que el pensamiento de Z. no es una restitución de Aristóteles, porque la filosofía primera de aquel ha sido engendrada efectivamente tras una larga historia de la filosofía... Es un diálogo con Aristóteles -con la Escolástica, Kant, Hegel y algunos otros gigantes de este estilo. Un diálogo con Aristóteles pero no un aristotelismo.

Aranguren ve la filosofía más cerca de la aristotélico-escolástica que de la filosofía moderna, pero sin que esto suponga una vuleta a la filosofía precartesiana, muy insuficientemente realista, desde el punto de vista de Z.

A. del Toro juzga que Z. se siente continuador de la filosofía tradicional o

usual, clásica, que debe ser mejorada. Se estima continuador de ella, con posición personal indudable. Se encuentra plenamente inserto en la Escuela. Sus diferencias con Tomás, Escoto o Suárez no son mayores que las de estos entre sí. No sin cierta cuquería, creo, Z. habla casi siempre de la Escuela en bloque, con lo que destaca su despegue. Más próximo a Suárez. Por esas referencias en bloque a la Escuela, Zubiri ha olvidado a S. Tomás en su estudio del orden transcendental; el Aquinate es irreconocible en cualquiera de las diversas posiciones, a que allí se aluden. Respecto de la filosofía moderna Z., siempre según del Toro, la juzga más bien insostenible, aunque se aprovecha de sus aciertos parciales.

Lérido López aprecia más o menos la misma filiación en Zubiri: al diálogo largo con Aristóteles y la Escolástica se debe tal vez de modo primario, junto con el estímulo del pensamiento actual, la vocación de Z. a la reflexión *fixa* metafísica. También su punto de partida. Echa en general de menos las modernas interpretaciones que de S. Tomás han hecho algunos neotomistas, sobre todo alemanes.

Artola, dominico, es el que ha tomado más a pecho el precisar la relación de Z. con el aristotelismo y la escolástica. Concede que los puntos de referencia zubirianos son Aristóteles, Hegel, Husserl y Heidegger. Pero afirma que la obra se define primordialmente respecto a la llamada filosofía escolástica, pues frente a Hegel, Husserl o Heidegger su postura sin ser totalmente negativa es de profunda distanciamiento, aunque tampoco sigue la tradición de Aristóteles y la escolástica sin alterarla hondamente. Pero la problemática y muchos de los puntos de apoyo sistémáticos representan un diálogo con el pensamiento aristotélico y escolástico. Artola en general considera como válida la forma de citar y presentar la doctrina de Aristóteles, aunque propone algunas precisiones. Pero le parece *malísima* mala e inobjetiva la forma con que Z. presenta a la escolástica, ya que Z. insistía que la escolástica es un bloque único, lo cual en la actualidad es indefendible. No se ha tenido en cuenta en la obra de Z. las últimas investigaciones históricas sobre la escolástica y Santo Tomás (tampoco Artola las cita expresamente a no ser que por tales se tengan las obras de Gilson, Gredt, Ramírez, Geiger y Fabbro, aludidas por él). Caso más de lamentar, supuesto que el diálogo crítico con Aristóteles y la escolástica constituye el núcleo esencial del libro. Sigue por eso insistiendo en que no se puede discutir con la escolástica *simpliciter* por la inexistencia de un sistema unitario, que merezca tal denominación *simpliciter*. Entonces, prosigue Artola con una lógica muy particular, va a comparar las ideas de Z. -¿o las atribuidas por Z. a la escolástica?- con las de S. Tomás. A esto le autoriza, dice él, el que S. Tomás sea el único escolástico al que hace referencia más expresa. Con ello espera mostrar cómo un estudio más profundo de S. Tomás hubiera dado bases más sólidas para el diálogo. No sólo eso, sino cómo la pretendida novedad de la esencia constitutiva distinta de la predicativa tradicional no es tanta, si se comparamos sus ideas con las de S. Tomás. Pero la constante de su crítica es decir que deja mucho de desear en la exposición del pensamiento tradicional -pero entonces, ¿se puede hablar de 'pensamiento tradicional'?, con lo que es vacío su afán de superar el conceptualismo escolástico; es insuficiente en la presentación de la filosofía usual, -pero, ¿la hay o no la hay?-. Después de analizar algunas de las ideas fundamentales de la obra de Z., concluye: sin adscribirse a orientaciones filosóficas escolásticas, a ellas debe gran número de las ideas básicas de su pensamiento... Pero con insuficiencia de método, pues construido su libro, como hemos podido comprobar hasta la saciedad, sobre el fondo de la filosofía aristotélica y escolástica, de modo que que este diálogo no sea meramente expositivo sino estructurador del contenido mismo doctrinal, se hubiera precisado, como primer requisito, una justa apreciación de la postura del interlocutor, sobre todo si posee una complejidad que difícilmente pueda hablarse de una filosofía, a no ser en un sentido extrafilosófico... El pensamiento escolástico aparece expuesto en líneas muy generales, sin delimitación de las diversas posiciones sistemáticas y en un clima de imprecisión... Para proseguir el proceso evolutivo del pensamiento escolástico sin limitarse a la exégesis de los grandes maestros, hay que lograr una visión del auténtico pensamiento escolástico. Para ello los estudios históricos de los últimos cuarenta años son indispensables y no pueden sustituirse por manuales o rápidas referencias a los grandes autores.

Es curioso que también Wilhensen le acuse a Z. de ignorar toda la investigación contemporánea sobre el sentido de la esencia en S. Tomás. Se le nota una gran tendencia a tratar de la escolástica como un conjunto homogéneo, en lugar de analizar la variedad de cada una de las doctrinas que la forman... Está en la línea de Avicenna y Suárez, -al parecer por identificar esencia y existencia-.

En general apenas hay un crítico que se haya preocupado de la filiación de las ideas zubirianas que no se haya detenido en el nombre de Aristóteles y de la escolástica: de corte y estilo aristotélico más que tomista, mucho parecido con el vi-

gor y las sutilezas conceptuales y verbales de Suárez (Caba); su principal interlocutor es Aristóteles por sí o por sus geniales comentaristas, su verdadero punto de referencia es la filosofía aristotélico-tomista; su empresa consiste en repensar, actualizar y complementar la filosofía aristotélico-tomista desde los niveles del siglo XX y a partir de una erudición filológica, científica y humanística espectacular (Fernández de la Mora); Cepeda Calzada, después de llamarle el mayor pensador de los últimos tiempos, va más allá y juzga que Z. tiene una física vivencia griega del concepto de esencia y se pregunta ¿se ha producido aquí en España algo así como una decantación clarividente y armónica del espíritu griego?; la esencia como conjunto de notas constitutivas de la cosa, indispensables para que la cosa subsista, se parece mucho al de Aristóteles sobre la sustancia, aunque Z. lo niega por prurrito de originalidad, (Balbontín); el entronque de la obra y del pensamiento es profundamente escolástico con injertos orteguianos y propios y en ella se empeña por liberar la esencia de idealismo y de toda herencia platónica, tal como aparece en Aristóteles y la Escolástica, la doctrina sobre la inteligencia encaja perfectamente en la teoría escolástica de la unión sustancial de cuerpo y alma en el hombre, la función individual de la esencia tiene un antecedente muy suareciano, (Alesancio de la Sda. Familia); la obra de Z. se inscribe en la línea de la Filosofía perenne y clásica, después de haberse medido, como un coloso, con los gigantes de la Filosofía de todos los tiempos, (Tellechea Idígoras); un maestro que frente a Aristóteles y la Escuela aborda el tema en toda su trascendencia, alterando incluso el enfoque aristotélico de la realidad al considerarla como sustantividad y a la esencia no como especificante sino como constructividad, lo que ha supuesto estudios muy personales de la trascendencia, que ha sido repensada a fondo, (Goenaga); Z. consciente de sus filiaciones remonta a Aristóteles, su punto de partida es un viejo asunto que rozado por el Maestro común, fué soslayado por él mismo, dejando una hendidura en el pensar de Occidente, permitiendo así registrar muchos fenómenos a costa de olvidar otros: poner de nuevo a la luz los fragmentos ocultos bajo el estruendo aristotélico es el primer toque de atención de Zubiri, (López Nogueira).

Antes de analizar y valorar esta nube de testimonios, será interesante yuxtaponer otros, que sin llegar a formar nube, pueden aligerar la impresión de los amontonados hasta aquí. Porque para el juicio sereno es muy importante este equilibrio de impresiones. No son pocos quienes le ponen en estrecha relación con filosofías muy alejadas de la filosofía que, con perdón de Artola, podemos seguir llamando aristotélico-escolástica.

Aranguren nota que Zubiri en este libro se sitúa decidida y denodadamente frente a la filosofía idealista de Descartes a Husserl, aunque no desde fuera de ella, sino partiendo de una crítica interna del idealismo, aunque no para volver a la filosofía precartesiana.

López Nogueira apunta que desde que Husserl enseñó a trabajar con nuevos medios a una generación, fueron muchos los ensayos de una filosofía primera. Pero varios y encontrados fueron los caminos: Max Scheler, Heidegger, Ingarden, Hartmann. El mismo Z. tiene en su trayectoria intelectual un momento de fuerza de impulsión fenomenológica. Su línea central tiene puntos de contacto con todos estos filósofos, especialmente con Ingarden y más aún con Hartmann. Parece como si dos amigos fueran juntos a ver las mismas cosas, y al final uno describiera el camino recorrido y otro lo observado a la llegada. Hartmann describe el mundo en una observación analítica amplificada, pero la esencia del mundo se escurre ante tanta inmensidad de detalles. Zubiri con un decir sólido y no menos rígido que el de Hartmann nos describe escueta, limpia y magistralmente cuál es la faz de la verdad que él vió.

Méndez Palleiro nota profundas resonancias heideggerianas en cuanto a método expositivo y a técnica filológica, aunque, como después se verá, entiende que el verdadero punto de contacto es Amor Ruibal. Balbontín insiste, la verdad es que sin mucha seriedad, en el parecido del ser zubiriano con la nada heideggeriana.

En el procedimiento general del libro ~~xxx~~ y su preferencia por análisis de nivel antepredicativo ve Garrido una especie de reflexión fenomenológica a la manera de Husserl. También Caba alude más especialmente a Husserl: aunque Z. tiene un parentesco lejano con Descartes y más con Kant, con quien tiene sobre todo consanguinidad congénere de estilo de pensar es con Husserl.

López Quintas lo pone en relación con Heidegger frente a quien Z. destaca la vertiente positiva de las realidades, que sin ser meramente fácticas, tampoco son meramente ideales. También con Husserl a quien sobrepasa, pues a fin de que lo fáctico no se reduzca a lo fáctico-cósmico da a lo real la movilidad y elasticidad interna que en Husserl se reserva a lo ideal.



Legido señala que el encuentro de Zubiri con el pensamiento actual hay que situarlo en el nuevo camino al ser que abren Brentano y Husserl, y que empieza a transitar eidegger. También en la reflexión filosófica de Ortega, en quien nutrió 'su afán de filosofía', y de quien recibió 'su irradiación intelectual'.

Paladín de la dependencia de Ortega por parte de Z. ha sido ~~Xxxx~~ Marino Yerro Belmonte que salió a la palestra pública valientemente en Enero del 63. Según él en SE hay una huella cuidadosamente borrada, la huella de don José Ortega y Gasset. Ortega es el silencio que se nota en el libro y como tal silencio forma parte de él. Muchas tesis de Ortega están presentes en este libro, siempre sin declarar su procedencia: a) no hay conciencia como fenómeno general de la mente, b) los grados de la realidad, c) la realidad es antes que el ser, d) distinción entre realidad, ser y existencia, e) la realidad es sistema, f) la realidad del hombre es insustancial, g) el ser no tiene sustantividad, h) la realidad es cíclica, i) el hombre no es comprensión del ser, j) la caducidad o indigencia de lo real, etc. Más aún, la intuición filosófica de Ortega está presente en el pensamiento trans-científico de Zubiri. También el método, a cuyo propósito subraya tres palabras de un pasaje zubiriano, visión sintética, por fuerza y perspectiva. Después multiplica otra serie de tesis, en las que si Z. se separa de Ortega es para quedar detrás de él. Como el mismo Yerro ha resumido en otra ocasión, su principal tesis es que sin la metafísica de Ortega y Gasset, sin su crítica del idealismo fenomenológico y, sobre todo, sin su incomparable dialéctica de la realidad...el libro hubiera sido imposible escribirlo. Y sin embargo...ni una vez aparece el nombre de Ortega en SE.

No todos han estado conformes con tales apreciaciones. Así Alejandro, jesuita, ha respondido violentamente hablando de turbia equivocación y rebajando excesivamente el nivel metafísico de Ortega. No se trata, dice con todo, de una animosidad contra el filósofo de la razón vital; se trata simplemente de poner en claro, que la obra de Zubiri ni depende en su realidad profunda de Ortega, ni su valor depende de citar o no citar la razón vital orteguiana. Es equivocata toda la orteguización de la obra zubiriana. Asimismo Fernández de la Mora insiste: quienes pretenden encuadrarlo entre los epígonos orteguianos faltan intolerablemente a la verdad más palmaria, pues la metafísica de Z. está en las antípodas de la razón vital.

Con mejor ánimo Cardenal de Iracheta, amigo de Ortega y de Zubiri, asegura contra la tesis de Marías -de quien hubiéramos querido leer algo sobre la última producción de Zubiri- que no hay Escuela de Madrid. Y añade: Zubiri tuvo la fortuna de conocer muy joven al maestro Ortega...Zubiri no ha negado nunca su deudo con Ortega. Pero Z. no es un orteguiano. Ortega salió para superarlo, del Idealismo...Zubiri aprendió toda la filosofía moderna 'puesto en marcha' por Ortega, pero se había educado en la tradición aristotélico-escolástica. También Sabino Alonso Pueyo insinúa el mismo proceso: más científicamente filósofo que su maestro, con un temperamento metafísico más singular...se despega del maestro...

Mas, por singular que parezca, hay otro autor con quien se le empareja a Zubiri de forma insistente. Se trata de Amor Ruibal. Fuera de algunas alusiones a la semejanza de Z. con Amor Ruibal, dos son los articulistas que se han dedicado de lleno a probarla.

Torres Queiruga confiesa que nos se trata aquí de una huella borrada, por más que, claro está, Zubiri no ha citado una sola vez a Amor Ruibal ni siquiera se ha referido a él. Pero fuera de esto se encuentran grandes paralelismos entre las ideas fundamentales de Z. y del autor compostelano. También para Amor Ruibal la realidad es constructiva, estructural, 'sistema de elementos en relación'; esta relación de Amor Ruibal se superpone con precisión milimétrica a la respectividad de Zubiri. Se dan también profundas analogías en la estructuración de lo trascendental, aunque también deficiencias marcadas. Pero las contiñuaciones fundamentales son idénticas. Así Zubiri amplía el el número de cosas que entran en el ámbito de lo esencial, pero sin variar propiamente la teoría sobre ese ámbito de Amor Ruibal; la substancia de Amor Ruibal con muy ligeras diferencias equivale a la esencia de Zubiri. Si hay que poner ventajas es generalmente en favor del ~~xxxx~~ canónigo compostelano: en él se fundamentan mejor los universales, si se atiende a su Correlativismo universal, aunque Amor Ruibal no haya llevado a cabo esta fundamentación

La misma posición es sostenida por Méndez Valleiro en un artículo periodístico, cuyo título habla de 'un silencio que grita'. Se extraña de que a Zubiri le parezca nueva su filosofía, cuando su pensamiento coincide formalmente, en su mayor parte, con el de Amor Ruibal. Su filosofía es formalmente una reflexión sobre las básicas intuiciones ruibalianas. ubiri es el mejor intérprete del filósofo compostelano. con ~~xxxx~~ ello no quiere decir que Zubiri plagia meramente a Amor Ruibal. Su filosofía no es mera exposición, sino desarrollo propiamente tal de las fundamentales intuiciones ruibalianas. ubiri tiene una acusada personalidad filosófica y

su obra no deja de ser auténticamente creadora. Genealógicamente hay que vincularla con Amor Ruibal y no se puede saber lo que es auténticamente zubiriano sin conocer previamente la obra ruibaliana. Lo que más palía esta ascendencia es su terminología. Efectivamente hay una identidad simpliciter en el tema central de ambas filosofías: respectividad y respectivo coinciden formalmente con lo que Amor Ruibal llama relatividad y relativo; cuanto enseña Z. sobre la realidad como sistema, tiene una inequívoca filiación ruibalista; todo el genial virtuosismo desplegado en el estudio de las relaciones de las partes con el todo y de éste con aquellas, cuanto respecta a la integración cósmica o mundial de las esencias, es una exposición, todo lo personal que se quiera, del sistematismo ontológico del canónigo compostelano. Lo mismo puede decirse en lo que toca a la concepción de lo transcendental: la realidad de Z. es el ser de Amor Ruibal; en la estructura del orden transcendental es palpable la presencia del pensamiento ruibaliano. En la justa articulación de lo sensible y lo inteligible, Amor Ruibal antecede y orienta a Zubiri. (La breve explicación que da de este problema antes parece de la Escolástica que de Amor Ruibal).

Resumiendo: las ascendencias, parentescos, influjos, etc., que más se repiten pueden centrarse en estos grupos: aristotelismo, escolasticismo, filosofía moderna -satis certa regio- donde los nombres que más suenan son Husserl, Heidegger, Hartmann, y más lejanamente, Descartes, Kant, Hegel, quizá Leibniz; especial hincapié, casi ofensivo, se hace en el orteguismo y el amorruibalismo de Zubiri.

Si nos detenemos a reflexionar, primero en general, sobre estas apreciaciones, habrá que notar como característica común que, ni aun los más empeñados en exaltar el valor de otros autores a propósito de la crítica de Zubiri, niegan a éste originalidad, poder creador, personalidad filosófica. En este sentido observa bien Aranguren que se trata de un libro escrito de una vez, solo ante las cuartillas, sin un libro a la mano, pero con toda su experiencia y saber filosóficos detrás; es un libro sin adnamaje, sin apoyo, sin aparato bibliográfico (y sin la menor ocultación de ese apoyo, andamiaje o aparato). También es completamente justa la observación de López Quintas: se trata de un libro cualitativamente nuevo, ante el que no tiene sentido disgregarlo en partes que tienen semejanza con otros pensamientos.

Una observación muy simple nos pone en guardia contra la nube de predecesores, llamémosles literales, que se le han querido buscar a la obra de Zubiri. ¿Cómo es posible que un libro, cuya unidad de ~~perspectiva y doctrina~~ ^{doctrina} estilo de pensar es reconocida por todos, pueda estar alimentado por ideologías tan distintas como la de Santo Tomás, Ortega y Amor Ruibal? ¿Admiten unidad influjos tan dispares, si es que tal influjo ha de interpretarse como transvase de ~~doctrinas~~ ^{doctrinas} doctrinas estructuradas por mentes tan dispares? Esto nos lleva a concluir que o lo atribuido por los críticos como perteneciente a esos autores no toca a la esencia del libro, o que en el fondo esos autores dicen lo mismo, o que todos los críticos menos uno andan equivocados. No es que deba darse gran importancia a este tipo de argumentación dialéctica, que no toca al problema mismo concreto de las relaciones de Zubiri con cada uno de los autores propuestos más o menos como sus fuentes, pero en este caso nos sirve siquiera para ponernos en guardia. Es en el fondo un tácito reconocimiento a la importancia del libro este querer adherir la propia filosofía a la filosofía trabajada por Zubiri. Con ello se rinde homenaje o a la actualidad de esa filosofía o a su valor intrínseco. Porque contra la falta de unidad y organicidad de ~~SE~~ ^{SE} nadie que yo sepa ha levantado un dedo importante de protesta. Más bien se ha reconocido su fundamental novedad, una novedad que no es interpretada como eclecticismo de doctrinas ya constituidas, sino como algo cualitativamente nuevo para emplear la expresión de López Quintas.

Esto no implica negar toda suerte de influjos en la obra de Zubiri. Al contrario como antes se expuso, es uno de sus valores fundamentales tener detrás de sí y ~~contar~~ ^{contar} muy efectivamente con la historia de la filosofía prácticamente entera, aunque de muy distintos modos. Pero el punto delicado es cómo interpretar esta presencia. Vayamos por partes, antes de llegar a conclusiones generales.

Ante todo, respecto de Aristóteles. Los críticos parten del hecho bien conocido de la introducción de Zubiri a la filosofía a través del aristotelismo en un primer momento conocido a través de las transformaciones escolásticas. Pero de aquellos tiempos nos separan muchos días y muchos estudios; también, claro está, mucha reflexión, maduración y producción creadora. Por eso se niega generalmente que lo de Zubiri sea propiamente un aristotelismo ni siquiera en el sentido restringido en que la escolástica puede considerarse un aristotelismo. Se habla más bien de un diálogo con Aristóteles, adjuntando que el diálogo es ~~tan~~ ^{tan} así mismo con otros gigantes del pensamiento, de una tradición que le ha estallado en las

manos no como inconsistencia interna sino como algo insuficiente para explicar la realidad tal como se nos presenta. ¿qué decir ~~del~~ entonces del aristotelismo de Zubiri?

Las preferencias de Zubiri por Aristóteles ni son de hoy ni han sido jamás paliadas por él. En una conferencia, ~~xxxx~~ fechada en 1931, sobre Hegel ya transparece su admiración y su afinidad con Aristóteles, un Aristóteles manejado y, al menos, acentuado personalmente. De sus primeros cursos en la Universidad de Madrid es la urgencia a los discípulos de que leyeran al Estagirita y en griego. Pero de las páginas dedicadas a Aristóteles por Zubiri las más admirables son las de su lección sobre la idea de filosofía en Aristóteles, tenida el año pasado. En aquella serie de lecciones, afortunadamente recogidas en libro, donde Zubiri se esfuerza por retirarse como crítico se transparente no sólo su talento para ver en los filósofos lo que otros no ven sino también algunos perfiles muy importantes de su preferir filosófico. Ciertamente Zubiri habla de una selección absolutamente arbitraria de pensadores, elegidos sin más razón que el ser -entre otros- lo bastante importantes. Bien, sin recurrir a que en lo elegido de forma absolutamente arbitraria se transparente muchas veces mejor el propio fondo llamémosle en un sentido hoy clásico pre-personal o natural y que, en ese sentido, no hay nunca una decisión absolutamente arbitraria, no es imposible sentir el distinto calor con que están expuestos los autores. Si mal no recuerdo Fernández de la Mora hablaba de una secreta afinidad del pensar, no del pensamiento, de Zubiri con el de Comte. Para mí no hay duda en la necesidad de ver ~~en~~ Aristóteles ^{como} su pensador más afín. Pero aquí lo que interesaba destacar, era como Zubiri no ha ocultado nunca su posible relación con Aristóteles.

De esa lección sobre Aristóteles son estas palabras: "Aristóteles ha creado de una manera imperecedera para el resto de la historia humana la idea de una filosofía como ciencia apodíctica. Es magnífico discurrir a lo largo de los diálogos de Platón; pero junto a ellos, una de esas páginas de Aristóteles apretadas de epísteme es menos brillante, y a veces, tal vez, menos rica en pensamientos, pero infinitamente superior en rigor de conocimiento... Pero Aristóteles... quiso además hacer de la filosofía una sophía y una actividad feliz, una eudaimonía. Esto ya puede ser más problemático. Aristóteles tuvo la genialidad de reunir las tres condiciones para que haya filosofía en acto filosófico: la riqueza de la intuición, el perfil aristado del concepto y el rigor apodíctico del conocimiento. Pero al propio Aristóteles debió de resultarle a última hora un poco problemática su idea de la sabiduría y de la vida teórica como la más divina. Esa vida ~~xxxx~~ autosuficiente ¿la tiene el hombre por ser filósofo o la tiene el filósofo porque ya como hombre es autosuficiente?... Sería posible que su idea de la filosofía como sabiduría y como la vida más divina del hombre hubiera terminado por parecerle un poco mítica; sería el mito del saber". (55-56) ¿Quién no ve en estas palabras una de las mejores pinturas de lo que puede ser Zubiri como filósofo? Que de Aristóteles se tenga ordinariamente una idea más descarnada que la extraordinariamente humana propuesta en esta lección ~~xxxxxxx~~ ¿no es suficiente prueba de la afinidad filosófica que une a Aristóteles y a Zubiri?

Es curioso, por otra parte, notar que la lectura de SE deja el mismo sabor de mente que un texto de Aristóteles, si olvidamos por un momento la extensión de los análisis zubirianos. Quizá el estilo de esta extensión haya que cargárselo a educación ~~xxxxxxx~~ escolástica, sobre todo suareciana, pero la impresión, y no sólo estilística, es de encontrarnos con un autor de corte aristotélico. No es que sepamos con mucha seguridad cómo fue la vida de Aristóteles, pero en cuanto podemos rastrearla a través del Corpus Aristotelicum vemos a un pensador de extraordinaria erudición, de mucho saber científico e histórico, a través de los cuales toma posesión de la realidad, sobre la que, una vez poseída, lanza toda su penetración propiamente metafísica, caracterizada por Zubiri como riqueza de intuición, precisión de concepto y rigor apodíctico de su conocimiento. Andan aquí de por medio las tres dimensiones de la verdad real, tema sobre el que E. ha reflexionado en SE y sobre el que habrá que volver, al estudiar la evolución del pensamiento y del pensar de Z. desde NHD a SE. y al caracterizar, dentro de esa evolución, el estilo de filosofar ~~xxxx~~ propio de Zubiri.

Quizá el tono de las réplicas que se hacen al pensamiento de Aristóteles pueda causar la falsa impresión de que Zubiri repudia ~~el~~ el aristotelismo y se esfuerza en separarse lo más posible de él. Desde luego es menester distinguir entre un aristotelismo como estilo de filosofía y un aristotelismo como resultado doctrinal. Naturalmente la relación entre esas dos magnitudes es mayor de la que pudiera fácilmente sospecharse. Más aún, en el estilo mismo de filosofía, más bien habría que decir de filosofar, habría que separar cuidadosamente el estilo

del temperamento filosófico y el estilo del método filosófico. Aquí con mayor motivo habría que recalcar la dependencia del segundo respecto del primero. Pues bien, donde yo veo el auténtico y radical parentesco de Zubiri con Aristóteles es en esa dimensión que se llama estilo de temperamento filosófico. Entiendo por tal un fondo personal que lleva a afrontar la tarea filosófica con un bagaje intelectual determinado, con unas pretensiones y alcances típicos, con un aire peculiar de desenvolverse... Es algo difícilmente definible, aunque traducible en múltiples matices concretos. Algo parecido y como innato. Podríase compararlo en su unidad con el fenómeno de un auténtica vocación determinada, cuando uno siente que está llamado desde su propio interior a ser médico, químico o escritor. Zubiri está llamado desde su interior a filosofar como lo hizo Aristóteles. Se dirá o que esto es poco concreto para definir su propio aristotelismo o, por el contrario, que las primeras publicaciones auyas lo contradicen. Frente a esas dos posiciones opuestas importa decir que, por poco concreto que sea, implica un ponerse en marcha que da lugar a ulteriores semejanzas muy concretas no imitadas ni aprendidas, aun en el estilo del método filosófico y del contenido doctrinal; frente a la apelación a NHD ~~XXXXXXXXXX~~ debe replicarse que no en vano han pasado entre ambos ~~XX~~ autores muchos filósofos, que realmente han pasado sobre Z. y pesado sobre él, y que NHD está escrito en general en un momento en que el peso o estilo temperamental muy distinto al de Aristóteles de algunos autores gravitaba poderosamente sobre él. Ha bastado que en el retiro y la soledad Z. dejara correr su propia personalidad filosófica para que se presente en toda su fuerza su peculiar temperamento filosófico, que es, como digo, de temperamento filaristotelico. Si se hiciera una tipología que ofreciera los esquemas básicos del temperamento filosófico, en el que representase a Aristóteles habría que poner, entre otras características, un ansia de saberes múltiples, diversificados, personalmente dominados como base para fundamentar un auténtico saber; una pretensión constante de rigor, de claridad consigo mismo, de precisión, de ultimidad y actualidad; un buscar lo apodíctico por una mezcla ponderada de intuir la realidad y de contrastar los conceptos entre sí y con la realidad intuída; un intento de alcanzar la síntesis metafísica sin andarse por las ramas más fáciles, próximas y variadas en que aquella se refleja parcialmente; un modo de expresarse ceñido, límpido, pleno de luz y escondidamente patético... ¿No vale todo esto literalmente de Zubiri?

Por ahí, creo yo, ~~XXXXXXXXXX~~ comienza a la vez el aristotelismo y el zubirismo de Zubiri. Por ello mismo no es extraño que propendan a aparecer los mismos temas. Por una doble razón: porque echados a andar es probable que vayan a dar a los mismos lugares, a los mismos topos; y porque, una vez encontrados y mostrados por Aristóteles, es verosímil que llamen su atención, la misma atención que produjo en un autor de su mismo temperamento filosófico. De ahí que Aristóteles sea el autor más comentado, discutido y aprovechado en SE: más de cuarenta tesis aristotélicas, sin contar las referencias hechas al aristotelismo a través de la escolástica, pueden encontrarse en SE. Quizá no exageremos que las más de las veces para disentir. ¿Qué puede significar esto?

Los comentadores hablan de diálogo. Algunos insisten en que se trasluce a través de ese diálogo un afán por diferenciarse más y más de Aristóteles. Quizá deba decirse que ese diálogo le es indispensable a Zubiri y que esa insistencia es necesaria. Por qué ese diálogo le sea indispensable a Zubiri ya ha sido insinuado antes, aun fuera de la razón general de que no puede escribirse seriamente sobre los temas que afronta Z. sin tener en cuenta los enfoques y los resultados de Aristóteles. Es asimismo evidente que las diferencias entre ambos tienen que ser notorias, y lo grave de esta diferencia estriba en que es muchas veces tratado ambas las mismas cosas. Ello, aunque parezca paradójico, muestra el verdadero sentido del aristotelismo de Zubiri. Evidentemente si Aristóteles no hubiera filosofado hoy como lo hizo hace veinticuatro siglos; las diferencias hubieran sido mayores que las mantenidas hoy por los aristotélicos, precisamente porque hubiera penetrado mucho más profundamente que ellos en lo que ha intercedido entre su tiempo y el nuestro, sobre todo a través de la historia de la filosofía y del desarrollo de las ciencias, que son precisamente las dos magnitudes que más han obligado a Zubiri, junto con el aporte del cristianismo, a diferenciarse de Aristóteles no por señalarse sino por ser fiel a sí mismo y a la altura de su tiempo.

Entonces no queda sino explicar por qué la insistencia de Z. en mostrar sus diferencias con Aristóteles era necesaria. Si Z. hubiera tratado de otros temas o los hubiera tratado menos aristotélicamente -siempre referido el tema al temperamento filosófico- esa insistencia está fuera de lugar. Así no tiene sentido que Z. insista en sus diferencias con Ortega o con San Agustín. Pero sí con Aristóteles precisamente porque es su tentación y porque los lectores van a propender

a confundir su aristotelismo temperamental con su no aristotelismo doctrinal. Un no que las más de las veces es un más. Considero importantísima, decisiva esta observación. Decir no supone un anti-aristotelismo que es siempre fácil de sostener dialécticamente, aunque no siempre verdadera y razonablemente; en algún sentido supone un no-aristotelismo llamémosle puramente negativo, en cuanto no tiene nada que ver con el fondo aristotélico al eludir deliberadamente su temática. Pero el no de Zubiri es casi siempre un más. Ordinariamente Z. habla de la insuficiencia de las explicaciones aristotélicas y valientemente se lanza a decir aquél más, cuya ausencia nota. Esto es tremendamente importante y tremendamente creador: darse cuenta de que allí falta algo es un fenómeno ordinario sin mayor trascendencia. Implica tan sólo que uno pre-siente y pre-ve la realidad, en cuya comparación el esquema conceptual propuesto le resulta insuficiente. Pero llegar a conceptualizar ese pre-sentimiento y esa pre-visión es lo que caracteriza al auténtico filósofo creador. Y a esto se ha lanzado denodadamente Zubiri. Por adelantar ideas sobre las que más tardé volveré, en NHD había más de mostrar insuficiencias y pre-visiones que de aportar suficiencias y visiones ya reducidas a conceptos; en NHD se hablaba de lo que se iba a ver o, para ser más exactos, de lo que se estaba viendo que se iba a ver. En SE se dice llanamente lo que se ha visto, sin amagar gestos indicadores que hoy resultarían fáciles pero ya engañosos. Frente a la doble tentación de declarar el aristotelismo inoperante y filosóficamente ininteresante, o de declararlo fundamentalmente inmejorable, Z. se ha decidido -una decisión inscrita en su temperamento filosófico- a tenerlo muy en cuenta, a asimilarlo y a no superarlo hasta no haberlo tenido efectivamente superado: a su visión de la realidad no responde adecuadamente la conceptualización aristotélica. Zubiri se ha preguntado por qué le ha acaecido esto. Se fundamentalmente es la explicación de sus razones para rechazar como suficiente esa conceptualización y la demostración de su nueva conceptualización frente a esa nueva visión de la realidad, que nos la hace también presente.

Dicho esto, se hace de sobra insistir en otras formas más aparentes del aristotelismo de Zubiri: su presunto realismo o ~~xxxxx~~ una buena parte de su aparato terminológico. Se hace, por otra parte, imprescindible mostrar en concreto cuál es la nueva visión y conceptualización de Z. frente al aristotelismo, más esto rebosa los límites de una introducción al estudio SE, para convertirse en una exposición del pensamiento de Z., exposición en la que estoy comprometido, pero cuyo lugar inteligible no es éste.

Mutatis mutandis habría que decir lo mismo del escolasticismo de Aristóteles. De hecho los críticos se han referido a una al aristotelismo y al escolasticismo de Zubiri. Suelen hablar de sus relaciones con la filosofía aristotélico-escolástica o aristotélico-tomista. Creo que no justamente, como diré enseguida. Si hubiera de hablarse de un principal interlocutor este sería Aristóteles, pero Aristóteles mismo y no el Aristóteles escolástico. También se tiene en cuenta a la escolástica, pero siempre o casi siempre como algo distinto de Aristóteles. Por eso sería conveniente que por precisión y justeza de hablase separadamente del presunto aristotelismo y escolasticismo de Zubiri.

Es fácil multiplicar realidades comunes aceptadas por Z. y Aristóteles de un lado, y de otro por Z. y la Escolástica. Prefiero esta formulación a la de tesis comunes entre uno y otros, porque no puede hablarse de tesis comunes, cuando el sistema y la visión que preface al sistema son distintos. Pero esta comunidad de realidades aceptadas no es suficiente para hablar de aristotelismo y escolasticismo en un autor, como es evidente y está claro en cualquier manual de Historia de la filosofía. Naturalmente que en Z. hay más grado de escolasticismo que éste, ya por el mero hecho de su aristotelismo fundamental, pero, sobre todo, porque en su filosofar cuenta con la escolástica y, consiguientemente, en su filosofía se halla presente, por negación o sublimación -a veces también, al menos en cuanto desligadas del sistema, por simple afirmación- parte de la temática y de las afirmaciones propias de la buena Escolástica. La impresión entonces es, a veces, de que la filosofía de Z. sale de la escolástica y que, por mucho que se separe, se separa siempre de la escolástica. Si a esto añadimos que varias de las cualidades mentales de Zubiri, varios de sus hábitos intelectuales son también propios de los escolásticos mejores y se ~~lexxxxxxx~~ acostumbra a atribuirselos como diferenciativos de la Escuela, tendremos explicadas las apariencias escolásticas de Z. y las apreciaciones de sus críticos: gusta de las distinciones y sutilezas como un buen escolástico, se mueve con toda seguridad por los vericuetos más abstractos, plantea con todo rigor y claridad sus propósitos y explicaciones, etc., etc... Nada de esto justifica el que se le llama a uno técnicamente escolástico, pero, sobre todo en ciertos ambientes, es suficiente para la etiqueta fácil, que ahora ulteriores precisiones.

¿Hay, además, un escolasticismo formal? Esta pregunta que de suyo no tiene sentido posible respecto de Z. y el aristotelismo, sí lo pudiera tener respecto del escolasticismo. No lo puede tener respecto del aristotelismo, del aristotelismo de Aristóteles se entiende, por cuanto, reconocido el talento filosófico creador de Zubiri, su propio aristotelismo temperamental tiene hoy que llevarle a graves diferencias formales; pero sí lo pudiera tener respecto del escolasticismo, por cuanto éste, sin dejar de ser el mismo, debiera ir diferenciándose de sus tesis primitivas -algunas de ellas-, si es que realmente se ejercita como una verdadera filosofía, es decir, en un sentido u otro como una forma de creación. De hecho, dentro de lo que se entiende por escolástica, ha habido y hay corrientes muy diversas. En este contexto es interesante la observación ya referida de A. del Toro, según la cual las diferencias de Z. con Tomás, Escoto o Suarez no son mayores que las de éstos entre sí. Más generalmente los autores, no pocos, que consideran a Z. como dentro de la corriente del Escolasticismo y no sólo porque mantenga en su libro con la escolástica buenas páginas de diálogo, juzgan que su presunto escolasticismo no es desde luego una mera repetición o una adscripción a alguna de las subescuelas dentro de la Escuela, sino que -la formulación es más- abriría Z. una nueva subescuela importante, quizá más parecida al suarecianismo clásico, pero en definitiva algo cualitativamente nuevo dentro del marco general de la escolástica. En este sentido es importante recoger la observación del P. Hellín, buen conocedor del suarecianismo: "lo dicho no significa que nosotros aceptemos todas las posiciones del doctor Zubiri o que abandonemos nuestros modos de hablar y de pensar".

Para preparar la respuesta que afronte la pregunta iniciada en el párrafo anterior conviene recoger aquí la crítica de Artola, que es quien más de lleno ha discutido las relaciones de Z. con la Escolástica, especialmente con S. Tomás.

Según el juicio de Artola, SE no sigue la tradición de Aristóteles y la Escolástica sin alterarla hondamente. Esto ~~xxxx~~ alude a un método -tomado el término en un sentido muy amplio del filosofar y del libro de Zubiri 'seguir la tradición aristotélica y escolástica' y a un resultado 'alterar hondamente los resultados de esa tradición'. Más en concreto el método del libro -aquí el concepto y la palabra es de Artola- es insuficiente, pues construido el libro, como hemos podido comprobar hasta la saciedad, sobre el fondo de la filosofía aristotélica y escolástica, de modo que este diálogo no sea meramente expositivo sino estructurador del contenido mismo doctrinal, Zubiri ha tomado con muy poca precisión el pensamiento de su interlocutor, sobre todo de la Escolástica, a la que ha unificado y simplificado tan excesivamente, que el pensamiento, por ejemplo de S. Tomás, no puede ya reconcerse allí. (A este no poderse reconocer a veces el pensamiento de S. Tomás aluden también otros críticos, cuyos textos se expusieron antes).

Estimo por de pronto que el método general del libro no puede describirse como un 'seguir la tradición aristotélica y escolástica' ni menos como un diálogo con esa tradición que sería no meramente expositivo sino estructurador del contenido doctrinal del libro de Zubiri. Consecuentemente no juzgo correcta la conclusión de que se trata de una alteración, aunque se la califique de honda, de la tradición aristotélica y escolástica. Desde luego no pretende ser eso, y en realidad no es tampoco eso. La prueba aducida por Artola cuando escribe 'como hemos podido comprobar hasta la saciedad' más bien nos servirá para mostrar la inexactitud de su juicio.

Sin entrar de momento en declarar positivamente cuál es el método del libro ni cuáles son las doctrinas fundamentales del pensamiento de Zubiri que no han sido logradas en diálogo con el pensamiento aristotélico y escolástico, bastará con adelantar esta observación: aun allí donde la exposición de su propio pensamiento tiene en Z. una forma exterior de diálogo con el pensamiento tradicional, no puede decirse que sea ese diálogo el estructurador del contenido doctrinal de la obra de Zubiri. Y esto por una razón evidente: no se trata de un libro de dialéctica ni menos de sincretismo, cualesquiera sean las apariencias formales. Porque esto es evidente -y así lo han reconocido los mejores comentaristas- me podría abstener de seguir adelante y referir al lector a la obra misma. Que con todas las apariencias de diálogo, éste no sea el configurador del pensamiento de Zubiri, como pretende Artola, puede verse aun en aquellos pasajes donde más pudiera parecerlo: las ~~xxxxxxx~~ exposiciones generales de lo que se entiende por esencia y por transcendental. En este sentido cuando Caba alude como tónica general del libro al 'quod erat demonstrandum', aprecia bien -sólo en este sentido que ahora nos ocupa- que lo que buscaba decir Zubiri era anterior a toda su exposición y análisis y, desde luego, a toda su discusión con otras sentencias. Una cosa es que en la configuración

que en la configuración mental de Zubiri hayan influido poderosamente muchos filósofos, unos más que otros, aun proporcionándole puntos de vista aprovechables pero no insuperables y otra que su proceder se reduzca a discutir con esos filósofos para dialécticamente llegar a una posición más coherente. Una cosa es que la actitud filosófica de Z. esté naturalmente más próxima a la de ciertos autores o escuelas, otra muy distinta que esa actitud se haya elegido porque ciertas doctrinas le parecen más coherentes que otras: Zubiri no saca del aristotelismo y la escolástica conclusiones que de un modo u otro estuviesen en el espíritu o en la letra de la Escuela, no corrige lo que ésta ha dicho, sino que se sale de ella, porque por muchos que le parezcan sus aciertos parciales no le parecen adecuados ni su todo como sistema ni su todo como forma de enfrentarse filosóficamente con la realidad. Si esto es así, hay que dar una vuelta total a la apreciación de Artola: la propia visión filosófica de Z. configurara su diálogo en la elección de los interlocutores y en el modo de discutir con ellos, y no viceversa. Quizá pudiera decirse más: se trata de un proceder didáctico, expositivo, más bien que de un instrumento de trabajo. No quiere decir esto que Z. hubiera podido escribir su libro, si antes de él no hubiera habido otras filosofías, sino solamente que su libro no ha sido escrito en diálogo con otras filosofías, afirmación absolutamente distinta. ¿Podrá decirse que la idea de esencia ni siquiera el ámbito donde hay que ir a encontrar a la esencia se le ha abierto a Z. en el análisis de las sentencias con que se abre el libro? ¿Podrá asegurarse que la determinación de lo trascendental y su estructura penne asimismo de lo que han dicho idealistas y realistas?

Artola ha concluido de la lectura del libro de Zubiri que en él se pretendía una evolución del pensamiento escolástico sin limitarse a la exégesis de los grandes maestros. Para esta tarea hay que lograr una visión del auténtico pensamiento escolástico. Esta visión no la tiene Zubiri; por tanto, no ha podido lograr seriamente su propósito. Si, según lo dicho y lo que se dirá, Z. no ha pretendido una evolución del pensamiento escolástico, entonces no se requiere un conocimiento exhaustivo de ese pensamiento. Quizá —sólamente quizá— Z. hubiera perfilado más su propio pensamiento, si hubiera conocido los grandes hallazgos que, según Artola, han encontrado los historiadores modernos en el pensamiento de S. Tomás. Esta es otra cuestión, y además discutible. Pero el afán de Z. era otro: pensar desde sí mismo sobre la esencia, presentar parcialmente su propia visión filosófica del mundo a través de un trozo importante de metafísica. Dentro de este propósito, su uso de la escolástica ¿es deficiente?

El argumento de Artola señala que no hay una escolástica y que, por tanto, enfrentarse con ella como si fuera una no puede hacerse sino a costa de grandes menoscabos del pensamiento escolástico; de hecho, Artola acusa a Z. de proceder en la discusión de la escolástica a través de manuales. ~~xxx~~ Tal alusión carece absolutamente de justificación: puede estar seguro Artola de que Z. ha tenido largo trato con los grandes maestros de la escolástica y no a través de manuales ni tampoco a través de interpretaciones históricas. No olvidemos tampoco que el principal maestro de la escolástica sigue siendo Aristóteles, ante quien principalmente se ha plantado Z. para interrogarle sin intermediarios. Finalmente no tiene razón total Artola al asegurar que no se puede hablar de ~~xxx~~ la escolástica como una filosofía, si no es por razones extrafilosóficas.

No la tiene por de pronto dentro del contexto en que es empleada por Zubiri. Ni por un momento ha pretendido Z. escribir historia de la escolástica, sino que la ha tomado tal como ha pesado en la historia de la filosofía. Puede ser que en una determinada época se considere como pensamiento real de un autor uno distinto del que se ha juzgado como propio suyo en otras épocas. Pero esto no invalida el que peso de ese autor en la historia de la filosofía sea el de su intelección tradicional. Tal vez en el futuro vaya pensándose que la acertada interpretación de S. Tomás por ejemplo es la que hoy dan algunos de él, de modo que sea esta la interpretación que vaya pesando en la subsiguiente historia de la filosofía. En este campo tienen realmente mucho que decir las investigaciones históricas, pero también ~~xxxxx~~ dan que pensar dos observaciones ~~xxx~~ suscitadas espontáneamente a quien considera la historia del tomismo: es sospechoso que los grandes intérpretes del tomismo hayan dejado pasar sin valorar grandes logros formales de S. Tomás; y en segundo lugar es también sospechoso ese afán de ir ciñendo la interpretación de S. Tomás, con las distancias requeridas es cierto, a las modas de cada momento filosófico: recordemos tan sólo el poderoso movimiento marechaliano y las interpretaciones axiológicas del aquinate. Dejadas a un lado estas observaciones aún debe decirse que el proceder de Z. con la escolástica no es desacertado.

Lo sería si hubiera pretendido apurar los posibles sentidos históricos de toda

la variedad escolástica, o si hubiera intentado hacer evolucionar el pensamiento escolástico en cuanto pensamiento escolástico, o si hubiera estructurado su libro como una discusión con la escolástica. Ninguna de estas presunciones es la recta. Más bien, se ha procurado unificar la escolástica para mostrar frente a ella las diferencias del propio pensamiento, para mostrar la intención de no querer quedar inmerso en el ámbito escolástico. Precisamente si su propósito hubiera sido abrir una subescuela dentro de la Escuela hubiera tenido que apurar los sentidos de cada una de las corrientes escolásticas para situarse paralelamente a ellas. Como su finalidad ha sido otra, la de pensar por su cuenta, eso sí con todas las luces de la historia de la filosofía conocida por él, sobre un tema tocado por muchas filosofías y por unas con más fortuna que por otras, se ha enfrentado generalmente con la Escolástica como un todo, lo cual le parece inadmisibles a Artola, por que ese todo no se da.

Debo disentir también de Artola en este punto, mejor dicho de algunas de sus afirmaciones esta su afirmación explícita de que no puede hablarse de la escolástica como una filosofía, si no es por razones extrafilosóficas. Y para ello no voy a insistir en su continua referencia al pensamiento escolástico, al pensamiento tradicional, etc. como una unidad, siempre que le conviene. Naturalmente que se dan muchos grados de unidad y que en un sentido estrictísimo no podemos hablar ni siquiera de un S. Tomás único. Y esto por dos razones, una porque se da en él una seria evolución, otra porque los autores difieren en la interpretación de su doctrina muy seriamente sus comentaristas, los clásicos entre sí, y los modernos entre sí y con los clásicos. Y, sin embargo, es justísimo hablar del pensamiento de S. Tomás. Cierzo que la unidad de la escolástica es mucho más floja, pero no por eso deja de ser unidad, capaz de ser usada en la discusión filosófica como tal unidad, aun conscientes de las limitaciones que esto supone. Se trata de una verdadera unidad frente a otras filosofías por muy difícil que sea determinar cuáles son las características necesarias y suficientes para considerar un pensamiento como escolástico, de una unidad filosófica, porque de lo contrario no habría razón seria para historiar la escolástica como se ha hecho.

Otra cuestión distinta es si un mejor aprovechamiento de ciertos matices escolásticos, los propuestos por Artola como auténticamente tomistas, hubiera enriquecido el pensamiento de Zubiri. Vamos a analizarlos brevemente, sólo bajo el punto de vista que aquí nos ocupa, el grado de escolasticismo que hay en el pensamiento de Zubiri. Artola pretende, en efecto, mostrar que un estudio más profundo de S. Tomás hubiera dado bases más sólidas para el diálogo crítico con Aristóteles y la escolástica, que constituye el núcleo esencial del libro. Lo que aquí se pretende mostrar no es si un conocimiento más adecuado de S. Tomás hubiera enriquecido y apurado el pensamiento de Zubiri, sino que ese diálogo con los Aristóteles y la escolástica no constituye ni el método ni mucho menos el núcleo esencial del libro.

Las tesis a que Artola hace referencia son éstas: 1) el individuo no es para S. Tomás fruto de una simple concreción; 2) la preeminencia del individuo radica en la substancia, no en su referencia a los atributos universales; 3) dos esencias individuales se distinguen entre sí a pesar de pertenecer a la misma especie y esa distinción viene de la esencia misma en virtud de la división de la materia; 4) la sustancia no se reduce al ser se esse existencial desvinculado de la esencia, por lo que existen grados en la sustancialidad; 5) reconocimiento de lo supratante con más alto nivel que el alcanzado por Zubiri; 6) es más profunda y acabada la concepción de Cayetano y de la escolástica al hablar del *primum cognitum*, pues matizó mucho más rigurosamente la diversa situación de las distintas esferas reales respecto al nombre como cognoscente y los diversos modos con que se referían a dichos objetos la sensibilidad y la inteligencia humanas; frente a tales precisiones el concepto de inteligencia sentiente resulta excesivamente vago; 7) los escolásticos distinguían entre juicio y enunciación, entre función judicativa y enunciativa de la cópula, que en la primera función expresa el ser o no ser real; 8) sin aceptar la reducción exclusiva del ser a la respectividad, ya de antiguo se ha estudiado la unificación de toda realidad en el ser por la analogía del ser y la teoría de la participación; 9) la respectividad puede concebirse como un aspecto de la realidad misma, sería el *secundum dici* escolástico: entidad absoluta que lleva consigo una relación; 10) no es al nivel de la doctrina de las categorías y su relación con el ser sustancial donde S. Tomás ha buscado solución a la relación de lo transcendental y de lo esencial sino en la teoría de las llamadas perfecciones puras; 11) también la filosofía llamada escolástica afirma la unidad sustancial del organismo vivo, una sustancia cuyos componentes pierden su independencia ontológica, integrándose en una nueva unidad, que recoge una complejidad de elementos; con ello vinculaba a la sustancia la función unificadora como sujeto propia de

la existencia del esse y como principio unificador de las notas esenciales.

Por lo menos en todos estos once puntos S. Tomás, y a veces la escolástica, superan las concepciones de Zubiri, que por un lado no interpreta bien las teorías de S. Tomás y que por otro se queda atrás en la interpretación de los mismos problemas. Artola reconoce que en Zubiri, además de la novedad empobrecedora que lo anterior implica, se dan otras novedades a las que propiamente no opone otras teorías tomistas, suponemos que por no haberlas, sino críticas personales. Así habla 1) brevísimamente de la elaboración de un concepto de esencia constitutiva distinta de la predicativa tradicional, donde la novedad no resulta tan patente; 2) aporta una nueva visión al sustituir el complejo forma-materia por la estructura de las notas constitutivas; 3) la verdad real suena a excesiva confianza en la intelección humana; 3) la contraposición sustancialidad-sustantividad adolece de ciertas oscuridades; 4) las interesantes observaciones sobre la sustantividad humana hubieran ganado evitando el univocismo con que Z. entiende la sustancia; 5) una de sus aportaciones más originales es su nuevo concepto de especie, pero aun aquí el remedio intentado no suprime los males y más bien le lleva al contrario sentido de negar la condición de especie al ámbito de realidad donde la univocidad es más patente; 6) ha procurado dar un fundamento más radical a la distinción clase-especie, pero falsificando la exposición tradicional al exponerla imprecisamente; 7) hay una cierta vacilación al señalar la raíz de donde proceden los caracteres metafísicos en sí, común y recibido; 8) no logra caracterizar positivamente la unidad filética; es interesante el intento de fundamentación real o física de tal unidad, pero esto es otro problema extralógico y tampoco se enfrenta con la totalidad de la realidad; 8) es de gran interés el párrafo que se dedica al modo con que la unidad se combina con la pluralidad de notas; parece que en virtud del realismo de su verdad real, se ve obligado a plantearse un problema que desorbita el estado de la cuestión; 9) no podemos evitar un cierto malestar al ver tratadas a las notas de una esencia con criterios pertinentes a las partes sustanciales; se echa de menos una delimitación previa y rigurosa de las estructuras conceptuales y de las que resultan de la combinación de los principios reales y existenciales; 10) el en sí misma y por sí misma son una formulación no una explicación; es un sustituir el esfuerzo ontológico por el puramente lógico; 11) no aparece con claridad el motivo de la incompatibilidad entre definición y aprehensión de la esencia constitutiva; sus elucubraciones aquí tienen inexactitudes e imprecisiones; 12) el intento de Z. en torno al problema de la esencia unitaria y de sus múltiples notas parece consistir en la introducción de un género de explicación filosófica que pudiera llamarse simplemente funcional; se incluyó así el problema de la originación de las notas y el modo de inserción entitativa en la unidad; 13) habría que aclarar si el nuevo órgano propuesto por Z. no adolece del defecto atribuido al aristotélico; 14) no le satisface tampoco la distinción entre objetualidad y objetividad; 15) el principio zubiriano de que el modo de aprehensión es mostración de la índole de las cosas es en su generalidad no evidente sino falso; 14) resulta insuficiente la insistencia con que Z. repite que la formalidad de realidad(no)consiste en el modo, con que las cosas están presentes a la inteligencia; 15) dentro del ser real no cabe decir que la realidad le venga al ser por un de suyo previo; se observa una cierta vacilación en la determinación de las relaciones entre existenciay de suyo; falta en estas páginas una caracterización suficiente del de suyo; 16) también resulta discutible la exposición de las relaciones entre el ser como cópula de la proposición y el ser real; 17) su concepción nueva del ser no aparece como evitante, se trata de una aserción, cuyo fundamento ignoramos si atendemos a lo que Z. nos dice en esta obra; se trataría de una hipótesis filosófica o quizá simple postulado; 18) el trascendental mundo deja de tener unidad y no es sino una ficción lógica, que oculta dentro de sí una contrariedad; 19) no aparece claro si la función trascendental de la talidad es capaz de fundar por sí sólo -al menos quedamos- la respectividad real, el ser; 20) decir que la esencia es autosuficiente pero de modo no plenario supone la síntesis de una afirmación y una negación, que no ligan entre sí más que por el hecho de ver a las cosas realmente existentes y realmente incapaces de justificar por sí mismas la existencia, dada su intrínseca caducidad; pero esto debía llevarle a reconocer a esencia y existencia más que como dos reductos conceptivos; 21) el ser queda escindido en dos esferas: el concepto de ser, capaz de ser dicho de lo real y de lo irreal, u la actualidad ulterior de la realidad; Z. no ha conseguido aislar la realidad frente al ser; 22) la desontologización llevada a cabo por Z. tiene como resultado el funcionalismo de la estructuración de la esencia; este funcionalismo resulta ambiguo: cabe interpretarlo como un realismo extremo o como una tarea de pura lógica, que se propone dar una imagen coherente de los procesos intelectuales y de la impresión de realidad.

Ciertamente el talento de Artola no es corto. Que lo haya puesto al estudio de SE es ya de por sí un homenaje a la importancia de la obra de Zubiri. Sus puntos de vista, sobre todo por lo que tienen de presentación de algunos puntos tomistas, son de interés. Sus críticas de Z. son dignas de tenerse en cuenta, principalmente para perfilar y ahondar su presentación. No obstante es lastimoso que no haya empleado su talento en penetrar valorativamente lo que ha ofrecido Zubiri. Puede mostrarse talento en criticar una obra; más aún, cada uno es libre de escoger una u otra actitud ante un libro. Pero tal vez el de una actitud crítica que se convierta prácticamente en meramente negativa no es ni el mejor ni el más constructivo. Más bien, si se queda en esa crítica negativa, se empobrece y empobrece la obra de que se trata. Ya estamos un poco cansados de un tipo de crítica que un tanto burdamente puede caricaturizarse así: lo que hay de bueno en una obra ya está en S. Tomás, y lo que hay de nuevo no entrevisto siquiera por S. Tomás ~~XXXXXXXXXXXXXXXXXX~~ o es desacertado o no tiene importancia filosófica. Pudiera quizá decirse que el haber dedicado un estudio serio a esta obra no sólo muestra la importancia que se le atribuye, sino el reconocimiento de que lo no criticado expresamente se considera como valioso y acertado. Más también pudiera ocurrir que la atención dedicada al libro este movida por otras razones, tal vez por la importancia desmesurada que se da a un autor determinado, y entonces el reconocimiento de valores sería ya muy relativo.

Como quiera que sea en la obra de Zubiri hay una multitud de temas, más numerosos e importantes que los elegidos para su crítica por Artola, sin negar que tengan su importancia también los estudiados por él. Más tarde expondremos esos temas nuevos, así como en otra ocasión discutiré los enfrentamientos que hace de las tesis zubirianas con las tesis tomistas. Aquí sólo voy a presentar de momento una serie de proposiciones, cuya prueba o ha sido ya insinuada o se expondrá a lo largo de estas páginas o es cuestión de apreciación que implica la lectura personal del libro.

1) La obra de Z. no está configurada y constituida por el diálogo con Aristóteles y la Escolástica; 2) la presencia de Aristóteles y de la escolástica muy profunda y clara en algunas de sus doctrinas y completamente lejana o casi nula en otras de sus doctrinas no menos importantes, es un caso particular de la presencia de la historia de la filosofía en el pensar de Z. y no el resultado de un diálogo dialéctico; 3) esta presencia es por eso la que ha pesado en la historia de la filosofía y no la que en una determinada época y por unos determinados autores se propone como la auténtica interpretación valorativa de algún autor escolástico; 4) en este sentido está justificada la presentación común de la escolástica, porque se da esa comunidad, con menoscabo de muchos matices importantes, justificada filosóficamente, y porque el intento de Z. al enfrentarse con Aristóteles y, sobre todo, la escolástica, es más bien didáctico, didáctico de sí mismo a veces, y mostrativo de los puntos cardinales en que se mueve su pensamiento dentro del marco de la historia de la filosofía; 5) ciertamente su proximidad de estilo y de contenido filosóficos es mayor con el aristotelismo y la escolástica que con otras escuelas, pero sus diferencias son tales que no permiten encuadrar a su pensamiento como una subescuela dentro de la escolástica: ¿pueden considerarse, por poner un ejemplo, a Wolf o a Leibniz como escolásticos, a pesar de sus inmediatas dependencias de Suárez y de sus fundamentales parecidos aparentes con la Escuela?

Con esto podemos recoger la pregunta ~~xxx~~ que abre toda esta discusión: ¿hay en Zubiri un escolasticismo formal? Me imagino que a Artola no le parecerá una pregunta muy científica, supuesto que no se da un tipo de filosofía que filosóficamente merezca ese nombre. Y, sin embargo, tiene sentido filosófico preguntarse si S. Tomás, Escoto o Suárez son escolásticos, como tiene sentido en otro nivel de valores preguntarse si Carrignon-Lagrange, Manser, Ramírez, Marchal, Lonnergan, Maritain, Hellín, Lotz, Marc, Roland Gosselin, Coreth o ~~Manser~~ son escolásticos. Pues bien, en este sentido posible que no carece de interés, debe responderse sin dudar que Zubiri no es escolástico. No lo es, 1) porque no tiene ni a Aristóteles ni a S. Tomás ni a Suárez ni a ningún otro autor escolástico o no por reconocido jefe de escuela, al que, con todas las divergencias que se quiera, se sigue como a maestro y jefe de escuela; 2) porque a pesar de reconocer en Aristóteles y la Escolástica un esfuerzo muy serio para interpretar filosóficamente el universo, ~~no~~ juzga que no es definitivo ni en sus logros claro está, pero ni aun en sus enfoques, planteamientos y métodos; 3) porque consecuentemente su método no es el escolástico; 4) porque difiere fundamentalmente de ideas fundamentales en la escolástica; 5) porque aporta decisivas innovaciones, no discutimos ahora si acertadas o no, a los planteamientos y a las categorías logrados por la escuela; 6) porque se dan en él asimilados unos influjos de las ciencias y de otras filosofías, que como tales no estaban presentes ni en la escolástica

ni clásica ni en la de hoy, al menos en lo que pudiéramos llamar escolástica canónica: 7) porque aun en aquellos autores, en los que se da a la vez y esto rarisimamente, potencia creadora, asimilación de las ciencias a nivel actual y presencia efectiva de la historia de la filosofía, no se da más bien el esfuerzo de reestructurar el sistema escolástico, pero manteniendo sus pilares básicos, mientras que en el caso de Zubiri no se trata de reestructurar sistema alguno sino de enfrentarse ante la realidad, desnudo de todo sistema y en busca de una visión sistemática, fuera de toda preocupación e interés de escuela; 8) porque consecuentemente, aunque algunas partes sean similares y aun quizá comunes, la unidad en que están enmarcadas es nueva y fundamentalmente distinta, en lo que tiene de enfoque y valoración sistemática.

Para preciso haberse detenido un tanto morosamente en el presunto escolasticismo de Zubiri, no tanto por reivindicar para él un valor de novedad, sino para ayudar a elegir la perspectiva adecuada en el estudio de su obra. Sería desaconsejable, y quizá el ejemplo de Artola sea suficiente prueba de ello, entrar por las vías de la Escuela para desentrañar la importancia y el valor de la obra de Zubiri. En su primera etapa le tildaron de existencialista, en la actual se pretende a considerarlo como escolástico. Ninguna de las dos etiquetas le cuadra. Pero estos juicios serían lo de menos, sino implicasen un modo de lectura que no es el aconsejable. De aquí que Z. insista expresamente en esta su obra en presentar su pensamiento como algo originalmente -atiéndose a la fuerza semántica de la palabra- distinto, más aún nuevo con una novedad de continuidad y no de arbitrariedad rebelde. Con ello pretende que se le lea, estudie y juzgue desde sí mismo y desde la realidad, no desde una previa doctrina que lleve a la dialéctica puramente conceptual. Juzgarle desde la escolástica pretendiendo insertarla en ella supone un doble desvío inicial: obligarle a unos usos metodológicos que no debe por qué seguir, y convertirle en objeto de dialéctica, más bien poco fructuosa. Así cuando Z. cita indistintamente a la escolástica, a la filosofía usual, a la metafísica medieval o a la filosofía clásica estaba ya insinuado que no pretendía labor de erudito, de historiador o de dialéctico, sino simplemente de filósofo que desde su propio nivel filosofa frente a la realidad. Zubiri tuvo una época en que estudió muy seriamente a los grandes filósofos, mano a mano con ellos. Ellos al darle directamente su imagen le formaron. Hoy los utiliza desde esa formación que le dieron, sin atender a las últimas interpretaciones de quienes con frecuencia viven a su vez de intérpretes. Los utiliza desde sus visiones fundamentales más que desde análisis parciales, que podrían enriquecer sus propios análisis, si se tratase de continuar una línea doctrinal y no de seguir adelante en una tarea común. ¿No habrá ocurrido a Artola que por estimar, quizá razonablemente, que S. Tomás es la cumbre de la Escolástica, ha raras veces juzgado que se falseaba a la Escolástica, cuando no se la presenta en su concreción, quizá en su cumbre, tomista? ¿No le lleva esto a juzgar que no puede hablarse filosóficamente de la Escolástica, ya que el reducir a comunidad los escolásticos, todos pierden algo de su singularidad y de su valor?

Al finalizar las observaciones críticas que suscitan los distintos encuadramientos históricos de la filosofía de Zubiri, se intentará dar en compendio cuál es el modo de presencia que la historia de la filosofía tiene en la obra zubiriana. Pero es interesante, desde ahora, entender que de lo que en absoluto no se trata es de un cocktail de doctrinas de muy distinta procedencia, de un sincretismo de ideologías dispares. Curiosamente no he leído yo una crítica que le achaque de falta de unidad a su pensamiento, a pesar de que unos le juegan predominantemente aristotélico escolástico, otros husserliano o heideggeriano, orteguiano o amorruibalista. En estas condiciones, si es que se tratase de un sincretismo, la acusación de falta de unidad sistemática, de estilo de pensamiento y de doctrinas, hubiera sido inevitable. Evidentemente no se trata de esto. Si alguien, Zubiri, tan poco amigo, al menos en esta su etapa de ahora, de forzar ideologías para abrirlas a variantes interpretaciones históricas, que raras veces poco caso de lo que históricamente fueron -no de lo que pudieron o permiten ser-, iba a ser el que intentase conciliar dialecticamente doctrinas ya hechas, que provienen de mentalidades, de niveles intelectuales absolutamente dispares. Son importantes las concepciones, pero ni lo son todo ni son inteligibles fuera de los análisis y las intuiciones de los que debieran provenir. Esta es una idea muy recalcada en la teoría de la inteligencia, propia de Zubiri, y muy radicalmente tenida en cuenta por él. Cuando ni se tiene la misma idea de lo que es la filosofía, cómo va a ser posible una conciliación de doctrinas derivadas. No es por aquí. Las últimas palabras publicadas por Z. dicen así: "un conflicto del que no puede salirse por combinaciones dialécticas sino poniendo en marcha, cada uno dentro de sí mismo, el penoso, el penosísimo esfuerzo de su labor filosófica".

Este penosísimo esfuerzo de labor filosófica ha sido posibilitado también en el caso de Z. por una serie de los filósofos llamados modernos. Rastrear quiénes han sido los más influyentes, desde lo que aparece en SE es, por una parte, fácil, pero, por otra, fácilmente engañoso. Muy aparentes están Hegel, Husserl y Heidegger, tomados en distintas ocasiones como interlocutores importantes, que, a una con los demás autores modernos presentes forman un grupo, que ~~xabxxx~~ contrapesa el influjo y la presencia del aristotelismo y de la escolástica. No puede olvidarse este contrapeso, por más que ~~xx~~ digan generalmente los críticos que ante unos y otros la actitud de Z. es distinta. Se ha simplificado tal actitud diciendo que frente al aristotelismo y la escolástica, la ~~xxixix~~ postura fundamental de Z. es la de aceptación con retoques aunque éstos sean de importancia, mientras que frente a estos filósofos llamados modernos su postura sería más bien de rechazo, aun aceptando sus aciertos parciales.

Estimo que tal planteamiento desenfoca la cuestión, precisamente por considerar la obra de Z. desde el punto de vista de aceptación o no de doctrinas filosóficas ya formuladas. Ya se ha dicho que no es éste el caso. Más bien que la aceptación de unas doctrinas u otras, se trata casi siempre de similitud de actitudes previas a las doctrinas. En algún sentido, todo lo importante que se quiera pero siempre un sentido parcial, Z. está instalado en una visión filosófica, que pudiéramos denominar para entendernos, conscientes de la enorme vaguedad en que incurrimos, como realista ~~xxix~~ y cristiana. Esta actitud es también la de la escolástica y de ahí buena parte de los parecidos. Claro que su realismo procede más bien del realismo de las ciencias y no del realismo del sentido común, y su inspiración cristiana es con mayor pulcritud que en el caso de muchos escolásticos norma negativa de su filosofar. Pero esto no impide que a primera vista parezca uno encontrarse como en el mismo ambiente. Y, sin embargo, el influjo de Husserl y Heidegger es realmente importante, tanto como para dudar de la comunidad de ambiente con el escolasticismo, pues se extiende no sólo a temas que la escolástica no haya tratado, sino a algunos de sus temas capitales como el de la verdad y, más en general, el de la inteligencia. En definitiva es más importante para un filósofo que como tal es creador el influjo en sus antenas filosóficas que en la comunicación de resultados fijos.

Quizá al escolasticismo, también y muy importantente a Hegel, debe en parte Z. su hambre de ultimidad metafísica, su seguridad para andar por los más abstractos caminos del pensamiento, y ~~xx~~ su empeño por cerrar unitariamente su propia doctrina. Pero a Husserl y a Heidegger debe otras características bien importantes de su modo de filosofar. Este influjo importante pues configura sus posibilidades de filosofar a la par que sus potencialidades filosóficas podría caracterizarse sucintamente como una prestación de métodos en el caso de Husserl y de temas o, más bien, tópicos en el caso de Heidegger.

Respecto de Husserl es preciso apurar dos observaciones previas. Primera, lo que se entiende técnicamente por fenomenología, al menos fenomenología husserliana implica unos presupuestos y se subordina a una concepción sistemática, que son en parte opuestos a los zubirianos y en parte completamente distintos. Querer en estas condiciones seguir hablando de fenomenología es una ampliación de tal categoría que ya sólo desde muy lejos cabe la referencia a Husserl. Segunda, no es claro si el proceder descriptivo y analizante de muchas ~~parxx~~ páginas de SE tenga mayor parentesco con el proceder husserliano que con el puramente científico. Algún crítico, y sobre ello habrá que volver al tratar del método, descubre una actitud claramente científica, casi pudiéramos decir científicista, en la forma que Z. tiene de acercarse a sus temas más aún que en el uso de categorías tomadas de las ciencias. Desde luego no es de pasar por alto que también Husserl proviene de las ciencias, de los análisis y descripciones científicas. En este sentido quizá fuera más exacto atender al posible origen común de una tendencia general, a la que además se verían abocados ambos autores por similitud de preferencias intelectuales y científicas.

Como quiera que sea no debe olvidarse que la tesis doctoral de Z. versó sobre Husserl ya en el año 1921 y que todavía joven tuvo contactos personales con el mismo Husserl. Caba apuntar además a una 'consanguinidad congénere' en el estilo de pensar de ambos autores. La huella explícita de Husserl es curiosamente menos clara en NHD que en SE. Pero en ésta última obra, además de elementos también reconocibles en la primera, aparece Husserl largamente, como uno de los autores, cuya importancia no puede desdenarse al estudiar el problema de la esencia. Sin embargo, no es en su carácter de interlocutor como Husserl influye más en Zubiri. La razón es la misma, que se dió al discutir la presencia de la escolástica en la contextura doctrinal de Zubiri: entra didácticamente en la explicitación de su propio pensamiento y no tanto como expositor de unas ideas a las que se con-

tradice. Quizá las apariencias del libro pueden llevar a engaño. Como si Z. no hubiera pretendido en sus explícitas referencias a los filósofos con quienes trata sino contradecirles o construir sus propias ideas en oposición a las de los otros. Nada más falso. Ya lo ha avisado él explícitamente: no se trata de 'una mera curiosidad histórica ni ~~maxxi~~ (de) una simple discusión dialéctica, sino del camino que nos ha acercado positivamente al preciso problematismo de la esencia' (SE.99). Primero de todo ha ayudado al problematismo, pero véase bien no a un problematismo de sentencias que se contradicen, sino a un problematismo de sentencias que descubren aspectos problemáticos. Por eso dice Zubiri, 'la discusión no ha sido una 'refutación', sino todo lo contrario, una especie de primera aproximación por tanteos aporéticos, a la concreta concepción' de esos aspectos problemáticos tocados por esas sentencias. Si quisiéramos ser todavía más exactos, habría que decir que Z. ha ejemplificado posibles interpretaciones de la esencia, con las que él mismo se ha encontrado, a veces en el contacto con los filósofos, a veces en su busca de posibles caminos, en las concepciones históricas que ha elegido. Hay una buena prueba de ello. ¿Por qué ha elegido entre otros posibles a estos pensadores? Algún crítico se extraña de que Z. no haya expuesto a Platón el gran pensador de la esencia, pero es que Platón no encajaba en el proceso investigador que dirigía la elección de sus interlocutores o podía ser sustituido con ventaja por otros filósofos. No se trata de erudición ni de discusión dialéctica sino de un camino que se ha buscado muy conscientemente seguir para ir centrando la propia visión de la esencia.

No es por esta línea pues por la que se ha de buscar la presencia decisiva de Husserl o de otro autor cualquiera en la obra de Zubiri. La línea que se ha de seguir es más bien la configuración mental que su estudio y contacto haya podido determinar en él y las doctrinas que le haya trasvasado no como contenido sino como principios de acción intelectual, de acción filosófica. No es fácil de discernir lo que en Z. hay de congénita postura mental y la que en él es conformación por los autores que ha frecuentado. Páginas atrás hablábamos de su ingenio aristotelismo como tipo filosófico. Si ahora se recuerda que detrás de Husserl ~~xxdx~~ ~~tráxxdx~~ ~~éstexquada~~ ~~xxxxxx~~ ~~xxaxxi~~ ~~xxaxxi~~ ~~xxaxxi~~ ~~xxaxxi~~ ~~xxaxxi~~ ~~xxaxxi~~ está Brentano y detrás de éste queda Aristoteles, todo aparecerá más claro. Como tipo mental, antes de toda concreción doctrinal, Husserl pertenece al tipo aristotélico; un tipo mental que se siente además inclinado a trabajar filosóficamente desde el módulo de las ciencias, en su caso de la Matemática. Zubiri está en parecidas condiciones, aunque su módulo -luego volveremos sobre esto- no es la pura matemática, sino la física y la biología junto con la filología. Naturalmente que esta diferencia de preferencias implica una diferencia de tipos, y en este sentido hay que ver en Z. un tipo aristotélico más puro que el de Husserl. Pero la aproximación temperamental, filosóficamente hablando, no me parece superflua. Y no lo es, porque ilumina algunos rasgos decisivos del pensar de Zubiri: su preferencia por los análisis -en su caso no de proposiciones sino de realidades- y su predilección por el conocer antepredicativo. Ciertamente ~~xxixxx~~ como base de estos dos elementos capitales puede verse en Z. una justificación doctrinal, que no es ni mucho menos la de Husserl; puede verse asimismo una utilización de los mismos muy diferente de la llevada a cabo por Husserl; y sobre todo puede verse una aplicación a temas -como objetos materiales y como objetos formales- muy distintos y dentro de una sistematización -que es lo decisivo- dispar y opuesta. Pero todo esto no obsta a que se pueda reconocer un auténtico influjo o, por lo menos, parentesco temperamental entre ambos pensadores. Más aún el único influjo que es válido filosóficamente y la única posibilidad de llegar a una conciliación con filosofías no ya ajenas sino opuestas.

Hay sí otras semejanzas más o menos remotas e importantes. El mismo tema central de SE es de clara predilección husserliana, lo mismo que su afán de filosofía primera anterior a las ontologías regionales, expresiones que Z. emplea ya desde NHD, o el proclamar decididamente la independencia de nuestra conciencia de toda condición subjetiva, al menos entendida ~~xxix~~ ~~xxix~~ al modo de los psicologistas. Verdad es que se trata de tres constantes, más o menos explícitas y razonadas en varias filosofías, y que en el caso de Z. están entendidas de un modo distinto, radicalmente distinto más que opuesto, al de Husserl. Mas nada de ello obsta para reconocer en la filosofía husserliana una de las presencias filosóficas muy actuantes en la filosofía de Zubiri.

Claro que los resultados filosóficos obtenidos por uno y por otro son tan en lo fundamental dispares que de ningún modo puede considerarse a Z. como a un husserliano, menos aún de lo que puede considerarse al mismo Heidegger. No es ésta ocasión de mostrarlo largamente sino tan sólo de insinuarlo.

Tres conceptos capitales presiden, según la exposición del mismo Zubiri, la filosofía de Husserl y su idea misma de filosofía: reducción, intuición, constitución. No es fácil encontrar en la obra zubiriana otro tres conceptos que oponer paralelamente, precisamnte porque no se trata de una edificación paralela. Sin embargo, quizá pudieran emplearse los de actualización, análisis y constitución. Qué implican estos tres conceptos ~~XXXXXXXXXXXX~~ no puede decirse en tres líneas, pero es claro que la actualización se coloca en una concepción radicalmente distinta de la reducción, en cuanto no sólo no pone entre paréntesis la realidad sino que la implica como su raíz primera en la verdad real y en su actualización en el hombre; consecuentemente no cabe una intuición de tipo eidético sino un laborioso análisis que investigue la estructura de lo real; con el resultado de que la constitución no puede entenderse como una función activa de la conciencia sino como una estructura radical de la realidad misma. No hay nada que constituir, pues la realidad está esencialmente constituida; lo que resta es analizar y actualizar esa realidad constituida, constituida a modo de constitución y no por ejemplo hilemórficamente. Como se ve estamos ante un caso auténtico de revolución copernicana, que cambia la idea misma de lo que es filosofía.

Ciertamente para Husserl la reducción deja perfectamente intacto el contenido del mundo, pues sólo suprime la creencia en su realidad, pero es que para Z. el contenido mismo cambia y se implica con la realidad misma: no hay sino atender a sus laboriosos desarrollos de la función talitativa y función trascendental de la esencia, que no son independientes sino derivada la primera de la segunda y radicada en ella. Consecuentemente el ser mismo de las cosas, que dicho así generalmente y sin mayor concreción podría estimarse como el objeto de la filosofía, su esencia, no se puede obtener por reducción de su realidad; todo lo contrario, no daremos con el ser de las cosas sino en su realidad misma, caracterizada como un de suyo que sobrepasa una función puramente talitativa. Así no podrá ya decirse que la esencia de la esencia es el ser como sentido objetivo ni que el interés primario radique en la objetividad: a Zubiri no le parece suficiente oposición a la subjetividad el reclamar los derechos de la objetividad quedándose en un sentido puramente objetivo; la esencia de la esencia estriba en ser un principio intrínseco realísimo y realísimamente estructural de la sustantividad, asimismo plenamente real. Y es que jamás permitirá Z. una absolutización de la conciencia, como si ella fuera absoluta o, aúnpe peor, lo que da carácter absoluto a las cosas; es a la esencia real a la que corresponde ese carácter, a la esencia como momento último de la sustantividad por su condición metafísica factual. Cuando Z. se decida a prolongar su metafísica introduciéndose en la problemática de las causas se verá últimamente la enorme trascendencia radical de todos estos apuntes aquí esbozados: Husserl no podrá salir nunca del fenómeno, pero del fenómeno de un mundo poseído ya de antemano nos atreveríamos a decir casi empíricamente; Zubiri, al contrario, está plenamente abierto a una trascendencia real, porque no tiende a la explicación última del fenómeno que como tal no puede sobrepasar la estructura de la conciencia sino a la explicación última de una realidad que nunca se nos da como absolutamente absoluta.

¿Quién puede dudar después de esta sumarísima exposición que en Zubiri está Husserl -no sólo Husserl volvemos a repetir- pero como un momento previo a la síntesis y no como parte de la síntesis misma? Hoy no es posible filosofar sintener en cuenta a Husserl, al Husserl no tanto de sus resultados como de su filosofar, pero con un filosofar que no se reduzca al de Husserl. Puede decirse que en esto es Zubiri un modelo.

Distinto es el caso de Heidegger. También ocupa buenas páginas en SE, páginas de contacto personal y no a través de la nube de interpretaciones que ha ido recibiendo en estos últimos treinta años. La presencia de Heidegger en Zubiri es distinta de la de Husserl, porque, volviendo a un concepto ya empleado aquí repetidamente su tipo filosófico es muy distinto. En el caso de Husserl yo diría que siendo similar la dinámica intelectual aunque muy distinta la visión intelectual, el contacto radical con el mundo, a la dinámica intelectual de Zubiri, el resultado ha sido una filosofía completamente distinta pero emparentada por la predilección de los temas y el modo de enfrentarlos. En el caso de Heidegger la situación fundamental creo que es distinta: por no detenernos en análisis prolijos quizá sea suficiente apelar al poco sentido científico de Heidegger en comparación al de un Husserl o un Zubiri. Es cierto que éste tiene también una tendencia a la filología, a la cultura humanística que Fernández de la Mora alude quizá sin distinguir sobradamente lo que en la filología puede haber de ciencia de lo que puede haber de formal humanidad, pero creo que con un acento distinto: donde Heidegger pone a un Sófocles o a un Holderlin, Zubiri pone más bien

su extraordinario conocimiento de lenguas y sus conocimientos técnicos de filología comparada. Desde otro punto de vista es también significativo cómo las páginas elegidas para su comentario por Zubiri no son las más inmediatamente humanas sino las más rigurosamente metafísicas. Zubiri se ha aprovechado del Heidegger metafísico más bien que del Heidegger descriptivo, del Heidegger que lleva a cabo 'un análisis estructural del hombre y de su vida natural' (LF.271). Y frente al Heidegger impreciso, sugerente y nebuloso que nunca termina ha puesto el esfuerzo denodado de precisar, clarificar y concluir. No en el sentido de que hay de tratarse de todo, sino de que lo tratado llegue a su fin, al fin conceptual de lo que se ha presentado e intuído, aun admitiendo la inadecuación entre lo que se expresa y lo que se ve.

En este sentido hay una clara diferencia entre NHD y SE como después se dirá. El trabajo de Z. sobre la religación está en una línea filosófica mucho más heideggeriana que SE y aun que las páginas escritas últimamente sobre el problema de Dios. Aquel trabajo no era tampoco heideggeriano, pero la sombra de Heidegger en conceptos y en forma de filosofar y de expresarse pesaba sobre él. No lo era precisamente porque en toda la producción escrita de Zubiri, si exceptuamos tal vez su tesis doctoral, anda siempre presente el filósofo que ha tomado total posesión de sí en SE. Y este modo filosófico es incompatible con el modo filosófico y no sólo con las ideas de Heidegger.

Sin embargo no es despreciable el influjo de Heidegger sobre Zubiri. Más allá de su posible influjo pedagógico en el sentido de ver a un filósofo y a una filosofía en marcha, quizá haya aprendido de él la aplicación realista del método fenomenológico con la diferencia de que los análisis existenciales de Heidegger van a convertirse en Zubiri en análisis esenciales. El cambio es ciertamente radical y no primariamente porque detrás de los análisis existenciales está la poesía y detrás de los análisis esenciales está la ciencia, sino porque implica una contraposición radical: del ser a la existencia a través de la comprensión del hombre en Heidegger, de la realidad a la esencia a través del análisis de las cosas mismas. En las páginas que Heidegger dedica al método fenomenológico al comienzo de Sein und Zeit vuelve a repetirse el lema 'zu den Sachen selbst!' entendido como una *apofainesthai ta fainomena* (SZ, 34) como explicación del método fenomenológico. Pero aunque las palabras sean las mismas se ha abandonado ya lo que de reducción había en la fenomenología de Husserl. Como interpreta Zubiri mismo, "la filosofía (para Heidegger) no surge, pues, como Husserl pretendía, por un acto de reducción de la vida natural, sino justamente al revés, por un acto de tematización de la estructura ontológica de la existencia natural" (LF278). Zubiri ni siquiera va a quedar aquí, porque si habría de seguirse hablando de un acto de tematización de la estructura ontológica habría por de pronto ~~xxxxxxx~~ que entender de qué acto se trata e inmediatamente cuál es el objeto que se tematiza, lo que obviamente configuraría la estructura ontológica de que se habla. Pero como quiera que sea, se había dado un paso más realista hacia las cosas mismas, y en este sentido se había facilitado la aplicación de un método muy corregido a la problemática filosófica.

Mas en otro aspecto donde a mi parecer juega papel más importante la presencia de Heidegger en Zubiri. En la ampliación de ~~max~~ temas que permiten la profundización filosófica. Entiéndase bien. No que hayan aumentado los temas sobre los que quepa reflexión filosófica, pues ya de antiguo se considera a la filosofía como absolutamente universal. Ni tan sólo que esos temas ya no se traten bajo un concepto universal o análogo bastante vacío y aseptico, sino principiando desde ellos mismos en toda su concreción por análisis directo en busca eso sí de lo trascendente de su concreción. sino principalmente por cuanto se multiplican los temas que permiten un *añandamiento* filosófico, un enriquecimiento nuevo no tanto de contenidos categoriales multiplicables in infinitum sino de estructuras formales aplicables por lo menos a la totalidad de lo intramundano o a un sector más regional, pero siempre sector, es decir, algo comprensivo de muchos individuos no necesariamente unívocos y sin interés individual. Pues bien, esta nueva riqueza filosófica y este nuevo modo de emplearla, creo yo tiene en Zubiri un inmediato predecesor en Heidegger. Vuelvo a repetir que no se trata sólo o principalmente de tratar filosóficamente temas que hasta ahora habían sido campo de cult realistas, humanistas o científicos, sino de adquirir por el análisis de campos nuevos una vía a las estructuras universales y al concepto mismo de transcendencia. ~~xxxxxx~~ Constituye esto un progreso decisivo para abandonar el carácter demasiado apriórico y formalista de ciertas filosofías y para enriquecer de real significado las nuevas categorías. Sólo sacándolas de la realidad podran tener aplicabilidad efectiva para la efectiva inteligencia de lo que es real.

Si ejemplificamos estas ideas en el caso de Heidegger, en el de su Introducción a la Metafísica más concretamente, nos encontramos con análisis por ejemplo de textos poéticos, de la gramática y de la etimología de la palabra 'ser', de la apariencia, del hablar ordinario de la gente, de los textos presocráticos, de la técnica, del lenguaje y el logos, ... No interesa prolongar la enumeración. Pero sí hacer constar que Zubiri aporta, además de nuevos análisis sobre algunos de esos temas, nuevos temas, venidos casi siempre del campo científico, y que aun en los mismos temas la intención es casi siempre distinta: la 'aparición' de los análisis heideggerianos es casi siempre antropológica, la de los zubirianos es más realista, más de cosa misma. La diferencia estriba, fuera de su muy diferente talante filosófico, en su radical diferencia en entender las funciones cognoscitivas del hombre, el puesto del hombre en la tarea del conocer. Zubiri se ha alejado de Husserl y de cualquier forma velada de subjetivismo. Las tesis de Heidegger no son ni un subjetivismo ni un idealismo de ninguna especie. Que algo no 'sea' sino 'en' la comprensión no significa que lo sea 'por' la comprensión, o que sea sólo un momento de ella" (SE 442-443), pero esto no obsta para que sus análisis se vean teñidos del color antropológico de la comprensión propia del hombre - dando todo género de prioridad a la realidad. Esto que le coloca en un campo filosófico muy alejado del de Heidegger no obsta para reconocer el influjo de su ocasional maestro de Freiburg. Un influjo que es positivo y por eso reconocible, pero que nadie se lo ha achacado a falta, como si Heidegger le hubiera 'hecho daño' o le hubiera obligado a romper la unidad de su propia concepción filosófica. Es interesante no olvidar este carácter de su propia filosofía sobre el que después habrá que volver: la gran presencia de la historia de la filosofía en una concepción tan unitaria como es la de Zubiri.

Distinto es el caso de Ortega. Marino Yerro Belmonte ha sostenido que sin la crítica del idealismo fenomenológico y, sobre todo, sin la incomparable dialéctica de la realidad llevadas a cabo por Ortega, hubiera sido imposible escribir un libro como SE. Muchas tesis orteguianas están presentes en este libro. Más aún la intuición filosófica de Ortega está presente en el pensamiento trans-científico de M., así como su método. Ya se dijo antes como una serie de autores, varios de ellos no sospechosos de antiorteguismo, han negado todo serio carácter orteguiano a las páginas de SE.

Se ha querido ver en el silencio de M. respecto de Ortega un afán por ocultar su dependencia ideológica. Enseguida veremos que tal tesis es absolutamente insostenible. También parece que se quiere ver en ese silencio un propósito deliberado de no tomar pública posición frente a Ortega, del que quizá tendría que disentir tan seriamente que más vale por bien de paz no entrar en discusiones directas. Me parece que la razón es mucho más sencilla: el pensamiento de Ortega no tenía sitio serio en ~~la obra~~ SE. Decir por qué nos ayudará a centrar el posible influjo de Ortega sobre Zubiri y con ello estaremos más cerca de entender el carácter de la filosofía zubiriana.

Zubiri ha proclamado públicamente su discipulado frente a Ortega. Suele apelar-se para probarlo a sus afirmaciones en El Sol, lugar como se entiende muy volandero. Pero es que en los trabajos recogidos en NHD está también proclamado con algún entusiasmo su deuda con Ortega: "en un maravilloso ensayo decía mi maestro Ortega que la Filosofía había vivido..."; "en cierta ocasión me decía Ortega y Cassat que la Historia se deshace a fuerza de justicia" (Fegel y el problema meta físico, 1931). Ciertamente es, pues, que M. ha reconocido que Ortega fué su maestro, se entiende que en cuestiones de filosofía, pero a condición de declarar inmediatamente que se trata de una frase muy vaga, en la que uno no puede detenerse, si se quiere alguna claridad y algún rigor.

Por decirlo pronto y brevemente lo que Ortega le ha dado a Zubiri es un impulso decisivo para un auténtico filosofar y para ir a buscar su inspiración filosófica en autores que revitalizasen el fondo aristotélico que por temperamento y por educación ya tenía. Con ello no se pretende ~~iniciar~~ saber lo que de hecho le fué dando por los años treinta Ortega a Zubiri, sino lo que se aprecia desde la producción de ambos, que es lo que aquí nos interesa. No puede ni por un momento olvidarse que los textos de M. donde se reconoce a Ortega como su maestro tienen una fecha muy determinada. Pero esto no es lo más importante. Lo verdaderamente decisivo es atender a los puntos en que se cita a Ortega en esos textos. ¿Son algo que tengan que ver con los desarrollos filosóficos auténticamente zubirianos? Se dirá con razón que no puede reducirse el impacto de Ortega a lo transmitido en esos textos, pero con razón se responderá también que no en vano aparece el aporte explícito de Ortega en un tipo de textos muy determinado, que aunque no puede con justicia llamarse culturalista es de un modo ~~inicial~~ de filosofar radicalmente distinto al de

Zubiri. Lo que éste no ha dicho ni ha podido decir nunca es que Ortega ha sido ~~su principal~~ único maestro ni siquiera su principal maestro, y esto es válido aun para los años treinta, cuánto más hoy día donde el evidente maestro de Zubiri es... Zubiri mismo. Una cosa es que sin Ortega Z. no se haya puesto a filosofar con la intensidad y autenticidad que lo ha hecho, proposición discutible pero no absurda ni inverosímil; otra cosa es que Ortega haya sido la condición suficiente del filosofar zubiriano, ni siquiera su condición principal, proposición evidentemente falsa, que ningún orteguiano podrá sostener a no ser que lo sea apasionadamente.

¿Cómo entonces puede afirmarse, porque probarse no se prueba, que la intuición filosófica de Ortega está presente en el pensamiento trans-científico de Zubiri? Ni el tipo de posesión de la realidad, ni la impresión de realidad ~~que~~ propia de Z. tiene mucho que ver con la de Ortega, ni su modo de acercarse a ella, ni su modo de conceptualizarla ni su modo de sistematizarla. ¿Hará falta probar lo que es patente? Y si ya en los dinamismos capitales la diferencia es tan radical, cómo va a ver comunidad de método o de doctrinas? Porque no es serio hablar de comunidad de método por el mero hecho de subrayar las palabras usadas por Zubiri: visión sintética, por fuerza y perspectiva; y esto por una doble razón: porque no son ni de lejos, como después se verá, las que caracterizan justamente lo que puede entenderse como método zubiriano, y porque no son palabras unívocas ni se refieren a algo unívoco, que no haya tenido carta de naturaleza en la filosofía antes de Ortega.

También se aportan una serie de tesis, al parecer esenciales a la obra de Z. y que son explícitamente orteguianas. Veámoslas brevemente:

a) no hay conciencia como fenómeno general de la mente. Respuesta: la frase es absolutamente equívoca, por que podría sostenerse desde un punto de vista zubiriano que sí hay conciencia como fenómeno general de la mente. Lo que Z. dice sobre este punto -y esto muy de pasada, aunque precisamente- es que hay actos conscientes pero no conciencia (SE. 28-30), que ni siquiera es acto sino carácter de algunos actos (SE 436-437), y que su índole formal es ser actualización, concepto éste desarrollado largamente por Z. tanto al referirse a la realidad como al referirse al conocer. El negar que la conciencia tiene sustantividad y que es carácter sólo de los actos conscientes no queda bien expresado por la tesis que Yerro propone; pero sobre todo, lo que no queda atendido es su vinculación con ~~la actualización~~ el concepto actualización. *Ady. Zubiri y el ser y el mundo y Ortega mismo*

b) los grados de realidad. Resp.: ¿Desde cuándo es Ortega el descubridor del concepto grados de realidad? La novedad de Z. consistente en relacionarlos con las dimensiones, ¿es también algo orteguiano?

c) la realidad es antes que el ser. Resp.: es ciertamente una tesis zubiriana, pero radicalmente zubiriana, por que tanto su idea de ser y su idea de realidad son típicamente suyas, frente a las que podrán presentarse frases de Ortega, pero desde luego no una construcción sistemática como la de Z., unauténtico y total tratado con el que no puede parangonarse seriamente lo que pueda recogerse aquí y allá de Ortega. No es que Z. haya sistematizado apuntes ~~orteguianos~~, sino mucho más radicalmente estructurado una nueva teoría que conceptualiza explícita y sistemáticamente lo que es realidad, lo que es ser y en qué consiste la anterioridad de la realidad sobre el ser.

d) Distinción entre realidad, ser y existencia. Resp.: habría que repetir todo lo dicho en c), añadiendo además que la existencia de Z. tiene poco o nada que ver con lo que Ortega ~~tiene~~ pueda entender por existencia.

e) La realidad es sistema. Resp.: es de nuevo una frase que reproduce impropia- mente lo que Z. dice. Además, ¿es lo mismo sistema para Z. y Ortega? ¿Va a reducirse todo lo que Z. dice sobre el sistema, a lo que vagamente insinúa la palabra? ¿No se va a atender a lo que el sistema supone en la concepción de Zubiri? ¿Puede entenderse lo que es sistema para él sin hablar de notas constitucionales, de unidad primaria, de dimensiones, de posición, de clausura, de solidaridad, de 'por sí mismas', de estado con tructo, de constructividad?

f) La realidad del hombre es insustancial. Resp.: De nuevo la frase es equívoca. Y lo es porque Z. no niega que en el hombre de den sustancias. Pero sobre todo de decir que es insustancial a decir que es una realidad sustantiva va un extraordinario trecho filosófico, el que siempre supone dar el salto de decir lo que no es una cosa a lo que es y de hacer toda una teoría de la sustantividad.

g) El ser no tiene sustantividad. Resp.: Una cosa es sustantividad, otra sustantividad. Desde luego que el ser no tiene para Z. sustantividad, pero lo que Ortega decía era que no tiene sustantividad, sea lo que sea de las palabras. La razón es que no tenía concepto de la sustantividad. Además, ¿qué es positivamente el ser? ¿se atreverá alguien a decir que es lo mismo para Ortega y para Zubiri?

h) La realidad es cíclica. Resp.: Curiosamente Z. hace referencia a que emplea el término como mal menor, porque su idea de la clausura no se expresa bien con el calificativo de cíclica (SE368). Lo cíclico de la realidad hay que entenderlo desde el concepto de clausura y no desde cualquier vaga impresión.

i) el hombre no es comprensión del ser. Resp.: Pero esto no lo dice Z. como pura contradicción dialéctica de Heidegger, sino precisamente porque tiene una idea muy distinta de lo que es el hombre. ¿Es acaso su idea positiva del hombre la misma que la de Ortega?

j) la caducidad o indigencia de lo real. Resp.: no parece serio ir a buscar en Ortega la inspiración de estas ideas archiclásicas, y del pathos orteguiano hay muy poco en la obra de Zubiri.

Sinceramente no puede hablarse en este sentido, en el sentido de tesis estrictamente filosóficas, de una huella de Ortega, mucho menos de una huella deliberadamente borrada. No hay huella porque hay creación, porque donde se dice lo que no es, y en esto quizá hay coincidencia, Zubiri se esfuerza por decir lo que positivamente es, y en esto, que es lo auténticamente filosófico y no lo meramente crítico, Z. no puede apoyarse en Ortega, no sólo porque éste no ha llegado a conceptualizar los campos preferidos por Zubiri, sino porque de haberlo hecho, hubiera sido por módulos completamente distintos. El repudio del idealismo fenomenológico no lo ha aprendido Z. ni en Ortega ni en ninguna otra filosofía, sino que está inscrito en su propia visión de la realidad y justificado desde una teoría propia de lo que es la inteligencia. Qué haya proporcionado "la incomparable dialéctica de la realidad" de Ortega al pensamiento de Zubiri o a su modo de pensar es algo tan incierto y tan vago como aquello a que se refiere. Porque a algo se referirá, aunque no se nos dice a qué.

Todo esto no quiere decir negar las calidades metafísicas de Ortega ni siquiera toda suerte de influjo sobre el pensamiento filosófico de Zubiri. Decir que Ortega no tiene seriedad científica ~~xxxxxxx~~ es una caracterización diferencial importante, sobre todo respecto de Z. a quien puede caracterizarse por la seriedad científica de su filosofía. Pero no es una caracterización peyorativa. En ninguna parte está probado que un auténtico pensamiento metafísico ~~xxxxx~~ haya de tener, sobre todo aparentemente, seriedad científica; y desde luego muy difícil sería el hablar de seriedad científica en varios de los diálogos de Platón. Más aún puede sostenerse que Ortega haya incitado muy vigorosa y eficazmente a la seriedad científica en el filosofar, pero él generalmente hablando no lo pudo hacer. Lo que sí no puede negarse es que haya incitado muy decisivamente a un auténtico filosofar, despertando muy seriamente hambre de filosofía. Todavía más: no se puede tampoco dudar de que junto a él se apreciaba un auténtico filosofar y no una mera comunicación de doctrinas ni de discursos poco filosóficos por más que sean eruditos. Era lo que se dice un filósofo en marcha, y esto no es fenómeno común en ninguna parte, pero menos en España. Los que estuvieron junto a él sintieron, cada uno según su propia capacidad, ese aliento que nichaba las velas del propio filosofar. Finalmente: no hay tampoco duda de que poseía una intuición filosófica de la realidad y que la transmitía unitariamente - como intuición no tanto como conceptualización - en una serie de temas parciales y de chispazos brillantísimos, que iluminaban sólo momentáneamente amplios aspectos nuevos de la realidad.

Claro está que quien estuviese atentamente junto a él habría de enriquecerse muy radicalmente como filósofo, si contaba con capacidad ~~xxxxxxx~~ para ello. Pero en caso de un filósofo creador a través del enriquecimiento de sus propias posibilidades y de la abertura de nuevos campos, no en transfusión de doctrinas, ni siquiera en modos de interpretación de la realidad. En este sentido quizá pueda atribuirse a Ortega mucho de lo mejor de Zubiri, sin que nada de lo formalmente zubiriano le sea atribuible. Ya antes se insinuó su posible contribución al filosofar mismo, a un filosofar a la altura de los tiempos, que ya no es tarea escolar ni docente sino misión de una vida. Hay que añadir el que quizá también se deba a él en buena parte la superación de dos tentaciones radicales a las que se tuvo que haber visto abocado el temperamento filosófico de Zubiri: su tendencia al formalismo conceptual y el trabajar filosóficamente a modo de dialéctica conceptual lejos de los análisis de la realidad misma. Quizá no fué sólo, ni siquiera principalmente Ortega el que le liberó de estas dos tentaciones que hubieran anulado el talento filosófico creador de Zubiri, pero sí puede decirse que a él se debió decisivamente ~~por~~ encontrar el modo de liberarse de ellas, viendo su propio ejemplo nada formalista y nada dialéctico y siguiendo tal vez sus orientaciones para estudiar aquellas materias y con aquellos autores que le iban a salvar definitivamente.

No fué eso sólo. Al hablar de Heidegger se habló de los temas nuevos que sirvieron a Z. para enriquecer su concepción de la filosofía primera, más que para convertirlos en objetos de metafísicas regionales. Algo de esto debió ocurrirle ya con Ortega, al contemplar y vivir cómo hacía vibrar filosóficamente temas que hasta entonces no los había visto tratar filosóficamente. Mas no era esto lo principal en Ortega. Este era en su época uno de los pocos filósofos que vivía originaria e intensamente el descubrimiento de nuevos campos filosóficos y de nuevas perspectivas que indudablemente ~~xxxxxxxxix~~ alumbraban una visión distinta de la realidad, con lo que se transformaba la idea misma de la realidad y consecuentemente de la filosofía. Sea lo que fuere de la originalidad de Ortega no hay duda de que él introdujo en España ideas capitales, que hasta él no habían contado filosóficamente. Lo menos importante, quizá lo menos feliz, eran sus formulaciones, sus concreciones filosóficas. Mas lo que tal vez tenían de deficiente como concepción filosófica, tenían ciertamente de extraordinario como incitación filosófica y como puesta en marcha de una visión nueva de la realidad. Sin demasiada paradoja puede asegurarse que había más de filosófico en su persona que en su doctrina. Señalaba realidades entrevistas, ~~xxx~~ incitaba a ir en su busca y proporcionaba bagaje para la aventura. Rara vez realizaba él el viaje entero, pero ciertamente lo posibilitaba y por caminos nuevos.

Esta nueva visión de la realidad a la que se refieren sus concepciones de la vida como realidad radical, de la vida como historia, de la historia como sistema, de la circunstancialidad del yo... no pudo dejar de impresionar a Z. y proporcionarle una radical ampliación de su campo filosófico, que naturalmente iba a reformar su idea propia de la filosofía y su concepción filosófica del mundo. Pero entendámonos. No le obligaron a echar por la borda sus anteriores ideas. Ya en NHD hay en Z. síntesis, no opción por una de las posiciones antitéticas. La moda no le llevó a abandonar por inservible sus anteriores estudios; sus primeros alumnos recuerdan cómo realcaba la importancia filosófica de Aristóteles y de la escolástica. Tampoco se contentó con sostener paralelamente concepciones que como tales eran antitéticas. Ya desde entonces inició lo que iba a ser el mayor encanto y la mayor promesa de NHD, y lo que iba a culminar con más realidad y menos encanto en SS: la síntesis no de conceptos sino de visiones de la realidad y el hallazgo de estructuras esenciales en las que poder radicar filosóficamente los análisis que la nueva filosofía realizaba y los hallazgos que la nueva ciencia proponía. Inseguida explicaremos en que sentido Z. es un hombre de síntesis. Lo que aquí interesa dejar notificado es que Ortega fué condición indispensable de esa síntesis, y en este sentido puede decirse que sin Ortega Zubiri no hubiera sido fácticamente lo que es, o más modestamente, que lo que Z. es no se explica sin Ortega. Pero como no puede decirse que Z. sea un continuador de la línea escolástica, tampoco puede decirse que lo sea de la orteguiana. Se trata de algo distinto, algo cualitativamente distinto como juzga López Quintas, pero que por tener carácter de síntesis hace que unos y otros se vean reflejados en ella.

Creo que con esto queda dicho lo fundamental del encuadramiento filosófico de Z. respecto de Ortega y de los demás autores que dicen relación inmediata con él y que efectivamente pesan sobre él. Algo habría de ~~amor ruibal~~ Amor Ruibal. Pero de Amor Ruibal, ¿quién puede hablar con seriedad científica? Afortunadamente los que ven gran similitud en las obras de Z. y Amor Ruibal no hablan explícitamente de un influjo inmediato. Según esto, puede hablarse de afinidades, pero no tiene mucho sentido ~~aa~~ desarrollarlas dentro de lo que aquí nos proponemos, por cuanto es menos clara la posición de Amor Ruibal en la Historia de la Filosofía que la de Zubiri. De todos modos no deja de ser una alabanza de la obra de Zubiri pretender enganchar a su carro las ideas amoruibalistas para demostrar la importancia y la actualidad de éstas, y no viceversa. Don todo quizá sea un poco excesivo calificar a la obra zubiriana de desarrollo personal de las fundamentales intuiciones amoruibalistas, ver en sus doctrinas un seguimiento milimétrico en el que lo fundamentalmente distinto es el ~~el~~ lenguaje. En este caso no es el método adecuado afirmar similitudes generales, precisamente porque el no peso de Amor Ruibal en la efectiva historia de la filosofía impide el que sean suficientes insinuaciones. Sería muy preferible que los paladines de Amor Ruibal, en vez de tomar por el camino fácil de decir que las ideas de Zubiri estaban ya en el autor compostelano, se pongan a exponerlas no desde otros autores y con otros autores, sino desde él mismo. Harían probablemente un gran servicio a la historia de la filosofía. Lo demás son generalidades y con generalidades vamos a avanzar poco, porque en este terreno de las frases que suenan lo mismo y de las últimas conclusiones que en su formulación no pueden diferir grandemente, si no se atiende al cuerpo que las sostiene, las diferencias suelen ser sin importancia. No porque no la tengan, sino porque no son apreciables filosóficamente en toda su importancia. ¿Prueban sinceramente algo serio las generalidades citadas por Torres Quejuga y Méndez Palleiro?

Para llegar ahora a un juicio último, que encuadre el pensamiento de Zubiri en la Historia de la Filosofía es menester hacerse una doble pregunta: 1) qué posición adopta Z. ante la historia de la filosofía; 2) dentro de la Historia de la Filosofía dónde se le debe situar para facilitar su inteligibilidad?

La primera pregunta, aunque no la vamos a renuir de plano, supone un largo estudio de textos, que por no pertenecer a SE rebasan el empeño de este trabajo. Con todo, además de apuntar la posibilidad de un estudio interesante sobre la filosofía zubiriana, se tendrán en cuenta ciertas consideraciones teóricas del mismo Zubiri, que pongan en claro su actitud práctica ante la historia de la filosofía en SE.

Los dos textos de NHD donde más directamente se enfrenta el tema son 'El saber filosófico y su historia', y 'El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico'. Lo que inicialmente se desprende de estos escritos es que Z. se ve abocado a la historia de la filosofía por razones puramente filosóficas; esto implica que su tratamiento de las filosofías previas a él va a ser puramente filosófico. Nada de erudición, y de investigación histórica lo suficiente para poder lograr el fin que se pretende: el estudio filosófico de lo que es filosofía por encima de otra consideración. No que Z. deje de percibir la dimensión histórica del hombre: "la historicidad es...una dimensión de este ente real que se llama hombre" (109), sino que al ver esa dimensión de historicidad inscrita en el hombre y en el filósofo entiende que sólo un estudio filosófico, una captación filosófica de una realidad que es histórica por su objeto y por su sujeto, le cuenta real de lo que efectivamente es. Importa señalar esto, porque Z. lo va a cumplir permanentemente: de la historia de la filosofía le va a importar lo que tiene de filosofía y en función únicamente de la filosofía. Pero hay más.

"Ocuparse de la historia de la filosofía...es el movimiento mismo a que se ve sometida la inteligencia cuando intenta precisamente la ingente tarea de ponerse en marcha a sí misma desde su última raíz...La filosofía no es su historia; pero la historia de la filosofía es filosofía, porque la entrada de la inteligencia en sí misma, en la situación concreta y radical en que se encuentra instalada, es el origen y la puesta en marcha de la filosofía" (111-112). Se ve aquí la filosofía como una puesta en marcha de la inteligencia a sí misma desde su última raíz, que tiene como condición ineludible el entrar la inteligencia dentro de sí misma. Un entrar dentro de sí misma, que si es veraz u profundo, no podrá por menos de encontrarla en la situación que su historicidad y mundanidad implican. Por otra parte, la filosofía vive sólo de los filósofos, pero no muere con ellos. Vive en ellos, pero les sobrevive. Y por esta sobrevida tiene una historia, si se quiere reduplicada, que ha de vivirse hasta el fin, hasta la altura de los tiempos. No ahondemos teóricamente en estas razones, pero retenemos que Z. va a ser fiel, tremendamente fiel a estas sus concepciones y va a seguir a la filosofía en su historia, recorriéndola entera hasta alcanzar con ella plenamente a su tiempo.

Entendida así la necesidad de la historia de la filosofía, es fácil comprender cómo no va a caer ni en el escepticismo del que experimenta a fondo la discordancia de la filosofía, ni va a escapar de él por la vía fácil de adherirse "polémicamente a una fórmula con preferencia a otra, tratando incluso de forjar una nueva" (114). "Los problemas de la filosofía no son, en el fondo, sino el problema de la filosofía", (ib.). Esto quiere decir llanamente que Z. va a abandonar de una vez para siempre el camino de las conciliaciones dialécticas. Los problemas planteados por la misma oposición de sentencias le remiten más abajo de ellos mismos a su raíz. Es decir que de las filosofías va él a la filosofía, y esto no como discusión de doctrinas, sino como reenvío de éstas desde luego a la realidad, pero a la realidad que implica una visión primaria de ella, desde la que parta toda la filosofía. Esto a su vez no en el sentido de buscar un principio, lógico u ontológico, del que deducirlo todo, sino el de dar con una actitud filosófica que tenga en cuenta lo que las otras filosofías a través de lo que tienen de doctrina implican de actitud general y de actitud regional frente a temas particulares. Dicho de otra forma: los problemas de la filosofía no pueden enfocarse nuevamente sin salir de ellos al problema mismo de la filosofía, es decir vueltos a su radicalidad, allí donde son uno antes de ser múltiples. El proceder de Z. va a ser en todo caso no el de tratar de algunos problemas filosóficos, todo lo importantes que se quieran, sino el de llevarlos hasta su raíz. Para decirlo en pocas palabras volver a hacer una filosofía primera. Teniendo en cuenta, claro está, forzosamente las otras filosofías primeras, pero haciendo primeramente filosofía y obligándose a entenderla no desde otras filosofías o desde una escuela, sino desde lo que es él mismo hoy en su situación. Situación determinada fundamentalmente por lo que él ha visto de la realidad desde las ciencias actuales y desde las filosofías de siempre. In-

sistir en por qué hay que servirse de las ciencias actuales y en cambio necesita uno utilizar las filosofías todas, que sean verdaderas filosofías, iluminaría un tanto la no discordia de la discordia filosófica, pero nos llevaría muy lejos. Esto mismo nos hace ver cómo el uso de las ciencias y de las filosofías tiene características esencialmente distintas en el quehacer filosófico. El uso de las ciencias primordialmente va a ~~xxxxxxxx~~ facilitar el contacto con la realidad, el de las filosofías a potenciar al filósofo que se enfrenta con ella. Basta con estas insinuaciones para entender cómo Zubiri hatomado con tal radicalidad su tarea de filósofo, que ya por eso mismo deja invalidado todo empeño de situarle con unos o con otros, si es que ese empeño se entiende como un tomar de aquí y de allá doctrinas, que ensamblar.

"La filosofía no consiste sino en la constitución activa de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión" (114). Reflexión debe entenderse aquí en un sentido amplio pero preciso; se trata siempre de una segunda intención: sobre una realidad ya poseída se desuubre una nueva dimensión al radicalizarla y sistematizarla en un todo. "El objeto de la filosofía es transcendental, y, como tal, accesible solamente a una reflexión", (114). No lo olvidemos a la hora de entender como ciencia lo que es filosofía en Zubiri. Sobre todo no olvidemos esa dimensión transcendental que lleva a la totalidad sistemática. "La filosofía es el esfuerzo por la progresiva constitución intelectual de su propio objeto, la violencia por sacarlo de su constitutiva latencia a una efectiva patencia" (116).

De ahí que Z. viera claramente ya en 1935 que lo que propiamente constituye la historia de la filosofía es la historia ~~xxxxx~~ de la idea misma de filosofía, (117). Lo que radicalmente hace cambiables e históricas las doctrinas filosóficas es el cambio y la historia de lo que es precisamente su raíz, la idea misma de filosofía antes de convertirse en idea, cuando tan sólo es la actitud inicial del filósofo en cuanto filósofo, sobre la que pesa, a través de las doctrinas pasadas, la sucesión histórica de lo que han sido otras actitudes filosóficas, cuando como tales han madurado en los filósofos. Consecuentemente lo que importa no son las doctrinas que transmite el recuerdo, sino las actitudes que se constituyen en presencia. De la historia no importan tanto el recuerdo como la presencia. "ocuparse del pasado es...ocuparse del presente", (285).

También, claro está, las posibilidades que ofrece, según en la situación que se esté. (Tanto 'posibilidades', como 'ofrecer' y 'situación' tienen en Z. un sentido técnico, en el que ahora no entramos). Ahora bien, las posibilidades -no las potencialidades- que la historia de la filosofía han ofrecido a Z. penden fundamentalmente de lo que Z. es como filósofo, pues no a todos ~~xxx~~ ofrece las mismas ni del mismo modo. Atender tan sólo a lo que se transparenta de potencialidades en el 'uso' que Z. hace de la historia de la filosofía es dejar de ver el modo preciso en que la historia de la filosofía le es presente a él, es malentenderlo tanto por el capítulo de que no reproduce nadas potencialidades como por el de no ver su profunda originalidad al usar las posibilidades que a él le ofrecen los autores en el desglose de lo que tienen y de lo que son. (Todo este párrafo resultará absolutamente inabordable, si no se lo entiende desde las pp. 284-294 de NHD). Precisamente el contacto muy inmediato con los autores pasados ha hecho que se hagan doblemente presentes en él: como ejecutada presencia cuando entró en su inteligibilidad y como posibilitante presencia cuando se enfrenta con la realidad ya no desde ellos, pero sí con ellos. Donde otra vez lo importante no es tanto las ideas que alumbraron en Z. sino el filósofo que en él alumbraron. Alumbramiento en forma de posibilidad tan sólo. "Somos el pasado, porque ya no somos realmente la realidad que el pasado fué en su hora. Somos el pasado, porque somos el conjunto de posibilidades de ser que nos otorgó el pasar de la realidad a la no realidad...El presente es el conjunto de posibilidades a que se redujo el pasado al desrealizarse...Es menester ver en el pasado...lo que ya no es real, y, al dejar de serlo, nos fuerza a volver a ser nosotros mismos, con las posibilidades que nos otorgó. Los griegos no son nuestros clásicos...somos nosotros los griegos...Grecia constituye un elemento formal de las posibilidades de lo que somos hoy" (334). Por no haberlo visto así yerran fundamentalmente algunos de los críticos de Zubiri. Creen que en filosofía, es decir en el lugar donde más extremadamente se exacerban esas consideraciones de Zubiri, los filósofos pueden perdurar como clásicos, como realidades que no han dejado de ser. Como si fuera posible en auténtica filosofía la repetición, cuando la única manera de salvar el pasado filosóficamente es sirviéndose de él como posibilidad intrínseca que me configura y me fuerza a serlo que realmente soy.

Estas posibilidades se nos dan a veces a modo de deficiencias. "Si el pasado no nos hubiera legado sus insuficientes posibilidades, no habría manera de que

las cosas acusaran su peculiaridad... La visión que en un momento tenemos de las cosas se halla montada, a un tiempo, positiva y negativamente, sobre la posibilidad que el pasado nos dió (299). Aquí se ve claramente que, aun cuando Zubiri disienta de autores pasados con los que cuenta, no cuenta con ellos dialécticamente o, al menos, no es esto lo profundo en él. De lo que se trata es más bien de que su visión de la realidad, momento principal de toda filosofía, está positivamente y negativamente sobre lo que el pasado le dió. Por lo que el pasa o tiene de posibilidad positivamente le posibilita la visión de la realidad desde un nivel determinado; por lo que tiene de insuficiente posibilidad le urge a una nueva visión de la realidad, que consecuentemente va a llevar a una nueva concepción de la misma. Desde este punto de vista carece de sentido disociar unos conceptos de otros, atribuyendo unos al pasado filosófico y los otros al esfuerzo creador. Para usar una comparación aprovechada en SE no se trataría de una mera mezcla de doctrinas sino de una combinación funcional, que en nuestro caso tendría como condición ineludible el dejar de ser lo que eran, el reducirse a mera posibilidad, y el intervenir solamente como una de las posibilidades que determinan la visión y derivadamente alguna de sus concepciones.

A veces se le reprocha a Z. que sus problemas son puramente intelectuales, que no nacen de urgencias vitales y que no tienen inmediato acomodo en la vida de la calle ni son capaces de convertirse en acción transformadora. Aquí no nos interesa discutir si los presupuestos mismos de esta objeción son válidos, sino tan sólo siguiendo la línea que llevamos ya bastará con decir que sus problemas no son puramente dialécticos suscitados por su mucho saber de la Historia de la Filosofía. "Si los problemas han de tener carácter de verdaderas cuestiones intelectuales, han de surgir... del trato concreto con las cosas" (301) como "ineludible movimiento que una inteligencia madura ejecuta para tratar de apropiarse inteligiblemente la nueva realidad que se le ofrece" (300). La prueba está a la mano. Zubiri cuando plantea un problema es para resolverlo. Para resolverlo como sería cuestión intelectual y no como receta inmediata de ~~razón~~ acción sobre una situación de momento. El trato con las cosas y la realidad abierta - en su caso fundamentalmente por lo que han visto las ciencias - le fuerzan a la asimilación inteligible de lo que por de pronto se le presenta sin inteligibilidad asimilable. Pero conviene repetirlo morosamente: se trata de problemas de realidad no de conciliación de doctrinas. Lo que sucede es que a veces el problematismo radical de la realidad se patentiza por la discordia de las filosofías. La insistencia de Z. en recalcar que se trata de una discordia en el concepto mismo de filosofía nos pone en la pista de su uso de las filosofías y del punto radical donde se le hace a él filosóficamente problemática la realidad. Siempre que hay una idea distinta de lo que es la filosofía hay una idea distinta de lo que es la realidad como inteligibilidad posible al menos. Y en este plano radicalmente real es en el que se mueve Zubiri.

Cómo esta es una forma radical de humanismo nos lo dice él mismo. "Nada hay que sea absolutamente transparente y dócil a la mirada y a la acción de la inteligencia humana. Y, al chocar con las cosas, el hombre se siente... extraño y extraño ante ellas; rebota de ellas hasta sí mismo; y en esta entrada se dibujan, ante sus ojos, los claros perfiles de las posibilidades con que se acercó al mundo. La resistencia que las cosas ofrecen posibilita y fuerza al hombre a entenderse a sí mismo, a darse cuenta de 'dónde está'". (301)

Estas ideas no han sido abandonadas en SE por lo que toca a la actitud del filósofo ante la Historia de la Filosofía. Ciertamente hoy no diría Z. que "necesitamos ir de la naturaleza y de la historia al ser" (305). Pero la tarea fundamental, quizá donde está el hallazgo radical de Zubiri, que él veía inadecuadamente resuelta por Heidegger al meramente yuxtaponer el ser histórico al ser natural o al tender a una absorción de éste en aquél, se ha llevado a cabo en SE.: en la idea de realidad entendida como esencia y desde la esencia en el caso de la realidad humana se ha encontrado el modo de radicar, respetándolas en sus respectivo carácter, lo que hay de naturaleza y lo que hay de historia en la realidad que es una. Otra vez, no estamos ante una conciliación ni menos ante una yuxtaposición, sino ante una profundización que ha obligado a transformar la idea misma de esencia para que coherente y unitariamente pueda ser en su caso naturaleza e historia. No se ha ido de la naturaleza a la historia ni de la historia a la naturaleza, sino de ambas tenidas formalmente en cuenta a una esencia en que unitariamente puedan radicarse. Pero sobre esto habrá que volver más tarde. Lo que aquí importa señalar es que en SE su trato con la historia de la filosofía sigue siendo el mismo, que el pronunciado en SHD: "No se trata de tomar dos conceptos ya hechos... y ver de acoplarlos en una u otra forma, sino el de plantearse el problema que bajo esos dos vocablos late..." (SE, 6).