

# El problema de la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia\*

The Problem of how Xavier Zubiri's thought  
has been received in Colombia

**Por: Damián Pachón Soto**

Grupo de investigación en Estudios  
sobre el Pensamiento Filosófico en Colombia y  
América Latina Fray Bartolomé de las Casas  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Santo Tomás  
Bogotá, Colombia  
E-mail: damianpachon@gmail.com

Fecha de recepción: 19 de agosto de 2012

Fecha de aprobación: 9 de noviembre de 2012

**Resumen.** *En este ensayo muestro las causas de la poca recepción del pensamiento filosófico de Xavier Zubiri en Colombia, entre ellas, el hecho de que su obra no fue publicada, lo que implicó la ausencia de discusión con su pensamiento. Al mismo tiempo, la corta influencia de Zubiri en los filósofos exiliados en 1939. Otras razones fueron el magisterio de Ortega y Gasset en América quien ocultó a Zubiri; la fobia por el pensamiento español que los filósofos universalistas crearon, y la existencia de un culto acrítico en las universidades confesionales. Explico las razones históricas de esa escasa recepción y propongo superar esas dificultades para expandir el horizonte de nuestra filosofía.*

**Palabras clave:** *Xavier Zubiri, Rafael Gutiérrez Girardot, filosofía española, tradición, recepción, filosofía colombiana, filosofía latinoamericana.*

**Abstract.** *In this paper I show some of the causes behind the lack of attention paid to Xavier Zubiri's philosophical thought in Colombia, such as, the fact that his work was not published which meant the absence of discussion of his ideas. At the same time, the short influence of Zubiri on exiled philosophers in 1939. Others causes were Ortega & Gasset's influence in Latin America which shadowed Zubiri; the phobia for Spanish thought created by universalist philosophers, and the existence of an uncritical cult in confessional universities. I explain the historical reasons behind the limited critical attention and I propose ways to overcome said difficulties so as to expand the horizons of our philosophy.*

**Keywords:** *Xavier Zubiri, Rafael Gutiérrez Girardot, Spanish philosophy, tradition, reception, Colombian philosophy, Latin America philosophy.*

---

\* Esta investigación forma parte del proyecto: *El proceso de la filosofía en Colombia en el Bicentenario*, del Grupo Fray Bartolomé de las Casas, de la Universidad Santo Tomás, Bogotá. El proyecto se encuentra en proceso.

*Considero mortal para Zubiri y su pensamiento toda ‘devoción’ que se reduzca a elogiar a Zubiri sin colocarlo en el contexto del pensamiento europeo contemporáneo. Para hacerle justicia al gran pensador, frustrado por la ‘circunstancia española’, lo primero que hay que hacer es ser preciso como él, es decir, no inventar leyendas. Zubiri no las necesita.*

Rafael Gutiérrez Girardot

## 1. A modo de introducción

En su ensayo “Recepción e incidencias de la Filosofía de Xavier Zubiri en Colombia”, el profesor Fideligno Niño Mesa sostenía hace más de 25 años que: “La más antigua referencia [a Zubiri, D.P] parece ser ‘Vida de la filosofía. Carta desde Madrid’ publicado por *Ideas y valores* en 1951” (Niño, 1986: 174). Si bien los datos son inexactos, pues el texto mencionado de Rafael Gutiérrez Girardot apareció en el número 3-4 de la mencionada revista en 1952,<sup>1</sup> sí es cierto que se constituye en, tal vez, la primera referencia que tenemos en Colombia al gran pensador español. La revista *Ideas y valores*, hoy por hoy la más importante del país en materia filosófica, había sido fundada justo en 1951 por Cayetano Betancur, protagonista también de la fundación, junto con Danilo Cruz Vélez y Rafael Carrillo, del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia en 1946, la primera Facultad de filosofía secularizada de Colombia. En la carta, Rafael Gutiérrez Girardot informaba sobre la vida filosófica española y en ella decía:

Este año el curso de Xavier Zubiri sobre la libertad humana, sexto de su enseñanza magistral, ha cobrado mayor importancia para la vida cultural española. El número de asistentes subió cerca de tres veces y, por lo tanto, su influencia es cada vez más creciente. [...] en torno a este grupo se está formando en España una generación de estilo de vida intelectual totalmente nuevo, inspirado en la obra de Xavier Zubiri (Gutiérrez, 1952: 270).

Pues bien, es posible que el neolatrismo filosófico que impera en Colombia, donde todo lo nuevo es bueno por ser nuevo, aún desconozca hoy quién es Rafael Gutiérrez Girardot y, de paso, quién es y qué representa para el mundo hispánico y europeo la figura y la obra de Xavier Zubiri. En las líneas que siguen, quien esto escribe —que no es un experto en la obra de Zubiri, pero que sí conoce con detalle el pensamiento de Rafael Gutiérrez Girardot (Pachón, 2010) y el proceso filosófico en Colombia (Pachón, 2011) — expondrá unas tesis que dan razón de las vicisitudes de la recepción del pensamiento zubiriano en nuestro país. Así las cosas, a partir de las relaciones entre Gutiérrez Girardot y Xavier Zubiri, y de los

---

1 Versión online en: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/issue/view/2710>.

escritos del primero sobre el segundo, expondré las razones que han dificultado la recepción de ese pensamiento entre nosotros.

Para desarrollar el tema dividiré el ensayo en tres partes. En la primera, aludiré a la figura de Rafael Gutiérrez Girardot y a su relación en España con Zubiri; en la segunda, haré alusión al proceso filosófico en América Latina y a su relación con la notoria ausencia de la filosofía de Zubiri en Colombia; y, por último, analizaré su recepción en Colombia, para lo cual me basaré, entre otros escritos, en la carta de Gutiérrez Girardot a Germán Marquínez Argote de 1982 y del inexplorado artículo *José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri* de 1986 —desconocido aún por los zubirianos colombianos—. En esta parte, aventuraré unas tesis que permiten explicar la poca recepción del pensamiento zubiriano en nuestro país a la vez que invito a superar esas vicisitudes para una mayor recepción crítica y creativa de su metafísica, entendiendo que la “discusión filosófica” es presupuesto de la “creación filosófica”.

## **2. Gutiérrez Girardot en España**

Rafael Gutiérrez Girardot nació en Sogamoso, Departamento de Boyacá, Colombia, en 1928. Como muchos provincianos se desplazó a Bogotá a cursar estudios de Derecho en la Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario. Fundado el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, ingresó a cursar estudios filosóficos y pronto, a los 23 años, ya tenía pleno dominio de las lenguas clásicas, el inglés y el alemán. También dominó el francés. Debido a la Violencia partidista desatada entre el Partido Liberal y el Partido Conservador tras el asesinato de Jorge Eliecer Gaitán en 1948, decidió embarcarse para España donde tuvo contacto y amistad intelectual con personajes de la talla de José Ángel Valente, Ernesto Cardenal, José Agustín Goytisolo, Luis Rosales, entre otros. Entre los años 1950 y 1953 asiste a los cursos de Xavier Zubiri, el pensador por el que había ido a España.

A partir de 1953 se instala en Alemania donde asiste, por varios años, al los cursos de Martin Heidegger y a los de Hugo Friedrich con quien se doctora, finalmente. Publica en 1955 el texto *La imagen de América en Alfonso Reyes*. Cofunda la Editorial Taurus para difundir el pensamiento contemporáneo. En 1959 publica su *Ensayo de interpretación* y, una vez es nombrado diplomático, se dedica a sus labores culturales, entre ellas, la difusión de la literatura latinoamericana en Europa y de la cultura europea en América Latina. Gutiérrez ayuda a la introducción de Jorge Luis Borges en Alemania. Hay que decir que él ya había iniciado su labor de traducción. A comienzos de los años 50 traduce a Eugen Fink, cuatro ensayos

de Martin Heidegger incluyendo *Carta sobre el humanismo* (publicada en Taurus), a Hölderlin, Carl Schmitt, posteriormente a Marcuse y a Nietzsche. Publica en varias revistas colombianas artículos sobre Hegel, una reseña de *Ideas* de Husserl, un artículo sobre la nueva edición de las *Obras* de Nietzsche (la realizada por Carl Schlechta) y en la revista *Sur* de Buenos Aires, la creada por Victoria Ocampo, difunde el pensamiento de la Escuela de Frankfurt y otros autores alemanes.

En 1966 publica en la Editorial de la Universidad de Buenos Aires (Eudeba) su texto *Nietzsche y la filología clásica*, uno de los mejores trabajos sobre el joven Nietzsche, debido a su rigor filológico. En 1970 funda el Departamento de Hispanística de la Universidad de Bonn, centro en el cual permanecerá por más de 20 años hasta recibir su profesorado emérito en 1993. Entre estos años publica obras como *El fin de la filosofía y otros ensayos* en 1968, *Horas de estudio* en 1976 y su texto más importante que le dio la fama en Latinoamérica y parte de España *Modernismo. Supuestos históricos y culturales* en 1983, reeditado en 1987 por el Fondo de Cultura Económica. En 1993 se prepara en Frankfurt en su homenaje el libro *Caminos a la modernidad* para el que escribieron Golo Mann, Mario Vargas Llosa, José María Valverde y otros amigos (Zuluaga y Posada, 2010, p. 34). Entre 1989 y 2004 —año en el que gana el prestigioso Premio Alfonso Reyes obtenido anteriormente por escritores como Jorge Luis Borges, Alejo Carpentier, Carlos Fuentes, Ramón Xirau, Octavio Paz, George Steiner, entre otros notables nombres—, publicó obras como *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas* (1989), *Provocaciones* en 1992, *Insistencias* en 1998, *Cuestiones* en 1994, *El intelectual y la historia* en 2001. Tras su muerte se editaron *Tradición y ruptura* en el año 2006 y *Pensamiento hispanoamericano* en la UNAM en el mismo año. Sus libros suman más de 25 títulos. Es por todas estas razones que Gutiérrez puede ser considerado el pensador colombiano —después de Germán Arciniegas— más cosmopolita del siglo XX. Sin embargo, debido a su estilo polémico y crítico (consideraba la polémica como “guerra intelectual” que ayudaba a hacer avanzar el conocimiento) nunca fue bien recibido en Colombia. Su pluma lo ocultó, además de su irreverencia, su falta de condescendencia con el establecimiento, su ataque a la simulación intelectual. Entre sus ataques más famosos están sus escritos sobre Octavio Paz, Ortega y Gasset, sus dardos contra Estanislao Zuleta, Germán Arciniegas, los indigenistas latinoamericanos, Isabel Allende, Camilo José Cela, Carlos Bousoño y Ramiro de Maetzu. Durante su vida fue profesor en las Universidades de Bochum, Münster, Columbia, Maryland; en el College Park y en la Universidad de Bonn donde permaneció hasta su muerte en el año 2005.

Después de este corto recorrido bio-bibliográfico por Rafael Gutiérrez Girardot, y para entrar en el tema que nos interesa, debemos preguntarnos: ¿cuál

fue el acercamiento que tuvo Gutiérrez a la obra de Zubiri? ¿Cuál fue la percepción que de Zubiri se formó en España? En la carta desde Madrid de los años 50 ya se nota una clara admiración por su obra. Hay que resaltar que Gutiérrez ya había leído sobre Ortega en Colombia, lo cual era inevitable debido a su influencia en América Latina desde los años veinte del siglo pasado, pero con Zubiri, Gutiérrez se da cuenta de algo diferente, de algo más profundo. Por eso afirma en su carta desde Madrid que “en torno a este grupo [alrededor de Zubiri] se está formando en España una generación de *estilo de vida intelectual totalmente nuevo*”.

En el artículo *Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005)*, publicado en la Revista *Anthropos* (número 226), monográfico dedicado al pensador colombiano, Juan Guillermo Gómez dice que, una vez llegado a España, a Gutiérrez

Ortega le pareció un personaje menor, una caricatura, al lado del descubrimiento deslumbrante que le significó el magisterio de Xavier Zubiri. Gutiérrez tuvo el privilegio, conforme sus palabras, de asistir a los cursos privados de Zubiri, que organizaban sus amigos, entre ellos, Enrique Gómez Arboleya, Francisco Javier Conde, director del Instituto de Estudios Políticos [...]. En carta del 9 de marzo de 1952 al maestro mexicano Alfonso Reyes, a quien igualmente acababa de descubrir en España, el joven becario colombiano, residente en el colegio Nuestra Señora de Guadalupe, escribe: “Zubiri sigue con su curso. Yo esperaba que él mismo tomara contacto con usted. Pero Zubiri no escribe ni libros. Anda muy ocupado, tiene mucha prisa de acabar algo, y deja apenas el tiempo para preparar sus lecciones. Tiene cerca de seis mil páginas inéditas que, según dice, esperan su revisión para ser publicadas. Pero cuando las revisa, las renueva y las transforma de tal manera que quedan nuevas en espera de otra revisión. Y ese círculo vicioso nos deja en espera de sus libros, sin poder saborearlos y meditarlos. Si Zubiri publicara sus cursos, los discípulos hispanoamericanos de Ortega se quedarían con la boca abierta, sin saber qué decir de su maestro. Hace mucho tiempo el pensamiento de Ortega está superado por Zubiri, superado o absorbido en la *Aufhebung hegeliana*, o a la manera hegeliana” (Gómez, 2010: 47).

Además de esta comparación con Ortega —que de seguro el abnegado Julián Marías no compartiría, pues en una carta a Gutiérrez Girardot en 1954 le dice: “Sigue el curso de Zubiri; como siempre con la profundidad habitual en él; como siempre, con una decisiva huella orteguiana que en muchísimos casos llega a una coincidencia casi total” (Marías, 2010: 184)—, Gutiérrez lanza otros juicios sobre los cursos de Zubiri. Dice que estos son:

“sobrios, exigentes, de precisión diamantina [...] Zubiri puso los puntos sobre las íes, en lo que se refiere a las interpretaciones anteriores. Por lo pronto, los asistentes hemos

sacado la conclusión de que las monografías kantianas son más que insuficientes, más que defectuosas. Salió mejor librada la de Cassirer. Y de Santo Tomás no digamos nada. Los tomistas, los tomisones digo yo, si no lo han falseado de mala fe es porque no han ido a Santo Tomás directamente, sino a Báñez o Juan de Santo Tomás. El de Aquino es otra cosa distinta a lo que nos han mostrado los tomisones de hoy. Y en cuanto a Hegel, que recuerde, no se le puede llamar racionalista, si hay que llamar a los filósofos de alguna manera o si hay que encasillarlos en compartimentos, sino razonista, que es otra cosa. Y aquella frase tan vapuleada de ‘Todo lo real es racional y todo lo racional es real’, es decir, lo que han llamado panlogismo, de panlogismo tiene sólo el nombre que le han dado”, y agrega que Zubiri es “nervioso, pequeño, de figura ascética. Subraya enérgicamente con la mano sus frases. Es maravilloso. Y después de una lección suya uno saca otra conclusión: que a los filósofos o se los lee en su idioma original o mejor no se los lee” (Gómez, 2010: 47-48).

Esta carta al mexicano Alfonso Reyes, el mismo que recibió en el país azteca a tantos españoles transterrados a partir de 1939, y cuya significancia para América Latina es invaluable, deja entrever una admiración deslumbrante por Zubiri, por sus formas, sus métodos, por el “estilo de vida intelectual totalmente nuevo” que fundaba en España. Asimismo, pone de presente la manera como Zubiri dialogaba con la tradición, la asimila, la expone, la conoce y la cuestiona, a la vez que desenmascara malas interpretaciones sobre Kant, Hegel y Santo Tomás que Gutiérrez y muchos otros habían recibido de profesores anteriores, ya fuera en Colombia, como en su caso, ya fuera en la misma España.

¿Qué significó, pues, la experiencia española de Gutiérrez con Zubiri? La respuesta la vamos a tener exactamente 30 años después cuando Gutiérrez Girardot le escribe a Germán Marquínez Argote y a Jairo Escobar en agradecimiento por el ejemplar de *Siete ensayos de antropología filosófica* (1982) de Xavier Zubiri publicado por la Universidad Santo Tomás de Bogotá y que estuvo a Cargo de Marquínez Argote. En la carta dice Gutiérrez Girardot:

El envío del libro de Xavier Zubiri me ha causado verdadera felicidad. Yo debo a los tres cursos de Zubiri, a los que asistí en Madrid entre 1950 y 1953, *cosas fundamentales para mi vida intelectual, que no se podían obtener en ninguna otra parte del mundo hispánico: arrasó con todo lo que yo había aprendido, es decir, mal aprendido; enseñó a plantear problemas radicalmente y, sobre todo, a ser riguroso y serio; y enseñó a pensar por sí mismo* (Gutiérrez, 2010: 192).

Gutiérrez sostiene además que Zubiri fue una “figura única de España”, “verdadero creador de pensamiento y de lenguaje, un “hombre excepcional en todo sentido” (Gutiérrez, 2010: 194; Gutiérrez, 1983: 92-96), que puso a hablar filosóficamente el español. Por eso le reitera que: “soy zubiriano de vieja data”.

Las anteriores fueron las apreciaciones de Gutiérrez Girardot sobre la persona y la labor filosófica que realizaba Zubiri en España en los años 50. Pero ahí no para

todo. En los años 80, si bien Gutiérrez no trabajaba exclusivamente dedicado a la filosofía, pues “las circunstancias de la vida” lo habían alejado profesionalmente de ella —aunque “sigue nutriendo el trabajo con el que sustento mis alimentos terrestres”, como le dice a Marquínez— volverá a recordar a su maestro y pondrá de presente el hecho de que el rigor, la seriedad y el método de trabajo los aprendió de él y que es, precisamente, ese *ethos* intelectual el que nutre su labor de profesor, escritor, de crítico literario y de la cultura que desarrollaba con éxito en Alemania.

### **3. La filosofía española en América y la recepción del pensamiento de Xavier Zubiri**

Como es bien sabido, la España contrarreformista se alejó desde el siglo XVI de las corrientes filosóficas de la modernidad europea. Además del humanismo de la Escuela de Salamanca, fue la obra de Francisco Suárez la que más influjo tuvo sobre el pensamiento europeo posterior tal como la han reconocido entre nosotros Enrique Dussel en su *Política de la liberación. Historial mundial y crítica* del año 2007, y el propio Xavier Zubiri (1994) en *Naturaleza, historia y Dios*, publicado en 1944, al referirse al pensador jesuita. Durante los siguientes siglos el contacto de España con el resto de Europa estuvo mediado por el control de la iglesia. En el caso de la Ilustración, por ejemplo, la que llega a España vía Campomanes, Feijóo o Jovellanos es una Ilustración de segunda mano, lo cual influyó en la Ilustración —de tercera mano debido a las mediaciones— que llegó a las colonias americanas en el siglo XVIII. Fue sólo hasta el siglo XIX, a partir de 1840 cuando España intenta retornar al mundo europeo, especialmente, a la cultura alemana gracias al empuje de Julián Sanz del Río. En la segunda mitad de este siglo, España reanuda su contacto intelectual, pero tímido aún, con Europa. De ese contacto ambiguo quedó la Institución libre de enseñanza, la labor de intelectuales como Giner de los Ríos, Benito Pérez Galdós, y un poco antes no se puede dejar por fuera a José María Blanco White. No se podría decir lo mismo del pre-adánico Donoso Cortés que pensaba que la historia misma de la civilización era la historia misma del cristianismo y que Adán era el primer revolucionario —y ya finalizando el siglo la llamada Generación del 98 con Azorín, Valle-Inclán y el acongojado Miguel de Unamuno—. Fue esta generación la que sintió —tras la pérdida de la última colonia en América y las Filipinas— la “decadencia” de España, su falta de ciencia, de filosofía y, en fin, su desconexión con el mundo europeo. Fueron ellos —aún de manera ambigua— los que sintieron *El marasmo de España*, como titulaba el ensayo de Unamuno de 1895. El objetivo inicial que se propusieron fue europeizar a España; sin embargo, Unamuno cambiaría de opinión: se sumió en sus propios

delirios personales de ansia de inmortalidad, tal como aparece en *Del sentimiento trágico de la vida* de 1912, y regresaría a cierto tradicionalismo, y propondría españolizar a Europa, tal como lo planteó un poco antes, en 1906, en su ensayo *Sobre la europeización* (Unamuno, 1999: 17 ss). Fue, pues, José María Ortega y Gasset, quien en los primeros años del siglo XX se formaba filosóficamente en Alemania, quien planteó seria, decidida y sentidamente el problema español. De la conciencia de esa crisis, de ese marasmo, de esa decadencia, nacieron sus impulsos y su empeño por elevar a España a la “altura de los tiempos”. De ahí también surgió su filosofía de la circunstancia que expondría en su primer libro *Meditaciones del Quijote* (1914) en cuyas primeras páginas prometía otros “temas” que acaban por “referirse a las circunstancias españolas” (Ortega y Gasset, 2010: 44).

Mientras tanto, en América, durante el siglo XIX, el continente se desangraba en las guerras civiles entre los mandarines de distinto cuño que se disputaban el poder una vez producida la Independencia, a la vez que el tradicionalismo se enfrentaba al pensamiento liberal, al benthamismo, al utilitarismo inglés, al darwinismo, y muy especialmente, al positivismo acogido por ese liberalismo para formar el estado nacional e industrializar estos países. Con todo, hombres como Juan Bautista Alberdi, Andrés Bello, José Martí, Varona, Hostos, José Enrique Rodó, y la intelectualidad mexicana de finales y comienzos del siglo XX, daba nacimiento a la tematización y profundización de una filosofía latinoamericana. La vida intelectual en México, por estos años, no hubiera sido lo mismo sin la labor de Justo Sierra, Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña y José Vasconcelos. Todos sus esfuerzos y su labor crítica cristalizaron en el llamado *Ateneo de la Juventud* fundado en 1909, justo un año antes de la Revolución Mexicana. Después de la Revolución, hacia los años 20, Vasconcelos empieza a publicar su obra *La raza cósmica* de 1925 e *Indología* de 1926; posteriormente Samuel Ramos, en crítica a Vasconcelos, escribirá su psicoanálisis del mexicano en su libro *El perfil del hombre y la cultura en México* de 1934, donde se detendrá en nuestra inautenticidad, el sentimiento de inferioridad, la mimesis, etc., o lo que en la época, dos años después, el colombiano Fernando González, en su libro *Los negroides* de 1936, llamaba el “complejo de hijo de puta”. El movimiento filosófico en México era contemporáneo del gobierno nacionalista, populista y progresista de Lázaro Cárdenas, quien recogía las banderas de la revolución mexicana, se preocupaba por la educación y la cultura del país a cuyo impulso se dedicaba, desde el gobierno, el propio Vasconcelos. Fue así como nació “América como problema filosófico en México” (Castro-Gómez, 2011: 176-217).

Mientras tanto, en España, Ortega iniciaba su magisterio. Había publicado en 1921 su libro *España invertebrada* donde hacía un diagnóstico de la situación

española y de su “decadencia”. Explicaba el asunto en términos vitalistas, biológicos y así daba cuenta de la falta de vigor de su pueblo, a la vez que prefiguraba su libro *La rebelión de las masas*, pues ya hablaba aquí de “minorías selectas” (Pachón, 2007). Ortega se dedicaba, pues, a su labor docente, a infundir el *eros* filosófico a todo un país por medio del periódico y sus proyectos editoriales. Fue en el año 1923, año en que también apareció su vitalista libro *El tema de nuestro tiempo*, cuando fundó ese importante órgano de difusión que es la *Revista de Occidente*. Sin esa revista, la vida cultural de España y de los países de lengua española no hubiera sido la misma. En ella, Ortega difundió la cultura de su época y lo más selecto de la filosofía alemana del momento. Cumplía lo prometido: intentaba elevar a España y a América Latina a la “altura de los tiempos”.

Es en este periodo donde Ortega trabaja en su racio-vitalismo, en la teoría de las generaciones, la vida como drama entre el yo y la realidad, su crítica del cartesianismo, sus estudios sobre Heidegger, su superación del idealismo, su sociología (por llamarla así) de las masas, la diferencia entre ideas y creencias. También lo hacía —en continuación de su libro de 1923 y de sus *Meditaciones* donde había hablado de la “vida como realidad radical”— sobre la vida como “tema de nuestro tiempo”, tal como postulaba en sus lecciones de 1929 publicadas después bajo el título *¿Qué es la filosofía?*, donde además anunciaba “jaque mate” al “ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant y, claro está, también al de Descartes” (Ortega y Gasset, 2007: 180). Lo mismo haría Ortega con conceptos como sustancia, naturaleza humana e identidad, tal como lo ha mostrado su fiel pero heterodoxa discípula María Zambrano en su recién publicado libro *Escritos sobre Ortega* (Zambrano, 2011: 198) y que el mismo Ortega exponía —pero no desarrollaba profundamente— en *Historia como sistema* (Ortega y Gasset, 1971: cap. VII y ss). En la época, pues, Ortega prometía su *Sobre la razón viviente* o lo que se ha conocido como su “Metafísica de la razón vital” y también histórica.

A estas alturas, Zubiri ya había conocido a Ortega en 1919, y había realizado su tesis sobre el juicio en Husserl bajo su dirección. Zubiri había impartido clases en la Universidad Central de Madrid desde 1926, viajado a Alemania y escuchado a Husserl y Heidegger desde 1929, viajado por Francia e Italia, estudiado ciencias, había impartido dos cursos en la Universidad de Barcelona y se había retirado de la docencia y regresado a Madrid en 1942. En 1944 publicaba su libro *Naturaleza, historia, Dios*, el que más se conoció en América Latina (Marquínez, 1983: 11-23). Por su parte, desde 1939 empezó a salir de España la intelectualidad más representativa del momento, entre ellos, ingenieros, historiadores, filósofos del derecho y discípulos de Ortega como la ya mencionada María Zambrano y José

Gaos. México los recibiría en la Casa de España, después Colegio de México, y se empezaría a nutrir —gracias a la política gubernamental y a la labor de hombres como Daniel Cosío Villegas y el ya mentado Alfonso Reyes— de esa intelectualidad proveniente de España y exiliada de su tierra por una de las catástrofes del siglo XX —para decirlo con Eric Hobsbawm—: el fascismo, la dictadura de Franco. Con ello, América se beneficiaba filosóficamente de la España que desde el siglo XVI la había separado de la filosofía europea y que ahora, desde la labor de Ortega y con los exiliados de 1939, la había acercado de nuevo al saber filosófico moderno. Mientras tanto, España daba dos pasos atrás y truncaba su propio desarrollo intelectual y cultural, sumiéndose de nuevo en su habitual religiosidad y anacronismo. Eso sí, exceptuando la labor de algunos intelectuales, como Zubiri, que a pesar del franquismo ofrecía sus cursos privados y le daba vitalidad a la vida cultural española.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la recepción de la filosofía de Xavier Zubiri en América Latina y, por ende, en Colombia? La respuesta parece simple. A México llegaron filósofos como José Gaos, Ramón Xirau, Eugenio Ímaz, Adolfo Sánchez Vázquez, María Zambrano, Eduardo Nicol, entre otros. De todos ellos, fue Gaos el que ejerció mayor magisterio entre nosotros. Gaos, discípulo de Ortega, difundió la obra de su maestro; tomó de Ortega su teoría de la “circunstancia” y lo clasificaba como filósofo culturalista, asistemático y antimetafísico (lo cual no compartió el propio Ortega), tal como lo muestra José Luis Abellán en su clásico libro *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, publicado en 1967 bajo el título *Filosofía española en América* (Abellán, 1998: 150). Dice Abellán:

Esa doctrina de la circunstancia, si por un lado le lleva a Ortega a una nueva filosofía de lo español, por otro implica una preocupación por la historia de esa circunstancia, y sobre todo, de su evolución intelectual, es decir, lleva a la historia de las Ideas (Abellán, 1998: 146).

Pues bien, el “Yo soy yo y mi circunstancia y si nos las salvo a ellas no me salvo yo” de las *Meditaciones del Quijote* de 1914, se convirtió en América en una filosofía que preguntaba por lo propio, lo nuestro, lo auténtico, pero que, a la vez, suscitó el interés por nuestra historia intelectual. Eso fue lo que le transmitió Gaos a su discípulo más fiel: el mexicano Leopoldo Zea. Así nació entre nosotros la llamada *Historia de las Ideas* que acogieron Zea, Horacio Cerutti Gulberg, Miró Quesada, entre muchos otros, y de la que se ha ocupado la filosofía latinoamericana en los últimos 70 años.

Fue la labor de Gaos en México, junto a futuros filósofos latinoamericanos de renombre como los ya mencionados, más otros como Edmundo O’Gorman y Augusto Salazar Bondy, lo que llevó a que el argentino Francisco Romero hablara

en 1940 de la “normalización filosófica” en América Latina, con lo cual hacía alusión a un clima apto para la filosofía, su difusión, su profesionalización y la altura que había alcanzado entre nosotros; si bien lo proclamado por Romero era tan sólo el comienzo.

Hay que decir que en esa historia de las ideas aparecían nuestros pensadores del siglo XIX y parte del XX, aparecía Ortega y Gasset, pero no aparecía la figura cimera de Xavier Zubiri. ¿A qué se debía esta ausencia? Al magisterio de Ortega en Hispanoamérica desde los años veinte y, desde luego, a la labor de Gaos y la bandera que éste le entregó a Leopoldo Zea en México. Eso marcó la futura filosofía latinoamericana. Pero no son estas las únicas razones de la ausencia de Zubiri en el panorama latinoamericano. Bien es sabido que durante los años 20 y 30, cuando se formaron o ya eran reconocidos los profesores españoles que estuvieron en América, como Eduardo Nicol, José Ferrater Mora, Manuel García Morente, etc., Zubiri distribuía su tiempo en la cátedra en Madrid, sus viajes a Alemania, a Italia, a Francia, y que su obra escrita, corta por demás, publicada incluso en la *Revista de Occidente* de Ortega, no igualaba en absoluto a la prolífica producción escrita, ensayística y periodística de su antiguo maestro. Xavier Zubiri, pues, estaba todavía en su formación científica, teológica y filosófica; no padecía de la premura de Ortega, y se hallaba alejado de toda frivolidad y deseo de fama, por lo cual su escasa producción escrita no alcanzó a crear un público lector, ni a generar una notoria influencia en los filósofos transterrados del año 39. Escritos como *Sobre el problema de la filosofía* de 1933, *Hegel y el problema metafísico* de 1933, *La nueva física: un problema de filosofía* de 1934, *En torno al problema de Dios* de 1935, etc., que han sido tan bien valorados por la crítica especializada, no alcanzaron a ejercer una influencia notoria de Zubiri en los mencionados filósofos.

Son estos hechos lo que explica que su difusión en América haya sido tan precaria. Lo que sucedió en Colombia es tan sólo un reflejo de esta situación general.

A esto hay que agregar que, en el caso colombiano, la llamada normalización filosófica que se inicia en los años cuarenta se da bajo el influjo de Ortega y Gasset, de Max Scheller y de Hans Kelsen, pues nuestros primeros filósofos estudiaron derecho o provenían de esa disciplina. Entre ellos podemos mencionar a Luis Eduardo Nieto Arteta, Rafael Carrillo, Cayetano Betancur y Abel Naranjo Villegas. Todos ellos, con excepción de Gutiérrez y Danilo Cruz Vélez, escribieron obras de filosofía del derecho. Y dentro de ese grupo sólo Cayetano Betancur, y ya en los años 80 Abel Naranjo Villegas, pero sin que haya sido una labor esencial en la difusión de Zubiri, conocieron parte de su obra. La filosofía moderna entre nosotros nació, pues, como filosofía del derecho. Y después, entre nuestros filósofos, quienes

viajaron a Alemania y regresaron luego como el mismo Danilo Cruz Vélez, Jaime Vélez Sáenz, Daniel Herrera Restrepo, Guillermo Hoyos Vásquez, Rubén Jaramillo Vélez, etc., y que formaron parte de esos filósofos normalizadores, venían bajo la influencia de Husserl, Heidegger, la Escuela de Frankfurt, etc., pero no conocían, ni tenían cómo haber conocido la obra zubiriana, obra que por demás no se había publicado y que cuando se publicó llegaba tarde para las nuevas corrientes y los intereses que tenía la filosofía en la segunda mitad del siglo XX.

¿Cómo se dio, entonces, la recepción entre nosotros del pensamiento zubiriano? ¿Y dónde y en qué ámbitos se dio esa recepción? ¿Cuáles han sido los inconvenientes y las limitaciones de la misma? Estos puntos los desarrollaremos en el apartado siguiente.

#### 4. Zubiri en Colombia: análisis y perspectivas

La recepción del pensamiento de Xavier Zubiri en Colombia está limitada por un hecho bien conocido por todos: la falta de publicación de sus obras. Este mismo hecho fue el que dificultó su recepción en España con excepción del grupo que a partir de los años 50 se formó a su alrededor. En su carta a Marquínez Argote de 1982, decía Gutiérrez Girardot que, cuando él había cofundado la Editorial Taurus, una de las primeras publicaciones que tenía en mente publicar era el curso *Cuerpo y alma*, pero que Zubiri se había negado. Por eso “Considero que este rechazo de toda publicación fue fatal para Zubiri mismo y para la influencia de su filosofía” (Gutiérrez, 2010: 192). Y en su artículo *Xavier Zubiri o la filosofía española*, el profesor Abel Naranjo Villegas hablaba de su visita a España y de su encuentro con Zubiri y se refería a “el escrúpulo casi enfermizo para evitar la publicidad” (Naranjo Villegas, 1983: 26).

La falta de publicación de sus obras tuvo otra consecuencia: la imposibilidad de aprovechar sus fecundas ideas, pero ante todo, de *discutir con ellas*. Zubiri enseñó a discutir seriamente con la tradición filosófica más importante. Eso es notorio hoy en los países de habla hispana cuando se leen sus obras más importantes e incluso cuando se tiene acercamiento a otras más difundidas entre nosotros como *Cinco lecciones de filosofía* (1997) y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1994), donde el lector puede ver la forma como Zubiri trataba con filósofos de la talla de Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Hegel, Bergson, Heidegger, etc. Desgraciadamente lo mismo no se pudo hacer con su filosofía, la cual sólo fue aprovechada, aplicada y desarrollada por unos pocos discípulos suyos en España, entre ellos, por Juan Rof Carballo, Laín Entralgo, y hoy podemos decir que por

Antonio González, Ignacio Ellacuría y Diego Gracia, entre otros. Lo mismo cabe para el caso colombiano con Germán Marquínez Argote y Rafael Antolínez Camargo.

Su recepción en Colombia ha estado condicionada por estos hechos. Cuando en 1962 apareció su libro *Sobre la esencia*, que al decir de Gutiérrez Girardot sólo tuvo un comentario valioso hecho por el profesor Aranguren, su pensamiento ya empezaba a llegar tarde. Al respecto dice Gutiérrez:

El libro llegaba tarde por la simple razón que en ese tiempo, los años sesenta en sus comienzos, estaba cambiando el panorama filosófico europeo, es decir, se estaban planteando otros problemas filosóficos, y esto quiere decir, a su vez, que la historia o la sociedad le estaban exigiendo a la filosofía que respondiera a los problemas de la época, a riesgo de perder su validez (Gutiérrez, 2010: 193).

A mi parecer, el comentario de Gutiérrez tiene cierta validez. En efecto, en los años sesenta con la filosofía de Levinas, con el marxismo, la Escuela de Frankfurt, el estructuralismo, la emergencia de la filosofía analítica inglesa, etc., los temas eran otros y la filosofía intentaba acercarse más a la sociedad y solucionar sus problemas con métodos y perspectivas distintas. De hecho, el mismo Heidegger, a pesar de mantenerse en su terreno purista —por así decirlo— se venía ocupando antes de un problema fundamental: el de la técnica. Esto era patente en su curso de 1941 y en su famosa conferencia sobre la técnica. Un lector de la época, pendiente del mundo y las modas filosóficas, podría haberse preguntado: ¿qué hace este señor Zubiri escribiendo un libro sobre un problema filosófico como la esencia? Con más veras lo harían después los postmodernos para quienes la crisis de los “metarrelatos” de Lyotard en 1979, o lo que Vattimo ha llamado la “secularización de la filosofía”, temas como el sistema (que ellos confunden con el pensar sistemático), la esencia, la sustancia, en fin, lo que llaman el pensamiento fuerte, era sustituido en la época por el “pensamiento débil”.

Pero lo que se pone de presente aquí es la falta de interlocución que perjudicó a Zubiri. Falta de discusión de su obra debido a su no publicación, pues su filosofía de la realidad tenía también que ver con una crítica a *la pérdida y empobrecimiento de esa realidad*. Zubiri, como el Husserl de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, y como Heidegger, leían la época; con su filosofar no estaban de espaldas a la historia. Zubiri se mantuvo firme en la metafísica tal y como él la entendía, se mantuvo tratando y revaluando temas como la sustancia, la esencia, la reducción de la inteligencia al juzgar, invirtiendo la forma tradicional como se entendía la relación entre metafísica y ontología, etc., tal como él lo aclaró en el prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, historia, Dios* (Zubiri, 1983a: 5-10). En este sentido Zubiri era post-moderno, tal como lo era el Ortega de *Historia como*

*sistema* y tal como lo era, en algunos temas, la obra de María Zambrano. Si la obra de Zubiri hubiera tenido discusión, su obra no hubiera aparecido totalmente desfasada del tiempo o anacrónica. Pero el anacronismo y el tomismo que se le endilgó sólo fue posible por un ambiente intelectual español que no estaba aún a la “altura de los tiempos”; se debió, en fin, a la peculiar situación española del franquismo.

En Colombia fue el profesor español Germán Marquínez Argote el que empezó a difundir su obra. En 1965 publicó su libro *En torno a Zubiri*, en el cual daba a conocer entre nosotros el libro *Sobre la esencia*. Desde ese momento, no hay duda, Marquínez se ha convertido en el principal difusor del pensamiento zubiriano entre nosotros y, tal vez, quien mejor conoce su obra. Marquínez ha situado a Zubiri en el panorama de la cultura española, lo ha relacionado y “deslindado” de Ortega y de Unamuno; lo ha puesto en relación con autores como Bergson, etc. De ello dan testimonio escritos suyos como “Xavier Zubiri fuera de la órbita orteguiana” de 1965, “Zubiri visto desde la filosofía de la liberación” de 1977, “Sobre la filosofía española y latinoamericana” de 1987, “Naturaleza e historia en Ortega y Zubiri” de 1993, “Unamuno, Ortega y Zubiri en el panorama de la filosofía europea del siglo XX” de 1999, “Bergson y Zubiri” de 2004, “Historia de la palabra realidad desde sus orígenes latinos hasta Zubiri” de 2006, entre muchos otros.

Con Marquínez se ha difundido el pensamiento de Zubiri en Colombia. Pero a esto hay que agregarle otra precisión: esa recepción se da aquí en la Universidad Santo Tomás que, justo a finales de los años 70, empezó a plantear el problema de la filosofía latinoamericana. Como lo ha mostrado el ya citado Fideligno Niño, fue el Grupo de Bogotá (un conjunto de profesores preocupados por una filosofía propia en el continente), en pleno auge de la teología de la liberación, la filosofía de la liberación, la teoría de la dependencia, etc., los que empezaron a ocuparse de su pensamiento. De ahí que se haya acudido a Zubiri en busca de un “fundamento” que permitiera sentar el pivote desde el cual pensar la *realidad* de América Latina. Eso fue lo que llevó a relacionar a Zubiri con la filosofía de la liberación, tal como lo ha planteado el propio Marquínez. De esa manera, la obra de Zubiri era integrada a las principales preocupaciones intelectuales de parte de la intelectualidad latinoamericana de la época. Por eso ha sido en la Universidad Santo Tomás donde el pensamiento de Zubiri ha tenido tan buen arraigo. Podemos citar, entre otros, a Rafael Antolínez Camargo cuyo trabajo *La educación de los sentidos desde el pensamiento de Xavier Zubiri* (2009) es un aporte y un desarrollo de la filosofía del pensador español; la tesis de Diego Germán Pérez Villamarín titulada *Pluralismo y convivencia: estructuras de la realidad desde la obra de Xavier Zubiri* de 2011; *Realidad e historia según el pensamiento de Xavier Zubiri* de Adalberto

Cardona de 1977, y los múltiples escritos de Fideligno Niño (Cf. Marquínez, 2009: 159-168). También su obra ha sido bien recibida en la Universidad Javeriana. Entre ellos podemos mencionar a Forero Beltrán y su obra *Una antropología en Xavier Zubiri. Presupuestos metafísicos y conceptos fundamentales* de 1981, y Gabriel Suárez Medina y sus ocupaciones con la antropología zubiriana. También debe mencionarse el libro colectivo *Introducción a la filosofía de Xavier Zubiri* publicado por la Editorial El Búho en el año 2009.<sup>2</sup> Es esta pequeña muestra bibliográfica la que da cuenta de la recepción de Zubiri en nuestro país, a la cual hay que agregar la publicación de algunos de sus artículos en la Universidad Santo Tomás, especialmente, en la Revista *Cuadernos de filosofía latinoamericana* y la publicación de su libro *Siete ensayos de antropología filosófica* (1982) en la misma universidad.

Con todo, podemos plantear la pregunta: ¿por qué la recepción de Zubiri se ha dado mayormente en universidades confesionales? La respuesta es sencilla. Desde la publicación de *Naturaleza, historia, Dios*, el libro más conocido de Zubiri en América Latina, como ya se dijo, han sido estas universidades las que se han fijado en su pensamiento. La temática teológica en la obra de Zubiri ha sido definitiva para que su obra sea tomada en cuenta. Sin embargo, eso tiene aspectos positivos y negativos: positivos, porque ha ayudado a su difusión y recepción; negativos, porque se ha impuesto *una visión sesgada y unilateral de la obra* de Zubiri, coadyuvada por las falsas imputaciones de “escolasticismo” a su pensamiento. Es esto lo que permite decir que, si bien Zubiri ha sido bien recibido en Universidades como la Santo Tomás, la Javeriana, incluso La Salle, confesionales las tres, su pensamiento no ha sido discutido, ni enseñado, ni se han hecho trabajos de gran relevancia en las universidades públicas colombianas. De hecho, parte de los escritos sobre Zubiri hechos por colombianos se han publicado en la propia España. En Colombia, cualquiera que consulte el catálogo bibliográfico de lo publicado sobre Zubiri, labor hecha con detalle por Marquínez Argote (2009: 157-168), puede dar cuenta de que su recepción en universidades públicas del país ha sido casi nula. En este sentido, se puede decir con Gutiérrez Girardot que aún “la obra de Zubiri es un tesoro oculto que, para sacarlo a la luz, hay que ponerlo a prueba en la confrontación con el pensamiento europeo” (Gutiérrez, 2010: 194).

Hay que decir que a la adscripción únicamente —de mala fe o no— de Zubiri y su relación con lo teológico, lo cual ha *limitado su recepción en Colombia*, hay

---

2 En este libro aparecen artículos de Diego Germán Pérez Villamarín, Rafael Antolínez Camargo, Freddy Orlando Santamaría, Carolina Rodríguez Rodríguez, Luis Enrique Ruíz, Germán Marquínez Argote, Gabriel Suárez Medina, Luis José González y Fideligno Niño Mesa.

que agregar otro prejuicio que ha potenciado esa dificultad. Me refiero al *anti-hispanismo filosófico* presente en América. Por un lado, autores como José Gaos, María Zambrano y Eduardo Nicol, hicieron énfasis en el carácter ensayístico de la filosofía hispanoamericana. Para Gaos era una virtud, para Zambrano una cuestión ontológica, y para Nicol la imposibilidad de que el ensayo aportara a la filosofía como ciencia, tal como lo expone en *El problema de la filosofía hispánica* (Nicol, 1998: 211 ss). Esto ha llevado entre nosotros a la difusión de la peregrina tesis de que no ha habido verdadera filosofía en España. Además, ante esta *insensatez y este desconocimiento*, se ha sumado el antiguo prejuicio histórico de que nuestra pobreza intelectual y material se debe a una herencia española. Si bien es en parte cierto que la situación de atraso de América Latina tiene mucho que ver con su pasado hispánico, esa no es la única causa. Sin embargo, esta visión la han impuesto filósofos de nombre como Rubén Jaramillo Vélez, Danilo Cruz Vélez, Darío Botero Uribe y el propio Rafael Gutiérrez Girardot. A la larga, esa especie de *hispano-fobia* ha llevado a la subvaloración de todo lo español entre nosotros, al desconocimiento de parte de una de nuestras “inevitables tradiciones”. Por eso mismo en gran parte —si no en la mayoría— de las universidades del país, no se enseña pensamiento filosófico español, y esto ha ido en desmedro del conocimiento de la obra de autores como María Zambrano, García Morente (enseñado sólo en los colegios donde se usan sus *Lecciones preliminares de filosofía*), Ferrater Mora, del mismo Eduardo Nicol (por paradójico que parezca), del pensamiento de Ortega y, por supuesto, de la obra más importante de ese pensamiento: la de Xavier Zubiri.

Por último, deseo hacer referencia al ensayo *José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri*, publicado en el libro *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas* de Rafael Gutiérrez Girardot de 1989, un ensayo que, como ya advertí, ha sido desconocido por los zubirianos colombianos y no relacionado aún en la bibliografía sobre Zubiri publicada en Colombia. Me parece importante este ensayo porque contiene varios aspectos para tener en cuenta en la elucidación del problema de la recepción del pensamiento zubiriano.

El ensayo contrapone las figuras de Ortega y Gasset y Xavier Zubiri. Es bien sabido que, para Gutiérrez Girardot, Ortega realizó una labor entre nosotros que no se puede desconocer: su labor cultural, de difusor de la filosofía alemana, de haber ayudado a formar un clima apto para la normalización filosófica. Esto es claro cuando sostiene en su ensayo *Ortega y Gasset o el arte de la simulación majestuosa* que:

No se negará, ni se puede desconocer el hecho de que Ortega dominó más de medio siglo de la cultura de lengua española y que gracias a su obra como editor y suscitador de traducciones de obras modernas de la filosofía alemana, contribuyó esencialmente

a que los hispanos no continuaran su terco proceso de embrutecimiento entregados a los tomismos domésticos (Gutiérrez, 2012: 236).

Sin embargo, Gutiérrez dedicó también gran parte de sus escritos a desenmascarar a Ortega como filósofo: puso de presente sus ligerezas, su narcisismo intelectual, su super-yo, el deseo de ponerse en la cima de la filosofía moderna, sus malas interpretaciones sobre Nietzsche, Descartes, Husserl; pero en especial, criticó la forma de trabajo, su falta de seriedad al tratar los problemas filosóficos, su “pirotecnia verbal” y su estilo, etc., males que legó también a la filosofía latinoamericana. En pocas palabras, Ortega predicó el rigor, la seriedad, pero no los aplicó. Eso lo hicieron algunos de sus discípulos. Como es bien sabido, esa crítica se la han planteado a Ortega en la misma España y también entre nosotros, por ejemplo, por Eduardo Nicol quien al respecto escribió:

La generación de filósofos del mundo hispánico que viene después de Ortega ha tenido que aprender por sí sola, o en otro lado, de otros filósofos, las técnicas que requiere el trabajo científico: la crítica de textos, la investigación histórica, la formulación de hipótesis de trabajo, el análisis fenomenológico, la conexión teórica de los conceptos (Nicol, 1998: 146).

Para Nicol, lo que se aprendió de Ortega fue, entre otras cosas, su personalismo, el verdadero problema de la filosofía hispánica, personalismo que atenta contra la seriedad filosófica.

Para Gutiérrez, como ya se vio, esto no era lo que sucedía con la obra de Zubiri. Zubiri realizó en la práctica lo que Ortega sólo predicaba. Por eso sostiene:

lo que en Ortega y Gasset (que habló de biología, destruyó a base de una lectura incompleta a Descartes, se anticipó a Heidegger que no había dicho lo que Ortega le atribuye, liquidó, a base de una lectura incompleta a su cortejada fuente Max Scheler, se lanzó sobre Leibniz quedándose en el trampolín, etc.) era una revista de ocurrencias brillantes y sorprendentes a propósito de la lectura de una o más líneas de una obra, fue en Zubiri discusión crítica y radical con los representantes del Logos y de las ciencias de la materia (Gutiérrez, 1989: 230).

Zubiri, para Gutiérrez, enseñó la “radicalidad en la pregunta, detalle en la investigación, exactitud en el planteamiento del problema, precisión y nitidez en el desarrollo del mismo, y formación del concepto que además de claro debe ser internamente necesario” (Gutiérrez, 1989: 234).

Para Gutiérrez, Ortega confundía “proyecto con realización” y tenía una clara “conciencia de inferioridad” frente al europeo; por eso quería “superar” (se supone que no hegelianamente) toda la tradición filosófica y ponerse a la cabeza de la filosofía moderna europea. Eso lo llevó a discutir con los filósofos en sí mismos,

más no con los problemas filosóficos. En cambio, Zubiri no tuvo esa conciencia de inferioridad “ni la convirtió en arrogancia”; enseñó a tratar seriamente la tradición y los problemas de la filosofía, no padeció los delirios de grandeza de Ortega y se mantuvo en la serenidad y en la humildad de su labor.

Bien es sabido que las relaciones entre Zubiri y Ortega siempre fueron buenas. Zubiri nunca se deslindó públicamente de su antiguo maestro. Siempre reconoció su valor y se mantuvo agradecido por las enseñanzas recibidas. Reconoció, además, que sin la labor de Ortega “no sabemos lo que hubiera sido de tantos españoles” (Zubiri, 1983b: 109) y de los latinoamericanos, cabría agregar. Sin embargo, para Gutiérrez, esos “deslindes” de Zubiri frente a Ortega se daban tácitamente. El colombiano recuerda que en la conferencia “Hegel y el problema metafísico” dictada en 1931, pero publicada en 1933, decía Zubiri: “Esperemos que España, país de la luz y la melancolía, se decida alguna vez a elevarse a conceptos metafísicos”. Frente a esto se pregunta Gutiérrez: “¿No se había decidido ya España a elevarse a conceptos metafísicos gracias a Ortega y Gasset?”, es decir, ¿su metafísica de la razón vital no era, en sentido estricto, metafísica? Para Gutiérrez, esta es una forma de deslinde tácita, pero que Zubiri, con su prudencia y generosidad, no explicitaba directamente. Habría que recordar que en los años treinta —como lo anota María Zambrano, discípula de los dos, y quien lamenta haber abandonado España en 1939 dejando los papeles y las notas de los cursos de Ortega y de Zubiri guardados en una caja— ambos confluían en Madrid, y sin embargo, sostiene la pensadora malagueña, que en Xavier Zubiri “la originalidad de su actitud filosófica no le impedía la familiaridad intelectual con Ortega” (Zambrano, 2011: 201).

Lo que interesa aquí es que, para Gutiérrez, Ortega nos sacó de los “tomismos domésticos” e introdujo la filosofía alemana entre nosotros —no toda la tradición anterior—, la última cúspide de la filosofía en Europa, la fenomenología, y sin embargo, no enseñó a trabajar filosóficamente con rigor. Eso se hubiera logrado con Zubiri y eso lo aprendieron los discípulos de Zubiri en la península.

Por último, Gutiérrez Girardot no se cansó de insistir en que la filosofía de Zubiri debía discutirse. No había que formar sectas alrededor de Zubiri, ni crearle altares, pues Zubiri no los necesitaba. Esa discusión era necesaria para *determinar* y darle el puesto a Zubiri en la filosofía occidental, valga decir, en la metafísica occidental. Sólo la discusión puede determinar sus aportes, sus avances frente a la tradición filosófica. Pero, además, sólo esa discusión permite una recepción seria, crítica, que permita ir más allá renovando su filosofía y creando a partir de ella. Sólo esa discusión permite aplicarla. Este punto me parece fundamental, pues en Colombia, si bien se han hecho trabajos valiosos, hay que dejar la doxografía

alrededor de Zubiri, es decir, quienes se ocupan del maestro español deben pasar de “exponer”, “mostrar”, etc., lo que dice Zubiri en su filosofía, y confrontarlo y ponerlo a dialogar con Aristóteles hasta Heidegger y las ciencias de su tiempo. No se trata de repetir a Zubiri, se trata de “enfrentar” a Aristóteles desde Zubiri y a Zubiri desde Aristóteles. Lo mismo cabe decir con Hegel, Husserl, Heidegger, Descartes, etc. Esa discusión le daría el palco que Zubiri merece en la historia de la filosofía occidental. Creo que, en este punto, es saludable en Colombia recibir el consejo que ofrece Gutiérrez Girardot.

## **5. Conclusiones**

El objetivo de este escrito era “el problema de la recepción de la filosofía de Zubiri en Colombia”. Pues bien, a estas alturas podemos decir que las causas que han dificultado su recepción crítica entre nosotros son:

1. La falta de publicación de su obra y la tardanza con la que empezó a llegar al mundo filosófico.
2. Derivada de la causa anterior, la falta de *discusión de su obra*, que está relacionada, a su vez, con la circunstancia española del franquismo y el ambiente intelectual de España.
3. La poca influencia que tuvo Zubiri en los filósofos transterrados de 1939 que tanto influyeron en el futuro de la historia de la Ideas en América Latina y en su filosofía.
4. El magisterio de Ortega que opacó esa influencia y que dominó la cultura de lengua española por más de 50 años.
5. La formación exclusivamente alemana, francesa e inglesa, de los filósofos colombianos que a mediados del siglo pasado se formaron en el exterior y que, a su regreso, desconocían la filosofía de Zubiri y, por lo tanto, no la introdujeron en la filosofía colombiana que continuaba con su proceso de normalización.
6. La hispanofobia que esos filósofos fomentaron frente a la tradición cultural y filosófica española. Eso ha llevado a un abierto desinterés, en la mayoría de nuestras facultades de filosofía, por la obra de los filósofos españoles más representativos.
7. El hecho de que entre nosotros el libro más difundido y conocido de Zubiri haya sido *Naturaleza, historia, Dios*, que mostró parcialmente la filosofía de Zubiri e interesó casi exclusivamente a las universidades confesionales por su pensamiento.
8. La prevalencia aún entre nosotros de lo que llamo “neolatrismo

filosófico” o recepción acrítica de las modas importadas de Europa o los Estados Unidos, especialmente, de la filosofía postmoderna. Esa práctica académica invisibiliza otras tradiciones y la propia historia intelectual.

9. Diría, finalmente, que cierto culto que se ha formado en torno a su obra, sin traspasar la intención de discutir con ella, situarlo ante la tradición y discutir sus tesis con la filosofía occidental, tal como lo ha dado a entender Rafael Gutiérrez Girardot.

Considero que la superación de estos escollos aún es posible. Pues a medida que parte de (no toda) la filosofía postmoderna se convierte cada día más en espectáculo, en gimnasia conceptual, malabarismo verbal y deseo de novedad, más muestra su inanidad. Esto abre un espacio para reevaluar nuestro quehacer filosófico y nos lleva a valorar mejor nuestra tradición intelectual. Sólo así la filosofía de Zubiri puede ensanchar el horizonte filosófico, “hacer aparecer un horizonte más amplio que lejos de borrar incluye el horizonte ya habido” (Zambrano, 2011: 116-117).

### **Bibliografía**

1. ABELLÁN, J. (1998) *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México: F.C.E.
2. ANTOLÍNEZ CAMARGO, R. (2009) *La educación de los sentidos desde el pensamiento de Xavier Zubiri*. Bogotá: Colección Biblioteca Colombiana de Filosofía, Universidad Santo Tomás.
3. CASTRO-GÓMEZ, S. (2011) *Crítica de la razón latinoamericana*. 2ª edición. Bogotá: Universidad Javeriana.
4. GÓMEZ, J. (2010) “Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005)”. *Revista Anthropos*, 226, pp. 44-55.
5. GUTIÉRREZ, R. (1952) “Vida filosófica. Carta desde Madrid”. *Revista Ideas y valores*, 3-4.
6. GUTIÉRREZ, R. (1983) “A propósito del libro de Xavier Zubiri *Siete ensayos de antropología filosófica*”. *Revista Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 14.
7. GUTIÉRREZ, R. (1989) *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas*. Bogotá: Temis.

8. GUTIÉRREZ, R. (2010) “Carta a Jairo Escobar y Germán Marquínez Argote”. *Revista Anthropos*, 226, pp. 192-195.
9. GUTIÉRREZ, R. (2012) *La identidad hispanoamericana y otras polémicas*. Antología y Estudio introductorio de Damián Pachón Soto. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía, Universidad Santo Tomás.
10. MARÍAS, J. (2010) “Carta a Rafael Gutiérrez Girardot”. *Revista Anthropos*, 226, pp. 183-184.
11. MARQUÍNEZ ARGOTE, G. (1983). “Trayectoria filosófica de Xavier Zubiri”. *Revista Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 17, pp. 11-23.
12. MARQUÍNEZ ARGOTE, G. & FIDELIGNO, N. (2009). *Introducción al pensamiento de Xavier Zubiri*. Bogotá: Editorial El Búho.
13. NARANJO VILLEGAS, A. (1983) “Xavier Zubiri o la filosofía española”. *Revista Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 17, pp. 26- 31.
14. NICOL, E. (1998) *El problema de la filosofía hispánica*. México: F.C.E.
15. NIÑO MESA, F. (1986) “Recepción e incidencias de la Filosofía de Xavier Zubiri en Colombia”. *Revista Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 28-29, pp. 174- 182.
16. ORTEGA Y GASSET, J. (1971) *Historia como sistema*. Madrid: Espasa Calpe.
17. ORTEGA Y GASSET, J. (2007) *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa Calpe.
18. ORTEGA Y GASSET, J. (2010) *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías. Madrid: Cátedra.
19. PACHÓN, D. (2007) “Ortega y Gasset y la decadencia de España”. *Revista Análisis*, 71, pp. 247-281.
20. PACHÓN, D. (2010) *La concepción de Hispanoamérica en Rafael Gutiérrez Girardot*. Bogotá: Universidad Santo Tomas.
21. PACHÓN, D. (2011) *Estudios sobre el pensamiento colombiano*, Vol., 1. Bogotá: Ediciones Desde abajo.
22. UNAMUNO, Miguel de. (1999) *Don Quijote, Bolívar y otros ensayos*. México: F.C.E.
23. ZAMBRANO, M. (2011). *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta.

24. ZUBIRI, X. (1982) *Siete ensayos de antropología filosófica*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
25. ZUBIRI, X. (1983a). “Introducción a la edición inglesa de *Naturaleza, historia, Dios*”. *Revista Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 17, pp. 5-10.
26. ZUBIRI, X. (1983b) “Ortega, un maestro”. *Revista Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 16, pp. 109-110.
27. ZUBIRI, X. (1994) *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
28. ZUBIRI, X. (1997) *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
29. ZUBIRI, X. (1994) *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
30. ZULUAGA, D. & POSADA, D. (2010). “Cronología: una secuencia vital e intelectual [de Rafael Gutiérrez Girardot]”. *Revista Anthropos*, 226, pp. pp. 31-34.