

ORTEGA Y ZUBIRI

EL HOMBRE Y DIOS

Carlos Ruiz Jiménez

Enero 2021

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



“...tal vez se pasa usted la vida protestando del alma con que ha sido usted dotado - de su falta de voluntad, por ejemplo-, como protesta usted de su mal estómago o del frío que hace en su país.”

(Ortega y Gasset 1932, p. 50)

“¿Qué es ese yo que no es ni su intelección, ni su apetito, ni sus deseos, etc., sino que solamente tiene todo esto?”

(Zubiri 1959, p. 108)

Índice general

INTRODUCCIÓN	1
1. ASPECTOS BIOGRÁFICOS	3
1.1. La circunstancia	3
1.2. El encuentro	6
1.3. La guerra	8
1.4. El adiós	8
2. ASPECTOS FILOSÓFICOS	10
2.1. El hombre	10
2.2. Dios	14
CONCLUSIONES	17
BIBLIOGRAFÍA	20

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se analiza la vida y algunas de las ideas que caracterizaron el pensamiento de los filósofos españoles José Ortega y Gasset y Xabier Zubiri. En ambos casos la clave de su pensamiento está relacionada con el devenir vital del hombre, con la dimensión temporal de nuestra existencia, y, por tanto, no ha estado de más seguir el consejo de ocuparse también de ciertos datos biográficos que pudieran ayudarnos en la comprensión. No se puede, dadas unas biografías tan ricas en lo intelectual, y transcurriendo en unas fechas de tal calado histórico, pasear por todos los hechos significativos, pero al menos se dan algunas pinceladas sobre algunos relevantes. Su filosofía ronda, cómo no, los dilemas que trajo la modernidad: idealismo/realismo, subjetivismo/objetivismo, sensitivismo/intelectivismo, y cualquier otro par de corrientes que pudiéramos pensar que discriminan entre el Yo y la naturaleza. En los matices del pensamiento de cada uno, en el grano fino, está, claro es, el debate. Por supuesto, dentro de una obra tan extensa tampoco se ha pretendido aquí abarcar todo su pensamiento, ni siquiera lo más destacado (no se podría), pero sí hemos querido entender lo que cada uno de ellos proponía como caracterización del hombre y su relación con las cosas, por usar el lenguaje de la fenomenología que ambos estudiaron.

Al ir avanzando en el estudio nos dimos cuenta de que un actor pedía también su protagonismo, especialmente en el caso de Zubiri. Había que tocar, aunque fuera tangencialmente, la relación del hombre con Dios, que en caso de Ortega entra dentro del análisis del cristianismo en su filosofía de la historia, y en el de Zubiri, como católico practicante, abarca toda su línea vital. El concepto de *religación*, veremos, conciliaba pensamientos en torno a lo divino, y, de alguna manera, su credo con el ateísmo. Le conciliaba, a la postre, con su maestro, que ni era creyente ni tenía demasiado buen concepto de la cristiandad, por la asociación que percibía con posturas idealistas que dieron paso a la modernidad. Este tema se ha abordado de forma modesta, dada la magnitud de la filosofía orteguiana de la historia en torno al tema de la cristiandad, y de la abstrusa teología zubiriana.

Además, ha habido un segundo actor secundario que se nos ha abierto paso, Unamuno, matriz de la filosofía española del siglo XX. Muchas fueron sus facetas y muchos sus escritos, a veces contradictorios, que se suelen clasificar en al menos dos épocas, pero su influencia es innegable.

La angustia vital en torno al tema religioso, y su irracionalismo y anticientificismo, mostrado especialmente en su segunda época, es el que nos ha servido para comparar su filosofía con la de los dos principales protagonistas. Su existencialismo cristiano fue una forma de crítica al idealismo que influyó indudablemente en la siguiente generación. Obligado era al menos mentarle en alguna ocasión.

En cuanto a los textos usados en este escrito, el hilo conductor histórico nos lo ha proporcionado la magnífica biografía de Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Zubiri, la soledad sonora*, junto con algunos fragmentos de la biografía de Ortega de José Lasaga y la más reciente de Agapito Maestre. La filosofía de Ortega en su mayor parte la hemos sacado directamente de las fuentes originales, especialmente de los textos propuestos en el curso, de la llamada *segunda navegación orteguiana*, *Carta a un alemán* y “Ensimismamiento y alteración”, aunque también nos han sido útiles tanto otros textos suyos como los comentarios de profesores como Pedro Cerezo, Lasaga Medina o el mismo Julián Marías. La filosofía de Ortega es de fácil lectura, y pienso que no son necesarias muchas muletas para entenderle. No así nos parece la de Zubiri, en donde, aparte del texto “El hombre, realidad personal”, y fragmentos de los libros *Sobre el hombre* y *El hombre y Dios*, nos han sido de gran ayuda los análisis de los profesores Pintor Ramos y Ferraz Fayos, que llegaron a participar en el «Seminario Xavier Zubiri», en donde el mismo autor aclaraba dudas sobre su obra (Corominas y Vicens 2006, p. 655). Todos los textos aparecen debidamente referidos en la bibliografía final.

Así, el trabajo se compone de dos capítulos. En el primero, de índole más histórica, se pretende enmarcar el contexto al que se enfrentaba el pensamiento de estos autores, algunos de los hechos que marcaron sus vidas paralelas, y la relación académica y de amistad que existía entre ellos. Por brevedad, hemos limitado el tiempo histórico narrado al año de la muerte de Ortega, 1955, en donde se acabaría esta relación. El segundo capítulo, más centrado en las ideas filosóficas, se compone de dos secciones. En la primera se repasa el vitalismo orteguiano, recordando sus reflexiones acerca de cómo el hombre, a diferencia del animal, tiene que fabricarse una vida, y la posición de Zubiri al respecto, su realismo radical y sus matizaciones acerca del hombre y la persona. En la segunda se confrontan ambos pensadores en torno a sus ideas sobre Dios y el cristianismo. Se finaliza el trabajo con unas breves conclusiones.

1. ASPECTOS BIOGRÁFICOS

1.1. La circunstancia

Casi dos décadas separan los nacimientos de Unamuno y Ortega, y se puede comprobar el giro que se produce en la filosofía española del siglo XX. Aunque Ortega hereda de su tiempo la crítica a la modernidad, que en el segundo Unamuno fue furibunda, esa perspectiva se va templando en él, y más en su alumno, Zubiri. En Unamuno, su anhelo de eternidad, su desesperación, su antirracionalismo, su camino del corazón, son contrarrestados en Ortega por un intento de síntesis entre razón y vida, entre hombre y circunstancia. Esto, habiendo vivido ambos épocas convulsas. Aunque Unamuno pudo tener una percepción más intensa de la decadencia de España, Ortega vivió con atención la de Europa. Tanto Unamuno como Ortega criticarán el Renacimiento. El vasco afirmando que nos borró el “alma medieval” (Unamuno 1906, p. 207), renegando de lo europeo por haber enarbolado la única bandera de la ciencia olvidándose, según él, de la sabiduría, aun a riesgo de ser acusado de misticismo. Ortega heredará también este carácter nacional, pero cree que es precisamente esa vieja Europa la que puede ayudar a una síntesis entre la razón pura kantiana y la contemplativa mediterránea. El madrileño quería difundir en España la cultura alemana, pero no como un fin, sino como un medio para su síntesis: **“No imagine, pues, el lector mi viaje a Alemania como el viaje de un devoto peregrino (...), yo iba a Alemania a traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla. España necesitaba de Alemania. Yo sentía mi ser —ya lo veremos— de tal modo identificado con mi nación, que sus necesidades eran mis apetitos, mis hambres.”**(Ortega y Gasset 1933c, p. 24). Zubiri recogerá el testigo, y se formará también en el país teutón, viviendo en primera persona la crisis económica y la llegada del fascismo al continente.

El universo mecanicista, el orden que incluso en la biología parecía imponer el darwinismo, que el joven Unamuno había defendido, parecía desvanecerse, como en 1887 se había esfumado el éter luminífero. Si Unamuno había tenido una formación científica eminentemente centrada en la biología y la fisiología, perteneciente en cierta medida al idealismo y romanticismo postkantiano, Ortega, además, centró su atención en las ciencias físicas, atendiendo a su nueva perspectiva. La relatividad, de hecho, le sirvió de excusa para criticar a Kant: **“Tiempo y espacio vuelven, contra**

la tesis kantiana, a ser formados de lo real” (Ortega y Gasset 1923, p. 214). La ciencia no tenía la consistencia epistemológica que se le suponía a finales del XIX, cuando algunos la supusieron cerrada. Incluso la selección natural deberá ser reinterpretada, según el mutacionismo de De Vries, que a partir del trabajo recuperado de Mendel daría como resultado un nuevo darwinismo (Lasaga Medina 2003, p. 23). De hecho, en su último periodo, la física cuántica proporcionará al madrileño excusas para unir conocimiento y circunstancia y justificar el azar y el indeterminismo de su razón histórica. En el principio de indeterminación de Heisenberg, según él, la materia pasaba a ser “alma”(Ortega y Gasset 1947, p. 81). Desde esa perspectiva, no podía ver Ortega a la ciencia de forma tan desalmada como la veía el último Unamuno. Zubiri vivirá muy de cerca este debate sobre la teoría cuántica, y se pondrá del lado de los que, como Bohr o Heisenberg, defenderán que el indeterminismo era intrínseco en la física subatómica, no proveniente de falta de precisión de los instrumentos de medida. **“La nueva física pone en vibración, a un tiempo, el cuerpo entero de la filosofía”**, llegará a decir el sacerdote(Corominas y Vicens 2006, p. 302).

En cuanto a la filosofía, una crisis asolaba la percepción finisecular. Las críticas al positivismo y al idealismo generaron un vacío que tardaron en rellenar las nuevas posturas. La modernidad, ya se ha dicho, se ponía en tela de juicio, y tanto Ortega como Zubiri sentían, como Unamuno, una percepción positiva del medievo. Sus caminos sin embargo iban a ir en otra dirección. El proyecto de Ortega, a la postre, será un proyecto ilustrado. Ambos, eso sí, se separaron del idealismo, que en Europa sobrevivía como un neokantismo decadente, y en España como un lustroso krausismo, del que se nutrió gran parte de la intelectualidad, en torno a la *Institución Libre de Enseñanza*, que habían apoyado gente como Antonio Machado, Ramón y Cajal, Menéndez Pidal o los propios Ortega y Unamuno. El madrileño apuntará, no obstante, en otra dirección. Como veremos, preocupado, como el vasco, por definir el espíritu español, al volver de Alemania reparó en la moral del Quijote, y quiso reemplazar la razón especulativa por la vital, por el esfuerzo ciego del héroe. Pero, en vez de caer en la melancolía o en el nihilismo, se centró en la esperanza de esta unión del sujeto con su porción de realidad. Para ello contaba con armas nuevas, como en aquel entonces eran la fenomenología de Husserl (que a la postre, pensaba, seguía pecando de idealista) o la ética de los valores de Scheler. La formación de Zubiri en Lovaina, con el escolasticismo de Mercier, y sus estudios de teología en Roma, se notan en sus escritos, pero su carácter autodidacta hizo que también recurriera a esas nuevas fuentes que se abrían paso, con especial mención al intencionalismo psicológico del escolástico Brentano, al que consideraba padre de la filosofía contemporánea y, de nuevo, a la fenomenología de Husserl (Corominas y Vicens 2006, p.174). Su formación complementaria en Alemania - antes de que el partido nazi, espoleado por un pueblo en crisis, empezara a dinamitar allí la cultura universitaria - lo llevaría a tener contacto directo con los creadores de la relatividad y de la física cuántica: Einstein, Planck, Heisenberg, Schrödinger (con estos dos últimos mantendrá

cierta amistad)..., y con las nuevas teorías de la axiomatización de la matemática. El teorema de Gödel, que venía a derribar precisamente ese propósito, lo conoció en las clases de Zermelo, otro de los protagonistas. Además, se informaría de los trabajos antropológicos de Köhler, de la psicología experimental de Wundt y de la *Gestalt*, y de los nuevos avances en neurología y fisiología humanas. Todo ello le llevaría a cimentar su aportación a la filosofía heredada, la fusión del sentir y el inteligir.

Pero, aparte de la relación del hombre con las cosas, estaba la relación del hombre con Dios, que, aunque ya desde Nietzsche (e incluso antes, el propio Kant tuvo problemas al respecto) se intentara dinamitar, seguía existiendo para muchos como problema filosófico ineludible. Es famosa la lamentada por él misma pérdida de fe de Unamuno, que quizás fue provocada por la tristeza a partir de la muerte de su hijo Raimundo en 1902, que le hizo instalarse en un “cristianismo sentimental”¹. Se llegó a decir que prefería a Juan de la Cruz a Descartes, lo que no casaba con el programa ilustrado que emprendía Ortega (Cerezo Galán 2013, p. 30). El madrileño, de familia de periodistas, aunque gran parte de su niñez la pasó interno en un colegio de jesuitas de Málaga, parece que vivió la religión de forma mucho más desenfadada que el vasco, y que su alumno Zubiri, ocupándose del pensamiento religioso sin los prejuicios de la modernidad, sin caer, no le gustaba, ni en el anticlericalismo ni en el clericalismo. Con la ayuda de su familia pudo hacer los viajes a Alemania que le llevaron a empaparse de neokantismo, de Husserl, de Dilthey..., y vivir también en primera persona las comentadas rupturas de paradigma científico.

En cuanto a Zubiri, procedía de una familia acomodada de Donostia, de tintes carlistas y tradición sacerdotal. Una vez que los padres comprobaron que podía sobrevivir, lo cual no aclaraba su frágil salud, su destino estaría marcado por los hábitos. Él, de hecho, diría más adelante que quería ser sacerdote y sabio, y el segundo objetivo pareció lograrlo con plenitud, ya que, como se ha dicho, estudió con profusión también las ciencias. En cuanto al primero, eran malos tiempos, una ola de anticlericalismo se estaba extendiendo en Europa, y los católicos culpaban tanto al positivismo como al pragmatismo. Los liberales en España luchaban por la separación de poderes - que desde 1905 era un hecho en Francia - contra la Constitución de 1876, en donde se había proclamado al Estado español como católico confesional. El problema religioso lo viviría Zubiri en su hogar. Sus padres, de hecho, fueron de los asistentes a la manifestación en contra de la *ley del candado* de Canalejas, que limitaba el establecimiento de nuevas órdenes religiosas. El colegio recién inaugurado de marianistas franceses en Donostia, sin embargo, a través del padre Lázaro, le proporcionará un espíritu abierto frente a agnósticos y ateos, como arma para la regeneración del catolicismo, cosa

¹Carta a Federico Urales (seudónimo de Joan Montseny), presumiblemente de 1901. Citado en (Padilla Novoa 1994, p. 47).

que, aún así, no le bastó al inquieto Xavier. De bachiller se daría cuenta de que el problema merecía ser tratado desde dentro, y no veía con malos ojos el pragmatismo de William James, por lo que tenía de oposición al positivismo. Así, se empapa de la lectura de autores modernistas pero, más impulsado por inercias familiares que por convicciones cada vez más débiles, sigue en su idea de seguir la carrera eclesiástica y, apadrinado por el sacerdote Juan Zaragüeta, se traslada a estudiar a Madrid, al Seminario y a la Universidad (Corominas y Vicens 2006, p. 57).

1.2. El encuentro

Ortega había ganado la cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid en 1910, antes de su tercer viaje a Alemania, en el que comparte el aprendizaje de la fenomenología de Husserl con filósofos como Max Scheler, a los que cita a menudo. En enero de 1919 se incorpora a esa universidad un seminarista enfermizo, criado entre algodones, recién recuperado de la “gripe española”: es Xavier Zubiri. Treinta y seis años tenía entonces el maestro y veintiuno el alumno. La Gran Guerra había concluído recientemente, y la Restauración se tambaleaba en España, azotada por el ímpetu de socialistas, republicanos, anarquistas y nacionalistas (Corominas y Vicens 2006, p. 82).

Ortega, ya se ha dicho, no compartía la llamada religiosa que caracterizaba al donostiarra, pero eso dista mucho de que no se ocupara del tema de Dios, y concretamente, del papel que podía jugar el cristianismo en sus teorías. Piensa que el cristianismo es compatible con su raciovitalismo, aunque analiza de forma crítica su concepción del hombre. No comparte esa visión descalificadora a priori de la religión, que impide ahondar en las razones vitales de las creencias (Maestre 2019, p. 163), y criticará tanto al anti-cristiano como al anti-moderno (Ortega y Gasset 1929, p.198). El joven Zubiri venía, Ortega lo sabía, avalado por Zaragüeta, catedrático y vicerrector del Seminario de Madrid, que concibe un catolicismo aperturista que no dé la espalda a la ciencia, y será uno de los promotores de la democracia social cristiana. El vasco se formará haciendo una tesina en Lovaina, en Roma se doctorará en estudios teológicos, y ampliará más adelante estudios en Alemania. Mientras, Ortega seguía su proyecto secular y la definición de su perspectivismo en las páginas de *El Espectador*, una revista por entregas, y había publicado ya su cuarto libro, *El tema de nuestro tiempo*. Simpatizará para siempre con el alumno, y este, como admitiría más tarde, verá en la filosofía de Ortega un reflejo de la lucha que venía manteniendo por definirse: **“Fuimos, más que discípulos, hechura suya, en el sentido de que él nos hizo pensar, o por lo menos nos hizo pensar en cosas y en forma en que hasta entonces no habíamos pensado... Y fuimos hechura suya, nosotros que nos preparábamos a ser mientras él se estaba haciendo. Recibimos entonces de él lo que ya nadie**

podrá recibir: la irradiación intelectual de un pensador en formación”². Zubiri escribirá a menudo en la *Revista de Occidente*, la nueva revista de Ortega. Además, el maestro se encargará de dirigir al ya sacerdote una tesis sobre la fenomenología de Husserl y, en 1926, le ayudará a obtener la cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad Central de Madrid.

Un año después aparecería *Ser y tiempo*, de Heidegger, un discípulo de Husserl que fascinaría a Zubiri, por llevar las teorías de su maestro allí donde él se encontraba más cómodo. Si para Zubiri, y para Ortega, Husserl mantenía todavía un sesgo idealista, por aceptar como intermediaria entre el Yo y las cosas a la conciencia, Heidegger derribaría ese muro de forma tajante, hablando del propio ser que se manifiesta, de su *alétheia*. Ortega comparte la admiración por el texto, pero no admite su completa originalidad, y cree que en su filosofía ya estaban esbozadas muchas ideas de Heidegger: **“Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros”** (Ortega y Gasset 1932, p. 89). Pero Zubiri solo encuentra su síntesis anhelada entre fenomenología y metafísica en los textos de Heidegger. Quizás, tras la lectura, Ortega quiso insistir en sus ideas esbozadas años antes, y emprendió la redacción de nuevos textos, aunque, como acostumbraba, en medios poco ortodoxos para un filósofo. En sus artículos para *El Sol* apareció su definición del *hombre-medio*, un tipo vocacional vital, bajo el título *La rebelión de las masas*. Y más críticas al subjetivismo idealista, con su radicalización de la vida humana, se plasmarían en su curso *¿Qué es filosofía?*, dado en la sala Rex de teatro y en el cine Infanta Beatriz³. Su actividad política en aquel entonces también era intensa, y más aún con el advenimiento de la República en el 31, a la que él apoyó después de flirtear con la dictadura de Primo de Rivera (lo que le había alejado de Unamuno). Consiguó entrar en el Congreso con su *Agrupación al Servicio de la República*, aunque con poco éxito, dado que remaba por **“una gran política nacional, reflexiva y razonable, que permita abordar con serenidad los problemas seculares del país. Pero nadie le toma demasiado en serio: a Ortega «se le escucha, se le aplaude, y se pasa a otra cosa»”** (Corominas y Vicens 2006, p. 248). **“No se puede sacrificar España a la República”**, andaba diciendo también por el hemiciclo un tal Unamuno (Rabaté 2009, p. 582). Ese viaje de desilusión lo compartieron ambos, y a la postre acabaría por sacar a Ortega del terreno de la política en 1932 (al que no parecía haber entrado con mucho afán de permanencia⁴).

²Citado en *Historia de la Filosofía* de Julián Marías (Marías 1941, p. 451). Este texto está inspirado profundamente en los apuntes de las clases de su maestro Zubiri. El prólogo es de Zubiri y el epílogo de Ortega, que en 1943 llegó a decir: **“...el único lío que nos hemos hecho los tres es no saber ya si somos cada cual de los otros dos discípulos o maestros”** (Corominas y Vicens 2006, p. 482).

³La Universidad estaba cerrada por las protestas estudiantiles al nuevo estatuto universitario del ministro Eduardo Callejo, que otorgaba prebendas a las congregaciones religiosas. Las protestas fueron reprimidas brutalmente y Ortega y otros miembros del claustro dimitieron. Zubiri, que andaba en Friburgo, pudo librarse de esa situación, lo que le habría supuesto un franco dilema (Corominas y Vicens 2006, p. 208).

⁴Autores como Maestre sostienen sin embargo que la política fue central en su obra (Maestre 2019, p. 30), cosa que es discutida por el profesor Lasaga (Lasaga Medina 2019). En cualquier caso, quedémonos con la confluencia de

1.3. La guerra

Ante los disturbios sociales y políticos bajo el gobierno de Azaña, las derechas fueron adquiriendo más apoyo social. La Constitución de 1931 no fue bien recibida y en el terreno religioso fueron muchos los que pretendían ganar el terreno perdido. Así nace la CEDA de Gil Robles, con apoyo periodístico de Ángel Herrera Oria, director de *El Debate*. El entendimiento con posiciones republicanas liberales fue imposible, el propio Ortega no estaba convencido de la fuerza que tenía el catolicismo en el pueblo español (Corominas y Vicens 2006, p. 254), y ese desentendimiento quizás estuviera entre las causas que dieron lugar al conflicto civil (Maestre 2019, p.181). En cuanto a Zubiri, seguía ocupado en su debate interno, intentando dejar los hábitos sin deshonrar a su familia ni a la Iglesia. Se lleva bien con Herrera, pero tampoco se siente identificado con su editorial, en donde, al fin y al cabo, se da una impresión tan solo accidental del tiempo republicano, y apoya la fundación de otra publicación católica de corte más republicano, *Cruz y Raya*, impulsada por José Bergamín y su amigo Eugenio Ímaz, que pronto será también arrinconada por unos y otros. El donostiarra, no obstante, no se metió en arena política, y parece que los fracasos de Ortega y de su admirado Heidegger, que en un momento apoyó al partido nazi para luego rectificar, le seguían impulsando hacia una reflexión menos contingente.

A Zubiri el conflicto en España le pillaba lejos no sólo métricamente. Está en Roma persiguiendo su secularización para celebrar su boda. Y luego París. A Ortega le han medio obligado a firmar su apoyo a la República, pero a la postre dos de sus hijos lucharán con el bando nacional, y él mismo se sentirá identificado en un primer momento con el Alzamiento. Al igual que Morente y Unamuno. Ortega recalará también en París, pasando momentos de salud delicados. Un decreto les insta a presentarse en Madrid en apoyo al régimen. Ni Gaos les puede hacer volver, Zubiri se decanta también por el apoyo al Alzamiento, y rompe con sus amigos Bergamín e Ímaz. Unamuno es el primero en darse cuenta de la barbarie fascista, del error de los *hunos* y los *hotros*, y se queda en Salamanca, donde muere súbitamente en 1936. El pretendido librepensamiento de los intelectuales no se acepta bien en ningún bando, y se tiende a confundir la prudencia con la cobardía que, por otra parte, sería entendible. Cualquier paso en falso en esa época podía costar la vida.

1.4. El adiós

Durante las guerras española y europea, Ortega pasaría de Francia a Argentina y después a Portugal, en una situación económica delicada, pero sin dejar su labor, su hacerse continuamente en su

ambos en que el liberalismo nacional (que no nacionalista) de Ortega no permitía, ni mucho menos pretendía, ser el germen de la Falange Española, como se ha sugerido, dado que tildó de totalitarismos tanto al bolchevismo como al fascismo.

circunstancia, en su oficio de escritor. Ahora con más razón, acaba de perfilar su *hombre-masa* y su *razón-histórica*, deteniendo su atención en el devenir de Europa. Reprocha a Einstein sus opiniones ligeras sobre el conflicto bélico español y, en los últimos años, es reconocido internacionalmente, con doctorados *honoris causa* por Glasgow y Marburgo. Cuando vuelve a España en 1945 recupera el contacto con alumnos como Julián Marías, al que la familia de Ortega había ayudado a escapar de penas mayores por apoyar a la República. Y renueva su fe en un proyecto europeo por encima de las naciones (Lasaga Medina 2003, p. 171). Esta recuperación de su confianza en un horizonte universal incluirá un horizonte español, y este optimismo será malinterpretado, a partir de su conferencia de 1946 en el *Ateneo*, ya que se verá como un signo claro de adhesión al franquismo, como un insulto a la situación de pobreza que se vivía y un desprecio a los intelectuales exiliados. Su espíritu liberal, pese a todo, era irreconciliable con el régimen de Franco, cuya prensa no dejó de denunciar su inicial republicanismo y su agnosticismo.

Zubiri salva la tentación de un viaje a la Argentina y, dada su adhesión al régimen fascista, decide volver a España al acabar la guerra. Tomará contacto también con su discípulo Marías, y, con falangistas como Pedro Laín Entralgo, acometerán la resurrección de la cultura española, que había quedado diezmada por los exilios y las depuraciones franquistas, pero su condición de sacerdote secularizado y sus amistades pasadas le hacen una figura incómoda en Madrid, y en 1940 acepta la cátedra de Historia de la Filosofía en Barcelona. El nuevo régimen no simpatiza con las pretensiones modernistas de parte de la *Falange*, e impone el tomismo catolicista en la enseñanza universitaria, bajo el mandato del ministro José Ibáñez Martín, aunque de manera oficiosa en la práctica se pase por alto. Aún así, Pedro Laín y Dionisio Ridruejo, con el apoyo de intelectuales como Zubiri o Luis Rosales, lanzan la revista de carácter laico *Escorial*, con un espíritu restaurador y conciliador (Corominas y Vicens 2006, p. 478), que será objetivo del régimen, dispuesto a calificar de antiespañolismo y ateísmo a cualquier cosa que tenga que ver con el existencialismo, con Unamuno o con Ortega. El vasco acabará volviendo a Madrid y dejando la universidad.

En el Madrid de la posguerra empezará Zubiri a publicar, tímidamente, su obra filosófica, dando cursos privados, gracias a Juan Lladó y al Banco Urquijo. Por fin podrá reanudar las tertulias con su maestro Ortega. Sus caminos serán, no obstante, diferentes. Ambos crearán sociedades culturales de regeneración, pero Ortega, siguiendo su labor pedagógica, y Zubiri de forma más discreta, sumido en sus investigaciones, hasta el punto que desde su primer libro de 1944, *Naturaleza, Historia, Dios*, hasta el segundo, *Sobre la esencia*, pasarán casi 20 años. La exposición de Ortega a los medios y las constantes campañas contra él le harán que no pueda fijar definitivamente su residencia en Madrid, aunque esa será la ciudad de su cita con la muerte. El definitivo adiós a Ortega, en 1955, le pillará a Zubiri preparando escritos sobre el hombre y la esencia.

2. ASPECTOS FILOSÓFICOS

2.1. El hombre

Ya hemos hablado de la distancia entre Unamuno y Ortega. Si Unamuno cabalgaba a lomos del Quijote reivindicando al héroe que se entrega a su desesperación, Ortega se agarra al creador de la vida del hidalgo. Cervantes es el autor de esa vida, y en esa creación literaria ve la salvación y la esperanza que Unamuno se vedó. El sentido de la vida para Ortega sale de la propia vida, en ella busca sus claves. En ella y en la cultura, evitando su conversión en religión secular, que denunciaba. La vida será, como veremos, una oportunidad de ser, una «voluntad de aventura», un campo de juego abierto. Ortega entendía un sentido casi deportivo y jovial en ella, un *ser-se*. Su alumno Zubiri se aparta ligeramente de estos dos polos. Aunque está siempre más cerca de su maestro - no comparte la angustia existencial unamuniana - no se percibe el carácter jovial orteguiano en su filosofía. El profesor Cerezo Galán se preguntaba por el sentimiento originario del donostiarra, fruto de la crisis, que hubiera marcado su obra, concluyendo que no es otro que la persecución de la realidad: **“Zubiri se aparta tanto del estar angustiante en la realidad, al modo unamuniano, como del estar exultante del temple festivo orteguiano, a los que entiende como dos modulaciones hiperbólicas, en defecto o exceso, respectivamente, del sentimiento primordial. (...) la impotencia del alma angustiada se debe a haber perdido su confianza en el poder de la realidad, que nos asiste. (...) La voluntad radical, señala certeramente Zubiri, «no es voluntad de vivir, sino de ser real»”** (Cerezo Galán 1998, p. 106).

Ortega no niega el anhelo de perpetuación de su vida que siente el hombre, pero lo inserta en una teoría que separa sustancialmente al hombre del animal, el hombre va más allá, no sólo quiere perpetuar su vida (existen los suicidas), sino que quiere vivir bien. El hombre es capaz de suspender sus necesidades vitales, biológicas, para afrontar su principal necesidad, la de hacer frente a su circunstancia. El animal se alimenta, pero el hombre suspende esa necesidad para hacer fuego. El hombre lucha contra lo ajeno, lo negativo que supone para él, básicamente, lo que no es *logos*. Porque no será solamente lo que nos rodea, sino también el cuerpo, también el alma: **“Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la**

vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*” (Ortega y Gasset 1914, p. 68). Zubiri definirá también esta circunstancia a la que se enfrenta todo *viviente*: “**El viviente se halla «entre cosas», externas unas e internas otras, que le mantienen en una actividad no sólo constante, sino primaria**” (Zubiri 1963b, p. 8). Más adelante, en *Pidiendo un Goethe desde dentro*, ampliará ideas. El hombre es arrojado a la vida como un náufrago lo es a la mar, pero “**la conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación (...) Ese yo que es usted, amigo mío, no consiste en su cuerpo, pero tampoco en su alma, conciencia o carácter. Usted se ha encontrado con un cuerpo, con un alma, con un carácter determinados**” (Ortega y Gasset 1932, pp. 46, 49). Pero el hombre, al contrario que el animal, no se rinde ante la naturaleza, no se deja llevar por ella, puede *salvarse*, salvar la circunstancia. En el entorno material, el hombre es capaz de crear una *sobrenaturaleza*, y redefinir sus necesidades. A esto creemos que se refiere Ortega cuando habla de que, a partir del conjunto de operaciones que realiza el hombre para salvar, en este caso, la circunstancia que le rodea, lo que sería la técnica, el hombre es capaz de suspender sus necesidades animales y crear otro tipo de necesidades. La necesidad, no ya de seguir en el mundo, sino de estar bien en él. No solo necesitará lo esencial, sino también lo superfluo. Más aún : “**el hombre es un animal para el cual sólo lo superfluo es necesario**” (Ortega y Gasset 1933b, p. 27).

En este suspenso de necesidades que puede realizar el hombre es cuando se encuentra consigo mismo, Ortega a menudo utiliza también el sintagma *vacar de las cosas* o *ensimismarse*. Lo que hace posible luchar contra el mar, contra la circunstancia, cuando se puede decir que no nos *alteramos*, como se altera el animal, porque “**que el animal no vive desde sí mismo, sino desde lo otro, traído y llevado y tiranizado por lo otro, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva alteración**” (Ortega y Gasset 1939, p. 22). Zubiri aquí matiza, y admite en todo viviente cierta sustantividad biológica independiente del medio: “**Es verdad que se toman los materiales de fuera, pero el viviente los somete en amplia medida a una transformación peculiar para que puedan servir de piezas inmediatas en la edificación de sus estructuras bioquímicas**” (Zubiri 1963b, p. 7). Al modo primario de habérselas con las cosas del viviente es a lo que Zubiri denomina *habitud*, a la posibilidad de una respuesta a la circunstancia, concepto relacionado con los sentidos del viviente.

Este ensimismamiento es precisamente el que le lleva a Ortega a defender que el hombre emula a Cervantes, porque se hace novelista de su propia vida. Este es el origen de los tipos vitales que define Ortega. Ortega sabía, al igual que Zubiri, por los experimentos de Wolfgang Köhler, que los primates eran capaces de producir instrumentos elementales, pero para él su falla principal era la memoria, adelantando el concepto de *efecto trinquete* de la psicología comparada actual, la evolución cultural acumulativa (Tomasello 2010). El animal proporciona pocos elementos a la

imaginación creadora de un proyecto vital, pues no retiene los hechos que se han dado, como lo hace el hombre. El hombre tiene que crearse un Yo, tiene que ganarse la vida, no sólo económicamente, sino también metafísicamente. El hombre siempre tiene la tendencia a realizar un programa vital, por eso Ortega a menudo se refiere a él como un *centauro ontológico*. Al toro le viene dado ser toro, al hombre no le viene dado ser hombre. No hay un vivir abstracto, no hay un vivir cualquiera, hay un vivir determinado, por eso **“la vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aún con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto”** (Ortega y Gasset 1932, p. 51). Este es el concepto que denomina *vocación*, y por eso les pide a los alemanes que forjen un Goethe desde dentro, que desentrañen cuál era verdaderamente su vocación, como fuente de una verdadera biografía.

Zubiri analiza de forma mucho más pormenorizada la respuesta del sintiente al medio, y antepone una diferencia esencial entre el mundo animal y el vegetal. En el mundo animal se han desarrollado unas células especializadas precisamente en la respuesta a las estimulaciones: las células nerviosas. Producen lo que él llama “liberación biológica del estímulo”, que constituye el *sentir*. Esta capacidad es la que crea el nuevo tipo de sustantividad biológica, que será distinta según el grado de *formalización* a que den lugar las estructuras nerviosas¹. Esta formalización constituiría el análogo de la memoria orteguiana, que el madrileño negaba al mundo animal. Ahora bien, aun admitiendo Zubiri este cierto grado de sustantividad animal, de capacidad de múltiples respuestas ante un estímulo según su formalización, se alinea con su maestro en que **“mientras el animal conserve su viabilidad normal, tiene asegurada en sus propias estructuras, la «conexión», por así decirlo, entre los estímulos y las respuestas. De ahí que por muy rica que sea la vida del animal, esta vida está siempre constitutivamente «enclasad»”** (Zubiri 1963b, p. 17). No así en el hombre.

Aunque el donostiarra no admite discontinuidades en la serie biológica, sí habla de que en el hombre se ha producido una *hiperformalización*. Y esta superestructura, que dejada sólo en el sentir hubiera llevado al azar absoluto en las respuestas y, consecuentemente, a la desaparición del hombre, es la que ha dado lugar a una función distinta, pero complementaria, al sentir. Se trata del *inteligir*. Si no se hubiera desarrollado esta función es cuando el hombre, como el animal, estaría completamente, en analogía con su maestro, *alterado*. El hombre es capaz de aprehender las cosas como *realidades*, es decir, dota de estructura a los estímulos, los clasifica y los circunscribe. De esta forma adquieren *de suyo* una realidad. Es importante hacer notar la diferencia con el kantismo, que ya estaba en Ortega, y la huída de cualquier forma de relativismo o subjetivismo, lo aprehendido es realidad de suyo: **“la formalidad es sentida de modo tan directo como el contenido. En el caso**

¹Ya se ha dicho que Zubiri fue influenciado por la *Gestalt*. En este caso a través de David Katz (Corominas y Vicens 2006, p. 796).

de la impresión humana las notas se presentan bajo la forma de algo que es *de suyo* lo notado, algo que pertenece *en propio* a lo aprehendido (...) y con ello no se está afirmando ni negando que tengan consistencia propia al margen de cualquier aprehensión” (Pintor Ramos 1996, p. 31). El hombre, así, intelige lo sintiente, pero ambas funciones forman una estructura unitaria. El hombre congela el sentir, lo trata, lo ordena, supera la estimulación como mera afección: la cosa le afecta como *realidad*. Esto, creemos, recuperaría el reflexivo orteguiano: se *ensimisma*. De esta forma, la vida del hombre ya no resultaría tan «enclasadada» como la del animal, ya que, siguiendo de nuevo aquí a su maestro, **“la humanidad puede alojar, y aloja dentro de sí, no sólo vidas distintas, sino hasta «tipos» distintos de hombre”** (Zubiri 1963b, p. 20).

Pero esta es a su vez para Ortega la propia maldición del hombre, este ensimismarse, este buscarse entre opciones, es precisamente lo que le puede llevar a deshumanizarse, a perderse entre caminos y, finalmente, alterarse, naufragar. Alude Ortega al animal sin premuras, al que las cosas le han dejado por un momento en paz, cuando sus apetitos básicos no le rondan. ¿Qué hace? Desconecta, se duerme, **“deja virtualmente de existir”**, se petrifica, se convierte en estatua, diría de un Goethe rodeado de seguridad. Pero estos momentos son precisamente los de existencia en el hombre, los de búsqueda, por ello el hombre civilizado, nos dice Ortega, muestra un insomnio creciente. No así, como cuenta el padre Schebesta, los pigmeos del Congo, a los que **“les falta por completo la labor de concentrarse”** (Ortega y Gasset 1939, p. 26). El hombre para Ortega debe elegir una praxis vital, un proyecto de vida, que se amolde a las circunstancias. Pero esa lucha no es solo contra el mundo, sino consigo mismo, con su vocación. **“La sustantividad humana es constitutivamente abierta respecto de sí misma y respecto de las cosas”** (Zubiri 1963b, p. 21), afirmará con su lenguaje Zubiri, el hombre como animal de realidades. El ser radical del hombre, su vocación, no es, sin embargo, conocida directamente, sino que se encuentra **“en la región más profunda y primaria de nuestro ser”** (Ortega y Gasset 1932, p. 61). Nuestro verdadero Yo nos da pistas en cada situación, según lo cómodo que nos encontremos en ella. Así, como ejemplo, se pregunta Ortega si Goethe no fue desertor de sí mismo, si no estuvo alterado, si no tuvo, en Weimar, una medida excesiva. Desviándolo de su carácter, desalojando la sustancia de su destino (Ortega y Gasset 1932, p. 74). El drama es que este encaje, para el madrileño, casi nunca se logra, y el hombre anda en una búsqueda perpetua, porque **“es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho”** (Ortega y Gasset 1939, p. 28). Y este drama es precisamente para Ortega el juego de la vida. Un juego que anticipa de alguna manera la condena de Sartre, porque esta praxis a la que conduce la sustantividad humana radical, la *habitud intelectual* zubiriana, no nos lleva a otra cosa que a una de las definiciones de libertad: **“Esta determinación de un acto por razón de la realidad querida, es justo lo que llamamos libertad”** (Zubiri 1963b, p. 21).

La diferencia entre la persona y el animal es, para Zubiri, precisamente esta capacidad de apropiarse de su propia realidad. Lo que denomina la *suidad* es precisamente este carácter de esencia abierta, lo que hace que una realidad sea *persona*. Por eso el hombre no es ya tanto un animal racional, que podría no cumplirse en algún momento o lugar (recuérdese el ejemplo de los pigmeos de Ortega, Zubiri menta al oligofrénico o al concebido antes de nacer), sino un animal de realidades. Las realidades son *de suyo*, la persona puede hacer que directamente sean *suyas*. El hombre como realidad tiene una estructura que el donostiarra denomina *personidad*, es lo que le confiere estructuralmente un lugar independiente de otras realidades, en lo que consiste. Pero la sustantividad humana confiere otra vertiente, ya no en orden al “qué”, sino en orden a la existencia en mí, en orden, no ya a consistir en algo, sino a subsistir en la realidad. Este subsistir será la efectiva realización mediante acciones, es la *personalidad*. Este modo de ser “**se va configurando a lo largo de la vida. Constituye no un punto de partida, sino un término progresivo del desarrollo vital**” (Zubiri 1959, p. 113).

2.2. Dios

Ortega desde su perspectivismo explica los sentimientos en torno a la agonía unamuniana, a la sed de eternidad, de divinidad, aludiendo precisamente a la alteración del hombre en la circunstancia. La diferencia entre el hombre y Dios es que el hombre vive en algo que no es él, en una constante alteración, y en cambio Dios es casa de sí mismo. Por eso el cristiano, cuando habla de que Dios le ha hecho a su imagen, está enunciando más un deseo que un hecho: “**Porque lo que el cristiano quiere decir con eso es que el hombre tiene de Dios precisamente lo que le falta. El hombre -a diferencia del mineral y acaso del animal- tiene, en efecto, la necesidad, quiera o no, de llegar a unificarse con su contorno para sentirse en él «dentro de casa», por tanto, tiene, en este sentido, la necesidad de ser como Dios. Pero esto supone que le falta esa unificación y posee de ella sólo lo más opuesto que puede haber de una cosa, a saber, el afán de ella**”². Por pensamientos como este se ganó el desprecio de muchos tradicionalistas en la España franquista. Así, “**la obra de Ortega es el esfuerzo encaminado a descristianizar a España, más inteligente, más sistemático y brillante que se ha visto después de la Institución Libre de Enseñanza**”, llegó a escribir Vicente Marrero en la revista *Arbor* del CSIC (Corominas y Vicens 2006, p. 577). Pero ni siquiera la rama más aperturista del falangismo, en principio más afín a Ortega, le había perdonado su concepción histórica del cristianismo, como prueba un artículo de Pedro Laín, a la postre uno de sus valedores, en la revista *Escorial*: “**Se empeña Ortega en no entender el Cristianismo ni la vida religiosa, y de ahí procede**

²“Sobre ensimismarse y alterarse”, en *La Nación*, de Buenos Aires, recogida en el apéndice III de *En torno a Galileo* (Ortega y Gasset 1933a).

todo” (Maestre 2019, p. 182).

Pero Ortega en realidad fue más allá, y el objeto de sus críticas al cristianismo de hecho lo asociaba a que, para él, fue la génesis de la modernidad, del subjetivismo. El idealismo moderno se gestó en San Agustín, en una escolástica, la primera, que según él no se había estudiado bien. La modernidad nace de la cristiandad, el dios trascendente cristiano implica la inauguración de la soledad como sustancia, del escepticismo cartesiano: **“Y he aquí cómo para acercarse el alma a Dios, en su urgencia hacia la divinidad, para salvarse va a hacer lo mismo que el escéptico con su duda metódica. Niega la realidad del mundo, de los demás seres, del Estado, de la sociedad, de su propio cuerpo”** (Ortega y Gasset 1929, p. 202).

El joven Zubiri sacerdote, siempre sospechoso de modernista, no se había atrevido a tanto. Entendía la religión como inmersa en la vida social, que exigía sacrificios, no concebía la religión protestante individual, y al deseo que sentía de seguir por inercia en la fe católica, de no defraudar a sus allegados, lo calificaba de intuición: **“Dios no es la conclusión de un silogismo; es una realidad intuitiva, pero de una intuición especial (...) en las cosas hay un aspecto divino que es objeto de una intuición especial: es la intuición de lo divino, fuente única de la creencia en Dios”**³. Y esta intuición de lo divino la comparte el conjunto de religiones positivas, cuyo fin tiene asegurar una vida moral trascendente. Curiosamente, no establece ninguna diferencia esencial del cristianismo, al margen de su crítica al individualismo protestante dentro de él. El dios de Zubiri no está alejado de las cosas, pero no se trata de un panteísmo, ya que supone las cosas realidades distintas de Él.

Estas intuiciones las desarrollaría en la edad madura de forma más extensa, y en el seno de su filosofía. Y el punto de enlace es precisamente la relación persona/realidad que da lugar a ciertas antinomias que habría que solventar. Hemos visto que la persona no tiene en sí su radical fundamento, sino que ha de encontrarlo en la propia realidad, en donde se realiza, se radica. Por tanto, la persona no es realidad radical, sino realidad radicada en la realidad. Esta relación del hombre con la realidad es a lo que Zubiri denomina *religación*. Es el encuentro con el Yo, que no es recibido, ya se ha dicho, sino que es cobrado, ha de ser buscado en la realidad. Zubiri afirma así que el Yo no es un ser absoluto, sino solo un ser relativamente absoluto. Esta es la carencia, la inquietud de la vida humana. Para Zubiri esta certeza es avisada por la voz de la conciencia, como **“el clamor de la realidad camino del ser absoluto”**⁴. Esta razón buscada, como fundamental, debe ser última, pero también se le presupone un poder posibilitante, dado que la persona se ve forzada a posibilitarse, y al mismo tiempo debe empujar a conseguirlo, es decir, debe ser impelente. El fundamento buscado

³Carta de X. Zubiri a «Rourix», 15-X.1921. Citada en (Corominas y Vicens 2006, p. 125).

⁴En *El hombre y Dios* (Zubiri 1984, p. 137), citado en (Ferraz Fayos 1995, p. 212).

deberá ser, por tanto, último, posibilitante e impelente. Tal fundamento último no se puede encontrar entre las realidades dadas, es menester buscarlo más allá. Aquí es donde Zubiri caracteriza la dimensión teológica del hombre.

Así, el problema de Dios es el problema de la realidad como fundamento último, y esto, para Zubiri, es algo que no puede dejar de lado ni el agnosticismo ni el ateísmo. La vía teísta, que es, lógicamente, la que sigue Zubiri, afirma que es Dios la respuesta al enigma de un fundamento último, posibilitante e impelente. No demuestra de forma escolástica la existencia de Dios, sino que afirma su realidad absoluta como necesaria en la construcción del Yo. Y como el Yo, además, tiene tanto una dimensión individual, como social y como histórica, así las tendrá este fundamento último. Pero la concreción de esta vía en la vida personal de la que parte debe realizarse por un acto de inserción, es la *fe*, es decir, **“una actitud personal de entrega total como respuesta a la donación de un fundamento que nos hace ser como personas”** (Pintor Ramos 1996, p. 52). La concreción histórica que se ha llevado a cabo del hecho de la religación estará enmarcada así, según Zubiri, en la historia de las religiones, en donde el cristianismo tendrá un especial carácter, por su compenetración entre la persona religada y la realidad de Dios. Es importante hacer notar que Zubiri no excluye de su teoría las visiones agnósticas, puesto que la religación, para él, es inevitable. Estamos inevitablemente impelidos por la realidad, pero pertenece a la libertad individual conformarnos con sus notas o centrarnos en el aspecto religioso del proceso o asociarnos, mediante la fe, a su fundamento último.

Y es aquí cuando el alumno se ha desviado definitivamente del maestro, y acaso acercado a Unamuno. Para Ortega el cristianismo es un extremismo al que se llega desde un sentimiento de desesperación. Ortega ve en el hombre alterado el público idóneo para caer en los extremismos, porque es aquel que no ha proyectado adecuadamente su vida, y se refugia en una sola dimensión, en un extremo, no aceptando la vida según es. Cuando se busca el sentido de la vida, en realidad lo que se busca es un valor absoluto, pero **“nuestra existencia es en sí misma un vacío de sentido, una extraña realidad que consiste en ser algo que, en definitiva, es nada, es la nada siendo”** (Ortega y Gasset 1933a, p. 154). Todos hemos pensado algunas veces en el sentido de la vida pero, según el madrileño, no hay por qué hacer ese extremismo de buscar un valor total de la vida. Las cosas intravitalas, piensa el agnóstico Ortega, aún nos entretienen y distraen, nos colman con su riqueza interior. Quizás porque no estamos verdaderamente desesperados. **“Para el cristiano, el hombre confiado en sí, que aún espera algo de sí, es el esencial pecador. En cambio, el hombre está en su verdad cuando reconoce que no puede con sentido vivir desde sí mismo, cuando descubre su radical dependencia - y poniéndose íntegro en manos del poder superior, de Dios, se dispone a vivir desde él”** (Ortega y Gasset 1933a, p. 156).

CONCLUSIONES

En este trabajo se ha perfilado un estudio sobre la vida y la obra de dos grandes filósofos españoles, Ortega y Zubiri. Se ha visto cómo su lucha contra la superación de la modernidad chocaba con muchos obstáculos, especialmente en la España de la primera mitad del siglo XX. Ambos vivieron la cultura alemana con intensidad, pero en España el neokantismo que suponían las ideas importadas avivaba las constantes tensiones entre Iglesia y Estado, por considerarlas ideas que apuntalaban definitivamente la separación de poderes contra la que se venía luchando. Además, las nuevas corrientes filosóficas, especialmente el existencialismo que ambos habían heredado de Unamuno, no fueron bien acogidas por muchos de los protagonistas públicos de aquella época. Se ha visto cómo Ortega se involucró activamente en la vida política española y cómo, tras sus reconsideraciones vitales, y, especialmente, después de su desencanto republicano, se apagó su participación, entre el desprecio de unos y otros. Aunque no disminuyó jamás su actividad filosófica, apenas tuvo después una fugaz resurrección pública a la vuelta de su exilio. No fueron tiempos para matices liberales, y tuvieron que pasar décadas hasta que se recuperara la magnitud de su figura como pensador clave de nuestra historia.

En el caso de Zubiri, muy distinto, el conflicto fue más interno que externo. No era un hombre de vocación pública, y bastante tuvo con la lucha, que marcó su vida, entre optar por seguir una tradición conservadora familiar y ser un sacerdote sabio, como quería de niño, o elegir una vida seglar en donde pudiera, a su vez, hacer volar su filosofía por las corrientes modernistas que a él más le atraían. Su endeble salud se reflejaba también en una voluntad débil que dependía demasiado, en su primera época, de los maestros que guiaban sus estudios eclesiásticos, lo que le llevó a ordenarse sacerdote precisamente cuando su vocación más flaqueaba. Sin embargo, sus convicciones filosóficas fueron profundas, y cuando, a través de su maestro Ortega y de sus viajes a Alemania, conoció las ideas fenomenológicas de Husserl y, especialmente, el existencialismo cristiano de su alumno Heidegger, definió el rumbo que debía tomar su filosofía, ordenar y superar esas ideas a la luz de su formación escolástica. Esto le llevó a la relación entre la sustancialidad aristotélica y lo que denominó sustantividad, definiendo rigurosamente las características de la sustantividad humana (Zubiri 1963b, p. 22). Las vicisitudes eclesiásticas, sin embargo, le apartaron de su cáte-

dra en la universidad, a la que nunca quiso volver, por querer alejarse también de una constante politización de las aulas. Y se mantuvo en un discreto segundo plano dentro de la filosofía oficial, componiendo la mayor parte de su obra solo al final de sus días.

Las aportaciones filosóficas de ambos son en alguna medida complementarias. El vitalismo orteguiano es radicalizado por el realismo de Zubiri, pero su motivación es la misma: la superación de los dilemas de la modernidad con la antigüedad, de las visiones subjetivistas que trajo el idealismo contra las formas clásicas de entender el mundo, más asociadas a un realismo ingenuo. Ninguno de ellos quería caer en el nihilismo o el relativismo, aunque entendemos que de este último se alejaba más la filosofía de Zubiri que la de Ortega. En donde Ortega ponía la radicalidad de la vida, el donostiarra puso la radicalidad de la propia realidad, cuyo fundamento nos impele a elegir un camino. Esta elección es la clave de la vida humana, un muestrario de opciones que no tiene el mundo animal, en donde la vida está más enclavada. El hombre tendrá la capacidad de ensimismarse para luchar contra la alteridad que supone lo otro, para no entregarse a ello, como hace el animal. Pero en el fundamento último de esta realidad que nos ofrece las alternativas vitales es en lo que más se distanciaron, puesto que Ortega no era creyente, y Zubiri jamás dejó de creer, a pesar de que sí dejó los hábitos, colocando a Dios detrás de las cosas. No obstante, la doctrina teológica de Zubiri fue conciliadora y unificadora, algo que él había mamado con los marianistas. A pesar de haber basado sus ideas sobre el saber trascendente y sobre sus creencias, como él mismo cuenta que hizo Kant (Zubiri 1963a, p. 132), su concepto de religación deja abiertas diferentes formas de entender la vida, dentro de las religiones o sin ellas. No se libró tampoco Zubiri, por cierto, al estar en la órbita del existencialismo español, de ser acusado de agnóstico (Corominas y Vicens 2006, p. 518). Aún así, este cristianismo reflexivo atrajo, más de lo que se cuenta de Ortega, a un movimiento falangista en decadencia en la época franquista, que a la postre fue uno de los valedores de ambos autores.

Hemos visto también la influencia que tuvo la ciencia en la actualidad de la filosofía de ambos. Los resultados en física parecían dar la razón tanto al realismo ingenuo como al idealismo indistintamente, lo que apoyaba precisamente la fusión reflexiva de estas dos corrientes. Zubiri además se mantuvo muy atento a las novedades en neurobiología humana, gracias en parte a su amistad con Severo Ochoa, y aparecen referencias a esta disciplina muy a menudo en su obra. Ortega y Einstein morirán el mismo año. Sus vidas de algún modo fueron paralelas. La realidad era inobjetable para el alemán, y en parte para Ortega, aunque este criticaba el realismo ingenuo de aquel. Además, el spinozismo de Einstein no iba a casar con la revisión de la modernidad que proponían los nuevos autores, si bien al pensamiento de Zubiri se le achaca un cierto aroma panteísta. La radical temporalidad del hombre, su perspectivismo, se van a llevar mejor con las nuevas interpretaciones de la

física subatómica que con las creencias naturales del judío. Si a Ortega le marginaron las instituciones franquistas por sus ideas sobre la contingencia del cristianismo y por su supuesta conexión con ideas krausistas, a Einstein la comunidad científica le va a marginar, en cierto modo, por lo contrario, por no aceptar desembarazarse del *noúmeno*, de sus llamadas *variables ocultas*.

En suma, estas dos filosofías que se han analizado, que de alguna manera nos han parecido complementarias, van acompañadas de dos trayectorias vitales de la misma naturaleza dual. Si el vitalismo de Ortega le impelía a su activismo cultural incansable, el realismo radical zubiriano, su existencia teórica, dedicada al análisis riguroso de lo real, le sumió en la soledad y el retiro que marcaron su vida. Al final, el maestro también tuvo que tomar el camino del olvido, pero por causas muy distintas a las de su discípulo. De alguna forma le obligaron, porque su resistencia al extremismo, que tanto había criticado en su obra, acabó dejándole en un limbo ideológico, en un liberalismo condenado al ostracismo en la historia de su querido país. De hecho, esta renuncia a la alteración y al extremismo es la excusa que pone el mismo Ortega cuando alude a su retiro de la vida pública. Así lo confiesa en su lección “Sobre el extremismo como forma de vida”, del texto *En torno a Galileo* (Ortega y Gasset 1933a, p. 151). Acabamos, cómo mejor, con estas palabras del gran pensador, que pueden estar dotadas de una considerable actualidad, esperando no haber agotado paciencias, ni haber errado mucho el tiro:

“Hay demasiadas probabilidades para que la generación que ahora me escucha se deje arrebatarse como las anteriores de aquí y de otros países, por el vano vendaval de algún extremismo, es decir, de algo substancialmente falso. Esas generaciones, temo que todavía la vuestra, pedían que se les engañase - no estaban dispuestas a entregarse sino a algo falso. Y revelando en la tranquilidad de este aula un secreto, diré que a ese temor obedece en buena parte mi parálisis en órdenes de la vida no universitarios ni científicos. (...) Sé, y vosotros lo sabréis dentro de no muchos años, que todos los movimientos característicos de este momento son históricamente falsos y van a un terrible fracaso. Hubo un tiempo en que la repulsa a un extremismo suponía, inevitablemente, que se era un conservador. Pero hoy ya aparece claro que no es así, porque se ha visto que el extremismo es indiferentemente avanzado o reaccionario. Mi repulsa de él no procede de que yo sea conservador, que no lo soy, sino de que he descubierto en él un substantivo fraude vital. Prefiero, pues, esperar a que se presente la primera generación auténtica. Si, por azar, fuéis vosotros, tendría que esperar poco”.

Bibliografía

- Cerezo Galán, Pedro. 1998. “Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri).” *Isegoría* 19:97–136.
- . 2013. “De camino hacia sí mismo (1905-1914).” En *GUÍA COMARES de Ortega y Gasset*, editado por Javier Zamora Bonilla, 21–46. Granada: Editorial Comares.
- Corominas, Jordi, y Joan Albert Vicens. 2006. *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus.
- Ferraz Fayos, Antonio. 1995. *Zubiri: el realismo radical*. Madrid: Ediciones pedagógicas.
- Lasaga Medina, José. 2003. *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . 2019. “Ortega, el maestro sin sombras.” *Revista de Libros*. <https://bit.ly/3hs6YeE>.
- Maestre, Agapito. 2019. *Ortega y Gasset. El gran maestro*. Córdoba: Almuzara.
- Marías, Julián. 1979(1941). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José. 2017(1914). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra.
- . 2010(1923). *El tema de nuestro tiempo*. Barcelona: Espasa.
- . 2002(1929). *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Espasa.
- . 2004(1932). *Carta a un alemán pidiendo un Goethe desde dentro*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . 2008(1933)a. *En torno a Galileo*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 1965(1933)b. *Meditación de la técnica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- . 1965(1933)c. “Prólogo para alemanes.” En *OBRAS COMPLETAS. Tomo VIII*, editado por Revista de Occidente, 15–58. Madrid: Ediciones Castilla.
- . 1972(1939). “Ensimismamiento y alteración.” En *El hombre y la gente*, editado por Rosa Spottorno Topete, 17–37. Madrid: Espasa-Calpe.

- . 1965(1947). “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva.” En *OBRAS COMPLETAS. Tomo VIII*, editado por Revista de Occidente, 61–358. Madrid: Ediciones Castilla.
- Padilla Novoa, Manuel. 1994. *Unamuno*. Madrid: Ediciones del orto.
- Pintor Ramos, Antonio. 1996. *Zubiri (1898-1983)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Rabaté, Colette y Jean-Claude. 2009. *Miguel de Unamuno*. Madrid: Taurus.
- Tomasello, M. 2010. *¿Por qué cooperamos?* Madrid, Spain: Katz editores.
- Unamuno, Miguel de. 2017(1906). “Sobre la europeización, mayo-diciembre, 1906.” En *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo*, editado por Alicia Villar Ezcurra. Madrid: Tecnos.
- Zubiri, Xavier. 2018(1959). “La persona como forma de realidad: personeidad.” En *Sobre el hombre*, 103–128. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2019(1963)a. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza editorial.
- . 1963b. “El hombre, realidad personal.” *Revista de Occidente*, pp. 5–29. <https://bit.ly/2WUXv5Z>.
- . 1984. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

Este documento ha sido firmado digitalmente por Carlos Ruiz Jiménez, con DNI XXX302, jurando que este trabajo, *Ortega, Zubiri, y el hombre*, es de su autoría y no ha sido plagiado