

Primer acceso de Zubiri a la historia de la filosofía

Antonio Pintor-Ramos

Universidad Pontificia

Salamanca, España

Abstract

I present here an analysis of an unpublished Zubiri document, one which signifies his first encounter with the problems of the history of philosophy. This document is the *memoria obligatoria* which formed part of the requirements for Zubiri's accession to the Chair of the History of Philosophy in the Central University of Madrid, in 1926. The interest of this document lies in the fact that Zubiri here confronts the problem of history for the first time—a theme which up until then had not interested him. Nonetheless, the short time available to write the *memoria* obliged him to adopt a provisional, conjectural solution. Lacking the conceptual resources necessary to assay his own solution, he made provisional use of the Neo-Kantian school of Baden—in particular, the work of Windelband—because it had the advantage of emphasizing the philosophical interest of the history of philosophy. This same work considers that Neo-Kantianism has already been superceded, and the positions it adopts had little influence on Zubiri's work; but it did make him see the importance of the theme of historicity, and the urgency of confronting it in another way.

Resumen

Se ofrece aquí un análisis de un documento inédito de Zubiri, que significa su primer encuentro con los problemas de la historia de la filosofía. Este documento es la memoria obligatoria que formó parte de los ejercicios de su acceso a la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Central de Madrid en 1926. El interés del documento es que Zubiri se encuentra allí por vez primera con el problema de la historia, un tema que hasta entonces no le había interesado. Sin embargo, el escaso tiempo del que dispuso para componer la memoria le obligó a adoptar una solución provisional y coyuntural. Sin los recursos conceptuales necesarios para ensayar una solución propia, se sirvió provisionalmente de la escuela neokantiana de Baden —en concreto, de Windelband— porque tenía la ventaja de destacar el interés filosófico de la historia de la filosofía, aunque en conjunto y en el mismo escrito se considera que el neokantismo filosófico es un pensamiento ya superado. No influyeron mucho en el trabajo de Zubiri las posiciones aquí adoptadas, pero sí le hicieron ver la importancia del tema de la historicidad y la urgencia de hacerle frente de otra manera.

Introducción

El objeto del presente estudio es analizar un escrito, hasta ahora no utilizado, que puede considerarse el primer acercamiento de Zubiri a los problemas teóricos

y prácticos que plantea la Historia de la Filosofía, tema sobre el que volverá reiteradamente en etapas posteriores y que irá madurando al ritmo de su propio desarrollo filosófico¹. El documento al que me refiero no tuvo nunca carácter público y es

uno de los que se encuentran en el expediente académico personal de Zubiri que el Dr. Germán Marquínez Argote localizó y copió en el Archivo de la Administración del Estado en Alcalá de Henares (Madrid); no es mi propósito aquí entrar en un análisis del estado muy desigual de este expediente, algo que proporcionará jugosas reflexiones y quizá algunas fatigas a los futuros biógrafos de Zubiri.

Una de las piezas completas de ese expediente es la primera, la que concierne a su oposición a la cátedra de Historia de la Filosofía de la entonces llamada “Universidad Central” de Madrid. La oposición se celebró entre los días 15-19 de noviembre de 1926 –Zubiri contaba aun 27 años-, siendo este último día votado por unanimidad del tribunal para ocupar la plaza convocada. Allí se conserva la documentación exigida para acceder a la oposición (avalada notarialmente), el ejercicio escrito –el primero de los seis de que constaba la demencial formalidad de la oposición-, las actas de todas las sesiones y deliberaciones del tribunal y los trabajos presentados por Zubiri. En este último apartado se encuentran la memoria obligatoria titulada “El problema de la Historia de la Filosofía” (29 folios mecanografiados), el “Programa de Historia de la Filosofía” (12 folios mecanografiados) y “Fuentes bibliográficas para cada una de las lecciones del programa” (11 folios manuscritos). Considero que estos tres elementos, aunque estén presentados y paginados como piezas independientes, forman una sola unidad, algo que conocen perfectamente todos los docentes españoles que han superado su oposición con la preceptiva presentación de una memoria sobre el tema obligado de “Concepto, método y fuentes de la disciplina”. Por tanto, los trataré como tal unidad. Zubiri presentó también, como es habitual, sus investigaciones, lo cual aporta algún matiz que luego comentaré. Esas investigaciones presentadas son la memoria de licenciatura de Lovaina (mecanografiada y en francés) *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl* (febrero de 1921), el libro *Ensayo de una teoría feno-*

menológica del juicio (1923), el artículo “Filosofía del ejemplo” (1926) y un trabajo inédito hasta ahora desconocido “La filosofía del pragmatismo” (83 folios mecanografiados), que lleva anotado de mano de Zubiri “curso 1918-19”. Nada sé de este escrito ni tampoco puedo vislumbrar que pueda responder a alguna exigencia académica de aquel curso, por lo que podría tratarse de una iniciativa del propio Zubiri –quizá guiado por Zaragüeta- para clarificar un tema en aquel momento muy polémico y que quizá llegó a causarle preocupaciones personales. Pues G. Marquínez Argote reproduce un fragmento de una carta de Zubiri a Heidegger en francés (Freiburg i. B. 19-II-1930) en la que se habla enigmáticamente de ese año como “uno de los momentos más difíciles de mi vida, que externamente se desarrollaba sin ninguna mutación”², algo que también tendrán que aclarar futuros biógrafos. En cambio, no resulta muy sorprendente, sin dejar por ello de ser significativo, que Zubiri no presente en esta ocasión su artículo “Crisis de la conciencia moderna” (1925)³, a pesar de la relativa escasez de sus publicaciones.

No deseo examinar ahora el conjunto de la oposición de Zubiri, sino ceñirme a la memoria elaborada para la ocasión. Debemos empezar diciendo que se trata a todas luces de una pieza menor, no sólo circunstancial sino incluso para cumplir un trámite obligatorio (su exposición ante el tribunal era el sexto y último ejercicio); por tanto, su importancia teórica es muy relativa y, dada su escasa entidad, tampoco cabe pensar que condicionase el futuro trabajo de Zubiri. No obstante, como el tema de la historia será tan central en Zubiri –no se olvide que entra en el título de su libro más conocido y leído-, vale la pena observar cómo lo enfrenta al encontrarse inevitablemente con él, pues no parece que en los escritos de esta etapa ese tema tenga ningún relieve digno de notarse. Ese acusado carácter circunstancial no lo priva de interés, pero nos obliga a esbozar un contexto sin el cual el tema no puede entenderse ni valorarse.

I. La actividad de Zubiri hasta 1926

Sabemos que Zubiri culminó su carrera universitaria con la lectura de su tesis doctoral en filosofía el 21 de mayo de 1921; que ya era doctor en Teología desde el 11 de noviembre de 1920 en el “Collegium Theologicum Romae Studiorum Universitatis”; que el 22 de septiembre fue ordenado sacerdote en Pamplona y celebró su primera misa en San Sebastián el 26 del mismo mes y año. Situémonos, pues, en este otoño de 1921⁴ cuando parecen confluir los acontecimientos suficientes para constituir uno esos recodos que marcan la vida de una persona y, a partir de aquí, intentemos esbozar los caminos que desembocaron en el acceso de Zubiri a la cátedra, otro recodo decisivo en cualquier vida y que simbólicamente podría servir como cierre de la juventud del autor, incluso al margen de su escasa edad real. Debo advertir, no obstante, que sólo se trata de aportar los datos necesarios ahora para el tema, pero de ningún modo es mi propósito escribir un capítulo de la hoy inexistente *biografía* de Zubiri⁵, pues es ése un asunto de gran interés, pero siempre resbaladizo tratándose de un filósofo y, en todo caso, es algo que desborda completamente mis posibilidades actuales.

Se trata de manera más sencilla de hacer notar que las introducciones a Zubiri suelen pasar del dato de la publicación revisada de su tesis a su condición de catedrático de Historia de la Filosofía como si se tratase de una sucesión habitual o de una especie de itinerario consuetudinario. Olvidamos así que en medio tuvo que tomar múltiples decisiones que presumiblemente no siempre resultaron cómodas, hubo que apropiarse una serie de posibilidades y hacer frente a múltiples circunstancias con las que se fue perfilando un camino hasta entonces imprevisible. Entre el joven doble doctor de 22 años y el también joven catedrático de 28 años recién estrenados⁶ media una transformación esencial en la que Zubiri fue madurando a ritmo vertiginoso.

Zubiri, sin embargo, no dio por termi-

nado su período de estudios con sus doctorados, sino que en el otoño de 1921 regresó a Madrid –ahora a una luminosa pensión de la calle Barquillo– gracias a una licencia del obispo de Vitoria, al parecer “por razón de estudios”. Quizá esta licencia se prolongó indefinidamente pues no parece que Zubiri haya tenido nunca ni tampoco buscado alguna actividad pastoral, sino que más bien su estado sacerdotal era la situación buscada para una vida dedicada al estudio, algo que por una parte la Iglesia española necesitaba mucho y, como no parece que hubiese escasez de clero en el País Vasco, cabe vislumbrar que el obispo de Vitoria no debió tener especial dificultad en concederle a Zubiri las licencias solicitadas, sin descartar en todo ello la oportuna mediación y tutela de Zaragüeta. Lo que ya que no es tan sencillo es concretar cuáles eran esos “estudios” a los que Zubiri quería dedicarse.

Que se trataba básicamente de estudios filosóficos parece claro por el hecho de que Zubiri se introdujo y se hizo presente en los selectos grupos madrileños, cuyo liderazgo indiscutible ejercía con gran fuerza Ortega y Gasset. El siguiente testimonio de José Gaos retrata perfectamente esta situación:

Vi y oí a Zubiri por primera vez el mismo día en que oí por primera vez a Ortega sin verlo, ni haberlo visto nunca antes. No hacía mucho que yo andaba por la Facultad de Madrid. Aun no había tenido ocasión de conocer a Ortega, catedrático de Metafísica, asignatura del doctorado. Entre los compañeros se hablaba de Zubiri, que iba a acabar la carrera aquel curso, presentando la tesis de doctorado, como de un prodigio; pero como no seguíamos los mismos cursos, tampoco había tenido ocasión de conocerlo. De pronto corrió por la Facultad el anuncio de una conferencia de Ortega sobre Don Juan en la Residencia de Estudiantes⁷. Los compañeros nos propusimos ir todos juntos. Llegó la tarde de la conferencia, y efectivamen-

te nos reunimos muy a primera hora en la facultad un grupo de compañeros. Llegó Zubiri: bajito, delgadito. con su sotana, manteo y sombrero de cura, las tres prendas un poco escasas, estrechas; con la cara muy pálida y ojerosa, de perfil cortante. Había tiempo y decidimos irnos a la Residencia andando –bastantes kilómetros. Del camino me ha quedado una imagen que desde hace ya no sé cuánto tiempo se me reproduce cada vez –y ha sido varias veces– que he recordado estos hechos. Me veo remontando la Castellana dándole la derecha a Zubiri, que muy apretadito en manteo, lleva en la mano derecha, única libre y móvil, una gran rosa. Es que Zubiri fue explicándome a lo largo del camino la fenomenología entera, volviendo una y otra vez sobre el ejemplo de una rosa: la esencia de la rosa, el nóema de la percepción de la rosa, la nóesis perceptiva de la rosa....

También, pues, para Zubiri parecía no haber más que la fenomenología. Su tesis iba a ser un ensayo de una teoría del juicio. Y él era el prodigio –y el bien enterado: era ya graduado en Roma y había estado ya en Bélgica y en Alemania. Decididamente, la fenomenología de Husserl era *la* filosofía. Por eso no me extrañó, sino que, muy al revés, me pareció perfecto, el tema, la crítica del psicologismo en Husserl, que para mi propia tesis me propusieron dos o tres años después, y de concierto entre sí con el visto bueno de Ortega, Morente y Zubiri, a quien desde aquella subida hasta el Pinar consideré, más que como un compañero, como un maestro –y así sigo considerándolo”⁸.

No debemos desalentarnos por la escasas dotes narrativas de Gaos, ni tampoco cegarnos con el carácter bucólico de la escena en un Madrid ya muy lejano, ni siquiera desanimarnos por las lagunas de la memoria de Gaos pues, al fin, su obra se titula *Confesiones* y eso promete en el mejor de los casos sinceridad, pero no exactitud en la narración. Sabemos que el

texto anterior se refiere al otoño de 1921 cuando Gaos acababa de llegar a Madrid y Zubiri entonces “no iba a acabar la carrera... presentando la tesis”, sino que ya había presentado la tesis en mayo. Lo que ahora me importa destacar es la impresión que Zubiri le produce a Gaos: un joven filósofo totalmente identificado con los grupos de la Sección de filosofía y entusiasmado con las posibilidades que la nueva filosofía –aquí la de Husserl– parecía ofrecer; en suma, un filósofo “moderno” ya a medio camino entre el alumno aventajado y el círculo de los próximos a Ortega, lo más prometedor que en ese momento existía en la filosofía española. No sé si Zubiri era “un prodigio”, pues ésa es una categoría de difícil manejo en filosofía, pero sí es cierto que en los muy diversos campos en los que se movió siempre irradió el halo de tratarse de un superdotado que estaba muy por encima del común de sus compañeros⁹. Esta es la primera imagen pública de Zubiri con la cual busca entrar en el mundo intelectual.

Pero esto llevaba consigo un problema que no se debe ignorar. Sería desconocer completamente la historia pensar que su condición de sacerdote resultaba neutral para su trabajo intelectual, al modo como podía pensarse en el caso de otros sacerdotes dedicados a saberes que nada tienen que ver con la condición eclesiástica. Sería fácil decir que Zubiri buscaba dedicarse a la filosofía como M. Asín Palacios se dedicaba al arabismo, pero sería ignorar que, si en el caso del arabismo clásico la condición sacerdotal de Asín Palacios parece indiferente, no puede decirse lo mismo en el caso de una dedicación a la filosofía, la cual era vista como una parte de los saberes eclesiásticos y por tanto objeto de regulaciones por las autoridades de la Iglesia. Estamos justamente en la época en que esas regulaciones alcanzan en filosofía el momento de mayor dureza y rigor, al fin como una parte de la onda expansiva que provocó la magna condena antimodernista. Los documentos más duros proceden del pontificado de Pío X (1903-1914); la propia encíclica *Pascendi* se muestra in-

flexible en su exigencia de atenerse al tomismo, lo cual culmina en las famosas XXIV Tesis tomistas, aprobadas por un decreto de la Congregación de Estudios poco antes de la muerte del papa. Es cierto que el breve pontificado de Benedicto XV (1914-1922) flexibilizó algo las exigencias anteriores, pero en ese pontificado se aprueba el Código de Derecho Canónico de 1917 cuyo canon 1366 exige a los profesores de filosofía y teología en todos los centros eclesiásticos que se ateneran estrictamente al tomismo; en todo caso, la flexibilización, que continuará a partir de 1922 Pío XI, nunca parece ir más allá de cierta libertad dentro de las distintas corrientes de la escolástica y difícilmente se puede ocultar que la lectura de estos documentos de las más alta jerarquía establecían entonces la neoescolástica como “filosofía oficial” de los católicos y, muy especialmente, de los clérigos. Está claro que Zubiri nunca quiso salir de la ortodoxia católica. ¿Se podía entonces ser sacerdote católico y filósofo no escolástico? En teoría, sí; en la práctica, hay que reconocer que eso significaba hacer múltiples equilibrios y tener que dar infinitas explicaciones que pocos estaban dispuestos a escuchar. La solución de Zubiri fue la de alejarse de los centros oficiales de cultura religiosa y acercarse al mundo laico, lo cual, dejando de lado los conflictos internos que pueda haberle causado a Zubiri, no resolvía del todo los problemas porque el público seguía esperando de él un determinado pensamiento¹⁰ y alimentaba sospechas. Quizá para evitarlas, Zubiri se acercó a esos ambientes y lo que vino a decirles es que “neoescolástica”, tal como él había aprendido en Lovaina, podía entenderse no sólo como “restauración de la vieja escolástica”, sino como una escolástica *nueva* compatible de hecho con múltiples filosofías; en este sentido, el artículo “Crisis de la conciencia moderna” sería para consumo intraeclesial y por eso Zubiri lo separa definitivamente de su obra científica¹¹.

El acercamiento entre Zubiri y Ortega parece haber sido fácil desde la primera vez que se encontraron, a pesar de tratar-

se de dos personalidades muy distintas. Cuando Zubiri resume lo fundamental del magisterio filosófico de Ortega, en un artículo por el que circulan claros componentes autobiográficos, lo fundamental que tiene que agradecer a Ortega es su capacidad de “acogida intelectual”, de ofrecer “un hogar” por haber creado en torno suyo un medio en el que desarrollar la labor intelectual que es la filosofía: “Ortega ha sido maestro en la acogida intelectual, no sólo por la riqueza insólita de su haber mental, sino por el calor de su inteligencia amiga” (SPF 268). En ese hogar intelectual es donde verdaderamente fructificarán las otras funciones que para Zubiri configuran la pedagogía filosófica de Ortega: “resonador” de lo más valioso que se está produciendo, “propulsor” del trabajo filosófico al crear un espacio en el que la “profesión” aparezca dignificada, también “sensibilizador” para afinar los órganos intelectuales de percepción de la verdad. Nada de esto tendrá éxito si no se encuentra con personas que se tomen en serio la actividad filosófica y entienden que “es preciso poner a la filosofía en marcha dentro de nosotros mismos; es decir, entregarnos íntimamente a ella” (SPF 266).

Zubiri conectó muy pronto con la empresa intelectual de Ortega, no porque compartiesen la misma filosofía, sino porque se sintió seducido por el modo en que Ortega animaba a hacer filosofía y compartió su visión del lugar que ésta debía tener en la cultura. Ortega en estos años en los que se acercaba a la cuarentena luchaba febrilmente en múltiples frentes y no siempre se ha tenido en cuenta que uno de esos frentes eran las instituciones educativas; también Zubiri debió hacer suya la idea del papel que a la universidad correspondía en la transformación filosófica, lo cual significaba una reforma profunda de las instituciones existentes; cuando Zubiri empieza a prepararse para un eventual ingreso en la universidad, en líneas generales se tratará de la que Ortega propugnaba y este punto merece estudiarse con más detención porque quizá más adelante apareció alguna discrepan-

cia entre ellos. Se ha dicho con razón que Zubiri abandonará en 1942 la universidad porque esa “nueva Universidad... no era la ‘suya’, ni tampoco podría llegar a serlo”¹²; pero ¿existía esa universidad que él buscaba en 1926?

Porque no existía aun, Ortega también necesitaba a personas como Zubiri, pues captó inmediatamente su excepcional talento filosófico y por eso le abrió todas las puertas posibles. El propio Zubiri lo da a entender explicando lo que para ellos significaba el liderazgo intelectual de Ortega: “Por fortuna, Ortega ha sido inexorable con toda mediocridad o sofisticación intelectual. Esto hizo creer a quienes por razones infinitamente respetables se mantuvieron alejados de él que Ortega ejercía un inaudito imperialismo intelectual... Ortega ha tenido, si se quiere, una aversión despótica, no para las inteligencias modestas, sino para las inteligencias mediocres que recababan para sí el derecho de imperio. Con las demás, si ha ejercido un imperio, ha sido un imperio político, que por definición sólo es posible a base de libertad, y ha sido político, no sólo de hecho, sino por principio, porque profesa formalmente la idea de que la filosofía es sistema abierto y no cerrado” (SPF 268-269). No se trata, por tanto, de imponer la propia filosofía, entre otras cosas, porque la mayoría de los estudiosos de Ortega piensa que en esta época él no tenía aun una filosofía propia y, de haber algo similar, estaría en fase muy rudimentaria; se trata de estimular a todos los que compartan el entusiasmo filosófico y estén dispuestos a acabar con el imperio de la mediocridad, quizá el mal endémico de nuestra vida intelectual en los últimos siglos. Ortega necesitaba personas con capacidad para ocupar en su momento puestos universitarios y dar solidez a la idea por la que se batía con tanto ardor en todos los frentes¹³. Ortega necesitaba a personas como Zubiri para acabar con una universidad corporativista que nadie tomaba en serio, con una filosofía que “era cosa de sectas y de partidos” (SPF 266).

Zubiri respondió a ello continuando

sus estudios, preparándose concienzudamente y aprovechando todas las oportunidades que encontraba; entre 1921 y 1926 Zubiri ante todo *estudió*, estudió mucho y muchas cosas sin un programa oficial que cumplir pero con una conciencia muy nítida de lo que buscaba. El siempre estuvo convencido de que hoy no era posible una filosofía a la altura de los tiempos si no se conocían a fondo los resultados básicos de las ciencias. Por eso estudió matemáticas en Madrid con J. Rey Pastor, las matemáticas suficientes para poder entender el alcance teórico de las discusiones especializadas de la época y, además, las matemáticas parecen haber sido siempre un poco la afición personal de Zubiri. Por eso estudió física con J. Palacios, la física suficiente para comprender los decisivos debates que iban a tener lugar tanto en el ámbito de la relatividad como en la física cuántica. Luego, como ya se sabe, podrá continuar estos estudios en Berlín y en París. Pero Zubiri estudió también a fondo griego, del cual en el momento de su doctorado apenas tenía conocimientos rudimentarios¹⁴, hasta poder leer a fondo los grandes filósofos de la antigüedad en sus textos originales. Pero sobre todo estudió filosofía, debió de estudiarla con frenesí y con pasión y leer de primera mano y a fondo al menos a los filósofos que entonces consideraba imprescindibles y que luego concretaremos. Zubiri apostó públicamente por lo que Ortega encarnaba sin ningún exclusivismo; asiste con frecuencia a la tertulia de Ortega a partir de la creación de la *Revista de Occidente*, escribe dos reseñas amplias para esa misma revista, colabora en la *Revista de Pedagogía* que puso en marcha un notorio orteguiano como Lorenzo Luzuriaga, y ello significaba sin duda una inequívoca opción de la que Zubiri no se desdijo nunca.

Incorporado a un grupo intelectual importante, estimulado en su trabajo cada vez más fructífero, ese grupo está en condiciones de proporcionar a Zubiri una situación vital estable desde el cultivo de la filosofía. En esos años y aun ahora eso difícilmente podría entenderse de otra ma-

nera que propiciando su acceso a una cátedra universitaria. Lo que ya dependía de circunstancias imprevisibles era el cómo y el cuándo. Aunque es posible que esto ya se pensase antes, con seguridad la decisión está tomada en 1923. El 31 de marzo de ese año aparece una Real Orden por la que Zubiri es nombrado *profesor auxiliar* en la Facultad de Filosofía y Letras, sección de Filosofía y grupo del Doctorado, es decir, auxiliar de Ortega, pues la asignatura de Ortega —la metafísica— estaba colocada en aquel absurdo plan de estudios en el doctorado. La significación de este nombramiento no parece ser la de encargar a Zubiri parte de la docencia, ni siquiera la simbólica retribución económica (2.000 pesetas anuales). Además, Zubiri pidió una excedencia en junio por “incompatibilidad con sus estudios”¹⁵; se trataba de prepararlo porque la legislación de la época hacía una primera convocatoria de cátedras en turno restringido para profesores auxiliares.

Ahora bien, encontrar el momento y el lugar para promocionar a Zubiri dependía de otras circunstancias. Los aspirantes en aquellos años eran pocos, pero las oportunidades eran muy escasas. En esta época existían en España doce universidades públicas, de las cuales once tenían una Facultad de Filosofía y Letras. Cada una de éstas, a su vez, tenía una cátedra de filosofía, que entonces se llamaba de “Lógica y Teoría del conocimiento”. Sólo en Barcelona y Madrid existía una sección en la que se podía cursar la licenciatura en Filosofía y sólo en Madrid existían estudios de doctorado. Entre las secciones de Barcelona y Madrid había entonces muy buenas relaciones pues, a pesar de algún matiz, sus nombres más destacados compartían la necesidad de una regeneración de los estudios de filosofía. Ambas promocionaban de común acuerdo sus respectivos candidatos que, en principio, probablemente accederían a alguna cátedra de “Lógica y Teoría del conocimiento”, para en algunos casos desplazarse después mediante el sistema de traslados. No importaba mucho cuál fuese en concreto la cá-

tedra, pues en ese momento aun no se había impuesto entre los profesores de filosofía la figura del experto en una determinada área y todavía se pensaba que cualquier filósofo podía acceder a cualquier materia curricular con una simple dedicación durante un tiempo, aunque ya la psicología, pronto la lógica y más tarde la ética iban a exigir un elevado grado de especialización. Por otra parte, es sabido que Ortega tronaba contra la “barbarie” de los especialistas. A Zubiri no se le preparaba para una cátedra específica, aunque todo parece indicar que sus inclinaciones personales apuntaban más bien a la filosofía más teórica. En 1925 estaba vacante al menos la cátedra de “Lógica y Teoría del conocimiento” de la universidad de Salamanca y debió de indicársele a Zubiri que se acercaba su próxima convocatoria. A ello responde un trabajo incompleto que Germán Marquín Argote descubrió entre los papeles de Zubiri y que a todas luces es parte de una memoria para una cátedra de “Lógica y Teoría del conocimiento”; probablemente la parte elaborada está escrita hacia finales de 1925. Otro candidato en este momento preparado para acceder a cátedra era Joaquín Xirau i Palau, el discípulo predilecto de Jaume Serra i Hunter, el patriarca de la filosofía en Barcelona. No es seguro que se proyectase que Zubiri y Xirau se enfrentasen compitiendo por el mismo puesto, pues, además de las buenas relaciones entre Barcelona y Madrid, Xirau, que era cinco años mayor que Zubiri, tenía amistad con Ortega y Gasset, con García Morente y con el propio Zubiri. Pero las vacantes en esa disciplina eran frecuentes. Sin embargo, el que la memoria que Zubiri preparaba fuese abandonada incompleta de debió a otras circunstancias. La cátedra de Salamanca la ganó J. Xirau, llegando finalmente a Barcelona en 1929, después de haber pasado por un traslado a Zaragoza.

En enero de 1926 muere a causa de una enfermedad tropical el catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad Central Adolfo Bonilla y San Martín a la prematura edad de 50 años. Bonilla, dis-

cípulo predilecto de Menéndez y Pelayo, fue un gran polígrafo, catedrático primero de Derecho mercantil en la universidad de Valencia, editor de clásicos literarios, autor de una obra básica sobre Vives y propulsor del magno proyecto nunca concluido de un gran *Corpus* de la filosofía española, al que él contribuyó con los dos primeros volúmenes y que le ha convertido en el verdadero patriarca de la Historia de la filosofía española¹⁶. Académico de Ciencias morales y políticas, de la Historia y de la Lengua, nadie discute el inmenso trabajo erudito de Bonilla en su corta vida, pero carece totalmente de interés y de talento filosóficos, por lo que para Ortega encarnaba una época que él se proponía dejar atrás.

Se debió de pensar inmediatamente en la posibilidad de sacar a oposición la cátedra que dejaba vacante Bonilla porque era una oportunidad de buscar nuevos apoyos en una Facultad en la cual, a pesar de su gran prestigio, la causa de Ortega tenía pocos partidarios. La operación parecía factible porque Ortega en aquel momento tenía un contactos para mover los resortes necesarios. Contó sin duda con la complicidad de Zaragüeta, uno de los consejeros de Instrucción Pública y además capellán honorífico de la casa real. Finalmente, se podría pactar con los de Barcelona que esa cátedra en principio la ocupase alguien de Madrid y, en contrapartida, la oposición inminente de Salamanca sería para Joaquín Xirau, que llegaría fácilmente por traslado a Barcelona. El candidato para la cátedra de Madrid era Zubiri, y así se le debió hacer saber para que inmediatamente se dispusiese a prepararse en esa dirección, algo que, como veremos, no estaba de modo directo en sus planes. Hay que reconocer, sin embargo, que la Historia de la Filosofía tenía la ventaja adicional de desviar por largo tiempo la presión de los más recalcitrantes por tratarse de una materia que no compromete de manera directa en la defensa de unas determinadas doctrinas filosóficas, al menos en el sentido más fuerte que los guar-

dianes de la “filosofía oficial” vigilaban estrechamente.

El 19 de junio de 1926 Zubiri “firma” la oposición convocada y presenta la documentación requerida. Pero las patrocinadores de Zubiri controlan también de manera total la composición del tribunal, que se hace público por Real Orden del 21 de junio; lo presidirá Juan Zaragüeta en su calidad de Consejero de Instrucción Pública, será secretario Manuel García Morente y como vocales aparecen Miguel Asín Palacios, Jaume Serra i Hunter y José Ortega y Gasset. La disposición del tribunal era tan clara que, aunque son seis “profesores auxiliares” los que firman la oposición inicialmente, entre ellos el auxiliar que había continuada las clases a la muerte de Bonilla y que no era otro que Eduardo Ovejero Maury¹⁷, se van a retirar todos (J. Xirau por lo antes dicho) y Zubiri será el único candidato. Por tanto, la sensación de agobio y opresión que Zubiri siempre guardó de su oposición sólo pudo deberse a lo irracional del procedimiento - 111 temas publicados por exigencia legal con sólo ocho días de antelación, 6 agotadores ejercicios en el espacio de 5 días- y a su temor a desilusionar a un tribunal que ponía en él toda la confianza. El éxito final de Zubiri causó un gran impacto en el reducido mundo filosófico español¹⁸, pero también las inevitables envidias y recelos. Esta sucesión algo precipitada de los acontecimientos, que debió agobiar mucho a Zubiri, quizá se explique por el miedo a la inestabilidad política que rodeaba los últimos años de la dictadura de Primo de Rivera y que podía desbaratar esos planes, pero que también afecta a la confección de la obligada memoria que Zubiri tiene que reducir al cumplimiento de un trámite, sin que ello prejuzgue nada respecto a su valor sino que sólo indica el propósito de no entrar a fondo en todos los problemas que allí están en juego.

II. La Historia de la Filosofía como “filosofía”

Si lo expuesto hasta aquí se aproximase a lo que sucedió en ese lustro de la vida de Zubiri, caben algunas precisiones ilustradoras. Ni en la formación ni en la trayectoria intelectual de Zubiri había nada que le inclinase especialmente hacia la Historia de la Filosofía. Más bien, ésta aparecía en cualquiera de las líneas en que se había sumergido—la neoescolástica y la fenomenología de Husserl—como una disciplina auxiliar y complementaria que no aportaba nada fundamental a la verdad filosófica y, en cambio, debía ser estrictamente controlada pues, en manos de historicistas o de positivistas, aniquilaba el mismo impulso filosófico. Cuando se le propuso oponer a la cátedra que había regentado Bonilla, Zubiri encontró en su antecesor un perfecto contramodelo de lo que de él se esperaba: le erudición es sólo el paso previo para fijar hechos y textos, a partir de los cuales comienza el verdadero trabajo filosófico y, por tanto, habrá que conseguir que también la enseñanza de la Historia de la Filosofía sirva a los intereses auténticamente filosóficos. Por otra parte, Ortega había comenzado una dura polémica con el positivismo histórico que por entonces dominaba en el Centro de Estudios Históricos¹⁹, algo que debería desembocar en una nueva visión de la historicidad que es a todas luces prematura en este momento de la vida de Zubiri.

Podemos tomar como referencia una idea repetida como tópica por distintas corrientes de historiadores posteriores a Hegel y que Zubiri formuló de modo brillante: “La filosofía no es su historia, pero la historia de la filosofía es filosofía”.²⁰ Esta formulación conjuga los dos intereses que podemos llamar “histórico” y “hermenéutico”, pero eso puede hacerse en infinitas y variables proporciones. Si en Zubiri parece haber dominado siempre el interés hermenéutico—como es habitual en todos los filósofos con marcados intereses sistemáticos—en esta memoria el interés hermenéutico es tan absorbente que en reali-

dad podríamos adelantar que la “Historia de la Filosofía” tiene que ser *esencialmente* “filosofía” y sólo *circunstancialmente* “historia”, lo cual obliga a derivar la “historia” de las mismas posibilidades “sistemáticas” de la filosofía. Podríamos resumir lo mismo en una fórmula sencilla: la filosofía *tiene* historia, pero la filosofía no es histórica²¹, lo cual exige convertir el genitivo “de la filosofía” casi en un genitivo subjetivo.

Podemos suponer que para entonces Zubiri había estudiado de primera mano los filósofos que entonces él consideraba imprescindibles. Pero es evidente que necesitó todo su tiempo y un gran esfuerzo para completar el estudio de los filósofos y corrientes que componían entonces el canon habitual de las Historias de la Filosofía, muchos de los cuales tenían en su concepción una función de relleno por la que nunca sintió interés. Pero el programa de la oposición constaba obligatoriamente de la astronómica cifra de 111 temas y sólo se podía conocer ocho días antes de la oposición. Por tanto, es lógico que Zubiri no se ocupe de hacer un recuento del estado de la disciplina, tema que tampoco le interesaba, y se valga de lo que encontró a mano y servía a sus propósitos. Debe pensarse, por tanto, que la memoria fue de lo último que se redactó ya que suponía el estudio previo. Cabe vislumbrar que la fecha de redacción es hacia otoño de 1926 e incluso el hecho de que la “bibliografía” se presente manuscrita podría sugerir que ni siquiera dio tiempo a mecanografiarla. Sin embargo, no deja de tener la férrea nervadura de todos los trabajos de su autor.

La *Memoria* está dividida en tres partes: I. El sentido de la Historia de la Filosofía; II. El método cinemático de la Historia de la Filosofía; III Consideraciones pedagógicas. El *Programa* podría considerarse una IV Parte, y la *Bibliografía* carece hoy de interés²². A primera vista sorprende mucho que sea la II Parte la más extensa e importante; pero Zubiri no se refiere ahí al “método” propio de la Historia de la Filosofía, sino al “logos del método” (M 7), es

decir, se trata del problema central que convierte a la Historia de la Filosofía en “filosofía”²³.

Zubiri comienza su exposición con una afirmación drástica que determina todo el desarrollo posterior: “La historia de la filosofía puede tener dos sentidos perfectamente distintos, según se cargue el acento sobre uno u otro de los aspectos que la historia de la ideas ofrece siempre. Estos dos aspectos son, a mi modo de ver, *el aspecto cinematográfico y el aspecto dinámico*” (M, p.1). No se trata sólo de una ocurrencia inesperada, sino que al tratar la historia con esquemas propios de dos capítulos de la física, está identificando el cambio histórico con la medida de los *movimientos* físicos y, por tanto, ese cambio será accidental a la naturaleza del objeto.

En el caso de la historia cinematográfica, es evidente. Los sistemas filosóficos son distintas respuestas a problemas y cada uno de ellos ocupa un punto en el espacio filosófico. La simple yuxtaposición de sistemas no es más que una labor de comprensión de una filosofía y “solamente la relación de unos sistemas con otros produce el movimiento histórico propiamente dicho” (M, pp. 1-2). El propio Zubiri reconoce que esa movilidad, como no depende de los sistemas mismos sino de la actividad del historiador que los pone en relación, es mínima. Esto hace que la actividad del historiador produzca una visión abstracta y hasta cierto punto “artificial” de los sistemas, pues se corta metódicamente toda referencia al substrato en el que germinaron los sistemas y se les reduce a un espacio de dos dimensiones que quedará delimitado por un sistema de coordenadas cartesianas: “Los sistemas no son sino las formas que ciertas mentes descubren en el mundo inteligible. La historia es la reconstrucción cronológica del mosaico” (M, p. 2). Este planteamiento tiene la ventaja de resaltar la *unidad* de la historia de la filosofía, pero deja planteada una gran incógnita: ¿quién traza el sistema de coordenadas cartesianas en que se sitúan los sistemas filosóficos y conforme a qué criterio se gradúa la escala de la

ordenada y la abscisa, cuya intersección determina el lugar que corresponde a un sistema en el espacio histórico?.

Zubiri reconoce inmediatamente que ese carácter abstracto debería ser fundado con una historia “dinámica”, que estudiase la composición de fuerzas cuyo resultado son las trayectorias cinematográficas. Esto exige introducir una nueva dimensión en la que el substrato vital, social e histórico es el que genera las preguntas, cuyas respuestas son los sistemas. Con ello, “la historia de la filosofía sería así un capítulo de la historia de la cultura” (M, p.5) y, en lugar del carácter plano que presenta el movimiento cinematográfico, surgirían profundas rupturas y cortes (el ejemplo de las diferentes “edades históricas” es del propio Zubiri) que subyacen a la aparente continuidad de las formas. No cabe duda de que esta dinámica, con las limitaciones aludidas, es la que se aproxima a un objeto más realista y más rico. Por extravagantes que puedan parecer algunos resultados de las filosofías, ningún filósofo buscó conscientemente engañarnos o limitarse a la frivolidad de colocar otra pieza en el mundo intelectual sólo por el placer de un juego. Todos los filósofos se han esforzado hasta la extenuación por aportarnos algo de verdad y, si a veces se han equivocado, no son necios ni monstruos. El desafío de esta historia dinámica sería superar la aparente equivocidad de las filosofías y evitar su disolución en un artificioso culturalismo. Reconociendo que ésta sería “la historia de la filosofía”, resulta que “está toda ella por hacer”. No sería sensato, por tanto, especular ahora sobre ello: “Fuera empeño vano que intentara una obra que requiere el concurso simultáneo de toda la nueva generación. Renunciemos a ella, y tratemos exclusivamente de historia cinematográfica... Quede [la dinámica] como tema de mi investigación futura” (M, p. 5-6; cf., pp. 21-22). Advertido su carácter parcial e insistiendo una y otra vez en su cualidad “abstracta”, Zubiri va a ceñirse a la historia cinematográfica.

Esto necesita una breve reflexión. Es evidente que Zubiri ve este momento de su

vida intelectual como un punto de partida en el que la investigación es parte básica de su tarea, lo cual parece evidente en cierta concepción de la labor universitaria. Pero en la práctica era excesivamente habitual que la obtención de una cátedra importante fuese el punto de llegada²⁴ y, cuando era posible, trampolín para más jugosas sinecuras. Frente a ello, Zubiri está prometiendo al tribunal en el que se sientan algunos de sus más apreciados maestros, que pueden contar con su dedicación para erradicar la secular incuria reinante. Pero está diciendo algo más: si bien la dedicación “profesional” a la historia de la filosofía es un azar que se cruza en su vida, en adelante será un horizonte presente en su trabajo como dimensión inexorable. Ello no significa renunciar a una investigación teórica,²⁵ y casi todo el resto de la Memoria se dedica a exponer la dimensión “sistemática” de la historia de la filosofía. Teniendo enfrente los últimos coletazos de la galerna historicista, que amenazó con arrasar con toda pretensión de verdad²⁶, Zubiri se refugia en los planteamientos de filósofos del siglo XIX hasta que las filosofías consideradas por él “contemporáneas” planteen de otra manera el problema. Para ello, vuelve a arrancar del planteamiento ya tópico de Hegel: “La historia científica de la filosofía comienza con Hegel” (M, p. 10)- y se apoya básicamente en el neokantismo, corriente que en el conjunto de la historia le aparece como “ensayo frustrado” (M., p. 27), pero que ahora le es útil para este examen provisional. Aun reconociendo el mayor rigor teórico de la escuela de Marburgo, para este tema resultan preferibles los planteamientos de la escuela de Baden y, en concreto, el famoso manual de Windelband con su organización a partir de la historia de los problemas,²⁷ guía más directa para Zubiri y probablemente el texto básico que utilizó para preparar la base de su oposición. Esto no es tan arbitrario como hoy puede parecer. El *Lehrbuch* de Windelband es un texto clásico dentro de la historiografía alemana que, debidamente actualizado por H. Heimsoeth, se seguirá reeditando hasta

después de la segunda guerra mundial y, por otra parte, era la alternativa más teórica al descriptivo y muy famoso *Grundriss* de Überweg, un tipo de historia de la filosofía por el que Zubiri nunca mostró ningún interés.

Centrándonos, pues, en el aspecto parcial que se denomina “historia cinematográfica”, Zubiri dice que debe tratar tres problemas: “1. ¿En qué medida la historia de la filosofía es una disciplina filosófica? Aquí evidentemente se supone la realidad histórica como algo dado. 2. ¿Cuáles son las fuentes de la historia de la filosofía? A esta pregunta se responde con ayuda de los métodos filológicos. 3. ¿Cómo puede esta ciencia satisfacer al propio tiempo a las exigencias de la filosofía y a las de la historia?” (M., p.13). Es evidente que esta tercera es la cuestión clave y de su solución depende la respuesta que se dé a la primera, la cual a su vez enmarca el espacio de aplicación de la segunda. La cuestión llamada aquí “de las fuentes” puede parecer al margen de las preocupaciones de Zubiri; su reiterado desdén por la historia “erudita”, su asignación a la filología de lo que parecen meras cuestiones textuales, podrían indicar que el desbordante interés filosófico ahoga todo interés histórico. En la práctica, esto no es así ni lo será tampoco en el futuro; en caso contrario, sería inexplicable la exigencia obsesiva de estudiar los textos de los filósofos siempre en sus lenguas originales y en las ediciones más solventes. Ni siquiera Zubiri desdeña la literatura secundaria y una de las escasas citas textuales en su Memoria es del famoso *Aristóteles* de W. Jaeger (M., p. 17) que en 1923 había revolucionado la visión filológica del *Corpus aristotelicum*, aunque no tanto su interpretación filosófica. En realidad, lo que quiere es evitar una historia externa meramente descriptiva que condicione la posibilidad que significa una gran obra filosófica al pequeño detalle descubierto en la última monografía con la tinta fresca,²⁸ y lo que ahora hace Zubiri es colocar la búsqueda de la objetividad histórica y los intereses de la interpretación filosófica en dos estratos distintos: el pri-

mero es la base que aporta los materiales imprescindibles para el segundo, pero éste no se decide desde los métodos del primero, de la misma manera que los hechos no se inventan desde los intereses sistemáticos. Así se evita que el sistema del que se parte determine apriorísticamente el curso y el alcance de los distintos cambios, actuando como lecho de Procusto que descoyunta o mutila los hechos que no entran en el molde previo. Zubiri cita la consabida y denostada expresión de Hegel en la que se dice que “la sucesión de los sistemas filosóficos en la historia es la misma que las concatenación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea”.²⁹ Frente a ello, Zubiri afirma que el concepto de filosofía con el que uno se acerca a su historia es sólo una “hipótesis heurística”, y el contenido concreto de cada sistema tiene que ser demostrado siempre con hechos *a posteriori*. Que el estrato filosófico sea el que decide se debe al interés de Zubiri por evitar que la historia se convierta en descripción de sucesos anecdóticos unidos por un relato contingente, como sucedió, según Zubiri, con los “discípulos” de Hegel J. E. Erdmann, E. Zeller y K. Fischer en su intento de esquivar los apriorismos del maestro. Si se muestra firme y reiterativo en su crítica es para evitar que la historia de la filosofía se convierta en el “teatro de los errores y de las limitaciones humanas”, propiciando directamente un escepticismo demoledor bajo la insidiosa máscara de una neutralidad objetiva: “Cuanto más alardea el historiador de carecer de aquel [sistema], tanto mayor peligro corre de deformar el pensamiento ajeno... Quien carece de sistema se somete, sin quererlo o aun queriendo todo lo contrario, a la conciencia empirista de su tiempo” (M, p. 17); por ello, “solamente lo sistemático puede ser principio fecundo en historia” (M, p. 16). Esto nos coloca ante el problema clave: cómo la unidad esencial de la filosofía se concreta en tantos sistemas distintos e incompatibles.

Hegel enunció con fuerza el problema y, desde entonces, se ha repetido infinidad de veces en términos similares: “El primer

pensamiento que nos viene a la mente a propósito de la historia de la filosofía es que este objeto oculta una contradicción interna patente. Ya que la filosofía se propone conocer lo imperecedero, lo eterno, lo que es en sí y para sí; su meta es la *verdad*. La historia, sin embargo, narra lo que fue en una época y desapareció en otra suplantado por una cosa distinta”³⁰. Esta clásica tensión la vierte Zubiri en la prolongada discusión posthegeliana sobre el carácter *científico* de la historia, de tal modo que, si pretendemos seguir aspirando a la verdad, el argumento básico de la historia de la filosofía tiene que pretender validez *general* y, si pretendemos que haya verdadera historia, hay que aceptar que la verdad se *individualiza* en sistemas realmente distintos. Este planteamiento y la propia terminología, un tanto confusos, son lo que ahora utiliza Zubiri y proceden directamente de Windelband; éstos son los dos ejes que forman el sistema de coordenadas conforme al cual se mide el despliegue “cinemático” de la filosofía. ¿Cómo conciliar exigencias aparentemente excluyentes?

Para que se puedan identificar puntos concretos en la historia de la filosofía, es preciso, ante todo, hacer presentes los sistemas filosóficos. Zubiri insiste ahora muchísimo en el término “sistema”, no tanto en el sentido más exacerbado del término como tópicamente aparece en Hegel, sino porque el trabajo de los filósofos es asunto serio que busca apasionadamente la verdad y, por tanto, somete lo que va encontrando a una lógica coherente renunciando a cualquier brillo personal que se limite a complacer o estimular al oyente. En un chispazo de genio Zubiri se muestra enérgico: “Su concepto [de la filosofía] ha de ser tal que admita en su seno la aparente multiplicidad de opiniones, no achacándolas a la flaqueza o limitación del entendimiento humano sino derivándolas de la peculiar estructura del problema filosófico” (M, p. 8). Si la insistencia en el término “sistema” pudo quedar algo obsoleta en etapas posteriores, el aliento sistemático resulta en Zubiri consustancial a

la verdad, hasta el punto de que una filosofía formada por meros fragmentos sería una filosofía fallida³¹, lo cual no queda desmentido por el hecho de que ese aliente sistemático no concluya ni pueda concluir en el cierre definitivo del sistema. Para poder identificar un producto cultural como un sistema filosófico, será preciso disponer de alguna idea de la filosofía, idea que debe ser lo suficientemente poderosa para entender la hondura con la que el filósofo responde a los problemas y, al mismo tiempo, lo suficientemente flexible como para no prejuzgar su libre expresión.

Nos encontramos sin ninguna hipótesis con el llamado problema hermenéutico, y Zubiri ofrece un esbozo del “concepto mismo de interpretación” (M, p. 15), aunque él mismo reconoce que lo hace en clave “psicológica” (M, p. 18), como era habitual antes de Heidegger. Pero en ese esbozo aparece el “círculo hermenéutico” e incluso se apoya en una teoría de la traducción, a decir verdad algo elemental. Sólo se puede entender un sistema filosófico desde la filosofía, pues comprender a un filósofo es reconfigurar lo que él pensó y de alguna manera reactualizarlo. Los conceptos que pone en juego una filosofía sólo se comprenden en la medida en que se integran en el sistema general, algo que es necesario anticipar porque no existe al margen de los elementos que lo componen. Este proceso de anticipaciones, lanzado por el sentido filosófico propio, comete muchas equivocaciones que debe ir corrigiendo en la medida en que se profundiza en el sistema. Esto es lo que Zubiri compara al proceso de traducción: comprender un sistema es algo similar a una “traducción libre”, que se distingue de la traducción en sentido habitual porque busca la fidelidad al sentido del texto plasmándolo en otro texto distinto en el cual salen a la luz los nudos problemáticos de una filosofía, encardinándolos en una figura global. Se puede comprender un fragmento aislado (“la frase”) sin comprender el todo (“el párrafo”), pero aquí se da un círculo hermenéutico insuperable y fecundo: “El público ignaro entiende generalmente el significa-

do de cada una de las frases, pero, terminada la lectura de un párrafo, no sabe ‘de qué’ se ha tratado. Recíprocamente, el saber de que se trata es a veces condición indispensable para comprender el sentido de cada frase; entonces solamente soy capaz de dar a las palabras el sentido concreto de que van cargadas” (M, p. 16). En último término, siempre hay una noción previa que dirige la comprensión de una filosofía y que no se puede deducir de esa filosofía misma. Zubiri no duda en recurrir aquí a las *ideación* y la *intuición* fenomenológicas (M, pp. 17, 21), manteniendo siempre la diferencia entre el sistema del historiador que lanza la intuición y el sistema estudiado. Sin embargo y a diferencia de otras filosofías hermenéuticas, en Zubiri el ámbito de la interpretación nunca será autosuficiente; son las “cosas mismas” aquello de que hablan los filósofos, lo que permite valorarlos y dialogar con ellos. Por supuesto, esas “cosas mismas” se irán determinando de distinto modo a lo largo del proceso intelectual de Zubiri. Es de notar que, a diferencia de otras teorías hermenéuticas de aquella época, Zubiri no otorga ningún papel a las intenciones particulares del filósofo estudiado.

La primera condición para que las trayectorias con las que el historiador enlaza distintos sistemas no sean ficticias es que haya un núcleo común que permanezca en medio de la multiplicidad de los sistemas. No bastaría con “parecidos de familia” como los que en Wittgenstein mantienen los distintos juegos lingüísticos. La permanencia de un problema filosófico central en torno al cual se estructuran los sistemas configura una “edad histórica” y, aunque en la práctica Zubiri recurra a la división tradicional (antigua, medieval, moderna y contemporánea), la considera superficial por fundarse en factores extrínsecos a la filosofía. Dice que “la misión del historiador es justamente construir las épocas”, de manera que “el único camino para llevarla a feliz término [es] sirviéndose de conceptos sistemáticos” (M, p. 25). La visión zubiriana de la histo-

ria de la filosofía está ahora articulada en dos grandes edades: la ontológica y la crítica³², coincidiendo así con el famoso ensayo de Ortega “Las dos grandes metáforas” (1924) al que todavía se mostrará fiel en 1931. Entre esos dos grandes bloques no hay una ruptura total y, por tanto, no es preciso cambiar el sistema de coordenadas pues “es indiscutible que lo mismo los antiguos que los modernos se han ocupado de problemas ontológicos y epistemológicos... Pero el interés vital de los griegos gravitaba hacia los problemas ontológicos... Para un moderno, en cambio, el centro de perspectiva de su horizonte vital se halla en el conocer” (M., p. 26). La ventaja que le ofrece a Zubiri esta división –por lo demás, tópica– es que asegura la unidad de la historia de la filosofía desde criterios intrafilosóficos. Sin embargo, cabe sospechar que para una historia “dinámica” resultaría artificiosa. No se pregunta ahora Zubiri cómo se llega a la determinación del problema medido por uno de los ejes (la ordenada) de la historia de la filosofía. No se podría decir que se trata de una generalización inductiva a partir de los filósofos en ella comprendidos porque es más bien la presencia del problema el que permite seleccionar los filósofos significativos y da la primera clave para su interpretación. En realidad, tanto el problema dominante como los autores que forman el *Corpus philosophicum* básico, inicialmente vienen aportados por una tradición que, lejos de ser inmutable, se va decantando a la luz de las distintas apropiaciones que unos filósofos significativos hacen de filosofías anteriores y, a su vez, esa tradición es constantemente revisada por la investigación histórica que de ella parte³³. La altura de un sistema en su orden, su importancia histórica en suma, tiene que ver sin duda con valores filosóficos: su novedad, su rigor, su riqueza, su influencia, etc. Pero de hecho también es una tradición cambiante la que no sólo nos señala las filosofías significativas, sino el valor relativo de cada una, aunque esta entrega inicial también pueda ser luego modificada. De lo anterior se deduce tam-

bién implícitamente que los problemas que para Zubiri son decisivos en filosofía –por mucho que haya variado el sentido del propio término– son los problemas teóricos, en concreto los metafísicos y los del conocimiento, algo que deja siempre como secundarios los problemas prácticos y en lo que parece que Zubiri no ha cambiado nunca.

Hay un segundo problema sin el cual no se podría trazar ninguna trayectoria, porque sólo tendríamos yuxtaposición de sistemas con elementos comunes. Además, éste es el tema en el que el planteamiento y la solución de Zubiri me parecen más efímeros. Se trata del segundo eje de coordenadas, la abscisa, que con terminología de Windelband denomina Zubiri “la individualización histórica de los sistemas”, terminología confusa y poco afortunada para justificar la aparente contradicción de lo que Windelband denominó “ciencias idiográficas”. Probablemente, el lector está esperando que, una vez asegurada la unidad de la historia de la filosofía por la universalidad del problema básico, la “individualización” diera entrada a las circunstancias cambiantes del filósofo, las influencias, la formación del sistema como elementos que clarifican la comprensión de su sistema. Pero Zubiri parece pensar ahora, lo mismo que Hegel, que “en filosofía los productos son tanto más excelentes cuanto menos imputables son al individuo particular”³⁴; en realidad, Zubiri no puede referirse a eso que conformaría lo que antes hemos denominado “interés histórico” porque, aun sin despreciarlo, lo colocó en un escalón previo al que ahora tratamos. La “individualización” se refiere al hecho de que los elementos que configuran un sistema adquieren una *figura* peculiar y única, bien porque se descubren elementos nuevos, bien porque los ya descubiertos se disponen de una manera inédita; como esos elementos gozan de universalidad, la figura individual también tendrá validez universal y podrá ser reactualizada por otros³⁵. Sólo se precisa encontrarle su hueco en la lógica del problema, que queda así enriquecido, y el historiador da car-

ta de naturaleza a esa filosofía en el momento en que la inserta en la trayectoria que forma con otros sistemas. La historia de la filosofía reconfigura así una especie de macrosistema, cuyas piezas van aportando los grandes filósofos. Su hilo narrativo ordinariamente *coincide* con la cronología, pero ésta es accidental para el significado filosófico. Debe notarse que ese “macrosistema” no preexiste antes de las piezas que lo van diseñando, ni tampoco es –al modo hegeliano– resultado obtenido por la conservación de todo lo valioso en cada pieza individual. En realidad, es sólo un objetivo ideal que nunca se podrá concluir; en un golpe de genio Zubiri apunta la idea que considero con más futuro de este escrito: “La filosofía es la ciencia de los problemas últimos; sólo los problemas filosóficos son verdaderos problemas, porque ellos son lo únicos que jamás pueden resolverse. Los problemas científicos son pseudoproblemas, son problemas tan sólo en apariencia, precisamente porque pueden resolverse” (M, p. 9). Si se hubiese podido profundizar este apunte, se habría colocado la filosofía en la dimensión de problematismo³⁶ de lo real y el omnipresente fantasma del relativismo no hubiese impedido el reconocimiento de la esencial historicidad de la filosofía. También es cierto que ello requería otra noción de historicidad que Zubiri tampoco podía encontrar entonces en las que consideraba filosofías “contemporáneas”.

III. El contenido de la historia de la filosofía

Estos principios teóricos determinan una concepción concreta de los temas que comprenderá la historia de la filosofía. No me detendré mucho en este punto, por varias razones. En primer lugar, el programa de Zubiri es muy coyuntural; calcula el número total de lecciones dedicadas a la materia en el plan de estudios entonces vigente (será sustancialmente reformado en 1931) y llega a asignar a cada tema del programa el número concreto de la lección o lecciones que le corresponden en el con-

junto, lo cual es claramente artificioso. En segundo lugar, hay razones sólidas para pensar que Zubiri no explicó nunca la totalidad del programa de la materia ni siquiera se lo propuso. Algo de esto parece ya vislumbrar cuando asigna un libro de texto para el conjunto de la materia en el que “los alumnos pueden adquirir la formación filosófica necesaria para seguir los cursos de exposición *in extenso* de los grandes sistemas”³⁷. En tercer lugar, es conocido de todos el desinterés que en esta época Zubiri mostraba por las necesidades pedagógicas de sus alumnos, a lo cual probablemente no es ajeno el hecho de que llega a su cátedra con nula experiencia pedagógica. Julián Marías ha contado en varias ocasiones el “bautismo por inmersión” que Zubiri practicaba con los alumnos y recuerda nítidamente la impresión que le produjo en 1931 cuando también se hizo cargo del curso de *Introducción a la filosofía*: “El talento de Zubiri era evidente, su pasión intelectual, también; su desdén por la pedagogía, manifiesto”³⁸. El contenido de la historia de la filosofía es, bajo la inspiración de Windelband, una rica y fuerte reconstrucción sistemática, cuyo interés e influencia real en la docencia de Zubiri fueron escasos.

Hay dos problemas, sin embargo, que tienen cierto interés para la comprensión que Zubiri tenía de la filosofía. Uno de ellos es el canon zubiriano de los filósofos imprescindibles. El otro es la configuración interna y la división en los dos grandes bloques que son las “edades” de la filosofía. Como es evidente, ambos problemas guardan relación.

Es fácil determinar los filósofos de todos los tiempos que en 1926 Zubiri consideraba imprescindibles y a los que, en consecuencia, consagra un estudio directo y sistemático. Estos autores son los que marcaron una inflexión en la trayectoria histórica de la filosofía y, por tanto, los posteriores no pudieron prescindir de ellos. Esos filósofos imprescindibles siempre fueron en Zubiri escasos en número y se les asigna en el *Programa* un elevado número de lecciones, cuando el resto tie-

nen asignada una sola lección. Por otra parte, en las “consideraciones pedagógicas” que cierran la *Memoria*. Zubiri anticipa que exigirá a los alumnos la lectura directa de algunas obras de estos filósofos³⁹ y, además, se les exigirá como parte del examen final un ejercicio escrito de ¡cuatro horas! sobre esas lecturas, al que luego seguirá el examen oral sobre el resto del programa. Estos dos índices coinciden exactamente en los mismos nombres, lo cual parece indicar que el resto era tratado como material de relleno. Estos son los autores imprescindibles: Platón, encuadrado sistemáticamente como “el ser ideal” (9 lecciones del *Programa*); Aristóteles, encuadrado como “sistematización del problema ontológico” (8 lecciones); Descartes, encuadrado sistemáticamente como “el conocimiento claro y distinto” y además inaugurador de la “edad crítica” (5 lecciones); Leibniz, encuadrado sistemáticamente como “el racionalismo puro” (5 lecciones); y Kant, encuadrado sistemáticamente como “El problema del conocimiento a priori” (9 lecciones). Como se ve, éste es ya prácticamente el canon de indispensables en toda la vida de Zubiri, con la única ausencia de Hegel, filósofo al que ahora no da relieve y le dedica una sola lección entre los continuadores de Kant bajo el extraño rótulo de “La idea como cosa en sí” (P, p. 10). Con toda probabilidad Zubiri todavía no había estudiado directamente a Hegel, y no tenía clara su importancia histórica, lo cual repercutirá en algo que luego analizaré. Parece claro, pues, que en 1926 Zubiri era consciente de la importancia de los griegos y, además, sabemos que actuó en consecuencia. Andrés Sánchez Pascual descubrió en la Biblioteca de Catalunya (Barcelona) unos apuntes del curso de Zubiri que corresponden a las fechas que van entre el 14 de febrero y el 8 de mayo de 1928 y que se dedicó íntegramente a una minuciosa exposición de la *Metafísica* de Aristóteles a partir de su texto griego⁴⁰, lo cual podría llevar a pensar que la parte previa del curso (de octubre a febrero) estuvo dedicado a los griegos anteriores o quizá exclusivamente a Pla-

tón. Sin embargo, Zubiri solía decir que fue Heidegger quien le hizo descubrir la excepcional importancia filosófica de los griegos, un tema insistente en las páginas de *Naturaleza, Historia, Dios*. Quizá ambas cosas no son incompatibles. Los griegos que Zubiri valora en 1926 son los que la tradición posterior utilizó y consagró, por lo que no hay ruptura entre ellos y sus continuadores. Lo que Heidegger le enseñó es que, al margen de esa utilización parcial, los griegos guardaban posibilidades nunca exploradas⁴¹; para decirlo de modo simplista, Zubiri conoce y valora en 1926 el *Aristoteles latinus*, pero con Heidegger descubrirá la riqueza del *Aristoteles graecus*. No se puede descartar que esto marche paralelo en otro orden con su creciente aprecio por la Patrística griega.

Esto lleva al segundo problema, el de las edades históricas. La preocupación de Zubiri por mantener el carácter “sistemático” de la historia de la filosofía le lleva a acentuar la continuidad del problema central, pero tiene la contrapartida de una interpretación apriorista y abstracta de largos períodos. Su interés en buscar una clasificación desde criterios intrínsecos le lleva al peligro, por él mismo denunciado en el idealismo, de separar el pensamiento y la vida, cuando en realidad “el pensamiento es [...] una función biológica” (M, p. 3). Esto se ve muy bien en el manifiesto desdeñando *filosófico* por el pensamiento medieval, cosa aun más llamativa porque es un período que conoce bien e incluso cita la investigación entonces más novedosa (Grabmann y Gilson). Sin embargo, no pierde ocasión para subrayar su poco relieve filosófico: “La Edad Media representa, a mi modo de ver, un intento de restauración de la metafísica a través de la teología” (M, p. 25); el total de las lecciones previstas en el Programa para la Edad Media, incluyendo la Patrística, son sólo cinco, y Santo Tomás sólo ocupa una lección, como el escepticismo o Filón. Si antes pudo haber alguna duda, en 1926 estaba manifiestamente alejado de la escolástica, y la neoescolástica aparece como otro ensayo de restauración filosófica al

final de la ya periclitada edad “crítica”, intentos calificados inequívocamente como “ensayos frustrados” (M., p. 27). Es cierto que a partir de 1933 Zubiri abandonará esta periodización estableciendo la ruptura con el “horizonte creacionista”, pero a la Edad Media se le sigue reprochando no abrirse a una “pura filosofía”. Otra cosa relevante es la ya aludida valoración de Hegel, que Zubiri corregirá drásticamente a partir de 1931. Tal valoración le impide el reconocimiento de una auténtica “filosofía contemporánea”, y le obliga a prolongar la edad crítica hasta el neokantismo de comienzos del siglo XX, lo cual, a su vez, condiciona la visión del siglo XIX; y a nadie extrañará que no aparezcan los nombres de Marx o de Dilthey, mientras que Nietzsche sólo es citado como un capítulo del pragmatismo.

Estos son los aspectos que me parecen más relevantes en este trabajo de Zubiri; el resto ofrece poca originalidad y son materiales de relleno, típicos de una época que hoy nos parece lejana y olvidada. Tampoco esto fue más que circunstancial y, si hemos de creer al autor cuando dice que los capítulos que componen *Naturaleza, Historia, Dios* “representan además [...] la línea general y el espíritu que he desarrollado en mis cursos universitarios desde 1926”⁴², Zubiri dejó de lado rápidamente algunas rigideces y temores para quitar todo freno a la creatividad filosófica.

Resumen conclusivo

El esbozo de la historia de la filosofía que ofrece Zubiri en 1926 es limitado y provisional. El núcleo de su estudio no es otro que el movimiento histórico que enlaza las distintas filosofías, lo cual no sólo es un problema real sino inexcusable. Pero Zubiri se fija en las filosofías como productos acabados y busca en su lógica interna los motivos que determinan la movilidad que muestra su historia. También éste es un problema real, y todo historiador de la filosofía se ve obligado a sacar a la luz el armazón conceptual de cada filosofía y relacionarlo con los componentes de otras.

Pero la cuestión pendiente es el fundamento de esa movilidad.

No es acertado, en mi opinión, inspirarse para los cambios históricos en la medida de los movimientos físicos.⁴³ La historia “dinámica” y “cinemática” de la filosofía son metáforas poco afortunadas y, aparte de que Zubiri no llega a explicar cuál sería la conexión entre ellas, a pesar de insinuar que a veces llegarán a resultados distintos, termina desviando el problema a lo que una vez llama “morfología de los sistemas”⁴⁴. La ventaja impagable de este enfoque es que resalta la unidad de la filosofía y se aleja el fantasma de una multiplicidad caótica que conduce al escepticismo. Pero el coste es que en realidad el cambio histórico es una construcción del historiador para unir en trayectorias narrativas distintos sistemas estáticos; y, en última instancia, la historia de la filosofía no es tal “historia” sino el pretexto para una reactualización presente de textos clásicos del pasado. Sin duda, el fantasma del historicismo impide ver que la aceptación de la historicidad no arrastra necesariamente al historicismo. Pero Zubiri no parece disponer ahora de los recursos conceptuales necesarios que ello exigiría y, para salir del paso, se inspira en movimientos neokantianos que, según su propia concepción de la historia, pertenecen a un pasado ya superado a la espera de que alguna de las consideradas “filosofías contemporáneas” pueda afrontar de otra manera el problema.

Lo importante es que lo ahora analizado no fue más que un *punto de partida*, llamado a ser revisado y superado muy pronto. Cabe sugerir la hipótesis de que, a pesar de su precariedad, esto no fue inútil. Zubiri tomó conciencia aguda de un problema con el cual hasta entonces no se había encontrado, y captó su importancia filosófica, para años después escribir algo ahora impensable: “Es menester resolverse a introducir la historia, en cuanto tal, en la idea misma del ser, como Aristóteles introdujo en ella la idea del movimiento”⁴⁵. Hasta llegar ahí habrá que vencer el miedo a los tópicos recibidos, habrá que meditar

a Hegel fuera de las caricaturas al uso y, sin duda, habrá que pasar por Heidegger. A este respecto, cabe sugerir la hipótesis de que, si el encuentro de Zubiri con Heidegger resultó tan determinante como defienden algunos intérpretes, ello no se debió a lo que casualmente Zubiri encontró en su estancia en Friburgo, sino que Zubiri fue a Friburgo habiendo estudiado ya *Sein und Zeit* y con un sistema de preguntas y cuestiones perfectamente delimi-

tadas. Así, cuando encontró las respuestas –o cuando se convenció de que no iba a encontrarlas– abandonó Friburgo y se marchó a una Berlín que vivía los momentos más aciagos de la débil república de Weimar. Si esta hipótesis pudiese confirmarse, se explicaría mejor la peculiar interpretación que Zubiri hizo de Heidegger y por qué su admiración por el filósofo alemán no significó nunca un seguimiento de todas sus ideas ni de su jerga literaria.

Notas

¹ Para un primer acercamiento puede verse mi libro *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Salamanca, Universidad Pontificia 1993), pp. 243-315.

² X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Ed. G. Marquín Argote (Madrid, Alianza 2002), p. VIII. En adelante citaré este volumen como SPF.

³ Para los problemas de estos escritos, puede verse mi edición de X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)* (Madrid, Alianza 1999).

⁴ A falta de una auténtica biografía, los datos que conozco hasta esa fecha están recogidos en mi artículo “Los años de aprendizaje de Zubiri”, en *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 27 (2000) 291-331.

⁵ Por razones obvias, nadie considerará “biografía” en sentido estricto, a pesar del título, los recuerdos de la que fue su esposa: C. Castro, *Biografía de Xavier Zubiri* (Málaga, Edinford 1992), que es una versión corregida y ampliada de *Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida* (Santander, Amigos de la cultura científica 1986).

⁶ La tradicionalmente lenta burocracia estatal en el caso de Zubiri dio muestras de una eficacia admirable. Terminados los ejercicios de la oposición el 19 de noviembre, recibe el preceptivo dictamen favorable del Consejo de Instrucción Pública el 9 de diciembre (Zubiri había cumplido 28 años cuatro días antes) y el nombramiento del gabinete del Rey es del 13 de diciembre, de tal modo que Zubiri tomó posesión oficial de su cátedra el 22 de diciembre. Eso sí, los haberes que le correspondían (8.000 pesetas anuales) sólo los empezó a percibir a comienzos del año si-

guiente.

⁷ Ortega había publicado en junio de 1921 una serie de artículos titulados “Introducción a un ‘Don Juan’” (recogidos en *Obras completas*. T. VI, 7 ed. [Madrid, Revista de Occidente 1973], pp. 121-137). Como la conferencia a que alude Gaos es posterior, debe suponerse que el tema de la conferencia fue básicamente el que había expuesto en los artículos recién publicados.

⁸ J. Gaos, *Confesiones profesionales*, en *Obras completas*. T. XVII (México, UNAM 1982), pp. 61-62.

⁹ En una entrevista titulada “Spengler en español”, preparada para el diario *El Debate* (21 de agosto de 1925), el periodista M. Herrero Medina lo presenta casi en clave sensacionalista como “un hombre que con pasmo y admiración de cuantos le oímos lo sabe todo, lo ha leído todo, lo ha criticado y examinado todo”.

¹⁰ En un escritor dominico y en tono nada agresivo encuentro expresado esto de buena fe: “Mejor que Ortega y Gasset a quien llama Zubiri maestro suyo, por ser, sin duda, su discípulo y haber sido censor de su tesis doctoral, podría él [Zubiri] aquilatar los verdaderos valores de la fenomenología de Husserl, pues tiene una preparación filosófico-escolástica que no tiene su maestro”: V. Carro, ‘Filosofía y filósofos españoles (1900 a 1928)’, en *Revista de las Españas*, 2ª época, nn. 31-32 (marzo-abril 1929), p. 101.

¹¹ Sin embargo, en el verano de 1925 Zubiri permite al periodista S. Minguijón que “componga” a partir de él una supuesta entrevista, que Zubiri debió de revisar, y se publicó

en el diario *El Debate* (15 de agosto de 1925) con el título “Del ideario español a través de nuestros filósofos”. Tanto esta entrevista como la citada en la nota anterior –que quizá sean las únicas concedidas por Zubiri en toda su vida– son claramente “escenificaciones” de textos aportados y revisados por Zubiri porque resulta materialmente imposible que de viva voz y con los medios de la época se puedan reproducir literalmente tales respuestas.

¹² C. Castro, *Biografía de Xavier Zubiri*, p. 108.

¹³ La última y mejor documentada de las biografías de Ortega –la de J. Zamora Bonilla, *Ortega y Gasset* (Barcelona, Plaza y Janés 2002), pp. 111-217– ve en estos años la fase decisiva en el gran proyecto pedagógico de Ortega, que se desmoronará con la Guerra civil cuando parecía a punto de fructificar.

¹⁴ C. Castro, O. cit., p.76.

¹⁵ G. Marquín Argote, *Sobre filosofía española y latinoamericana* (Bogotá, Usta 1987), p. 259.

¹⁶ Véase J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español* (Barcelona, Círculo de Lectores 1992-93); I, pp. 72-77, 427-439; VI, pp. 423-430. Como anécdota curiosa, la *Revista de Occidente* (nº 258, noviembre de 2002) traduce un viejo texto de Mircea Eliade aún en Rumanía y publicado en 1926 en el que, alabando la extraordinaria personalidad de Bonilla, se confunde el programa de la Historia de la Filosofía española con su realización y se le atribuye al autor la extraordinaria gesta de “los veinte volúmenes publicados sobre la filosofía española. Cuatro tratan de Luis Vives y la filosofía del Renacimiento. En otros deiciséis examina detalladamente toda la historia de la filosofía española” (p. 176).

¹⁷ E. Ovejero y Maury, que dirigirá luego una colección en Espasa-Calpe titulada “Biblioteca de filósofos españoles”, tiene una mediocre producción ensayística, pero es conocido sobre todo como traductor de obras filosóficas alemanas, aunque sus traducciones no tienen siempre el rigor que precisamente los seguidores de Ortega van a imponer en el mundo de la filosofía de lengua española.

¹⁸ Uno de los que no reprimió su entusiasmo fue el presidente que en una entrevista publicada por *El Debate* (19 de noviembre de 1926) habla de Zubiri como “hombre competentísimo, [que] además tiene condiciones de

maestro y grandes cualidades de expositor... Es un infatigable estudioso y su preparación filosófica se completa con su dominio de las matemáticas. En los ejercicios de estas oposiciones ha demostrado poseer grandes conocimientos de esas ciencias”. Zaragüeta veía cumplido uno de los objetivos de su vida intelectual: su mejor, más querido, más próximo y más admirado discípulo y protegido alcanzaba la cima de su carrera académica de la manera más brillante posible. Tampoco se queda atrás en una crónica que para *Lectura Dominical* (27 de noviembre de 1926) firma Manuel Aznar.

¹⁹ Véase J. L. Abellán, O. cit., VIII, pp. 203-209.

²⁰ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. 9 ed. (Madrid, Alianza 1987), p. 143. En adelante NHD.

²¹ En cambio, ya en 1933 se afirmará: “La filosofía no tiene historia, sino que es *histórica*” (SPF 41). Lo que hay en medio no es un cambio de opinión, sino haber ganado un nuevo concepto de *historicidad*, para el cual sin duda resultó determinante el estudio de Heidegger.

²² Citaré la memoria con la sigla M y el Programa con la sigla P, cada una con su paginación original.

²³ Esto parece un vislumbre muy lejano de lo que mucho después será el concepto de “método” como estructura de la razón; cf. X. Zubiri, *Inteligencia y razón* (Madrid, Alianza 1983), pp. 202-257.

²⁴ El citado P. Venancio Carro lo advierte en tono dolorido: “Zubiri... goza ya de fama... y nosotros celebraríamos que aquellos augurios se confirmasen, no descansando el joven profesor en los laureles conquistados, como con harta frecuencia sucede”: ‘Filosofía y filósofos...’, cit. p. 101.

²⁵ Aunque “el hábito no haga al monje”, ayuda a reconocerlo. Los alumnos de Zubiri, que lo conocieron como profesor de historia de la filosofía y cuyo primer contacto con la historia de la filosofía fue a través de su enseñanza, tendían a pensar que su meta intelectual debía ser el escribir una novedosa historia de la filosofía y, en consecuencia, se mostraron muy reticentes frente al trabajo teórico de su madurez. Este parece ser el caso de un alumno aventajado, durante un tiempo muy próximo a Zubiri, como J. Marías, *Una vida presente. Memorias, 1(1914-1951)* (Madrid,

- Alianza 1988), pp. 100-101, 114-115, 344-345. No muy distinta parece ser la idea del antes citado José Gaos.
- ²⁶ Zubiri da por buena la crítica de Husserl –en ‘Die Philosophie als strenge Wissenschaft’– al historicismo de Dilthey, pero inmediatamente rechaza por ahistórica la concepción de la “filosofía como ciencia rigurosa” (M, p. 8).
- ²⁷ Zubiri propone como texto básico para sus futuros alumnos el *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* de Windelband porque “como medio para aprender la historia de la filosofía es lo mejor que existe” (M., p.28) y recurre a una traducción al italiano (sólo se traducirá al español a partir de 1941), considerando con mucho optimismo que es “legible para cualquier español”.
- ²⁸ Quizá es una labor de grupo. Ya he indicado que por la mismas fechas Ortega desplegaba una dura crítica contra el positivismo entonces reinante en el Centro de Estudios Históricos. El ataque de Ortega, con motivo de un prólogo a un libro de Hegel, es de singular dureza y probablemente importante en su trayectoria filosófica: “Es incalculable la cantidad de esfuerzo que la filología ha hecho perder al hombre europeo en los cien años que lleva de ejercicio. Sin ton ni son se ha derrochado trabajo sobre toneladas de documentos, con un rendimiento histórico tan escaso que en ningún orden de la inteligencia cabría, como en éste, hablar de bancarrota”: “La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología”, en J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, IV, p. 529. Esta es la base teórica de la estruendosa polémica que estallará más tarde entre Américo Castro y C. Sánchez Albornoz.
- ²⁹ Sin justificar a Hegel, es de justicia reconocer que, aunque rara vez se cita, a renglón seguido decía que eso es así porque la sucesión dialéctica de las categorías contiene ya estilizada la historia de la filosofía, lo cual quizá es complicar todavía más el problema.
- ³⁰ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt a. M., Suhrkamp 1971), XVIII, p. 24.
- ³¹ En su opción consciente por lo que Ortega representaba en la cultura española, la justificación de Zubiri es firme y cristalina: “Para ponderar lo que esto significa recordemos que hace cinco lustros se entendía en España por sensibilidad filosófica: finura de espíritu, que llevó a una pedagogía especial, la pedagogía de la inquietud. Se trataba de sembrar inquietudes, huyendo con horror de toda afirmación intentada como verdad verdadera; su resultado fueron mentes sagaces, fecundas en percibir el interés y el sentido de todo, ejemplarmente incapaces de decidir sobre la verdad de nada”: SPF, pp. 267-268.
- ³² P, pp. 1, 12. Es cierto que, como la “crítica” entró ya en definitiva bancarrota (*Primeros escritos*, cit., p. 81), se está abriendo una tercera edad que Zubiri denomina tímidamente “vuelta al problema del ser” (P, p. 12), pero es manifiesto su carácter epilógico por los filósofos que comprende (Bolzano, Brentano, Husserl, Scheler y Hartmann) y, por otra parte, su carácter tan reciente despierta todo tipo de incertidumbres.
- ³³ La historia no se reduce a tradición, pero Zubiri aceptará que la tradición es un componente de la historia; cf. ‘La dimensión histórica del ser humano’, en X. Zubiri, *Siete ensayos de antropología filosófica*, ed. G. Marquinez Argote (Bogotá, USTA 1982), pp. 127-128. La tradición no tiene por qué ser interpretada necesariamente en sentido “tradicionalista”.
- ³⁴ G. W. F. Hegel, O. cit., p. 20.
- ³⁵ La consecuencia de ello es que todo sistema es por principio comprensible y Zubiri afirma que “lo último que puede predicarse de una filosofía es su inefabilidad” (M, p. 17), aunque, conforme al círculo hermenéutico, tampoco ninguna interpretación agotará nunca una obra filosófica.
- ³⁶ Esto aparece tratado con rigor en el curso *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid, Alianza 1994), pp. 30-36. El concepto de “problema” adquiere toda su fuerza intelectual en *Inteligencia y razón* (Madrid, Alianza 1983, pp. 63-65).
- ³⁷ El libro de texto ahora elegido es el del neokantiano K. Vorländer, que Ortega había prologado en 1921 alabando su claridad y reconociendo sus limitaciones. Poco después (1927) el propio Zubiri colaboró en la traducción de un texto de pretensiones similares y más actualizado de A. Messer, un componente de la Escuela de Würzburg, y es de

- suponer que sustituyese así al de Vorländer.
- ³⁸ J. Marias, O. cit., p. 101. G. Marquínez Argote ha encontrado manuscrita la última lección de este curso de Zubiri (más adelante será Gaos quien se encargue de esta materia) y allí se dice a sus acomplejados alumnos cosas como que “a la universidad se viene a hacer *vida intelectual*, no a recibir ni a recitar lecciones”. Como se ve el mito de la oscuridad desmesurada de Zubiri rodea su obra desde el comienzo; he llegado a la conclusión de que lo hay detrás es una convicción firme por parte de Zubiri sobre cuál debe ser su actitud como escritor y profesor de filosofía, convicción tan respetable como discutible.
- ³⁹ No está muy claro cómo piensa Zubiri hacer frente al obstáculo de la falta casi total de traducciones filosóficas solventes; había que leer la *Metafísica* de Aristóteles en la vieja traducción de Patricio de Azcárate, una inservible traducción a partir de una vieja traducción al francés. Según Marias (O. cit., p. 101), a él como alumno aventajado le recomendó la traducción al italiano de A. Carlini, que estaba hecha desde el original griego.
- ⁴⁰ No se ha podido establecer hasta ahora la autoría de estos apuntes; aunque en una página interior aparece claramente el nombre de “Carmen Bravo”, no sabemos a quién corresponde ese nombre, toda vez que la ya fallecida escritora Carmen Bravo Villasante descartó melancólicamente su autoría por razones contundentes. En todo caso, se trata de una persona muy culta pues resume muy bien las difíciles explicaciones de Zubiri y escribe con toda corrección los numerosos términos griegos.
- ⁴¹ Por eso, a partir de “Sobre el problema de la filosofía” (1933), se sigue hablando básicamente de dos edades –ahora dos “horizontes”–, pero la ruptura se establecerá en el final de la filosofía antigua. Esto ya no cambiará nunca.
- ⁴² NHD, p. 20.
- ⁴³ Ya en plena madurez lo reconocerá explícitamente: “Lo que se suele expresar diciendo: *la historia es ‘movimiento’*. Esto, en cierto modo, es verdad. Pero es completamente insuficiente. Porque lo que necesitamos es que se nos diga qué clase de movimiento es la

historia; no todo movimiento es histórico”: X. Zubiri, ‘La dimensión histórica del ser humano’, cit., p. 124

- ⁴⁴ M, p. 25. Recuérdese la importancia que en tantos sectores adquirió la llamada “historia de las formas” y no se olvide que el gran éxito de Spengler *La decadencia de Occidente*, una de las obras más discutidas de la época y de la cual ya vimos que Zubiri tenía conocimiento, en su subtítulo se presentaba como un “Bosquejo de una morfología de la Historia universal”.
- ⁴⁵ NHD, p. 387. Hay que decir, no obstante, que de la “historicidad” de la filosofía no deriva de modo directo un tratamiento específico de la historia de la filosofía, y Zubiri nunca colmó esa distancia. En la aludida lección final del curso de “Introducción a la filosofía” en 1932 Zubiri no dudó en provocar a sus presumiblemente atónitos alumnos: “No existe propiamente la historia de la filosofía. Todos los filósofos pertenecen al presente en que son considerados, porque el estudiarlos equivale a hacerse cuestión de su propia filosofía. Por esta razón, la filosofía es lo que más se aproxima a la eternidad. Casi todos los filósofos dicen lo mismo... No es la filosofía un diálogo que transcurre en el tiempo, sino un diálogo que envuelve el tiempo”. Debieron quedar perplejos los que oían esto y los dos años siguientes se tenían que encontrar con Zubiri como profesor de “Historia de la filosofía”.

Biografía del autor

Doctor en Filosofía. Catedrático de Historia de la Filosofía moderna y contemporánea en la Universidad Pontificia de Salamanca. Miembro del Seminario “Xavier Zubiri” (Madrid) desde 1976. Director de la revista *Cuadernos salmantinos de Filosofía*. Autor de más de cien colaboraciones en publicaciones de España, Francia, Alemania y varios países de América. Entre sus últimos libros figuran: *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Salamanca 1993); *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca 1994); *Zubiri (1898-1983)* (Madrid 1996); *Scheler (1874-1928)* (Madrid 1997); *Historia de la filosofía contemporánea* (Madrid 2002). **E-mail:** pintor@upsa.es