

Sobre los *Cursos Universitarios* de Xavier Zubiri

El 17 de septiembre de este año de 2014 se presentaron en la UCA de San Salvador los cuatro volúmenes¹, correspondientes a los Cursos Universitarios de Xavier Zubiri del período de 1931-1935 en la Universidad Central de Madrid y en la Universidad de verano de Santander. La edición estuvo a cargo de Manuel Mazón y los libros fueron publicados por Alianza Editorial. He aquí los textos de los comentarios que leyó Héctor Samour, transcritos por cortesía de José Simán; y de la presentación de los volúmenes, que leyera Manuel Mazón.

Comentario a la presentación de los cuatro volúmenes de los cursos universitarios de X. Zubiri

HÉCTOR SAMOUR

*Departamento de Filosofía
Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”*

Es muy grato para mí estar hoy en este acto de presentación de los cursos universitarios de Zubiri. Dichos cursos, publicados en cuatro volúmenes por Alianza Editorial y la Fundación Xavier Zubiri, vienen a completar una ingente cantidad de publicaciones del filósofo vasco, salidas al público después de la publicación de su trilogía sobre la inteligencia, en 1980. Con esto no solo se tiene ahora una exposición muy completa de su sistema filosófico, sino también de su génesis y construcción, desde los años 30 del

siglo pasado, a partir de su diálogo, mediado por la realidad, con los autores más importantes de la tradición filosófica occidental.

Los textos de los cursos universitarios son producto en su mayoría, de los apuntes de clase de sus alumnos más aventajados en el período que Zubiri impartió la cátedra de historia de la filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, entre septiembre de 1931 y diciembre de 1935. Los nombres

de algunos de estos alumnos son: Julián Marías, María Zambrano, Carmen Castro, José Gaos, Antonio Tovar, Luis Felipe Vivanco, María Araujo y Félix García Blázquez.

En los cuatro volúmenes se encuentra la exposición de temas y autores muy importantes: la idea de filosofía y del filosofar, los horizontes de la filosofía, el concepto y la crisis de la metafísica, la filosofía griega, Platón, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Comte, Bergson, Husserl, entre otros muchos autores claves.

La claridad de la exposición, la rigurosidad, la profundidad y la trabazón sistemática de los contenidos (que hay que agradecer al editor de los textos), hacen de estos cursos no solo una excelente introducción a la filosofía y a lo que es el filosofar, sino también una original y relevante historia de la filosofía occidental, que supera con creces muchas de las historias de la filosofía al uso que se utilizan actualmente en los diferentes cursos de filosofía. Si se quiere enseñar hoy filosofía griega por ejemplo, no se puede dejar de consultar el volumen primero de estos cursos.

En realidad, dentro de la amplia obra de Zubiri existen trabajos que se podrían caracterizar como trabajos de historia de la filosofía. Además, dentro de las mismas obras sistemáticas hay abundantes

referencias históricas, a menudo en un contexto de total enfrentamiento crítico, lo cual da por supuesto un conocimiento elemental del pensamiento que se critica y, al mismo tiempo, demuestra que esas referencias están supeditadas al argumento teórico que se está desarrollando en cada caso.

Esta es la manera usual que se viene practicando en la filosofía occidental, desde Hegel: exponer los problemas teóricos recurriendo en mayor o menor grado a la historia del problema. Esa historia tiene la función teórica de trazar el estado de la cuestión desde la cual se pretende conducir la reflexión propia y, al mismo tiempo, mostrar las deficiencias que presentan las soluciones del pasado y que son las que justifican el esfuerzo de una nueva reflexión.

El acervo del que se toman esos instrumentos históricos es lo que aporta la historia de la filosofía, lo cual aparece como una práctica muy consolidada y a la que se recurre constantemente para muy diversos objetivos en un contexto como el actual, donde asistimos a una crisis de los grandes sistemas de filosofía y cuando el panorama de nuestros días no aparece marcado por una filosofía claramente dominante.

Una filosofía que se entienda como constitutivamente histórica, y no perenne, tiene que abrirse a

la historia de la filosofía, no para resolverse o disolverse en ella, sino para hacerse cargo de la situación que hace posible el acto personal e intransferible del filosofar. Por eso dice Zubiri que “la historia de la filosofía ya es filosofía”. O dicho de otra manera: hacer historia de la filosofía ya es parte constitutiva del filosofar. De otro modo, lo que obtendríamos sería un mero arcaísmo, de simplemente contar lo pasado para evadirse de lo presente. De esto se deduce que no existe y ni siquiera es deseable una historia de la filosofía que sea completamente neutral respecto de todas las posturas teóricas posibles y, por tanto, tampoco existe el tratado de filosofía igualmente útil para cualquier interés filosófico que se pueda legítimamente plantear. El historiador de la filosofía pone en juego de hecho una batería conceptual que determina el lugar y el relieve que otorga a cada filósofo y que no es posible justificarla desde la propia historia de la filosofía. Por eso hay que exigirle al historiador de la filosofía claridad de sus supuestos teóricos e ideológicos.

Si solo se puede acceder a la historia de la filosofía si ya estamos instalados en la filosofía, la mirada más superficial a su historia muestra que no existe una concepción de la filosofía común a todos los filósofos que merecen ser incluidos en esa historia y ni siquiera es posible privilegiar como dominante uno de esos conceptos. La historicidad

de la filosofía hace que su propio concepto haya ido variando a lo largo del proceso histórico y en los distintos filósofos hasta el punto que parece increíble que “a esas cosas tan distintas se llame así, sin más ‘filosofía’” (*Cinco lecciones de filosofía*, CLF). 3

¿Y esto que tiene que ver con Zubiri y con los textos de sus cursos universitarios? Zubiri nunca tuvo interés en convertirse en un historiador de la filosofía al estilo tradicional, sino que veía en esa historia un peculiar un camino —no el único— para su propia filosofía y su filosofar, de ahí las reiteradas protestas de que él no era un historiador “erudito” y, por ello, pedía disculpas por las posibles inexactitudes en algún punto. Esto no quiere decir que Zubiri no haya sido meticuloso a la hora de adquirir conocimiento sólido de las filosofías y de los filósofos, que trata a través de un trabajo directo con los textos y buscando cuando lo necesitaba la información sólida disponible. O como dice Diego Gracia, “Zubiri veía el pasado filosófico desde una perspectiva distinta que no es la erudita ni la del historiador de oficio, sino la del filósofo”.

Zubiri, desde estos cursos de los años treinta, construye su relato de la historia de la filosofía utilizando instrumentos que emanan de su propia concepción de la filosofía. Lo más destacado en este punto es que Zubiri ha mantenido

conectándolo con el concepto de diafanidad o de trascendencia, que la gran unidad en que se pueden unificar filosofías muy diversas es el horizonte.

Inspirándose en Husserl – que utilizaba el término en otro contexto, Zubiri ve el horizonte como la línea que delimita la visibilidad de las cosas y en el que cada problema, y cada solución también, adquiere su relevancia propia insertándose en el todo. El horizonte no está explícito en las obras de los filósofos que están comprendidos en él, sino que necesita ser reconstruido desde lo explícito.

Zubiri mantiene durante toda su obra que “en la filosofía europea estos horizontes han sido dos” (CLF). Uno es el horizonte helénico de la movilidad donde lo asombroso es que las cosas que cambian sean en medio de ese cambio y cuya pregunta central es: ¿Qué es el ser?; el otro es el horizonte cristiano de la creación donde lo asombroso es que las cosas no sean nada y en este horizonte de la nihilidad la pregunta central sería: ¿Por qué hay algo y no más bien nada?

Zubiri ha mantenido “que no hay más que una filosofía post-helénica, que va de San Agustín a Hegel” (*Sobre el problema de la filosofía*, SPF, 123). Lógicamente esto debe significar que después de Hegel ha surgido un tercer horizonte, que no podemos objetivar

porque estamos inmersos en él y que, por tanto, no podemos encontrar una denominación adecuada. En un momento dado lo denominó de la “temporalidad”, pero que después fue matizado por él mismo con una interrogante. Por lo que quizá debemos contentarnos con una denominación sin pretensiones similar a horizonte post-creacionista o algún equivalente.

Lo que sí es importante apuntar es que los horizontes significan rupturas históricas y, por tanto, son inconmensurables, lo cual también los hace totalmente irre recuperables una vez que se han extinguido; esto no significa necesariamente que un horizonte no pueda heredar de otro determinado problemas e incluso un determinado camino para afrontar soluciones, pero indudablemente esos problemas y soluciones cambiarán de sentido al variar la totalidad en la cual se integran.

Habría que analizar la conveniencia de las ventajas de esta idea de “horizonte” en su aplicación al curso de la historia de la filosofía y también será necesario analizar críticamente el modo en que Zubiri la utiliza; por otra parte, el depender claramente de un concepto de filosofía muy definido, no se puede descartar que también presente límites o deficiencias si se utiliza para otros filósofos que Zubiri no ha considerado oportuno abordar de forma particular.

El problema se agranda si nos preguntamos por la vía que dentro de cada horizonte conecta éste con las diversas filosofías para ver si mantiene el equilibrio entre unidad y diversidad que parece exigir la historia de la filosofía.

Zubiri, pues, no solo se limitó a recurrir a la historia de la filosofía para esclarecer su filosofía teórica, sino que se hizo una concepción propia de lo que es el proceso básico de la historia de la filosofía occidental y convirtió su concepción en un componente interno de su propio pensamiento que aporta el contexto y el enfoque en el cual esa filosofía está justificada y resulta comprensible.

¿Y cómo entiende Zubiri el proceso histórico de la filosofía occidental y qué le critica?

Lo que encontramos en estas obras es el posicionamiento de Zubiri ante la historia de la metafísica: su posicionamiento frente a la metafísica occidental. Lo que caracteriza a la evolución de la metafísica, desde Parménides hasta su culminación en Hegel, es “la marcha progresiva dentro del concepto” (*Problemas fundamentales de la metafísica occidental*, PMFO, 327), es decir, el progresivo dominio de las exigencias de lo lógico sobre lo real. En CLF, Zubiri critica a la filosofía moderna que se haya dedicado a “vaciar” las cosas en una especie de “molde

conceptual suyo”.

Es decir, es la primacía que se le dan a las estructuras lógicas sobre las estructuras reales, lo que Zubiri critica a la metafísica occidental. Lo que Zubiri combate no es la confianza en el concepto racional, sino “la marcha progresiva dentro de él que impera en el mundo desde la época de los griegos” (PMFO, 327).

Por otro lado, Zubiri se enfrenta a la historia de la metafísica occidental no para salirse de ella, sino para rehacerla. Y éste es uno de los aspectos que hace que uno deba tomarse en serio la crítica de Zubiri a la metafísica. El filósofo vasco se mueve continuamente entre los problemas y conceptos más propios de la gran tradición filosófica: ser, esencia, *nous*, *logos*, razón. Además, estos conceptos no son para Zubiri conceptos marginales, sino momentos centrales de lo que será su filosofía madura. En esta otra perspectiva, nuestro autor se sitúa en la historia de la metafísica.

Lo que ocurre es que en sus obras de madurez saca a luz un nivel metafísico no cuestionado por las metafísicas constituidas, pero que, a su modo de ver, constituye el nivel radical de la metafísica: “la impresión de realidad”; o también, la formalidad de realidad o carácter “de suyo” de las cosas, que es apprehendido en impresión.

Desde este nivel metafísico radical, los conceptos centrales de la historia de la metafísica, en la medida en que no están anclados en él, resultan, a su juicio, inexactos; e incluso, falsos. Resulta así que grandes conceptos de la tradición metafísica, como ser, lógos, razón, por citar algunos, no son conceptos fundamentales, esto es, no reposan sobre sí mismos, sino que remiten y han de ser remitidos a ese otro estrato radical, que es la aprehensión sentiente de realidad.

En este sentido, Zubiri considera que las metafísicas establecidas no han logrado llegar hasta lo trascendental; o, al menos, lo que han considerado como trascendental no es lo trascendental, no es la ultimidad radical o lo "últimamente diáfano" (PFMO, p.29). Frente a la filosofía clásica, que considera que lo trascendental es el ser, y frente a la filosofía kantiana, donde lo trascendental es la idealidad, el yo puro, para Zubiri lo que está allende de toda especificidad, lo que conviene a todas las cosas y desde la cual se constituyen y se explican, es la realidad, la impresión de realidad.

El problema radica en que la metafísica occidental ha comenzado privilegiando un tipo de intelección, que, a juicio de Zubiri, no es el radical, no es el primario. Es en Parménides donde Zubiri sitúa ya, al menos explícitamente, la cuestión de la inteligencia como problema,

es decir, el privilegio de un modo de intelección que es la intelección concipiente. De tal manera que desde Parménides la historia de la metafísica se habría constituido como la historia de una progresiva desviación respecto a la realidad.

Ya desde los griegos, pues, se ha resbalado sobre el carácter impresivo del acto de inteligir, del *noeín*; esto es, se ha resbalado sobre su unidad formal con el sentir, con la *aísthesis*. Vieron en el logos la forma superior del *nous*, de la inteligencia, esto es, el *nous* expresado o expresable, es decir, de un logos declarativo que declara algo acerca de algo. Desde Parménides, solo esta intelección lógica es estricta intelección: lo demás es mera *doxa*, opinión. *Doxa*, que Platón y Aristóteles entendieron como sentir, como algo que se queda a mero nivel sensible.

Resbalaron sobre la unidad del inteligir y el sentir y la filosofía empezó a afincarse sobre la radical oposición del inteligir y el sentir. Inteligir sería, sin más, decir lo que las cosas son (*logos* predicativo); y se conceptúa así el logos como opuesto al sentir, dando paso a una visión dualista de la realidad y del conocimiento, que se traducirá después en la dualidades empírico-racional, sensible-suprasensible, ideal-real, cuerpo-alma, etc., que han atravesado y atormentado a buena parte de la filosofía occidental.

Pero además de esta oposición entre inteligir y sentir, los griegos resbalaron en otra oposición: la oposición o el dualismo en las cosas, en tanto que algo sentido, y en tanto que son: Inteligir es inteligir lo que es. Lo inteligido es ser. Con ello, comienza otro de los grandes errores de la metafísica: lo que Zubiri llama “entificación de la realidad”, esto es, considerar que el objeto formal de la intelección es ente o ser. Así, Parménides nos dice que lo inteligido es *ón*, ente. Es decir, la logificación de la intelección trajo consigo la entificación de la realidad. Zubiri no elimina de la metafísica el problema del ser, pero frente a la metafísica clásica, no identifica la realidad (el “tener en propio”, el “de suyo”), con el ser ni hace de la realidad un tipo de ser (el *esse reale* de la filosofía escolástica), sino que el ser es ulterior a la realidad, igual que el logos es una modalización de la impresión de realidad.

Esta transferencia de las exigencias del logos al modo de ser de lo real es uno de los aspectos en los que Zubiri se sitúa también frente a Aristóteles. Zubiri destaca que el pensamiento de Aristóteles, igual que todo el pensamiento griego, transcurre por dos vías. De un lado, está vertido a las cosas y a su devenir; es la vía de la *physis*, la vía del movimiento. De otro lado, es un pensamiento elaborado desde el logos, en el cual el ser humano dice lo que las cosas son (PFMO, 60). Por esta doble vía del movimiento o

de la naturaleza y del logos o de la predicación, Aristóteles elabora su visión de la *ousía* como substancia, como *subjectum*, es decir, como sujeto del cambio y como sujeto de la predicación. El problema es que Aristóteles identificó sin más las dos vías, y la realidad pasó a tener una estructura subjetual. Aristóteles se mantuvo en la primacía de la vía del logos. Zubiri califica de un grave error volcar sobre la cosa misma la estructura formal del logos. Por esta vía, según Zubiri, Aristóteles condujo a Leibniz y hasta Hegel.

Todos estos planteamientos son los que se empiezan a incubar en esa manera peculiar de hacer filosofía por parte de Zubiri, que se expresa en los cursos universitarios que en esta ocasión presentamos.

No quiero terminar sin dejar de mencionar el trabajo profesional, crítico y riguroso, del editor de estos cuatro volúmenes, el padre Manuel Mazón. Un trabajo de edición que le llevó prácticamente catorce años y que implicó meterse a fondo con todos los textos a su disposición, para después ordenarlos, clasificarlos y contextualizarlos, haciendo las observaciones críticas cuando lo ameritaba y las traducciones correspondientes. Un excelente trabajo de edición que no puede hacer cualquiera, sino alguien quien conoce bien el pensamiento de Zubiri y de los autores que éste aborda en su recorrido histórico.

Por estas razones y por lo que he dicho antes, quiero invitarlos a que los lean para que empiecen a introducirse a la filosofía y al filosofar de la mano de un filósofo que construyó una filosofía como

expresión de su existencia y de los problemas vitales que enfrentaba en su situación. Es este justamente el comienzo del filosofar y el único camino por el que realmente se puede aprender filosofía.

Presentación de los *Cursos universitarios* de Zubiri

MANUEL MAZÓN

Universidad de Comillas

UCA, San Salvador

Vamos a dar una glosa de cada volumen. En una segunda parte, haremos una sucinta exposición

de lo que entiendo es la columna vertebral que transparece a lo largo de estos cuatro volúmenes.

I. Primera parte

1.1. El volumen I, correspondiente al curso escolar de 1931-1932²:

Como el lector podrá comprobar en el cuerpo de este volumen, en él pretendía Zubiri iniciar a sus oyentes en la reflexión filosófica a través de repetir con ellos la experiencia viva del filosofar, de la mano de los primeros filósofos griegos. El procedimiento lo había aprendido, sin duda, con Heidegger, pero como el lector podrá comprobar inmediatamente, el rigor y la originalidad del enfoque zubiriano son totales. No nos cabe duda de que la lectura de los apuntes que sus alumnos tomaron del curso descubrirá hoy a muchos un Zubiri sorprendentemente rico y creativo, y les pondrá en la pista de algunos de los

términos e ideas que luego iban a cobrar gran importancia en su obra madura.

En crónica de Enrique Gómez Arboleya: “Como fondo, están los cursos de historia de la filosofía dados en la Facultad de Filosofía de Madrid durante el tiempo en que Zubiri ejerció su magisterio en la Universidad española. Zubiri no sólo se revela en ellos como un genial —el más genial— historiador del pensamiento que hoy escribe, sino como algo más. Me explicaré. Si nosotros tomamos en nuestras manos estas páginas, o los resúmenes de los cursos, lo que primeramente nos asombra es esto: que en ellos se realiza una radical humanización de todo el transcurso del pensamiento.”³ Por su parte, Antonio Tovar, otro de sus

oyentes, describe así sus recuerdos de aquellos cursos: “Repristinar, refrescar los conceptos originales de los griegos parece que es una de las partes más esenciales de la misión filosófica de Zubiri. No le basta con las traducciones tópicas y desgastadas de una erudición de veinticinco siglos, y coge la palabra, la analiza y rejuvenece, y saca de nuestro idioma una serie de conexiones etimológicas y de asociaciones semánticas que nos presentan el concepto como nuevo y preñado de posibilidades. Al *logos* lo halla infinitamente lejos de *ratio*, y entre *epagogé* e *inducción* queda un abismo abierto [...] La máquina que han montado intérpretes y expositores e historiadores de la filosofía de segunda o tercera mano queda desmontada, y debajo del caparazón muerto se descubre la llama original de los grandes filósofos. A un desmontaje de éstos he asistido, asombrado, al escuchar delante del texto griego la lectura de una de estas reveladoras traducciones repristinantes de Zubiri: la de los primeros capítulos de la *Metafísica* de Aristóteles.”⁴

1.2. El volumen II, correspondiente al curso escolar de 1932-1933:⁵

En este curso de 1932-1933, Zubiri ofrece de nuevo una *Introducción a la filosofía*, pero ahora desde la perspectiva de lo que él llamaba el “horizonte de la creación” (u “horizonte de la

nihilidad”), que abarcaba toda la filosofía medieval y moderna, desde Agustín hasta Hegel. La primera fuente para reconstruir este curso son los apuntes tomados por Carmen Castro. Estos apuntes tienen una interesante peculiaridad. Carmen Castro dividía los folios verticalmente en dos mitades, dejando la parte derecha en blanco, para que Zubiri fuera introduciendo las precisiones y ampliaciones que considerara oportunas.

Van también este volumen las conferencias impartidas por Zubiri en la Universidad Internacional de verano, en la ciudad de Santander. El ministro de Instrucción Pública, Fernando de los Ríos, había constituido un patronato con figuras como Menéndez Pidal, Unamuno, González Quijano, Sánchez Albornoz, Ortega y Gasset, Pi y Suñer, que aseguraban la calidad y el buen funcionamiento de esta iniciativa intelectual, caracterizada por el alto nivel científico y humanista. Entre los científicos europeos asistentes hubo hasta media docena de premios Nobel. Entre ellos, Erwin Schrödinger, amigo de Zubiri, quien había asistido a sus clases en Berlín durante el curso 1927-1928.⁶ Gómez Orbaneja recordaba años más tarde que los estudiantes asistían a los coloquios informales de estos dos personajes, cuyos temas “iban desde la física del átomo hasta cualquier otro tema ocasional en franca amistad”. Un reflejo de estas preocupaciones científicas

de Zubiri es el estudio sobre la idea de naturaleza, publicado en *Naturaleza, historia, Dios*. Gómez Orbaneja recuerda también que “Unamuno conversaba y paseaba incansablemente y, como dice uno de aquellos poemas, ‘hurgaba la pobre imaginación, indiferente a su modo a todo aquel saber’. Y, de pronto y no sin sorpresa, se le veía entrar en un aula y escuchar la lección. Era la lección de su paisano Zubiri. Aquello le intrigaba. Lo comentaba luego paseando, parándose y alzando el índice a su manera en señal de ponderación”⁷.

En el verano de 1933, Zubiri impartió seis conferencias sobre *Categorías filosóficas*. La fuente de este curso son unas extensas notas de Carmen Castro, enriquecidas con abundantes puntualizaciones del propio Zubiri. También se conservan las fichas que Zubiri usaba a modo de guión escueto de cada una de sus disertaciones. Las hemos colocado como índice inicial a cada una de las conferencias.⁸

En el verano de 1934 Zubiri vuelve a participar en la Universidad Internacional con otras seis conferencias sobre *Nuestra visión del pasado filosófico*, que se hallan en el origen de unas reflexiones sobre la historia que terminaron dando lugar a un estudio publicado en *Naturaleza, historia, Dios*. De estas conferencias tenemos dos fuentes. Por una parte, unas notas bien precisas tomadas por un joven

estudiante, Julián Marías. Estas notas las hemos usado como texto principal. La segunda fuente son, de nuevo, los apuntes de Carmen Castro, con los que hemos complementado el texto de Marías, y que van entre []. Además, de estas conferencias se conservan también unas fichas muy detalladas de Zubiri, que hemos publicado como apéndice, al final de este volumen II.⁹

1.3. El volumen III, correspondiente al curso escolar de 1933-1934:¹⁰

La primera parte, que hemos titulado “Despertar y comienzo de la filosofía” está integrada por dos cursos relativamente independientes, uno sobre la filosofía de los griegos y otro sobre la *Lógica* de Hegel. Cada semana del curso lectivo, Zubiri impartía dos sesiones sobre la filosofía griega y otras dos sobre Hegel. Para hacer más cómoda la lectura, hemos decidido presentar los dos cursos por separado, pero el lector no debe olvidar la intención unitaria de Zubiri. Para entender la vinculación entre los dos temas, puede ser muy útil el texto de Zubiri sobre “Hegel y el problema metafísico”, publicado en la revista *Cruz y Raya* en el año 1933, y recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*. En él sostenía que los dos grandes horizontes en los que se ha movido la historia de la filosofía (el horizonte griego de la movilidad y el horizonte judeo-cristiano de la nihilidad) culminan en Hegel. Para Zubiri, Hegel no

hace sino llevar a su plenitud los conceptos capitales de la historia de la filosofía occidental.

Por eso, el despertar de la filosofía en Grecia es de alguna manera reasumido en la reflexión hegeliana sobre el comienzo. Al mismo tiempo, Zubiri tratará de mostrar la diferencia entre ambos comienzos, y de este modo irá definiendo también las coordenadas de su propio punto de partida.

Al final de la primera sección, sobre los griegos, hemos incluido una página de María Zambrano, en ese tiempo ayudante de Zubiri y de Ortega y Gasset. El lector encontrará en la nota que acompaña al documento una referencia a la historia de su hallazgo.

El *Fedón* de Platón narra, como es sabido, los últimos momentos de Sócrates con sus amigos antes de cumplir la sentencia de muerte, con la bebida de la cicuta. Su lectura sigue constituyendo un hontanar de dramatismo sobre la realidad humana, enfrentada en soledad a lo que podríamos llamar el enigma de la propia existencia.

De lo que posiblemente fue un seminario de Zubiri sobre el *Fedón* sólo conservamos cuatro sesiones bajo el título genérico de "Comentarios al Fedón, 1, 2, 3, 4", tal como aparecen en la única fuente de la que disponemos. Se trata de unos

depurados apuntes de Luis Felipe Vivanco. Pero, a nada que haga una lectura reposada del texto, el lector descubrirá la estructura ontológica correspondiente a cada comentario, y lo progresivo de la visión metafísica del texto seleccionado: 78 c - 79 a. Este breve pasaje, comentado por Zubiri en las cuatro sesiones, prolonga la exposición de la filosofía griega, y se centra especialmente en la exposición del carácter sustantivo del ente. Algo muy relevante para la propia evolución filosófica de Zubiri.

La última parte de este volumen la constituye un amplio guión de Zubiri sobre un tema que le preocupaba hondamente, y que desembarcará en su ensayo de 1942 titulado "Nuestra situación intelectual", que forma parte de *Naturaleza, Historia, Dios*. Otros textos también recogidos en ese libro, como "¿Qué es saber?", "Ciencia y realidad", o incluso "En torno al problema de Dios", reflejan la misma preocupación de Zubiri por la crisis de la vida intelectual. Ya en el volumen anterior de estos *Cursos universitarios* publicamos unas lecciones de agosto de 1933 sobre "Categorías filosóficas", en las que analizaba esa crisis. El curso que ahora publicamos proviene de los últimos meses de 1934, y se titula "Introducción a la vida intelectual: el malestar actual". Todo indica que no lo impartió completo, sino que se limitó a las siete sesiones que se nos han conservado.

1.4. El volumen IV, correspondiente al curso 1934-35, y el periodo octubre-diciembre de 1935:¹¹

La primera parte la constituye el curso sobre *Helenismo y cristianismo* impartido a lo largo del período académico de 1934-1935. Si el lector nos permite la expresión, viene a constituir como “la joya de la corona” de estos cursos de Zubiri en su Cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad Central de Madrid.

Para Zubiri, la historia de la Filosofía forma parte nuclear o elemental del objeto y de la tarea del filosofar. Es la lección que aprendió de la meditación de la filosofía de Hegel. En el volumen I, la consideración desde el horizonte del movimiento en el contenido griego, y en la parte dedicada a Husserl del análisis del ser como pensado, liberada ya la conciencia del movimiento como horizonte. En el volumen II, la perspectiva desde el horizonte de la creación tanto desde la filosofía de San Agustín, como del recorrido desde el medioevo hasta rematar en las cúspides hegelianas. Así descrito el panorama, ya en el volumen III la reconsideración de lo que podríamos nominar el valor filosófico del *comienzo*. Este comienzo es definitivo para la liberación constante de la posibilidad de filosofar, y ello lo descubre Zubiri en el *bios theoretikós*. Ahí tiene el lector una

de las cimas de la tarea del filosofar, el descubrimiento de la acción teórica como el fundamento de la filosofía. Eso que es el análisis de *Nuestra situación intelectual*, y que describe magistralmente en los cursos de verano de la Universidad de Santander. Por último, ese arco que traza desde Hegel a Parménides y a la viceversa, entiendo que consagra definitivamente, al menos en la metodología del aprendizaje filosófico, la tarea de un profesor de Historia de la Filosofía como aquí se muestra Xavier Zubiri.

Desde esta perspectiva hay que entender cómo Zubiri planificó para sus alumnos el aprendizaje del filosofar en el período de su cátedra de Historia de la Filosofía.

El valor filosófico de este curso *Helenismo y cristianismo*, verá el lector que está enmarcado en la metodología que arranca de las explicaciones de los cursos anteriores. Desde el planteamiento de lo que sea la *theoría*, su concreción en la obra de Aristóteles y el desarrollo pormenorizado del *logos*, hasta la aplicación metodológica, a lo que es la realidad del cristianismo en su modo *tradicional* de haber llegado hasta nuestros días, por la vía de la comprensión de la mente humana.

Respecto a las fuentes que se han manejado para la configuración de este curso. En primer lugar, los esquemas propios que Xavier Zubiri tenía delante en las

explicaciones de aula. Después, tres series de apuntes de tres alumnos que es importante recalcar por su calidad y consiguiente fiabilidad. En su momento, como dejamos constancia en la presentación del volumen I, los apuntes de Luis Felipe Vivanco. Curiosamente este curso de *Helenismo y cristianismo*, no figuraba en la carpeta que sus hijos donaron a la Fundación Zubiri en su momento, sino que se encontraban en una de las carpetas del propio autor. Éste cita estos apuntes expresamente, en las palabras que pronunció en el homenaje póstumo a Luis Felipe Vivanco en 1976. Los hemos tomado como fuente primera. Paralelamente a esta fuente están los apuntes del entonces bien joven Julián Marías, con ese afán que ya describimos en la presentación del volumen II, que por no perder palabra o idea del maestro escribía las palabras a medias... Por último, la cuarta fuente la constituyen los apuntes de María Araújo. No asistió al curso completo, o al menos no hizo apuntes de todo él. Pero como el lector apreciará en su lectura, son de una claridad y precisión admirables. Todo este material lo hemos epigrafiado siguiendo la línea de lo que es el contenido de las fichas de Zubiri que figuran en su momento al comienzo de cada explicación. En notas a pie de página van consignadas las fechas del comienzo de las lecciones.

En una muy breve segunda parte hemos insertado cuatro

lecciones *sobre* Descartes. Son unos apuntes exclusivos de María Araújo. Y tal como ella los dejó así los hemos consignado. Estas cuatro lecciones como verá el lector están dictadas sólo en una semana del mes de mayo de 1935. Es muy posible que ahí terminase el curso lectivo 1934-1935 por lo que a las clases se refiere.

La tercera parte la constituye el único curso que dio Zubiri en el período académico 1935-1936. Pide una excedencia por motivos personales a partir de enero de 1936, y ya la Guerra Civil impide definitivamente la vuelta a su cátedra de la Universidad Central¹².

Esta parte tercera es un curso de Lógica, que Zubiri mismo titula *Fundamentos de lógica*. Propiamente las lecciones que dicta Zubiri comienzan en el apartado C, titulado, *Esquema de fundamentos de lógica: el ser y el por qué*. Zubiri no pone ninguna epigrafiada en el resto de las dieciocho lecciones. Pero siguiendo la idea descrita en esta Presentación, hemos reproducido en los apartado A una lección conservada por Luis Felipe Vivanco de un curso que no llegó a dar, pero que Luis Felipe Vivanco titula, *Introducción a la vida intelectual* (1935), y que encaja como el lector verá con las ideas de las lecciones de Lógica. A su vez en el apartado B, un esquema de Zubiri, que hace suponer que estaba diseñado para las explicaciones que podría haber

impartido si no hubiera dejado la Universidad en enero de 1936 por la excedencia pedida. Como va indicado en su momento la epigrafía en su totalidad ya es del editor a partir del apartado C. § 1. También hemos insertado en su lugar, parte de los apuntes de María Araujo de las nueve explicaciones de aula a las que asistió. Es importante que el lector entienda que estas explicaciones reproducen hasta donde es posible suponer, lo dicho por Zubiri en el Aula. Sus lecciones están evidentemente escritas con anterioridad.

Es muy posible que con el tiempo estudiosos de la filosofía de Xavier Zubiri descubran en el

contenido de estos cuatro volúmenes la *hexis* o disposición, que supuso aquel denodado esfuerzo del que hizo gala toda su vida y que él mismo explicita en esas líneas finales del Prólogo en 1980 a su última obra, *Inteligencia y realidad*: “Como en tiempos de Platón y Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad. Por esto es necesario hoy más que nunca llevar a cabo el esfuerzo de sumergirnos en lo real en que ya estamos, para arrancar con rigor a su realidad aunque no sean sino algunas pobres esquilas de su intrínseca inteligibilidad”.

2. Segunda parte:

2.1. (Xavier Zubiri, XZ): La Filosofía es un modo de actitud teórica¹³.

El despertar del hombre a la actitud teórica

Se caracteriza esta actitud porque en ello el hombre contempla y dice lo que las cosas son. Esta actitud no es obvia. Lo obvio es colocarse en el mundo no para ver lo que es, sino para colocarse en él. Es el modo de la existencia mítica. (XZ) *El hombre existe en el mundo para albergarse. Alojarse en él. Es una actitud radical.* La llamamos radical porque no es una actitud que el hombre

toma *ante* las cosas, sino una actitud previa a ellas y tal que ella es la que *le lleva* ante las cosas. No es consecutiva, sino constitutiva de las cosas. En general, el hombre está entre cosas y toma *después* una actitud ante estas. Aquí se trata de la presencia misma de las cosas. Según la actitud previa así las cosas aparecen de uno u otro modo en tanto que cosas. Para distinguir esta actitud de las demás, llamémosla *actitud radical*.

(XZ) *El Universo es un sistema de poderes*

Durante milenios ha vivido el hombre en esta actitud. En ella

se *saben* muchas cosas: acontecimientos celestes, relaciones geográficas, políticas, etc., etc. No está el mito reñido con un *saber*. Pero es un saber de los poderes.

(XZ) ***Este saber tiene sus leyes: atribución o combinación de poderes***

Esta conexión mítica no es una *causalidad*, por la misma razón que sus elementos no son *cosas*, sino poderes. Por eso su conexión es un poder victorioso o derrotado, favorable o adverso, superior o inferior. El hombre que quiere mover una piedra y no lo logra, no descubre el *peso* de las *cosas*, sino que ve en la piedra algo que *puede más que él*.

Los mitos no han existido por invención arbitraria de hombres que dejan funcionar su imaginación, sino que *el hombre hace funcionar a su imaginación porque existe una actitud mítica*.

(XZ) ***El despertar de la existencia teórica***

No se trata de hallar los estadios intermedios que llevan en cadena ininterrumpida del *Mythos* a la *Theoría*, sino sólo señalar aquellas funciones en que se patentiza un nuevo modo de existir. El más decisivo de estos factores es la *tekhné*.

El hombre tan sólo se sirve de ellos como se sirve del sol

para calentarse. Son “poderes”. En cambio, el hombre en cierto momento se ve abandonado (por ejemplo, en las costas del Asia Menor), y tiene que edificarse las ciudades *solo*, navegar, construirse sus barcos solo, etc. De nada sirve la ayuda de los dioses. Es él quien con su *tekhné* produce el *érgon*.

En la tekhné el hombre adquiere confianza en sí mismo y en las cosas.

Predominio de la técnica. Este sojuzgar tiene, claro está, sus límites. No sólo porque hay cosas que escapan a toda utilización, sino porque aún en los más elementales “útiles”, puede venir un momento de fracaso. Un martillo que ya no le va, un clavo que no puede penetrar más, etc. Entonces los “útiles” dejan de ser algo que está “a mi disposición” para convertirse en algo que “está ahí” y que tiene sus “propiedades”, los de la cosa, propias y exclusivas de ellas, anteriores a su “apropiarnos” por la utilización humana, por toda *tekhné*. En el momento en que los “útiles” tienen “propiedades”, se convierten en “cosas”, son *ta onta*. Este momento caracteriza el despertar de la conciencia teórica.

Esta influencia de la *tekhné* por la línea del fracaso no es fundamento *suficiente* para el despertar de la conciencia teórica. También en el mito hay fracasos y sin embargo, la manera cómo

el hombre mítico ve su fracaso es también mítico, por ejemplo: “sí, pero los clavos, o las piedras pueden más que los hombres”. Por tanto el texto de Esquilo que Heidegger (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*)¹⁴ alega: “la *tekhné* es mucho más impotente que la necesidad”¹⁵, este fragmento sirve para probar lo que él llama la “impotencia creadora del saber”, el despertar de la *philosophía*¹⁶. El fracaso es tal vez condición necesaria, pero no suficiente. El fracaso no es abandono de la técnica. Al revés, la “dificultad” de la técnica se percibe cuando se desarrolla enormemente el volumen de la técnica en la vida.

Aquí tomamos la *tekhné*, pues, no como acontecimiento histórico de los griegos, sino como estructura esencial del espíritu humano¹⁷. Sólo en Grecia nació la filosofía. ¿Cómo y por qué? Para esto no basta la *tekhné* sino que hay que ir a otra dimensión del problema: el *méthodos*. Lo esencial es notar aquí en que ahora con la *tekné* no hemos hablado del despertar de la filosofía, sino de la conciencia teórica en el hombre, desinteresándonos de qué hombre sea éste.

(XZ) **La existencia teórica**

Esta radical inversión de la actitud humana es, pues, el despertar de la existencia teórica y con ella, de la *manifestación* de las

cosas como *entes que están ahí*. Las cosas se manifiestan, esto es, que no son sino “patentes”, o “latentes”. Esta manifestación de las cosas, su patencia original es la *aletheia*. Es un raptó. Mientras el hombre las utiliza, o se guarece en ellas no se han manifestado como algo que tiene “algo” que le es propio, sus propiedades *que están ahí*. Ahora se descubre el velo que ocultaba esta dimensión y el hombre ve lo que las cosas son, es decir, en su dimensión del *puro “estar ahí”*. A este raptó llamó el griego *aletheia*, revelar un secreto. El origen de la existencia teórica no es sino el *despertar* del hombre a la verdad. Existir contemplando¹⁸. Lo que se llama “ser” se constituye en el “dejar estar ahí” las cosas, y ser *manifestación* es la verdad. Dejar estarà verdadà estar ahí = ser. No es fácil tarea dejar estar ahí.

(XZ) **A qué se despierta**

A lo primero que despierta es a las cosas, pero despierta de un cierto modo: el modo verdad. El elemento “verdad” es que hace posible el acceso a las cosas como cosas con propiedades. A este acceso llamó el griego *méthodos*. No es metodología como acceso al ente y por tanto *ontología*. Pero el ser no funciona como objeto, sino como elemento. La metodología griega primitiva es pura metodología. *Lo metodológico se encuentra en el modo de ir a las cosas mismas.*

A lo largo de la especulación griega, pero no es formal, sino material, se va elaborando la forma misma, tanto que en Platón y Aristóteles va a ser objeto de un nuevo saber: el saber sabe el ser. Prueba: el ser de Parménides es una esfera. La ontología está en que en vez de hacer experimentos, va a esa verdad por una cierta vía, por una elaboración metódica, bien que no temática de la idea del ser. Visto desde otro punto de vista: la manera de entender las cosas va precisando la idea del ser que como “elemento” está latente tras toda utilización teórica de las cosas.

En qué consiste el problema

El despertar a la luz es, pues, en el fondo más que un acto nuestro, un acto que acontece *con nosotros*: una *manía*. La pregunta acerca del ser, más que una expresión nuestra, es una expresión del origen mismo de la verdad. Nosotros no somos los que hacemos a la verdad, sino la verdad a nosotros. El alma que no haya pasado por esta visión de la verdad no es humana, decía Platón en *el Fedro*. La luz es algo que a un tiempo hace ver al ojo y visibles a las cosas, dice en *la República*¹⁹. Por eso, esta *manía* de la luz, este delirio de la verdad es la manifestación del ser y el despertar del hombre a él. El mundo adquiere ser y el hombre despierta a la verdad. La permanencia del hombre en ella

es el *biós theoretikós*. No tiene más fin que sí mismo.

Momentos y notas del despertar

En un primer momento despertar lo es de la noche a la luz. Y no se trata en esto de una simple metáfora. Este tránsito es el comienzo de Parménides, del *nous* de Anaxágoras, de Platón en *el Fedro* y en *la caverna*. En Aristóteles las cosas adquieren su verdadero ser en la luz. La luz es el tercer género para Platón que hace ver pero no se ve. Hace visibles las cosas. Despertar a la luz no es ver la luz, sino ver las cosas a la luz. Las cosas puestas a la luz no están ocultas, sino patentes.

[Esta inmersión del universo en la luz roba a las cosas de la oscuridad, y este robo, este rapto es la *aletheia*. La verdad que no significa, sino el sacar las cosas de su secreto. En el despertar a la luz las cosas están patentes y recíprocamente, llamamos cosas a los entes del universo solamente cuando están en la luz. Cuando el hombre despierta a la luz toma ante el universo una posición distinta de la mítica: el hombre mítico *se guardaba* del universo y al despertar a la luz no hace sino *ver* las cosas. Por eso dice Aristóteles que los primeros filósofos jonios filosofaron *peri tes aletheias*, acerca de la verdad.]

II. "Esencia y cosa; *nous* y *logos*"²⁰ La coyuntura donde "la filosofía se apodera del filósofo"

I

La pregunta "¿qué son las cosas?", significa para Tales de qué son, qué es la φύσις o sustancia primordial de que están formadas o, como dirá luego Aristóteles, aplicando al milesio su propia terminología, cuál es la causa material.

Si el principio de las cosas, la *physis* ha de ser algo que no sea cosa, que no sea nada perceptible, lo que las cosas son no es nunca lo que los sentidos nos ofrecen, sino lo que se revela o desvela al intelecto. Este es el sentido del término *aletheia* La verdad es la revelación o des-velación de lo que está oculto a los sentidos por su naturaleza misma, pero que a la par se hace patente al pensamiento (el *logos* cósmico es el humano, su espejo). La vía intelectual, y no la sensitiva, es pues, el método de la filosofía. Tal es el punto de partida de la especulación parmenídea²¹.

La respuesta de Heráclito es netamente pluralista. Las cosas son. Su ser consiste, es cierto, en nacer unas de la muerte de las otras; pero, por lo mismo, también en requerirse mutuamente, en comportarse, en constituirse en Universo. Este, el Universo, es una pluralidad ordenada en que toda negación de una

cosa por otra queda absorbida, abolida por ser parcial, esto es, relativa²².

Que la *physis* no es dada a los sentidos, sino entendida, fue la adquisición metódica de Anaximandro. Parménides da un paso más. No pregunta por las cosas, ni por su principio, Naturaleza o *physis*. Lo que importa es el ser mismo de la Naturaleza, el ser del principio de las cosas.

La metafísica parmenídea procede de su principio: *Es lo mismo el pensar que el ser*. Este principio ha sido interpretado errónea y anacrónicamente como idealista, mas no significa que el Pensar y el Ser sean una y la misma cosa, sino que es la misma cosa la que puede ser y ser pensada²³. Porque —dice el fragmento octavo de su poema— "no podrías encontrar un pensamiento sin una cosa que sea, y con motivo del cual sea expresado"²⁴. Es el *noein* quien puede manifestarnos el ser como ser, sin mezcla de negación o de no-ser. Y nos lo manifiesta, porque el *Noein* es una manera de intuición intelectual, un pensar que presenta lo pensado. El *Noein* se endereza a lo que es, que para ser ha de ser sin mezcla.

Para explicar el Mundo, reitera Anaxágoras, es preciso conservar ambos principios: el ser como determinado, el no-ser como indeterminado. El primero es,

fundamentalmente, *Logos*, como para Heráclito. Anaxágoras lo llama *Nous*, razón. El otro principio es *apeiron*. Este significa, ante todo, infinitud, mas infinitud racionalizada ahora, por su conjunción y colaboración con el Uno (base tal vez del ser verdadero de Demócrito)²⁵.

La idea no puede ser cosa. Un vez supuesta la multiplicidad de las cosas y que estas son lo que son en cuanto que participan de las ideas, surge el problema interno de la idea de cómo ésta siendo absoluta una y única, puede prestar su ser a las múltiples cosas. La propensión natural de la mente es a pensarlo todo como cosa. ¿Pero son cosas? En la primera parte del diálogo del Parménides, se muestra con evidencia la imposibilidad de que la idea extendida como cosa, pueda prestar su ser a la cosa. Con esto no se demuestra que las ideas no existan, sino que tienen un género de existencia diverso al de las cosas²⁶.

Dificultades del *khorismós* y de la *méthexis*.

La genialidad de Platón no es tanto haber descubierto la idea como el haberla interpretado en cierto modo, haber descubierto lo que hay de original y específico en la idea. A saber: que es una e idéntica en todas las cosas. La idea es siempre lo mismo. El que por ejemplo, la forma triangular sea un

eidós, ya lo descubrieron los pitagóricos, pero no se pararon en ello. Todos los triángulos lo son porque tiene la misma idea de triángulo y comprende Platón que por ser una la idea tiene ésta que estar separada de las demás cosas y es irreductible a ellas. Por eso llama Platón *eros* a la filosofía, es la violencia por la cual la cosa se separa de las cosas para ascender a las ideas. Este es el descubrimiento de Platón, el sustantivar el momento eidético de las cosas. Así como veo la cosa en el espejo reflejada y reparo en la cosa, mas no en el espejo, análogamente en la vida real se ven las cosas en la idea, pero no paramos en ésta la mirada²⁷.

Veamos ahora la cuestión desde la perspectiva del *noein*

Platón va a tratar la idea en tanto que su *einai* es *noema*. Hay que ver las dificultades cuando eso acontece. La dificultad no es del hecho de que haya un entender *-noein* - frente a las cosas, sino del hecho de ser entendido cuando yo entiendo las cosas. Platón considera el lado ontológico de la relación entre el *noein* y *einai*.

El problema de la unidad y la multiplicidad surge en la metafísica griega de la contemplación de la variación de la φύσις. La variación implica multiplicidad; pero si las cosas son múltiples, habrán de ser a la vez semejantes y desemejantes; mas es imposible que algo

sea a la vez ser y no ser; por eso para Platón, para quien las cosas son múltiples, no son éstas seres plenamente. El verdadero ser de las cosas es su eidos. Lo que una cosa es verdaderamente está contenido en su idea. La idea es para él el ser puro. Platón califica la idea como algo cuya constitución interna consiste en ser plenamente²⁸.

Análisis del logos

Por el hecho de existir el hombre habla, dice, pero ¿qué significa este *legein*? Al hablar el hombre expresa algo, y a ese algo expresado en el decir, llama el griego *logos*, que ha adquirido el doble significado de palabra, y de razón, idea de algo. A lo dicho en cuanto dicho, (el rayo que cae), llama el griego, *logos*. ¿En qué sentido el *logos* es una parte de la naturaleza? Es una parte de la naturaleza, *claro está*, en cuanto es una manifestación del hombre, y además en cuanto la manifiesta. No se trata de esto, sino de saber si el hombre y el logos son parte de la naturaleza, del mismo modo que lo es una piedra²⁹.

II

Volvamos de nuevo, a las cosas

¿Qué son las cosas? ¿De dónde emergen? Empédocles pedía que fuera continuación de contrarios provocada por amor y odio. Para Anaxágoras es el predominio de

determinadas cualidades sobre las demás. Anaxágoras era un hombre muy complicado, descubrió <la perspectiva>, y fue el primero que la aplicó a la decoración del teatro griego, de ahí que tuvo una genial idea para concretar en qué consistía ese predominio. Para Anaxágoras significa el fenómeno concreto de la perspectiva. La raíz de la diversidad de las cosas estaría en la cantidad, y toda cantidad es relativa, solamente queda en ella puramente la cualidad. (Gracias a lo que se ve es posible ver la primera dimensión). Ese *apeiron* se determina, y su determinación no consiste sino en la ley geométrica de su disposición perspectiva. Fuera de toda perspectiva no tendríamos muchas cosas, sino una, la mismidad total del Universo. Por eso pedía Anaxágoras que para explicar el movimiento de las cualidades en el continuo que haga posible la perspectiva, hay que admitir en él la raíz de la razón geométrica a la que llama *nous*³⁰. Desde esta perspectiva hay que empezar a plantearse el asunto del "ser":

La concreción de la *ousía*

La palabra *ousía* ha sido traducida por *esencia*. No es esta la única ni la más propia traducción, pero, tomada con precaución, puede decirse que ha sido una de las más fundamentales. *Ousía*, la raíz de sus actividades, aquello que la cosa verdaderamente es. De ahí que lo significado por *ousía* sea, ser

esencia: se quiere indicar que en ella va incluido el radical fundamento de sus propiedades —esencia de vino. *En este sentido puedo hablar de las cosas, ousíai, en plural.* Pero esto no es lo que más interesa a Aristóteles. Le interesa el sentido singular, *ousía*.

Hemos visto que el fenómeno fundamental dentro del cual el hombre griego ha plasmado el concepto del ser, han sido el *legein* y el *noein*, y aquí parece que tropezamos con el *poiein* abandonando los restantes, pero esto no es exacto. Un concepto integral del *noein* no se puede tener independientemente de la *poiesis*, porque el *noein* no es una intuición mística del Universo, sino que es una visión de él absolutamente concreta que existe en todos los modos, a la base de todos los modos como el hombre trata las cosas. El hacer las cosas tiene su modo peculiar de ellas. Lo que hay dentro de la *poiesis* es su *noein* propio. El *on* que se da dentro de ella es un *on* con correlato, con vistas a la *kínesis*. Aristóteles pone como ejemplo (no se sabe si es suyo), el escribir: el saber escribir no es un ver las letras cuando las estoy haciendo, aunque no las vea, el individuo sabe lo que es escribir. En la *kínesis* como correlato de una *poiesis*, y porque la *kínesis* es evidente, hay en ella un modo del *on*. La potencia está dentro de la *poiesis*. Aristóteles la coloca dentro de la *poiesis* —del hombre que va a hacer una cosa- y surge el problema

de cuál es la manera que tienen los entes de ser cuando ese ente se da dentro de la *poiesis*³¹.

On kai aletheia

El *noein* es el dejar transparecer el *on*. *Aletheia* es pues estar patente, ser verdadero. Y el *on* que sea *en* por ser *en*, se encuentra siempre patente, y es verdadero porque no puede mostrarse de otra manera, porque es *en*. Hay una absoluta y radical comunidad entre el *einai* y el *phainesthai* porque el *on* no puede dejar de mostrarse, porque su ser consiste en mostrarse como es. Ahora bien, si coinciden el *on* y la *aletheia* ¿por qué Aristóteles emplea estas dos palabras? En última instancia nos viene a acosar igual diferencia, ¿si no hubiera alguien ante quien mostrarse, por qué esas dos palabras? Esto es verdad, pero para el mostrarse no hay que apelar a otro ente. El *on* no es *aletheia*, el *on* es ser, y la verdad no *consiste* en ser, sino en mostrarse como se es. Hace falta algo dentro de lo cual quepa hablar de estos dos términos. ¿En dónde estriba ese desdoblamiento del *on* en *ontos on* y *aletheia*? No se trata de dos propiedades reales del ser. La división del ser no es real, sino ontológica, se trata de flexiones del ser. Hay un cierto desdoblamiento, y sin embargo se convierten, se pertenecen la verdad al *on* y al *on* una verdad. ¿Qué es pues la razón de esta *ptosis tou ontos*? Tiene que haber un fundamento de que el *on*

sea esencialmente verdadero, y a ese fundamento llama Aristóteles *phos*³².

Centramiento de la *Aisthesis*

La *Aisthesis* se halla dentro del deseo, y se distingue en que el objeto deseado mueve presentándose dentro del deseo. El objeto inmanente mueve presentándose a la vida, y a esa presencia de objeto llama Aristóteles *Aisthesis*, que no es una facultad teórica, sino un momento del movimiento. ¿Qué revela la *Aisthesis* en una *orexis*? Cada una de las *Aisthesis* descubre para Aristóteles un modo fundamental del ser. Cada uno de los sentidos tiene un modo peculiar de ser que nos es descubierto por él, a esto que le pertenece llama Aristóteles *ta idia*, lo propio. De estos sensibles dice Aristóteles que son siempre esencialmente verdaderos. Ya sabemos, que *aletheia* significa descubrimiento, pero la virtud de Aristóteles estriba en colocarla

dentro de la *orexis* de ese descubrir las cosas por los sentidos.

Nueva vuelta al *logos*

El *logos* se halla esencialmente articulado con el *noein*. Los cuatro sentidos del ser los tiene que tomar del *noein*. En cada dimensión del *logos* hay una manera especial de ver las cosas. Y en estas, hay que encontrar el sentido fundamental de las demás. Lo que el *noein* nos da, será el sentido primario del ser que da unidad a los demás. El *noein* es un palpar qué es el sentido primario del ser: lo que acontece cuando tropezamos con una cosa (*ousía*). Los demás modos del ser lo son en tanto que maneras cómo se expresan las cosas. La *ousía* está presente en forma tal que para verla me basta tropezar con ella. La cosa es presente por ser cosa y no al revés, es cosa por estar presente. La cosa se halla presente en el *noein*, y el *logos* es el poder de expresar las cosas verdadera o falsamente³³.

Notas

- 1 *Cursos Universitarios, I.* Xavier Zubiri. Alianza Edit. 2007.
Cursos Universitarios, II. Xavier Zubiri. Alianza Edit. 2010.
Cursos Universitarios, III. Xavier Zubiri, Alianza Edit. 2012
Cursos Universitarios IV. Xavier Zubiri. Alianza Edit. 2014
- 2 Extracto de la presentación del volumen I.

- 3 Enrique Gómez Arboleya, "Los cursos de Xavier Zubiri", en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, 1953, pp. 125-6.
- 4 Antonio Tovar, "Zubiri y los griegos" en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, 1953, pp. 249-50.
- 5 Extracto de la presentación del Volumen II.
- 6 Zubiri tradujo al español las seis conferencias que Schrödinger pronunció en el verano de 1934 en Santander.

- Aparecieron publicadas por Editorial Signo en Madrid en 1935. La Universidad Internacional Menéndez Pelayo las ha reeditado con un prólogo de J.M. Sánchez Ron. Cf. Erwing Schrödinger, *La nueva mecánica ondulatoria*, trad. X. Zubiri. Ed. facsímil, Santander, UIMP, 2001.
- 7 Cf. E. Gómez Orbaneja, “Aquella universidad de Zubiri”, en el diario *Ya*, Madrid, 3 de diciembre de 1978, pp. 6-7. Orbaneja se refiere a los poemas que Unamuno escribía durante sus estancias en la Universidad Internacional.
 - 8 Cf. Benito Madariaga de la Campa, Celia Valbuena Morán, *La Universidad Internacional de Verano de Santander (1932-1936)*, Santander, UIMP, 1999.
 - 9 En el volumen publicado por Benito Madariaga de la Campa y Celia Valbuena Morán y que lleva por título *La Universidad Internacional de Verano de Santander: Resumen de sus trabajos en el curso de 1934* (Santander, UIMP, 2000, pp. 119-123) se han recogido los resúmenes de este ciclo de conferencias de Zubiri que publicó el diario santanderino *El Cantábrico*, los días 15 y 16 de agosto de 1934.
 - 10 Extracto de la presentación del volumen III.
 - 11 Extracto de la presentación del volumen IV.
 - 12 Puede el lector reconstruir estos momentos históricos en la lectura de la biografía, *Xavier Zubiri (La soledad sonora)*. Autores: Jordi Corominas y Joan Albert Vicens. Taurus, Barcelona, 2006.
 - 13 Los textos y las ideas de este apartado I, las encontrará el lector desarrolladas en los *Cursos universitarios. Volumen III*. Xavier Zubiri. Alianza Editorial, Madrid, 2012.
 - 14 Nota de X.Z.: Es el famoso discurso de Heidegger en la toma de posesión del Rectorado de Friburgo, el 27 de mayo de 1933. 15 (Esquilo, *Prometeo encadenado*) Fr., 514.
 - 16 Nota de X.Z. “Hay aquí un problema más hondo: ¿En qué fenómeno previo se apoya la φιλοσοφία para poderse constituir como tal? porque el *prattein* y la *tekhné* se mueven *por* dentro del hombre que vive *fuera* del *mythos*”.
 - 17 Nota de X.Z.: “Hay evidentemente una condición necesaria para este cambio: que la técnica adquiera en la vida más volumen que el *mythos*. Entonces el hombre empieza a existir de otra manera: técnica y no mítica. Pero esta condición necesaria no es suficiente. Hace falta algo que sea el correlativo histórico del talento individual. Y para que el talento funcione con forma descubridora, hace falta: a). Tradición. b). Entrar a la intelección de ella, desde situaciones nuevas. La a) está en la ciencia y técnica de Egipto y Babilonia, y la b) en la genialidad griega que va a los resultados de los egipcios para encontrar razones, o lógica. El fracaso es tal vez condición necesaria, pero no suficiente. El fracaso no es abandono de la técnica. Al revés, la “dificultad” de la técnica se presenta cuando se desarrolla enormemente el rendimiento de la técnica en la vida. Fracaso no significa aquí postergar la técnica (Anaxágoras era un genial técnico), sino la “dificultad” es hacer la cosa por la técnica. Esto llevó a considerarla como anterior a la naturaleza propia y por tanto, se fue a verla de un modo que a su vez volvió a sublimar la productividad técnica.”

- 18 Nota de X.Z.: “Aquí buscamos verdad no en su sentido más amplio, como *manifestación* in genere. Aquí, sentido restringido: verdad como manifestación del puro *estar ahí* en el contemplar”.
- 19 Resp. 508. 5, a.
- 20 *Cursos Universitarios. Volumen I*. Xavier Zubiri. Alianza Editorial, Madrid, 2007. (CU, I)
- 21 CU, I, p. 375.
- 22 CU, I, p. 376.
- 23 CUI, p. 377
- 24 CUI, p. 377
- 25 CUI, p. 384
- 26 CUI, p. 406
- 27 CUI, “Dificultades del *keborismós* y de la *méthexis*”, p.407
- 28 CU, I, “Parménides, la unidad del ser y de las cosas”, p. 413
- 29 CU, I, “¿Cómo existe el hombre en la naturaleza?” p. 13
- 30 CU, I., “Las cosas y el nous en Anaxágoras”, p. 64
- 31 CU, I, “Ser y verdad en la metafísica griega”, p. 73
- 32 CU, I, “El ser y el aparecer”, p. 290
- 33 CU, I, “La patencia y esencia del ser”, p. 314