
FILOSOFÍA

Ver: *Filosofía oriental / Filosofía hebrea / Filosofía irano-islámica / Filosofía griega / Filosofía medieval / Filosofía moderna / Filosofía occidental*

«Lo único que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que las cosas son algo independiente de la conciencia.»

[Zubiri, Xavier: *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 391]

•

«Estamos habituados a no concebir más que aquello que viene rodando a lo largo de veinticinco siglos de historia.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 19]

•

«La filosofía no tiene más patetismo que la monotonía de la verdad escueta.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 12]

•

«Cada cuestión filosófica es en sí misma la totalidad de todas las cuestiones.» [CU I, 368]

•

«No vayamos a pensar que las filosofías son monstruosas. Las filosofías no están hechas por gentes que se equivocan en los razonamientos; si se equivocan, es en el punto de partida.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 260]

•

«Los problemas de la filosofía no son, en el fondo, sino el problema de la filosofía.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 144]



«Lo decisivo en el carácter problemático del saber filosófico no son los problemas de la filosofía. Lo problemático en la filosofía es la filosofía misma. Filosofía es término que designa, ante todo, un problema.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 31]



«Volvemos al punto por el que comenzamos: la frase de Bergson en la que decía que la filosofía nace de una concentración de pensamientos a base de una emoción pura. Estos dos elementos que Bergson atribuye a la filosofía no son extraños, ni añadidos el uno al otro. No se trata de que la filosofía despierte una emoción, o de que una emoción haga nacer la filosofía. Debajo de esa aparente dualidad hay una profunda unidad, que el pensamiento sea un pensamiento sensible y que sus formas radicales sean sensibles.

Hay un modo distinto de entender una “Introducción a la filosofía”. Se trata de proponerse no el comunicar un resumen de la filosofía, sino de esforzarse en despertar la emoción filosófica intelectual, que por lo pronto se hallará por el contenido de ideas y pensamientos. Todos los sistemas tienen sus defectos radicales. El entenderlo como un resumen es un defecto, porque la filosofía es lo que se presta a una estructuración, y su división en ramas ha constituido la gran brecha por la que muere la filosofía.

La filosofía o no es nada o es un pensamiento integral al que no puede yuxtaponerse nada. La ética es una metafísica de la existencia humana. La lógica es una ontología del intelecto pensante. [...]

A filosofar no se entra sino despertando el temple, la emoción filosófica, pero esto no basta. En definitiva, es más radicalmente defectuoso. Se ha confundido la filosofía con un vago romanticismo del más allá. La filosofía no ha sido nunca una *Weltanschauung*, la filosofía es la *condición* misma del mundo y de la vida.

Es un arma peligrosa porque, o se entra en ella, o se produce lo más antifilosófico posible: el bello gesto de que cree haber encontrado la filosofía en un trémolo ante el infinito. En la filosofía, o radicalmente se entra en ella, o radicalmente se queda excluido de ella. Cada cuestión filosófica en sí misma es la totalidad de todas las cuestiones. Solo hay una cuestión: *la filosofía*. La filosofía es lo que se hace cuando se hace filosofía. [...]

La filosofía es lo que más se aproxima a la eternidad. Todos los filósofos han tratado de lo mismo, pero de un modo radicalmente distinto porque cada uno habla desde su situación, que es pretérita. [...] No existen sistemas filosóficos. [...] Toda filosofía nace de una situación y un momento

determinados. Ningún filósofo pertenece a la historia.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I (1931-1935)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 367-369]



«¿Es el todo o ni tan siquiera lo primario de la historia de la filosofía ser historia de las ideas? Porque lo innegable es que las ideas y las corrientes de pensamiento surgen en la mente como resultado de una cierta manera de enfrentarnos con las cosas y de preguntarnos por ellas. El movimiento histórico consiste ante todo en ese movimiento según el cual va cambiando el modo de preguntarnos por las cosas. Y esto ya no es cuestión de meros precedentes.

En este movimiento, ciertamente las ideas mismas tienen una función en el cambio del modo de preguntarnos por las cosas. Pero esto no obsta para que sean dos dimensiones muy distintas de la historia de la filosofía. Tan distintas que unas mismas ideas, a pesar de ser las mismas, pueden tener, en buena medida, distinto sentido según se el modo de preguntarnos por las cosas. Ejemplo, los griegos.

Las ideas de Platón y de Aristóteles están en general idénticamente en Avicena y Averroes. Y, sin embargo, entre lo que fue la filosofía de Platón y la de Aristóteles en Grecia y lo que Platón y Aristóteles son en manos de Avicena y Averroes media un fabuloso abismo.

La historia de las ideas, necesaria para la historia de la filosofía, no es, sin embargo, toda la historia de la filosofía.»

[Zubiri, Xavier: "Conmemoración de Miguel Asín Palacios" (1972), en *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 255-256]



«Primero, para Aristóteles, el saber filosófico es el saber que recae sobre *el ente*. Segundo, en Kant, recae sobre algo más circunscrito, sobre *el objeto*. Tercero, en Augusto Comte, la filosofía recae sobre algo más circunscrito aún: sobre *los hechos científicos*. Cuarto, en Bergson, se trata de hechos, pero *los hechos inmediatos* de una conciencia. Quinto, para Dilthey el objeto del saber filosófico es *la vida*. Sexto, para Husserl, el objeto de la filosofía es la vida entera y sus objetos reducidos a *esencia fenomenológica*. Séptimo, finalmente, Heidegger piensa que el objeto de la filosofía es *el ser puro*.

En cada pensador el objeto que ha asignado a la filosofía ha configurado de distinta manera su mente. Con esto pensarán ustedes que los filósofos no se entienden entre sí. Depende de a qué se llame entenderse. Si por entenderse se quiere significar estar de acuerdo, evidentemente los filósofos no se entienden, porque no están de acuerdo.

Pero si por no entenderse se quiere significar no saber más o menos de qué se trata, entonces hay que decir que, por el contrario, los filósofos son

hombres que no están de acuerdo, pero que en el fondo se entienden entre sí. Y esta unidad extraña entre entenderse y no estar de acuerdo en nada es lo que, positivamente, constituye un conflicto.

Yo he querido dibujar ante las mentes de ustedes este conflicto en el que estamos sumergidos; 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 la labor filosófica.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito* (1898-1983). Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 249-250]



«La realidad, en efecto, nos está presente en la aprehensión primordial y en todo el proceso intelectual de muchas maneras, y una de ellas es “en hacia”. Entonces la realidad misma en su verdad real nos lanza a “idear”, englobando en este vocablo “idear” todos los múltiples tipos de proceso intelectual que el hombre tiene que ejecutar (concebir, juzgar, razonar, proyectar, etc.), y la verdad real que nos lanza a idear abre *eo ipso* el ámbito de dos posibilidades.

Una, la de reposar en las ideas en y por sí mismas como si fueran el canon mismo de la realidad; en el límite, se acaba por hacer de las ideas la verdadera realidad. Otra, es la posibilidad inversa, la de dirigirse a la realidad misma, y tomar las ideas como órganos que dificultan o facilitan hacer cada vez más presente la realidad en la inteligencia.

Guiada por las cosas y su verdad real, la inteligencia entra más y más en lo real, logra un incremento de la verdad real. El hombre tiene que optar entre estas dos posibilidades, es decir, tiene que llevar a cabo un acto de voluntad: es la *voluntad de verdad*.

La verdad real es ciertamente un momento constitutivo de la intelección en cuanto tal; pero lleve inexorablemente a la voluntad de verdad, precisa y formalmente porque la realidad actualizada en la aprehensión primordial es realidad “en hacia”. De esta suerte la voluntad de verdad se funda en la verdad real. Ahora bien, esta voluntad de verdad adopta dos formas distintas según sea la posibilidad por la que opte. Si opta por la primera, tenemos la *voluntad de verdad de ideas*. Si opta por la segunda, tenemos la *voluntad de verdad real*.

La verdad hace necesaria la voluntad de verdad y hace posible la voluntad de verdad real. Pero sólo posible. El hombre, en efecto, se desliza con demasiada facilidad por la pendiente de la voluntad de ideas. Más difícil y menos brillante es atenerse férreamente a la voluntad de cosas. [...] En cuanto término de voluntad de verdad, la posesión de la verdad real envuelve esencialmente no solo la presencia de lo real sino también *eo ipso* la realización de posibilidades más. Es, en efecto, una opción por la posibilidad de verdad real a diferencia de la posibilidad de meras ideas.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 248-249]



«El filosofar existió en Grecia, naturalmente, mucho antes del siglo de Platón y Aristóteles. El vocablo aparece ya en Heródoto usado en forma verbal (*philosopheîn*) en un pasaje que encierra todos los elementos esenciales de la cuestión. Heródoto pone en boca de Crespo estas palabras dirigidas a Solón:

“Han llegado hasta nosotros muchas noticias tuyas, tanto por tu sabiduría (*sofphíe*), como por tus viajes, y de que movido por el gusto de saber (*hos philophéon*) has recorrido muchos países por examinarlos (*theoríes heíneken*)” (1,30).

Aquí aparecen íntimamente asociados los tres términos de *sophía*, *teoría* y *philosophía*.

La palabra *sophía* es el abstracto de un adjetivo *zopos*, que significó “entendido en algo”. Este algo podía ser lo más vario: una habilidad manual, el gobierno de las ciudades, el arte y, sobre todo, lo último del mundo y de la vida. Pero lo esencial es que el sustantivo *sophía* denota mucho más que el contenido a que se aplica, un atributo del *zopos* mismo; *sophía* es una cualidad, un modo de ser del hombre, lo que hace de él que sea artífice, un artista o un “sabio”.

Hay, pues, una clara distinción entre la *sophía* como un modo que tiene el hombre de enfrentarse con las cosas, y la *sophía* en tanto que calificada por las zonas diversas con que se enfrenta. [...] Pero como propiedad del *zopos* esta *sophía* puede poseer y posee efectivamente matices diversos. Así, en Oriente la *sophía* ha acentuado sobre todo el carácter operativo del saber. En Grecia, en cambio, ha ido adoptando matices cada vez más sensiblemente intelectuales.

En Jonia la *sophía* es el modo de ser no del que hace, sino del que sabe hacer, del que conoce cómo hay que trabajar o gobernar, o cómo se producen los eventos de los dioses y del mundo. La *sophía* ha ido asociándose cada vez más íntimamente con el puro examen del mundo, independientemente de las acciones humanas: “por examinarlos” es por lo que recorre Solón muchos países, y por ello mereció para Heródoto el calificativo de sabio.

La *sophía*, como *teoría*, fue la gran creación de Grecia, algo que afecta al modo mental de situarse ante las cosas, más que a la zona de objetos sobre que recae. Esta *theoría* griega se desarrolló desde la simple consideración teórica de los jonios, hasta su articulación racional en *epistéme*. Y al hilo de este desarrollo intelectual transcurre también el desarrollo de su expresión literaria: mientras la *sophía* no pasó de ser un simple examen del mundo en su conjunto, algo muy próximo a la sabiduría religiosa, se

expresó, como ésta, en forma poética; cuando comenzó a revestir el carácter de conocimiento racional se introdujo la prosa en la filosofía. [...]

Ante todo, el saber filosófico va descubriendo en Grecia *zonas de realidad* distintas, con peculiaridad propia; va alumbrando regiones del universo cada vez más insospechadas, y haciendo de ellas objeto suyo. En un principio, el saber filosófico se ocupó preferentemente de los *dioses*, y vio en el mundo una especie de prolongación genética de ellos. Junto a los dioses, los jónicos descubren la *naturaleza* como algo propio.

Más tarde, Parménides y Heráclito descubren a su vez en ella esa misteriosa y sutil realidad. En rigor, los jónicos descubren no la idea de Naturaleza, sino la Naturaleza misma; Parménides descubre el ser, más que su idea. Los físicos sicilianos y atenienses encuentran la realidad de la naturaleza en la zona oculta de sus *elementos*.

Con estos pitagóricos aparecen, junto a la naturaleza, los *objetos matemáticos*, cuya realidad es distinta de la de los seres naturales; la idea de realidad sufre entonces una modificación y una ampliación esenciales. Los sofistas y Sócrates ponen ante los ojos de sus contemporáneos la realidad autónoma del *orbe vital*, tanto político como ético: el discurso, la virtud y el bien. Con Platón, entre los dioses y toda esta realidad física, matemática y humana, aparecen las *Ideas*, el mundo de las esencias ideales. [...]

La *sophía*, como actitud mental, se ha desarrollado en Oriente por su dimensión operativa. En Grecia, en cambio, se adscribió al mero conocimiento. Aun en su acepción más corriente, el experto (*empeirós*), el técnico (*tekhnítes*) y el dirigente de la vida humana (*phrónimos*), significan siempre hombres que tienen la cualidad de saber hacer algo. Es lo que Aristóteles expresaba al decir que con esos tres modos de saber [*empeiría*, *tékhe*, *phrónesis*) el hombre *aletheúei*, vocablo difícil de traducir, quizá "descubre la verdad". E

El saber va dirigido, pues, al descubrimiento de lo sabido. Y en sentido lato se llamó a todos estos hombres *sophoí*. Junto a estos tres modos de saber, la *sophía* propiamente dicha, en sentido estricto, es para un griego el modo supremo de descubrir la verdad.

Mientras en aquellos tres modos el hombre sabe de las cosas en y para su hacer con ellas, en la *sophía* se va al descubrimiento de la verdad por sí misma, se va a la *teoría*.

Y este tipo de *sophía*, en que no se busca nada sino la *sophía* misma, es lo que se llamó "el gusto por saber", *philosophía*, frente a la *philokalía*, el gusto por la belleza. En Herodoto la idea de filosofía aparece en forma todavía participial; como sustantivo sólo empezó a usarse justamente en el círculo socrático para indicar la cualidad, el hábito mental de este nuevo modo de *sophía*. El tipo de vida intelectual de quien posee esta *cualidad* se denominó *bíos theoretikós*, vida teórica.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 99-102]



«La filosofía es simplemente “saber transcendental”. [...]

Lo difícil del caso es que la filosofía no es algo hecho, que está ahí y de que baste echar mano para servirse a discreción. En todo hombre, la filosofía es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal. No se trata de que cada cual haya de comenzar en cero o inventar un sistema propio. Todo lo contrario.

Precisamente, por tratarse de un saber radical y último, la filosofía se halla montada, más que otro saber alguno, sobre una tradición. De lo que se trata es de que, aun admitiendo filosofías ya hechas, esta adscripción sea resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual.

Lo demás es brillante “aprendizaje” de libros y espléndida confección de lecciones “magistrales”. Se pueden, en efecto, escribir toneladas de papel y consumir una larga vida en una cátedra de filosofía, y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica. Recíprocamente, se puede carecer en absoluto de “originalidad”, y poseer, en lo más recóndito de sí mismo el interno y callado movimiento del filosofar.

La filosofía, pues, ha de hacerse, y por esto no es cuestión de aprendizaje abstracto. Como todo hacer verdadero, es una operación concreta, ejecutada desde una situación.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 27-28]



«En el curso de la historia nos encontramos con tres conceptos distintos de la filosofía, que emergen, en última instancia, de tres dimensiones del hombre.

1. La filosofía como un *saber* acerca de las cosas.
2. La filosofía como una *dirección* para el mundo y la vida.
3. La filosofía como una *forma de vida*, y, por tanto, como algo que acontece.

En realidad, estas tres concepciones de la filosofía, que corresponden a tres concepciones distintas de la inteligencia, conducen a tres formas absolutamente distintas de intelectualidad. De ellas ha ido nutriéndose sucesiva y simultáneamente el mundo, y, a veces, hasta un mismo pensador. Las tres convergen de una manera especial en nuestra situación, y plantean de nuevo, en forma punzante y urgente, el problema de la filosofía y de la inteligencia misma. Estas tres dimensiones de la inteligencia nos han llegado, tal vez dislocadas, por los cauces de la historia, y la

inteligencia ha comenzado a pagar en sí mismo su propia deformación. Al tratar de reformarse, reservará seguramente para el futuro formas nuevas de intelectualidad.

Como todas las precedentes, serán defectuosas, mejor aún, limitadas, lo cual no las descalifica, porque el hombre es siempre lo que es gracias a sus limitaciones, que le dan a elegir lo que puede ser.

Y al sentir su propia limitación, los intelectuales de entonces volverán a la raíz de donde partieron, como nos vemos retrotraídos hoy a la raíz de donde partimos. Y esto es la historia: una situación que implica otra pasada, como algo real que está posibilitando nuestra propia situación.

Ocuparse de la historia de la filosofía no es, pues, una simple curiosidad: 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. Por esto la historia de la filosofía no es extrínseca a la filosofía misma, como pudiera serlo la historia de la mecánica a la mecánica.

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.

El problema de la filosofía no es sino el problema mismo de la inteligencia. Con esta afirmación, que en el fondo remonta al viejo Parménides, comenzó a existir la filosofía en la Tierra. Y Platón nos decía, por esto, que la filosofía es un silencioso diálogo del alma consigo misma en todo ser. [...]

Es innegable que en curso de la historia la filosofía ha entendido, de modos muy diversos, su propia definición como un saber acerca de las cosas. Y la primera actitud del filósofo ha de consistir en no dejarse llevar de dos tendencias antagónicas que surgen espontáneamente en un espíritu principiante: la de perderse en el escepticismo o la de decidirse a adherir polémicamente a una forma con preferencia a otra, tratando incluso de forjar una nueva.

Al recorrer este rico formulario de definiciones no puede menos de sobrecogernos la impresión de que algo muy grave late bajo esta diversidad. Si realmente, tan distintas son las concepciones de la filosofía como un saber teórico, resultará claro que esa diversidad significa precisamente que no sólo el contenido de sus soluciones, sino la idea misma de filosofía, continúa siendo problemática.

La diversidad de definiciones actualiza, ante nuestra mente, el *problema de la filosofía* como un verdadero saber acerca de las cosas. Y pensar que la existencia de semejante problema pudiera descalificar el saber teórico es condenarse a perpetuidad a no entrar ni en el zaguán de la filosofía. *Los problemas de la filosofía no son, en el fondo, sino el problema de la filosofía.*»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 110-112]



«Junto a los pensamientos plenamente pensados, la historia está llena de esta suerte de pensamientos que podríamos llamar incoados. O, si se quiere, el pensamiento, además de su dimensión declarativa, tiene una dimensión incoativa: todo pensamiento piensa algo con plenitud y comienza a pensar algo germinalmente.

Y no se trata del hecho de que de unos pensamientos puedan deducirse otros por vía de razonamiento, sino de algo más previo y radical, que afecta no tanto al conocimiento que el pensar suministra como a la estructura misma del pensar en cuanto tal. Gracias a ello, el hombre posee una historia intelectual.

Veremos inmediatamente algún caso ejemplar de funcionamiento de esta forma de pensar incoativa: unos pensamientos que ofrecen dos posibilidades levemente distintas, de las cuales una ha conducido a la espléndida floración del intelectualismo europeo, y otra ha llevado a la mente por las vías muertas de la especulación asiática.

Porque no se trata tan sólo de que esas posibilidades que al pensamiento se ofrecen sean verdaderas o falsas, sino de que las rutas sean o no vías muertas. En cada instante de su vida intelectual, cada individuo y cada época se hallan montados sobre el constitutivo riesgo de avanzar por una vía muerta.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 159]



«Parece, y en efecto es así, que estas filosofías no dicen lo mismo. Es lo que expreso diciendo que el concepto de filosofía no es unívoco. ¿Se trata entonces de un concepto más o menos equívoco?

Evidentemente, no. Porque estos filósofos, aunque no dicen lo mismo, sin embargo, hablan de lo mismo. ¿De qué? No de un *concepto* de filosofía, sino de un *saber real en marcha*, de un saber que constitutivamente está buscándose a sí mismo, tanto por razón de su objeto como por razón de la índole de su conocimiento.

Es un saber intelectivamente sentido como imprescindible, pero imposible de ser definido de antemano. "Conocimiento que se busca" (*zetouméne epistéme*) fue en efecto la fórmula primaria con que Aristóteles calificó a la filosofía.

Seis o siete siglos más tarde escribía san Agustín: busquemos como buscan los que aún no han encontrado, y encontremos como encuentran los que aún han de buscar.»

[Zubiri, Xavier: "Prólogo a la tercera edición" (1980), en: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito* (1898-1983). Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 6]



«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. [...] Este hombre, que había escrito en las primeras páginas de su *Metafísica* que el amante del mito es, en cierto modo, amante de la sabiduría, escribe en su senectud: "Cuanto más solitario y abandonado a mí mismo me ha ido encontrando, me he vuelto más amigo del mito" (Ross, 688: ὅσω γὰρ αὐτίτης καὶ μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα).

No es verosímil que Aristóteles hubiera abdicado de su idea de la filosofía. Pero 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. Sea de ello lo que fuere, entre estos dos mitos, el mito que aún no ha llegado a ser un saber y el saber como mito, Aristóteles ha inscrito su idea de la filosofía como una ciencia (ἐπιστήμη) apodíctica de la entidad de todo, y del todo en tanto que es, y solamente en tanto que es.

Esto es, someramente escrito, lo que Aristóteles entendió por filosofía.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1963, p. 56-57]



«Existe dentro de toda filosofía en su modo de aprehender la realidad concreta –al margen de las últimas concreciones en las que aquí no podemos entrar– algo que, sin embargo, no coincide con las grandes ideas generales. Ese algo podríamos llamarlo, si se quiere, en términos de bordado el cañamazo de cómo en efecto se conceptúa la realidad concreta que tenemos ante nosotros.

Esto es enormemente importante. Tratar de responder a la pregunta sobre el cañamazo con el que la filosofía moderna aprehende lo real sugiere de inmediato algo que parece aceptable como es pensar que ese cañamazo no es el mismo con que lo intentó, por ejemplo, la filosofía medieval.

Esto es verdad; tan verdad que, incluso aunque hubiese identidad en los conceptos materiales de ambas filosofías, el cañamazo sería totalmente distinto. Naturalmente, se podrá acentuar la continuidad de grandes ideas fundamentales, pero eso no obsta para que el cañamazo en que se

aprehende la realidad concreta en Leibniz o en Malebranche con toda su teología se completamente distinto a aquel con el que la aprehendieron santo Tomás, san Buenaventura o san Anselmo.

Nos preguntamos, pues, cuál es ese cañamazo. Un tratamiento, un problema incómodo. En primer lugar, porque obliga a pensar cosas muy distintas a las que estamos habituados. Además, porque si los autores a los que nos referiremos estuviesen presentes, se levantarían indignados porque nadie se reconocería en el cuadro que podemos trazar de ese modo concreto de aprehender la realidad.

¿Que yo he dicho que el espacio es *a priori*? ¡Pero si expresamente afirmo que es *a posteriori*! –replicaría Leibniz. ¿Que el espacio es un concepto? ¡Pero si yo digo que es una intuición! –se quejaría Kant. Esto es verdad, nadie se sentiría debidamente representado. Y, sin embargo, tod9os más o menos entran –cambiamos de metáfora– en esa especie de onda general que lleva la filosofía de una determinada época.

Unas veces con la idea del cañamazo y otras con la idea de la onda, tratemos, pues, con toda la incomodidad propia del caso de ver en qué medida y en qué forma esta onda general de la filosofía moderna, que va desde comienzos del siglo XVI a comienzos del XX, y con la filosofía a una la ciencia positiva, ha aprehendido la realidad circundante.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 255-256]

COMENTARIOS

«Una filosofía es verdaderamente fecunda si tiene potencialidad para responder a preguntas que ella misma no se hizo de manera explícita y ni siquiera sospechó.» [Antonio Pintor-Ramos]

Las grandes mentes piensan igual, dice el proverbio inglés (que enseguida añade: pero los tontos rara vez discrepan).

Como dice Zubiri: “los filósofos son hombres que no están de acuerdo, pero que en el fondo se entienden entre sí.”

•

«En realidad solo puede comprenderse un texto cuando se ha podido entender la pregunta a la cual este texto es una respuesta.» [R. B. Collingwood]

•

«Contra lo que pueda suponerse, es la filosofía un gigantesco afán de superficialidad; quiero decir, de traer a la superficie y tornar patente, claro, perogrullesco, si es posible, lo que estaba subterráneo, misterioso y latente.» [Ortega y Gasset]

•

«Considerar definitiva una filosofía es separarla del proceso histórico, colocarle fuera del tiempo. No necesitamos pensar que nuestra filosofía sea la definitiva, sino que la sumergimos, como cualquier otra, en el flujo histórico de lo corruptible. Eso significa que vemos toda filosofía como constitutivamente un error, la nuestra como las demás.» [Ortega y Gasset: *El Espectador*, tomo V, 1927]



«Un hecho que debiera sorprendernos más de lo que suele, es que una vez iniciada la ocupación filosófica en forma, no puede haber habido ninguna filosofía que comience de nuevo, sino que todas han brotado partiendo de las anteriores y –desde cierto momento– cabe decir que de todas las anteriores.

Cada filosofía comienza por mostrar el error de la o las precedentes y que, merced a esto, es ella otra filosofía. Cada filosofía aprovecha las fallas de las anteriores y nace, segura *a limine* de que, por lo menos, en esos errores no caerá. Y así sucesivamente. La historia de la filosofía se muestra ahora como la de un gato escaldado que va huyendo de los hogares donde se quemó.

Al leer la historia de la filosofía, una de las cosas que más le extrañan es presenciar los esfuerzos tenaces de los griegos para explicarse cómo es posible el error. [...] Baste insinuar lo imposible que es un error absoluto. Una filosofía no puede ser un error absoluto porque este es imposible. Aquel error, pues, contiene algo de verdad. A la postre se revela que no era un error porque no fuese verdad, sino porque era una verdad insuficiente. [...]

Como los problemas de la filosofía son los radicales, no hay ninguno en que no estén ya todos. Los problemas radicales están inexorablemente ligados unos a otros, y tirando de cualquiera salen los demás. [...] De ahí que –contra lo que el profano cree– las filosofías se entienden muy bien entre sí: con una conversación de casi milenios, un diálogo y una disputa continuos en una lengua común que es la actitud filosófica misma y la presencia de los mismos bicornutos problemas. [...]

Nuestra retrospectiva nos ha puesto de manifiesto que *es indiferente calificar al pasado filosófico como conjunto de errores o como conjunto de verdades* porque, en efecto, tiene de lo uno y de lo otro. Cualquiera de los dos juicios es parcial, y en vez de pelear más vale, al cabo, juntarse y darse la mano.»

[Ortega y Gasset, José: “Origen y epílogo de la filosofía”, en *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 353 ss.]



«El asombro constituye el comienzo mismo de la filosofía» (Platón: *Teeteto* 1550). Aristóteles: «Así también el amante de los mitos, que son un

conjunto de maravillas, es por la misma razón un amante de la sabiduría» (*hó philómythos philósophós pós estin*, Metafísica II 2, 982 b 18).

Aristóteles hace una confesión emotiva en una carta del último periodo de su vida: «Cuanto más solitario y aislado estoy, tanto más he llegado a amar a los mitos» (citado en Rose, Valentin (ed.): *Aristotelis qui Ferebantur Librorum Fragmenta*. Leipzig: Teubener, 1886, frag. 668).

El *philomythoteros* seguía siendo un *philosophos*.

Ἐπιστολαὶ πρὸς Ἀντίπατρον – περὶ φιλοσοφίας: καὶ ἐξ ἰδιωτικοῦ δὲ ὀνόματος γίγνεται χάρις, ὡς ὁ Ἀριστοτέλης «ὄσω γάρ, φησί, μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα.



«Las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* de Hegel concluyen con un epígrafe asombrosamente titulado “Resultado” (*Resultat*) en el que se encuentran expresiones que no pueden dejar al lector indiferente:

“Hasta aquí ha llegado el espíritu universal, cada paso ha encontrado su forma apropiada en el sistema verdadero de la filosofía; nada se ha perdido, todos los principios se han conservado en la medida en que *la última filosofía es la totalidad de sus figuras*. Esta idea concreta es el resultado de los *esfuerzos del espíritu* a lo largo de casi 2500 años dedicados al *más serio* de los empeños, como es el de objetivarse a sí mismo, el de llegar a conocerse:

“Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem”.

Y un poco más adelante: “Con ello esta Historia de la filosofía está *concluida* (*beschlossen*). En la misma medida en que se concediese solo una parte de razón a lo aquí expresado por Hegel, ese “final de la filosofía”; recordemos que, en todo caso, Zubiri debe otorgarle algo de razón cuando afirma que “toda la auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel: una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, con Hegel, no sobre Hegel, eso es, haciéndonos *problema*, y no solamente *tema de conversación*, lo que también para él fue problema” (NHD 269-270).

Si estamos hablando de alguna manera de un “final de la filosofía” y aun si se acepta de modo optimista que ese final es producto del éxito al culminar la meta busca en toda la historia anterior, la pervivencia posterior de la actividad del filosofar se convertirá en algo inseguro. [...]

“Los problemas de la filosofía no son, en el fondo, sino *el* problema de la filosofía” (NHD, 144). Si este carácter problemático fuese el núcleo permanente que mantiene viva la actividad del filosofar en medio de tantos resultados decepcionantes, tampoco tiene nada de extraña que “*lo que propiamente constituye su historia es la historia de la idea misma de filosofía*” (NHD, 155). [...]

“Se pueden, en efecto, escribir toneladas de papel y consumir una larga vida en una cátedra de filosofía, y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica. Recíprocamente, se puede carecer en absoluto de ‘originalidad’, y poseer en lo más recóndito de sí mismo el interno y callado movimiento del filosofar” (NHD, 52-53). Estas expresiones y otras de tono heroico similar que abundan en los escritos de Zubiri no deberían deslumbrarnos. [...]

Zubiri insiste en el tema contraponiendo reiteradamente la “vida filosófica” a lo que es el trabajo habitual de investigación en los distintos dominios del saber científico. El “tono heroico” surge del hecho de que un saber, que exige una dedicación integral de la vida, en realidad es un saber que no tiene “objeto”. [...]

“Lo problemático es el objeto mismo de la filosofía. ¿Existe el objeto de la filosofía? Esta pregunta es la que radicalmente escinde a la filosofía de todas las demás ciencias. Mientras que esta parte de la *posesión* de un objeto y de lo que se trata es simplemente de *estudiarlo*, la filosofía tiene que comenzar por justificar activamente la existencia de su objeto: su posesión es el término, y no el supuesto, de su estudio, y no puede mantenerse sino reivindicando constantemente su existencia” (NHD, 147); dicho con esta pizca de provocación: “Filosofía es lo que se hace cuando se hace filosofía” (CU I 3, 368).»

[Pintor-Ramos, Antonio: “La concepción zubiriana de la filosofía”, en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 427-429]



«Una breve alusión a lo que podíamos llamar el punto de vista del filósofo. En filosofía no se da lo que Zubiri llamó alguna vez una “recepción pasiva” y, si algo semejante existiese en alguna visión del todo extrinsicista, no debería denominarse “filosofía”; no existe auténtica filosofía que no tenga en su base un acto filosófico y, por repetidos o gastados que parezcan sus contenidos, se trata siempre de un acto personal e intransferible, vivido siempre por el sujeto como una novedad absoluta; tampoco importa ahora si se trata de un acto central o tangencial en la vida de ese sujeto, ni si es ingenuo o profundo porque, si es un acto genuinamente filosófico, el sujeto se sentirá conmovido por el insondable problematismo de la realidad.

Al no tratarse de una recepción pasiva, el acto filosófico es una novedosa reactualización con infinitos matices particulares de la experiencia inaugural griega y, en este sentido, “Grecia pertenece a nosotros de una manera más fundamental que otras épocas porque constituye permanentemente y todavía hoy la posibilidad misma de la filosofía occidental” (PFMO 14).

Pero, contra las hermenéuticas arcaizantes, habrá que insistir en que el sustrato griego de nuestra filosofía es la búsqueda de una respuesta teórica a la radical extrañeza del hombre; en cambio, cada nuevo acto de filosofar

reactualiza esa extrañeza de una manera nueva y esa novedad se traduce en la concreción del problematismo de lo real en determinados problemas: "Los problemas no se fabrican, se descubren" (SPF 23) y no cabe duda de que este descubrimiento tiene que ver con la verdad. Es cierto que todo problema demanda alguna solución y la filosofía no es ahora ninguna excepción; pero hay diferencias, pues, mientras los problemas científicos dejan de serlo cuando se solucionan, el problematismo de la filosofía es constitutivo; así, la conjetura de Poincaré dejó de ser un "problema" matemático cuando se encontró su demostración, mientras que ni uno solo de los problemas filosóficos ha dejado de serlo en medio de la vorágine de soluciones que fue recibiendo a lo largo de la historia.

Para muchos, alguno de los caminos de respuesta articulados por una gran figura de la filosofía es la respuesta más adecuada a ese problematismo y por ello debe ser seguida, aunque también en estos casos existe a veces conciencia de que el problematismo sigue desbordando la solución adoptada.

Unas pocas mentes privilegiadas son capaces de descubrir un camino nuevo; como eso afecta a la totalidad, en el mismo acto descubren las limitaciones de los planteamientos anteriores; si esto cristaliza en una nueva filosofía articulada, esta demostrará tendencias "dogmáticas" a resaltar sus virtualidades mediante una crítica de las deficiencias de los demás y con la pretensión de que ella es la mejor de las respuestas posible; quizá el deslumbramiento de lo diáfano sea tan fuerte que así se explique que la mayoría de las filosofías no son conscientes de sus propios límites y tienden a devaluar la historia anterior en el mismo acto en que querrían clausurar definitivamente esa historia.

Solo cerca de nuestro tiempo y fundamentalmente por la extendida conciencia de la historicidad, las filosofías parecen mostrar pretensiones más modestas, renunciando al sistema autosuficiente y olvidando como insensata toda pretensión de cerrar la historia. Aun en estos casos excepcionales, queda abierto otro tema que muestra la insuficiencia de la cara subjetiva: de todo ello aún no se deduce nada definitivo sobre la recepción y valoración de esa "nueva" filosofía.»

[Pintor-Ramos, Antonio: "La concepción zubiriana de la filosofía", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 446-447]



«En el *Teeteto*, Platón pone en boca de Sócrates las siguientes expresiones: "Pues lo que propiamente hace al filósofo es ese estado suyo: admirarse, ya que, en efecto, la filosofía no tiene otro origen distinto" (*Thaet.* 155 d). Aristóteles, a su vez, lo rubricaba con su proverbial sobriedad: "A través de la admiración ahora y desde el comienzo se vieron los hombres impulsados a filosofar", ya que "el arranque de todos los saberes es la admiración ante el hecho de que las cosas sean" (*Met.* A 2, 982 b 11 y 983 a 12-14).

La más clásica y repetida de las doctrinas pone el origen de la filosofía en una actitud o talante humano que llaman "admiración" o "asombro" (*thaumázein*); pero debemos notar inmediatamente –en el texto de Aristóteles es más claro– que esto no tiene un sentido muy genérico, pues "el primitivo griego no ha conocido más vocablo, para designar el saber, que el de filosofía" (SPF, 21). No merece ninguna discusión filológica la preferencia de Zubiri por el término "extrañeza"; sin duda, es un término correcto y Zubiri lo prefiere porque coloca en primer plano el carácter desazonante de la realidad así enfocada. Si hay un problema es porque "las cosas no están presentes por sí mismas al hombre", porque él "es *extraño*" a las cosas. [...]

En tanto abierto a las cosas, el hombre tropieza en primer lugar con las cosas que le salen al camino (*ob viam ire*); en cuanto tales, formal el dominio de lo obvio: "Obvio no es aquello que se entiende sin más, sino lo que uno se encuentra al paso cuando va hacia algo. Las cosas que le salen a uno al camino son las cosas obvias" (PFMO, 18). Recurriendo también al sentido etimológico, el término retorna en IRA, 246. [...]

No parece que la obviedad nos dé las cosas "por sí mismas". Más bien esto no es obvio. La extrañeza se despierta en el momento en que las cosas no quedan agotadas en su obviedad, se despierta porque su obviedad aparece como un aspecto que solo es visible en el medio, el cual, en cuanto tal, aparece encubierto.

La extrañeza se despierta porque las cosas no se agotan en su modo de aparecer y eso que les permite aparecer puede convertir lo obvio en una apariencia que no coincide con lo que las cosas son "por sí mismas". Este desbordamiento es algo dado, por tanto, algo que el hombre inicialmente no domina porque sobrepasa su camino natural.

Ello puede despertar curiosidad natural que se intentará satisfacer y esa es la línea que recuerda el archicitado comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles; pero también sobrecoge al ser humano como algo que lo desborda y, en esta misma medida, se le impone y lo amenaza. En la base misma de la extrañeza está la posibilidad no solo de que las cosas sean realidad "de suyo", sino también la experiencia de un desbordamiento como fuerza y como poder que pueda dominar las distintas cosas, incluidos los hombres.

Zubiri presenta la extrañeza como el efecto producido por el hecho de que las cosas exceden de su cara obvia desde el momento en que esta obviedad aparece sobre un trasfondo encubierto. [...] "De lo que el hombre se extraña en esta profunda extrañeza es de *todo*" (SPF, 31). [...]

"La totalidad no es ni todas las cosas juntas, ni todo lo que no soy yo, ni la unidad formal de todas las cosas, ni algo aparte de ellas. Estos momentos, aparentemente negativos, caracterizan su positivo modo de ser como horizonte: el horizonte posee la posibilidad esencial de enturbiarse o purificarse por las cosas mismas, al propio tiempo que hace posible verlas" (SPF, 34). [...]

Zubiri da alcance teórico al concepto: "El campo visual está siempre delimitado por las cosas que se ven. A esta limitación llamó el griego *horízein* (limitar). En el trato familiar con las cosas se engendra la familiaridad, y con ella el *horizonte* de nuestra visión. El horizonte limita porque nace de una limitación. Delimita las cosas, pero también nuestra visión de ellas. Es un *prius* para ambas" (SPF, 27). [...]

Siendo lo que aporta la claridad gracias a la cual encontramos las cosas como obvias, el horizonte mismo no es obvio, pues se ven las cosas claras, pero no se ve la claridad. "Propiamente hablando, el horizonte no se ve" (id., 35). [...]

La extrañeza se despierta en último término por la constatación de que las cosas solo son visibles encubriendo en el mismo acto un medio de claridad determinado por el horizonte de la totalidad y solo ese medio, que trasciende de la particularidad, hace posible la obviedad. No está dicho que ese ámbito transcendental está configurado por contenidos como los obvios o por contenidos totalmente diversos, pero, como quiera que sea, lo que mantiene viva la extrañeza es que las cosas exceden del perfil de familiaridad con que nos salen al paso. [...]

Las cosas obvias, al no agotarse en su obviedad, remiten a un allende, que no significa otra zona ultrafísica (ultra-obvia), sino el medio translúcido en el que las cosas pueden ser vistas: es *lo diáfano*. "Precisamente lo diáfano es no obvio, no porque no esté en las cosas, sino porque es demasiado obvio; tan obvio, que en su diafanidad misma no lo percibimos" (PFME, 20). [...] El horizonte es constitutivo de la diafanidad que excede las cosas obvias en tanto que las hace visibles; por tanto, "lo diáfano es *transcendental*" (PFMO, 19). [...]

Zubiri anticipa una condición que hará posible la filosofía y que podríamos denominar ultimidad radical. La mayoría de los hombres no se adentran hasta ahí, se quedan en lo obvio y ahogan su desbordamiento natural mediante una multiplicación de obviedades.

Lo que Zubiri pide para que pueda haber filosofía es traspasar lo obvio para hacer de lo diáfano "objeto" de atención directa, resbalar sobre el modo primario de aparición de las cosas mediante el des-encubrimiento de lo que esas cosas son "por sí mismas" a la luz de la totalidad. En expresión concisa y reiterada, la filosofía es "la violenta visión de lo diáfano" (SPF, 38; PFMO, 19).

Esta violencia que sostiene la actitud que está en la base de la filosofía es tema repetido a lo largo de toda la obra de Zubiri:

"La filosofía es la progresiva constitución intelectual de su propio objeto, la violencia de sacarlo de su constitutiva latencia a su efectiva patencia" (SPF, 183-184).»

[Pintor-Ramos, Antonio: "La concepción zubiriana de la filosofía", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 433 ss.]



«La filosofía no es una ciencia, sino, si se quiere, una indecencia, pues es poner a las cosas y a sí mismo desnudos, en las puras carnes –en lo que puramente son y soy– nada más. Por eso es, si ella es posible, auténtico conocimiento –lo cual no son nunca *sensu stricto* las ciencias, sino que son meras técnicas útiles para el manejo sutil, el refinado aprovechamiento de las cosas.

Pero la filosofía es la verdad, la terrible y desolada, solitaria verdad de las cosas. Verdad significa las cosas puestas al descubierto, y esto significa literalmente el vocablo griego para designar la verdad –*a-létheia, aletheúein*–, es decir, desnudar.

En cuanto a la voz latina y nuestra –*veritas, verum*, verdad– debió provenir de una raíz indoeuropea –*ver-* que significó "decir" –de ahí *ver-bum*, palabra–, pero no un decir cualquiera, sino el más solemne y grave decir, un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de nuestro decir; en suma, el juramento.»

[Ortega y Gasset, José: *El hombre y la gente* (1957). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964. vol. VII, p. 145]



«Man kann in gewissem Sinn mit philosophischen Irrtümern nicht vorsichtig genug umgehen, sie enthalten so viel Wahrheit.»

[Anthony Kenny (Hrg.): *Ludwig Wittgenstein – Ein Reader*. Stuttgart: Reclam, 1989, S. 350]



«Es ist merkwürdig, dass man die Zeichnungen von Busch oft „metaphysisch“ nennen kann. So gibt es also eine Zeichenweise, die metaphysisch ist? – „Gesehen mit dem Ewigen als Hintergrund“ könnte man sagen. Aber doch bedeuten diese Striche dar nur in einer ganzen Sprache. Und es ist eine Sprache ohne Grammatik, man könnte ihre Regeln nicht angeben.»

[Ludwig Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen* 1948]



«Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen und nach seiner Bedeutung forschen, muss man sich immer fragen: wird denn dieses Wort in der Sprache, die es geschaffen hat //für die es geschaffen ist//, je tatsächlich so gebraucht?

Man wird dann meistens finden, dass es nicht so ist, und das Wort gegen seine normale //entgegen seiner normalen// Grammatik gebraucht wird. („Wissen“, „Sein“, „Ding“.)

(Die Philosophen sind oft wie kleine Kinder /Den Philosophen geht es oft wie den kleinen Kindern/, die zuerst mit ihrem Bleistift beliebige /irgendwelche/ Striche auf ein Papier kritzeln und nun //dann// den Erwachsenen fragen „was ist das“ – Das ging so zu: Der Erwachsene hatte dem Kind öfters etwas vorgezeichnet und gesagt: „das ist ein Mann“, „das ist ein Haus“, u.s.w. Und nun macht das Kind auch Striche und fragt: was ist nun das?)»

[Anthony Kenny (Hrg.): *Ludwig Wittgenstein – Ein Reader*. Stuttgart: Reclam, 1989, S. 334]



«Der Philosoph ist nicht Bürger einer Denkgemeinde. Das ist, was ihn zum Philosoph macht.

Manche Philosophen (oder wie man sie nennen soll) leiden an dem, was man "loss of problems", "Problemverlust" nennen kann. Es scheint ihnen dann alles ganz einfach, und es scheinen keine tiefen Probleme mehr zu existieren, die Welt wird weit und flach und verliert jede Tiefe; und was sie schreiben, wird unendlich seicht und trivial. Russell und H. G. Wells haben dieses Leiden.»

[Anthony Kenny (Hrg.): *Ludwig Wittgenstein – Ein Reader*. Stuttgart: Reclam, 1989, S. 349]



«Toda filosofía tiene a su base, como supuesto suyo, una cierta *experiencia*. Contra lo que el idealismo ha pretendido, la filosofía no nace de sí misma...» Pero «en manera alguna quiere decirse que la filosofía tenga que ser, ni siquiera parcial y remotamente, una prolongación conceptual de la experiencia básica.

La filosofía puede contradecirse y anular la experiencia que sirve de base, incluyendo formas nuevas de experiencia. Pero ninguno de estos actos sería posible sino poniendo el pie en una experiencia básica que permitiera el brinco intelectual de la filosofía» (NHD, págs. 189-190).

En el prólogo a la edición de 1980 de *Cinco Lecciones de Filosofía*, Zubiri dice que la filosofía tiene ante todo un «horizonte» de intelección. En la filosofía europea, uno fue el horizonte de la filosofía griega: «toda la filosofía griega está concebida sobre el hecho, a primera vista asombroso, de que las cosas que de veras son, sin embargo, cambian, y recíprocamente que todo cambio está determinado por lo que verdaderamente es». El otro, el horizonte cristiano, muestra que «lo asombroso es que haya cosas: es el horizonte de la nihilidad».

Pero la filosofía tiene además una «estructura» y dentro de un mismo horizonte la filosofía puede adoptar, y de hecho así ha ocurrido, estructuras

muy diversas. Como «forma de vida» o vivir filosóficamente; como «doctrina de vida» o lo que se llamó filosofía de vida; y finalmente como «conocimiento», de las cosas, del hombre y aún de su vida.

En NHD («Nuestra situación intelectual»), plantea tres concepciones distintas de la filosofía: como un saber teórico de lo que las cosas son; como un saber rector acerca del mundo y de la vida; y como una forma de vida personal.

En NHD («Aristóteles y su idea de la filosofía», págs. 129 y sigs.) distingue entre la filosofía como «actitud mental», como modo que tiene el hombre de enfrentarse con las cosas; y la filosofía por las zonas de la realidad con que se enfrenta. [...]

La razón como pensar tiene un carácter «incoativo» que abre vías, aunque alguna de ellas más bien nos desvía de la realidad. Son aberrantes en el sentido de que habla la astronomía (cfr. Roaletti, M. L.: *La dimensión teológica del hombre*, Eudeba, Buenos Aires, 1979).

En cuanto el hombre acepta intelectualmente una vía, esa adopción le proporciona un momento intrínsecamente histórico, porque las vías no sólo se diferencian lógicamente sino históricamente al cerrar unas posibilidades y abrir otras en marcha hacia su fundamento.

Pues bien, hay vías que «incoativamente no parecen diferir entre sí sino muy sutilmente, casi infinitesimalmente...; sin embargo, estas diversas vías que incoativamente están tan próximas y que no por ello pueden parecer equivalentes, prolongadas en su propia línea pueden conducir a intelecciones —y a realizaciones diríamos nosotros— muy dispares, incluso incompatibles».

Aquella leve oscilación inicial puede conducir a realidades y modos de realidad esencialmente diversos. «Un pensamiento nunca es tan sólo un simple punto de llegada, sino que es también intrínseca y constitutivamente un nuevo punto de partida» (IR, pág. 32).

[María Lucrecia Roaletti: "Xavier Zubiri o la inteligencia militante". Universidad de Buenos Aires. *De Sistema*, vol. 121, pp. 123-134 (1994)]



«La audacia del pensamiento es aventurar alguna respuesta respecto al reto de la verdad, porque ésta, en filosofía, no puede ser asumida de forma dogmática. Puede que a la gente le irrite que la filosofía no resuelva nada, pero es que no debe hacerlo.» [Eugenio Trías]



«El purismo en filosofía suele ser estéril y genera epígonos, que terminan siempre fosilizando lo que en su momento estuvo dotado de vitalidad y no faltará quien creyese que una de las pruebas del valor interno de una filosofía es su capacidad para sobrevivir a los epígonos que engendra.»

[Antonio Pintor-Ramos: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca, 2006, p. 99]



«Las “intenciones” explícitas de un autor son un criterio de interpretación muy débil frente a la fuerza interna con la que un problema arrastra al autor más allá de sus explícitas intenciones.»

[Antonio Pintor-Ramos: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca, 2006, p. 97]



«Entiendo por filosofía ingenua o injustificada toda aquella que se deja fuera de su cuerpo doctrinal los motivos que lleva a ella, es decir, que no considera como porción constitutiva de la filosofía misma todo lo que ha inducido al hombre a esa creación filosófica. Vamos a ver en este estudio, cómo la filosofía ha solido comenzar de un modo abrupto, siendo una serie de tesis sobre la realidad o sobre los principios de la verdad, sin que se sepa *filosóficamente* por qué, en absoluto, hay que enunciar tesis sobre la realidad o sobre la verdad.

Habían de parecernos lógicamente forzosas esas tesis o, lo que es igual, verdaderas, y siempre quedaría la duda de si es forzoso, o en qué medida lo es, arrojarse a formular tales tesis. Toda ocupación humana tiene que justificarse, no sólo ante los demás, sino ante los ojos del mismo que en ella se ocupa. No se trata de que *deba* hacerlo, sino que lo hace, dese o no cuenta de ello.

Y cuando la ocupación, como en el caso de la filosofía, pretende ocuparse del universo y no dejar fuera nada esencial, la justificación no tiene otro espacio donde orgánicamente alojarse que en el cuerpo mismo de la doctrina filosófica, como uno de sus miembros constituyentes. La geometría o la física quedan exentas de esa obligación, porque las ciencias particulares son premeditadamente ingenuas, valga la expresión. Ésa es su virtud y, a la vez, su límite. Al acortar su tema pierden –al menos formalmente– todo carácter invasor y agresivo.

Si usted no se interesa en ellas, le dejan a usted tranquilo. Hablo de las ciencias mismas, no de los hombres de ciencia. Pero la filosofía no es así. Lleva ella implícita una sustancial violencia que contrasta con la apacibilidad de temple lograda, después de sus primeros pasos históricos, por el gremio filosófico. [...]

Haber filosofía en el mundo significa, sin remedio, existir en el mundo, tácito o sonoro, este grito: ¡El ser viviente que no es filósofo es un bruto! Después de su edad heroica en Jonia y la Magna Grecia, en Mileto y en Elea, los filósofos han procurado dulcificar la cosa envolviendo el insulto en melifluencia. Sócrates dirá en la *Apología*: “Una vida sin filosofía no es vividera para el hombre.” Aristóteles dirá: “Todas las demás ciencias que

no son filosofía son más “necesarias” que ésta, pero ninguna es más importante”. Réstense los eufemismos y se tropezará con el insulto. [...]

La justificación de la filosofía es su primer principio. Todo lo que induce al hombre a filosofar forma parte doctrinalmente de la teoría filosófica misma. El *Discurso del Método*, libro que inicia la sinfonía del pensamiento moderno, es una autobiografía donde el autor nos relata por qué experiencia de su vida ha venido al descubrimiento de su filosofía. Debería haber sorprendido un poco más que toda una época del pensamiento humano, y, junto a la helénica, la más gloriosa comience con las memorias de una vida personal.

Que Descartes considere como únicamente filosófico cierto resultado teórico a que sus experiencias vivientes le ha llevado, no es razón para que nosotros no nos preguntemos formalmente por el nexo entre éstas y aquél. La definición de este nexo sería la comprensión del hecho absoluto humano que es el texto del *Discurso*.»

[Ortega y Gasset, José: “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (1941). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 540-542]



«Enttäuschung ist die Mutter der Philosophie. Denn alles Nachdenken beginnt, wenn das Selbstverständliche nicht mehr selbstverständlich ist. Wenn der Himmel plötzlich ein Loch hat und die alte Erzählung über den natürlichen Gang der Welt brüchig wird. Alle Philosophie beginnt mit einer Krise. So zweifelten in der Antike die Söhne an den Mythen der Väter; sie hatten das Gefühl, die Welt sei unergründlicher, als die Göttergeschichten ihnen glauben machen wollten.

Am Anfang der Philosophie steht also nicht, wie viele behaupten, das Staunen über den Kosmos. Am Anfang steht die Enttäuschung darüber, dass das Alte, die unbegriffene Gewissheit der mythischen Ordnung, Risse zeigt. Deshalb stellen Philosophen wie Sokrates die Welt »in Frage«. Sie tun es, um nach neuer Gewissheit zu suchen, nach dem Guten und dem Gerechten. Diesmal aber nicht mit Bildern, sondern mit Begriffen; nicht mit einer Erzählung, sondern mit einer peinlichen Untersuchung.» [Thomas Assheuer]



«Ciertos síntomas nos sugieren que durante algún tiempo pareció que iba a consolidarse la palabra ἀλήθεια [*alétheia*] como nombre de la filosofía. No es sólo que, según Platón, el libro fundamental de Protágoras se llamase así. Más interesante es observar cierta incomodidad en Aristóteles frente al nombre “filosofía”, que le obliga a denominar “filosofía primera”, lo que a su juicio constituye la filosofía propiamente tal.

Pues acontece que cuando quiere diferenciar de modo estricto el modo de pensar que lleva a la ciencia de los principios, es decir, a la ciencia

prototípica y le interesa separarla de los otros modos de pensar que se habían seguido en Grecia –poesía, cosmogonías y teologías órficas, “fisiología”–, señala la línea de los φιλοσοφάντες περὶ τῆς ἀλήθειας, los que han filosofado acerca de la verdad (*Met.* 3.983 b 3).

Esta versión, que es la usual, no tiene sentido. Verdad no significa aquí una verdad cualquiera sino un género de verdad radical y firmísima a que sólo se puede llegar por un determinado modo de pensar o método. Designa a la vez el resultado de la investigación y la manera intelectual de llegar a él. Ahora bien, esto era cosa ignorada de los tiempos antiguos.

Había sido iniciada pocas generaciones antes, y por eso, más explícitamente, hablará ya en su *Protreptikós* de “la ciencia –φρόνησις– de esta verdad, que es la que Anaxágoras y Parménides iniciaron” (Frag. 52). Una y otra vez en los escritos aristotélicos el περὶ τῆς ἀλήθειας significa formalmente el nombre de una ciencia, precisamente de la filosofía en el sentido más estricto.

Aunque la verdad para Aristóteles reside en el juicio, este residir ha de entenderse sólo como alojamiento, porque la verdad no es originariamente la verdad de un juicio sino la verdad de los seres mismos o los seres en *su* verdad. Los seres por sí no aparecen en su verdad, lo cual no implica por fuerza que su modo de presentarse sea el error. Simplemente no es “verdadero”.

La verdad de los seres es por sí oculta y necesita revelarse, ser descubierta. Lo propio acontecía a los dioses, pero éstos se revelaban por su propio arbitrio y no había medio para controlar la autenticidad de su epifanía. La filosofía, en cambio, se presentó como el procedimiento metódico para obtener la revelación –la ἀλήθεια. Si se quiere hablar de vivencia (*Erlebnis*), esta metódica revelación fue la “*Erlebnis*” básica de los primeros filósofos, y ἀλήθεια, por tanto, el nombre que visto desde su personal intimidad correspondía a su ocupación.

Ahora tenemos que hacer nosotros también una radical separación entre la filosofía y lo que no lo es, para intentar entrever cómo surgió, no sólo diferenciándose de la religión, sino también de los otros modos de pensar. Es decir, tenemos que retroceder a la hora en que Parménides comenzó a hablar de algo sobremanera extraño y que llamó “ente”. ¿Cómo y por qué aconteció tan sorprendente aventura?

Se repite con excesiva facilidad que la filosofía es pregunta por el Ser. Como si preguntarse por tan heteróclito personaje fuese lo más natural del mundo. Nosotros necesitamos tomar esa pregunta un poco antes de que hable del Ser. No es posible que esto fuera lo que los hombres que habían perdido la fe en los dioses y no se contentaban con la φύσις [*physis*], comenzaron por buscar.

Tal vez el Ser fuera algo que no significaba ya la pregunta inicial. Tal vez el Ser era ya respuesta. Cuando se dice que la filosofía es pregunta por el Ser

se subentiende que ella va a procurar descubrir los atributos constitutivos del Ser o del "ente". Pero esto implica que se tiene delante ya el Ser. ¿Cómo llegó a estar delante de las mentes? ¿No parece más verosímil que los hombres, perdido el fundamento de su vida, se preguntaran por algo X que debía tener ciertos atributos *previos* –precisamente los que justificaban que fuese buscado?»

[Ortega y Gasset: *Origen y epílogo de la filosofía y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1989, p. 123-124]



«Pensamiento propiamente tal no hay más que uno: el filosófico. Todas las demás formas de la intelección son secundarias, derivadas de aquella, o consisten en limitaciones más o menos arbitrarias de la aventura filosófica. El que no parezca así tiene su origen en considerar el pensamiento no más que como el funcionamiento de una facultad o aparato que hay en el hombre, y que se llama inteligencia. Se supone ligeramente que basta la existencia de un aparato para que este funcione, a pesar de que todos los días advertimos en nuestro derredor hombres dueños de dotes excelentes que no usan. [...]

No; el pensamiento no es la función de un órgano, sino la faena exasperada de un ser que se siente perdido en el mundo y aspira a orientarse. Si la vida no fuese en su raíz un encontrarse extraviado en un contorno cuyas vías desconoce y donde no sabe cómo ha caído ni cómo podrá salir, el pensamiento no existiría y la máquina intelectual del hombre, o no habría llegado a desarrollarse, o yacería atrofiada en los desvanes del organismo.

Pero, por fortuna, vivir es descubrirme a mí mismo sumergido en un medio que me es extraño, que me niega constantemente, y donde avanzo rodeado de fisonomías enigmáticas, de esas que llamo "cosas", las cuales, unas veces me son favorables y otras adversas. [...]

En la medida en que yo he sido anti-algo, yo he sido antiintelectualista.»

[Ortega y Gasset, J.: "A una edición de sus obras" (1932). En: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI, pp. 351 ss.]



«La física sirve para muchas cosas, mientras que la filosofía no sirva para nada. Ya lo dijo un filósofo, el patrón de los filósofos, Aristóteles. Precisamente por eso soy yo filósofo; porque no sirve para nada serlo. La notoria "inutilidad" de la filosofía es acaso el síntoma más favorable para que veamos en ella el verdadero conocimiento.

Una cosa que sirve es una cosa que sirve para otra, y en esa medida es servil. La filosofía, que es la vida auténtica, la vida poseyéndose a sí misma, no es útil para nada ajeno a sí misma. En ella, el hombre es sólo siervo de sí mismo, lo cual quiere decir que sólo en ella el hombre es señor de sí

mismo. Mas, por supuesto, la cosa no tiene importancia. Queda usted en entera libertad de elegir entre estas dos cosas: o ser filósofo o ser sonámbulo.» [Ortega y Gasset, José: "Bronca en la física" (1937). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 278]



«Solo quien está en actitud de hacerse cuestión precisa y perentoria de las cosas –de si, en definitiva, son o no son– puede vivir un genuino creer y no-creer. Esa misma astenia en el ataque al problema de la verdad nos impide también ver en el error un bravísimo problema. Baste insinuar lo imposible que es un error absoluto. Es este tan incomprensible que nos hace caer de bruces sobre otro espeluznante enigma: la insensatez. El problema del error y el de la demencia se involucran mutuamente.

Va ello al tanto de que el aparecernos, en su segundo aspecto, el pasado filosófico como el arsenal y el tesoro de los errores, hemos pensado solo a medias este concepto del "error precioso", del error trasmutado en magnitud positiva y fecunda.

Una filosofía no puede ser un error absoluto porque este es imposible. Aquel error, pues, contiene algo de verdad. Pero, además, resultaba ser un error que era preciso detectar, es decir, que, al pronto, parecía una verdad. Lo cual patentiza que tenía no poco de esta cuando tan bien la suplantaba. Y si analizamos ya más de cerca en qué consiste la "refutación" –como dicen en los seminarios con un vocablo horrendo– que una filosofía ejecuta sobre su antecesora, se advierte que es obra nada parecida a una electrocución, aunque la fonética de aquel vocablo promete no menos terrorífico espectáculo.

A la postre se revela que no era error porque no fuese verdad, sino porque era una verdad insuficiente. Aquel filósofo anterior se paró en la serie dialéctica de sus pensamientos antes de tiempo: no «siguió pensando». El hecho es que su sucesor aprovecha aquella doctrina, la mete en su nuevo ideario y únicamente evita el error de detenerse.

La cosa es clara: el anterior tuvo que fatigarse en llegar hasta un punto – como el aludido jugador de ajedrez–; el sucesor, sin fatiga, recibe esa labor ya hecha, la aprehende y, con vigor fresco, puede partir de allí y llegar más lejos. La tesis recibida no queda en el nuevo sistema tal y como era en el antiguo, queda completada.

En verdad, pues, se trata de una idea nueva y distinta de la primero criticada y luego integrada. Reconozcamos que aquella verdad manca, convicta de error, desaparece en la nueva construcción intelectual. Pero desaparece porque es asimilada en otra más completa.

Esta aventura de las ideas que mueren, no por aniquilación, sin dejar rastro, sino porque son superadas en otras más complejas, es lo que Hegel llamaba *Aufhebung*, término que yo vierto con el de "absorción". Lo absorbido

desaparece en el absorbente y, por lo mismo, a la vez que abolido, es conservado. (1)

Esto nos proporciona un tercer aspecto del pasado filosófico. El aspecto de error, con que prima facie se nos presentaba, resulta ser una máscara. Ahora se ha quitado la máscara y vemos los errores como verdades incompletas, parciales o, como solemos decir, "tienen razón en parte", por tanto, que son partes de la razón. Diríase que la razón se hizo añicos antes de empezar el hombre a pensar y, por eso, tiene este que ir recogiendo los pedazos uno a uno y juntarlos.

Simmel habla de una "sociedad del plato roto", que existió a fin del siglo pasado en Alemania. Unos amigos, en cierta conmemoración, se juntaron a comer y a los postres decidieron romper un plato y repartirse los pedazos, con el compromiso cada uno de entregar al morir su trozo a otro de los amigos. De este modo fueron llegando los fragmentos a manos del último superviviente, que pudo reconstruir el plato.

Esas verdades insuficientes o parciales son experiencias de pensamiento que, en torno a la Realidad, es preciso hacer. Cada una de ellas es una "vía" o "camino" –*methodos*– por el cual se recorre un trecho de la verdad y se contempla uno de sus lados. Pero llega un punto en que por ese camino no se puede llegar a más.

Es forzoso ensayar otro distinto. Para ello, para que sea distinto, hay que tener en cuenta el primero y, en este sentido, es una continuación de aquel con cambio de dirección. Si los filósofos antecesores no hubieran hecho ya esas "experiencias de pensamiento" tendría que hacerlas el sucesor y, por tanto, quedarse en ellas y ser él el antecesor.

De esta suerte, la serie de los filósofos aparece como un solo filósofo que hubiera vivido dos mil quinientos años y durante ellos hubiera "seguido pensando". En este tercer aspecto se nos revela el pasado filosófico como la ingente melodía de experiencias intelectuales por las que el hombre ha ido pasando.» [Ortega y Gasset, José: "El pasado filosófico", en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. IX, p. 258-360]

(1) La "absorción" es un fenómeno, tan claro y reiterado que no ofrece lugar a duda. Pero en Hegel es, además, una tesis conexas con todo su sistema, y en cuanto tal no tiene nada que ver con lo dicho arriba, como no debe pensarse tampoco en la dialéctica hegeliana cuando he hablado y siga hablando de "serie dialéctica".



«Hasta el punto de que la definición más verídica que de la filosofía puede darse –y harto más rica en contenido de lo que al pronto parece, pues parece no decir casi nada– sería esta de carácter cronológico: la filosofía es una ocupación a que el hombre occidental se sintió forzado desde el siglo VI a.C. y que con extraña continuidad sigue ejercitando hasta la fecha actual.

Para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatizado, que el hombre haya dejado de creer "en la fe de sus padres". Entonces queda la persona suelta, con la raíz de su ser al aire, por tanto, desarraigada, y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento. Donde esto no acaece o en la medida en que no acaece, no hay filosofía.

Esta no es una diversión ni un gusto, sino una de las reacciones a que obliga el hecho irremediable de que el hombre "creyente" cae un día en la duda. La filosofía es un esfuerzo natatorio que hace para ver de flotar sobre el «mar de dudas» o, con otra imagen, el tratamiento a que el hombre somete la tremebunda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse. Como la pura "tradición" era un sustituto de los instintos desvanecidos, la filosofía es un sustituto de la "tradición" rota.

En el hombre no hay más que sustituciones y cada una de estas conserva adherido a su espalda el cadáver de aquello que está llamada a sustituir. Por eso la filosofía parece ir contra la "tradición" y contra la "fe". Mas no hay tal. No es ella quien mató a ésta, sino, al contrario, porque estas murieron o se debilitaron no tuvo más remedio la filosofía que intentar, bien que mal, sustituirlas.

Por una óptica ridícula, propia a las cosas humanas, el sucesor aparece como un suplantador, un enemigo y un asesino, cuando en rigor no hace sino servir al que se fue, intentando prolongar su virtud y, para ello, ocupando su puesto vacío.

Ahora bien: la pérdida de la «fe» no lleva forzosamente a la filosofía. El hombre puede no hallar modo de sostenerse sobre el mar de dudas en que ha caído y, en efecto, caer hasta el fondo. El fondo es la desesperación. Existe una "cultura de la desesperación" constituida por lo que el hombre hace cuando se queda en ella.

Un ejemplo de esa cultura desesperada es la "literatura sapiencial" que por caso curioso y desazonador es *la más antigua que existe* (asiria, egipcia, griega, hebrea). Nunca se ha escrito nada formal sobre ella.» [Ortega y Gasset, José: "A «Historia de la filosofía», de Émile Bréhier" (1942), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI, p. 404-406]