
NADA – NIHILIDAD

Ver: *Ser / Creación de la nada / Horizonte de la nihilidad / Heidegger / Hegel*

«Hay momentos del ser perfectamente insospechados para Grecia, como son la finitud e infinitud, la articulación entre el ser y la nada, y de la idea de que el ser halla en ésta su raíz. Pero la metafísica tiene que retrotraerse a las cosas para ver si ellas en su ser tienen estos momentos de nihilidad y de finitud. Hay que dar una idea positiva de la nada, y solamente entonces se hallará ésta justificada en metafísica.

Sólo a través de los pasos lentos de Escoto, de Eckhard y Descartes, pasando por Suárez, se han elaborado los conceptos metafísicos nuevos. El intento de partir de la Divinidad para dar una idea del ser es falso, la idea del ser definitivamente nace, se mueve y es una finitud.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen 2*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 254]

•

«La negatividad, por tanto, es un momento constitutivo del concepto objetivo de la realidad, pero no de la realidad física misma. En el caso de la esencia esto es decisivo. Hegel considera la esencia como un puro “parecer”; es la forma concreta de la negatividad del simple ser. Pero esto es imposible. En la realidad no hay una pura apariencia de ser.

Todo lo aparente se apoya en una previa realidad. Y este apoyo con el que se constituye el aparecer no es negatividad más que en el concepto objetivo, no en la cosa misma. De aquí resulta que Hegel llama esencia no a un momento físico de la realidad, sino a su concepto objetivo.

Y es que Hegel comienza por identificar la realidad física con el concepto objetivo; y como este no tiene más ser que el que le confiere la intelección formal, resulta que *a limine* queda sumergida la realidad en la inteligencia.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 51]

•

«El *aliud*, la alteridad del *quid*, es desde luego, algo negativo. Pero, ¿sobre qué recae esta alteridad? La propia Escolástica carece de concepción precisa en este punto. Suele decirse a veces que el *aliud* opone el *quid* a la nada,

es decir, que *aliquid* sería *non-nihil*. Pero ésta es una mera conceptualización logicista: la nada, precisamente porque es nada, no es ni tan siquiera un término al que se puede oponer, o del que se puede distinguir, la realidad. Esto sería hacer de la nada "algo". Por eso, otros han pensado que el *aliud* es otro *quid*; y en tal caso la aliquididad sería la mera consecuencia del *unum*: la división de todo lo demás.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 421]



«El mundo griego ha visto esencialmente la idea del *ens*, la idea del *ὄν*, desde el horizonte de la movilidad. Si nos trasladamos al mundo medieval, nos encontramos con algo totalmente distinto. Lo primero que piensa el medieval es por qué hay cosas en lugar de que no haya nada. Es curioso que esta pregunta – de la que todavía no hace mucho tiempo decía Heidegger que le parecía mentira que a la gente no le interesase – está inscrita dentro del horizonte de la nihilidad, que es el horizonte de la creación.

La idea de la nada no cruzó jamás por la mente de un griego. Para la mente griega, Dios, el *θεός*, no ha hecho el mundo, ni siquiera en Aristóteles; el mundo está naturalmente ahí. En cambio, para el medieval, el mundo empieza por haber llegado a tener realidad. Por consiguiente, todo el problema del ser se inscribe dentro del problema de la nada y de su nihilidad.

Y esto ha seguido de una manera pertinaz hasta nuestros días. Acabamos de mencionar a Heidegger, quien, al terminar su conferencia *Was ist Metaphysik?*, dice precisamente: «*Ex nihilo fit omne ens qua ens*»: De la nada se constituye – no por creación, pero, en fin, desde la nada – todo ente en tanto que ente. Recuérdese también el título del libro de Sartre: *L'Être et le Néant*. Permanece ahí el horizonte de la nihilidad como un horizonte dentro del cual se va a interpretar eso que aparentemente es tan obvio y tan diáfano como es *ser*.

Esto indica que, al menos, el orden transcendental envuelve un grave problema en sí mismo: que ese orden transcendental – por muy «transcendental» que se quiera – tiene, precisamente en su estructura y en su cañamazo transcendental, un grave problema, que yo denominaría «*horizónico*»: envuelve un horizonte.

Tiene también otros muchos problemas que tendremos que averiguar. Hay algo que no es absolutamente inmediato y que puede conducirnos no a una actitud de mera recepción o rechazo de la metafísica, sino precisamente a lo contrario: a la actitud de hacer saltar el cañamazo interno de la metafísica.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 35-36]



«La metafísica griega pudo formularse la pregunta τί τὸ ὄν [¿qué es “lo que es”?] porque existía un ὄν del que podía preguntarse qué era. En cambio, la metafísica posterior llevaba dentro de esta pregunta la idea de por qué hay un *ens* y no simplemente un *nihil*. Es una pregunta que parte de la nulidad de las cosas para preguntarse lo que son o si tan siquiera pueden ser lo que son. Esta diferencia es esencial. No cabe, pues, considerar la filosofía tomista como una prolongación de la aristotélica. La filosofía, o no es nada o, si es algo, nace de sí misma. Es cierto que Santo Tomás tiene la pretensión de encontrarse en la prolongación de un pensamiento intelectual y, cuando se ve apartado de San Agustín, dice que éste cita a Platón para recitar, pero no para creer sus dichos.

La idea de la nihilidad ha sido extraña al pensamiento griego, inclusive cuando habla del μή ὄν [mé ón, ‘el no ser’]. Este, o ha significado simplemente *alteridad*, u otras veces ha significado muchas cosas o modos de ser opuestos a los cuatro sentidos que para Aristóteles tiene el ser. Aristóteles, con el πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν [‘el ser se dice de muchas maneras’], ha querido evitar justamente el rastro aparente de nulidad que tiene el ser en Platón.

El ὄν es el objeto de la filosofía primera. De ahí el principio de contradicción: el no-ser no tiene ser. Una misión del pensamiento de Aristóteles sería, pues, interpretar ese posible μή ὄν, ese no-ser, como un no-ser relativo, es decir, en relación con el ser, y, en tanto que es relación, puede decir que los modos *del* ser dividen también al *no-ser*. Por eso Aristóteles puede dividir los entes en dos clases: primero, aquellos entes que pueden existir en sí mismos, las cosas, las *sustancias*. Y, en segundo lugar, aquellos entes que subsisten en una οὐσία [ousía], los *accidentes*.

No solo el ser es οὐσία [ousía] y el accidente es algo que no tiene ser propio, sino que en otras dimensiones explica Aristóteles otros momentos del ser. [...] Aristóteles se ha preocupado del problema del no ser para eliminar de él cuanto haya de no ser e interpretarlo en función del ser.

El ser no solo se dice de muchas maneras, sino que estas maneras se dicen por ἀναλογία [‘analogía’]. Los cuatro sentidos del ser no son equívocos o dispares, Aristóteles insiste en que son ἀνάλογον [‘análogos’]. Aristóteles, a pesar de que especifica de esa manera tan radical los sentidos del ὄν [‘ser’], tiene buen cuidado de decir que todos esos sentidos del ser tienen una unidad de ἀναλογία [‘analogía’].

La analogía implica un primer sentido fundamental, y además que ese sentido va ya implicado en todos los demás. Para explicarlo más claramente, Aristóteles pone el ejemplo de la palabra *sano*. [...] Aristóteles hace pues ver que un sentido fundamental está presente, bien que modificado, en todos los demás sentidos de la palabra. Y dice del ser que, de estas cuatro maneras (como sustancia, como actualidad, como esencia y como verdad) se dice por analogía.

¿Cuál es, pues, el sentido fundamental del ὄν ['ser']? Es οὐσία [ousía, 'sustancia']. Ser significa ser lo que es, οὐσία, una cosa. Es el sentido primario que Aristóteles da a la palabra ser. Aristóteles entiende el ὄν como οὐσία, y hay que ver ahora cómo los demás sentidos del ser son flexiones de la οὐσία, que debe llamarse implicada en todos ellos.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 187]



«En las cosas hay conexiones que nos están mostradas impresivamente, pero *impresivamente* lo que se nos muestra es la presencia misma de la conexión. A esas conexiones pertenece, sin duda, la sucesión. En efecto, ninguna cosa aparece, como se nos dice en todos estos libros, viniendo del no-ser al ser, sino que viene al ser después de otra.

Cosa que es distinta. Todos, los mismo Hume que Kant, hacen aquí una especie de gran artificio teológico. Si yo existiera al acto de la creación, de la nada saldría el ser. De acuerdo. Pero sucede que no he asistido.

Nadie asiste al paso del no-ser al ser, sino al paso de ser de una manera a ser de otra, o al paso de unas cosas que no son relativamente a otras que son relativamente a éstas. En cualquier caso, dejando de lado esta salvedad que, sin embargo, es importante, mantengamos la idea de la sucesión.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 169]



«Se ha repetido hasta la saciedad en el curso de los siglos – por ejemplo, en la filosofía medieval – que la presunta distancia del ente que es algo, por modesto que sea, y la nada es infinita, y que hace falta que haya Dios para salvar esa distancia. Ahora bien, ¿es esto verdad a poco que se piense? ¿Es verdad que la distancia de una hormiga a la nada es infinita? No. La distancia de una hormiga a la nada es de una hormiga. La nada, por ser nada, no es ni término distanciable: ¿cómo va a serlo si es nada?

Si hace falta un creador mediato o inmediato para que haya hormigas, no es porque sea infinita la distancia de una hormiga a la nada, sino por otras razones: porque una hormiga no es una cosa que se baste a sí misma, etc., pero no porque esa distancia sea infinita. Hay que volver, por consiguiente, al punto de vista físico.

Una hormiga es una hormiga, todo lo minúscula que se quiera, y en eso y sólo en eso es en lo que consiste la distancia. La idea viene de Duns Escoto, por lo menos de una manera temática, y la recogió Suárez. (Cf. Escoto, *In librum III Sententiarum*, dist. 18, n. 17; y Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 31, sec. 6, n. 14 y sec. 14, n. 4). [...]

De un lado, que ninguna realidad es realidad sino siendo *tal* y, de otro, que toda talidad determina justamente un modo de realidad. Ahora bien, ésta es la situación en que nos encontramos con el uno. La unidad física de cada

sustantividad es distinta, sea con distinción numeral o no numeral. Y esa talidad distinta en cada una es su intrínseca y formal individualidad en virtud de la cual determina su realidad como una cada vez, a su modo y manera.

Podrá haber dos modos que sean parecidos o iguales, pero eso es otra historia. Porque, para los efectos de la pobre sustantividad que es *una* y no dos, su unidad está determinada por lo que ella es, hormiga, figura geométrica o el más elevado de los espíritus angélicos, pues cada una determina su unidad transcendental a su modo; justo por el modo en que talitativamente consiste: de la misma manera que una hormiga determina su distancia de la nada por su carácter fórmico, la talidad determina transcendentamente todos los transcendentales por su carácter talitativo.

Al modo como cada cosa tiene de ser una en función transcendental es a lo que he llamado *constitución*. [...] La idea de la constitución trasciende esencialmente del orden de lo que se ha llamado la constitución biológica.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 115-116]



«Esto es lo que se expresa vulgarmente diciendo que Dios hace las cosas “desde la nada”. Término o expresión completamente equívoca, porque la nada por ser nada no es ni tan siquiera un “desde”. Lo que se quiere expresar es que no hay un sujeto anterior, cosa que es bien distinta.

Con la creación desde la nada el horizonte del pensamiento ha cambiado completamente. Mientras hasta ahora el pensamiento se había movido en una realidad que primero es de una manera, luego de otra; que puede hacer cosas nuevas, pero las hace montadas sobre lo que eran anteriormente.

Ahora, en cambio, aparece un horizonte completamente nuevo. Desde este punto de vista, lo primero que pensará el teólogo es que el mundo será efectivamente lo que sea, pero lo primero que hay que decir es que podía no haber sido.

Naturalmente, es una idea completamente ajena al mundo griego. Sin embargo, esta idea pudo absorber buena parte de lo que el mundo griego pensó, gracias a la idea de Logos expresada en el Nuevo Testamento, según la cual la creación está hecha por una palabra.

Y en este Logos había precisamente la posibilidad de introducir, con mayor o menor fortuna, el pensamiento griego dentro del horizonte de la creación. Con un grave riesgo, que a mi modo de ver ha constituido una de las grandes limitaciones de la metafísica occidental, que es interpretar a su vez la realidad como si fuera ser, entificar la realidad de las cosas y de Dios, a quien se llama el Ser subsistente.

Al horizonte de la movilidad que constituye la razón griega se yuxtapone aquí (digo la palabra “yuxtapone” de una manera externa pero importante) el horizonte de la nihilidad, el horizonte de la creación y de la nihilidad.

Faena enormemente grave y llena de complicaciones, porque en el momento en que este horizonte de nihilidad ha sido establecido y yuxtapuesto al horizonte de la razón griega, que ve las cosas desde la movilidad, desde lo que son ahora y antes no eran, entonces parece que la nada es justamente el no-ser. Y que entonces las cosas son justamente entes. Y que entonces Dios, que las hace, es el Ser subsistente.

Ahora bien, me parece que las tres observaciones son absolutamente falsas. Es lo que he llamado entificación de la realidad. La realidad es una realidad que antes no era, una realidad que está puesta por la realidad de Dios, que es la realidad absoluta y plenaria. Todo esto es absolutamente verdad. Pero es un *nihilum* de realidad, no un *nihilum* de ser.

Y el haber identificado el ser con la realidad (la entificación de la realidad) ha sido justamente la gran faena de la que ha nacido y en la que se ha movido por etapas sucesivas toda la metafísica occidental. No se puede entificar la realidad ni por parte de la realidad que vemos, de la realidad finita, porque la realidad antes de ser es real (el ser es un acto ulterior de lo real), ni por parte de Dios, que está allende el ser. Dios no tiene ser, sino que está allende el ser.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 154-156]



«Decíamos que toda esencia es aquello en virtud de lo cual se estatuye de una manera no constitucional sino constitutiva algo *de suyo*, aquello por lo que decimos que algo es *de suyo*, a saber, la sustantividad. La esencia desempeña el momento estructural de ser aquello en que últimamente la cosa consiste en *de suyo*, aquello que es la realidad *simpliciter*, la realidad en cuanto tal.

En forma transcendental –decía– todas las esencias, por muy diversas que sean, tan diversas como pueden ser la de un ángel y la de la materia de que un cenicero está hecho, y por muy grandes que sean esas diferencias, convienen en que tienen una esencia y son algo *de suyo*; y, precisamente en virtud de los caracteres positivos según los cuales al es *de suyo*, tomados en función transcendental, constituyen una cosa como *real*.

No se trata de que la realidad, como si fuera un piélago inmenso, se contraiga a las distintas esencias, sino, al revés, que cada cosa no es real más que por eso que mentalmente concebimos como una contracción o una limitación. Justo en su limitadísima realidad es como un cenicero y una hormiga son reales. Recuérdese lo que decía a propósito de la distancia que media entre el ser y la nada, entre la realidad y la nada.

Suele decirse que es infinita. Pero eso no es verdad. **La distancia de una hormiga a la nada es de una hormiga**. Pues bien, esto es la esencia en función transcendental: la esencia es lo que constituye algo en su propia realidad en cuanto realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 191-192]



«El hombre, a partir de Grecia, no se ha preguntado qué es el ser porque deviene, sino por qué parece ser *nada* frente a un ente infinito. Es esta una pregunta constitutivamente distinta. El sentido del ser a partir de Grecia es otro. La pregunta del ser está rigurosamente hablando motivada por la *nada*, mientras que en Grecia lo estaba por el horizonte de su *movimiento*.

La idea de nulidad del ser en la pregunta ontológica es constitutiva del pensamiento metafísico posterior a Grecia. Para el pensador moderno, la idea del ser va unida a la de la nulidad. Dentro de este horizonte que es la creación, hay que ver el problema del ser.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010, p. 141]



«Asombrará en efecto ver que en esa enumeración de los sentidos del ser en Aristóteles falta el sentido del ser como existencia frente a lo no existentes, pero es que este concepto es perfectamente extraño al pensamiento griego. El griego parte del universo existente, y se pregunta qué es él. En cambio, la metafísica *post*-griega parte de un universo que pudo no haber sido.

La operación entre el ser existente y el que no existe es el punto de arranque de la metafísica medieval. Cuando Santo Tomás recibe de Aristóteles su idea de la metafísica y dice que la metafísica es ciencia del ser en cuanto ser, y añade que la metafísica es también teología, se ocupa del ser supremo. Da un verdadero salto mortal para decir que ese *ens* es objeto de la teología. Es cierto que Aristóteles llama también a la πρώτη φιλοσοφία [próte filosofía], θεολογία [theología].

Pero es un grave problema lo que θεός [theós] significó en Grecia: ¿por qué Platón califica con frecuencia de divino el ímpetu con que discute Sócrates con Parménides? Y para Aristóteles el universo es lo que hay más divino porque se mueve con un movimiento propio.

El θεϊότατος (theiótatos) es un grave problema en el pensamiento griego. Por eso resulta la especulación metafísica medieval ancípite al presentársenos como continuación de la griega.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen 2*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 190-191]



«Que una realidad participe de otra no significa que dimane de esta. Y todo lo que tiene de verdad metafísicamente inexorable que el mundo creado participa esencialmente de la causa primera tiene de absolutamente

evidente que esta participación no es emanación en el sentido riguroso del término. La tentación, sin embargo, es grande.

El propio santo Tomás, cuando define la creación, emplea nada menos que la palabra "emanación": *emanatio totius esse a Deo* (*Summa theologiae*, I. q. 45, a. 1). Claro está, santo Tomás toma aquí la palabra "emanación" en la acepción inocua, vulgar, y vasta de producción. La producción de alteridad, pues, no afecta a la causa primera.

Es decir, que, si bien es verdad que por parte de la realidad esencialmente existente el acto causal y fundamental del mundo es producir la alteridad, hay que añadir que es producir la alteridad sin alteración.

Y justamente "la producción de la alteridad sin alteración" es, a mi modo de ver, la definición estricta de la creación. Crear es producir lo otro sin alterar ni alterarse; sin alterar un sujeto de que emerja y sin alterar por parte del que lo produce; la alteridad sin alteración.

Se dice (y es verdad) que las cosas proceden de la nada. Sí y no. Uno cree asistir a la creación como a un gran juego de fantasmagoría, en el que en las tinieblas de la nada total surgen de repente unas cosas... Sí, sí, claro. Si asistiéramos a la creación creemos que veríamos eso; pero la verdad es que no sabemos lo que veríamos.

Porque lo cierto es que realmente no es así. Porque de donde las cosas proceden es de la virtud causal misma de la causa prima. De ahí es de donde proceden y no de la pura nada. La pura nada se invoca precisamente para expresar el carácter total y positivo del acto creador, a saber: que no se apoya en ninguna realidad.

Pero hay que añadir "sino solo en sí mismo". Y apoyarse solo sobre sí mismo es justamente producir la alteridad sin alteración: eso es la creación. La creación es algo desde Dios y no desde la nada, la cual por ser "nada" no es ni tan siquiera un "desde". La creación, digo es alteridad sin alteración. Es aquella acción en virtud de la cual lo que es esencialmente existente hace que haya algo fundadamente existente. Esa acción es acción de esa causa primera que es inteligente y volente.

Esto quiere decir que, en definitiva, la causa primera sabe lo que va a hacer, y además lo quiere. Lo cual significa, contra todos los panteísmos del siglo XIX, que es absurdo pensar que el mundo sea un mero contenido intencionalmente trascendente de la inteligencia divina.

Fue el gran error por el que se deslizó toda la filosofía de Hegel. La inteligencia (ni tan siquiera la divina) no produce la realidad. Es falso pensar que la ciencia divina sea *simpliciter* causa de las cosas reales.

Cuando santo Tomás se plantea la cuestión tendrá que decir que la inteligencia es causa, pero *conjuncta voluntate*. Naturalmente, no faltaría más, es decir: por un acto de volición.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 225-226]

COMENTARIOS

De donde no hay no se puede sacar.

Von nichts kommt nichts.

(Dicho popular)

•

Dijo Dios: Brote la nada.

Y alzó la mano derecha,

hasta ocultar su mirada.

Y quedó la nada hecha.

•

«Bueno, vale, el universo se creó de la nada. Pero... ¿quién creó la nada?»
[Viñeta de *El Roto*, en *El País* – 07.08.2010]

•

«Le término “nada” se repite con significativa frecuencia en la astrofísica actual. Hay una diferencia entre la “nada” de los astrofísicos y la “nada” metafísica a que alude la célebre pregunta de Leibniz-Heidegger, “¿por qué hay algo y no más bien nada?” [...]

Antes de la radiación originaria –antes del *big bang*–, ¿qué hubo? ¿Una *nada* absoluta, de la cual, por obra de un actor creador *ex nihilo*, salió ese primer germen de la cosmogénesis? La radiación originaria, ¿fue acaso el resultado final de un proceso cosmogónico anterior a ella y a nuestro universo, y por tanto el comienzo de la ocasional repetición de una serie de ciclos cósmicos extendida hacia atrás *ad infinitum*? Y en tal caso, ¿cuál será el fin de nuestro universo? ¿Habremos de decir, con el astrofísico E. Tryon, que el universo es “una de esas cosas que ocurren de cuando en cuando? *Ai posteri l’ardua sentenza*. [...]

Algo conviene afirmar para salir al paso de ciertas confusiones conceptuales que van siendo frecuentes: la física no concibe la nada, ni habla de la nada. La física habla siempre de “algo”, aunque este “algo” sea tan inmaterial como un campo de fuerzas.

Pretender que una idea de una *creatio ex nihilo*, y por tanto de un Dios creador, ha sido abolida por algunas interpretaciones astrofísica acerca del tiempo y del *big bang*, equivale a sostener que esas interpretaciones anulan la noción metafísica de la nada y la creación, o a confundir la aniquilación de que hablan los físicos y la aniquilación –reducción de la realidad a nada–

que como posibilidad de la *potentia absoluta* de un Dios creador admiten los teólogos cristianos y, cristianos o no, bastantes filósofos.

“¿Por qué hay ser y no más bien nada?”, se preguntó Leibniz y se ha preguntado Heidegger. “¿Por qué hay realidad y no más bien nada?”, se preguntaría Zubiri; y con él, de uno o de otro modo, todos los pensadores que distinguen entre “ser” y “realidad”.

La idea de esa “nada” como negación absoluta de la realidad es perfectamente compatible con cualquier idea de lo real, comprendida la que la física actual postula o afirma.»

[Laín Entralgo, P.: *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe, 1992, p. 59 n. 10; 62; 80]



«Algunas de las cuestiones de Xavier sobre temas teológicos los enzarzan [en el *Seminario Zubiri*] en duras y largas discusiones. Le preocupa mucho decir alguna cosa que pueda chocar con la doctrina católica (1). Quiere asegurarse de que todo lo que dice es plenamente ortodoxo y está dispuesto a callarse antes que entrar de nuevo en conflicto con la Iglesia.

(1) Tanto la cuestión como el diálogo sobre ella están documentados en I. Ellacuría, “Zubiri sigue vivo”, *Vida nueva*, 1396 (21-IX-1983), p. 55. El magisterio de la Iglesia condena la idea de Eckhart de que el mundo fue *ab aeterno* (cf. H. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, núm. 502); también el que alguien no confiase que el mundo ha sido creado por Dios desde la nada (cf. ibídem, núm. 1805). Ello debía de inquietar a Zubiri, pues en sus últimos cursos distinguía entre la realidad eternal de Dios, fuera del tiempo, y la eternidad como duración en el tiempo (cf. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, p. 150). El texto corresponde al curso impartido en 1971). En este sentido, el mundo puede ser concebido como eterno y creado. En cuanto a la expresión de que Dios hace las cosas desde la nada, Zubiri dice: “Término o expresión completamente equívoca, porque la nada por ser nada no es ni tan siquiera un “desde”. Lo que se quiere expresar es que no hay un sujeto anterior” (cf. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, p. 154). Amparándose en la autoridad de Duns Scoto, Zubiri estaba convencido de que “la creación es una verdad de fe pero no de razón” (*El hombre y Dios*, p. 153).»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 671 y 825 n. 75]



«Durante el curso 1932-1933, Zubiri imparte en la Universidad Central asignaturas “introducción a la filosofía: horizonte de la creación. De Agustín a Hegel” e “Historia de la filosofía moderna”. [...] En ellos Zubiri dialoga con

la tradición filosófica desde un nuevo comienzo, anterior a la relación entre sujeto y objeto.

Este comienzo es la extrañeza: "No es una extrañeza consecutiva a la familiaridad con unas cosas, sino anterior a toda cosa. Es una extrañeza consecutiva al hombre. [...] Al contemplar toda cosa y verla extraña, el hombre, extrañado ante el universo, se extraña de verse extraño. [...] Es la extrañeza de la extrañeza, el problema del problema, el problema puro". (*Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* [1932-1944], p. 40).

Se trata de un planteamiento de clara inspiración heideggeriana. La verdad envuelve una desvelación o desocultamiento que atañe no solamente a nuestros juicios, sino a toda experiencia del mundo. Nuestra apertura a las cosas, nuestra extrañeza, tiene lugar siempre dentro de una precomprensión del mundo, dentro de lo que Zubiri llama horizonte.

"El horizonte hace descubrir cosas porque se oculta a sí mismo. Si viéramos el horizonte, no veríamos las cosas. El horizonte se hace ver, sin ser visto; esto es, hace posible la diafanidad". Xavier distingue tres horizontes en la historia de la filosofía: el griego, el moderno y el nuevo horizonte de la temporalidad.

La filosofía griega ha vivido en el horizonte de la movilidad: para el griego el mundo es primariamente algo que varía, y el filósofo se esfuerza por hallar lo que permanece en el cambio. De ahí surge una filosofía que no parte de supuestos ajenos a su propio discurrir sobre las cosas: lo que Zubiri llama pura filosofía.

El segundo periodo histórico, desde los orígenes de la teología cristiana hasta Hegel, se inscribe en el horizonte que Zubiri llama de la "creación y nihilidad". "La filosofía moderna nace y se desenvuelve en este mismo horizonte de la creación.

Por eso no hay más que una filosofía posthelénica, que va desde San Agustín a Hegel" ("Sobre el problema de la filosofía", *Rev. de Occid.*, 118 (1933), p. 116). Se presupone que todo lo que existe ha sido creado por Dios desde la nada y, por lo tanto, ha llegado a ser y podría no existir. Este horizonte surge a partir de la idea teológica de creación e introduce en el pensamiento occidental la pregunta de por qué existe el ser y no más bien la nada. Precisamente porque el ser se piensa desde la nada, la filosofía, después de san Agustín, busca la verdad, no en las cosas sino en Dios como razón de las mismas.

El hombre queda aislado del universo y volcado hacia un Dios trascendente. Pero al someter todo orden racional al arbitrio divino, Duns Scoto y Descartes cuestionan la continuidad entre nuestra razón y la del creador. Entonces, el hombre queda aislado no sólo del universo sino también de Dios y se convierte en un sujeto que ha de reconstruir desde sí mismo la verdad de la realidad entera.

Zubiri sintoniza con la crítica de Heidegger a todo este periodo. La filosofía europea desde san Agustín hasta nuestros días, no sería otra cosa que el desarrollo de las transformaciones que el cristianismo habría operado en el pensamiento clásico: una teologización de la filosofía, no filosofía pura. [...]

Solamente en el siglo XX la filosofía se halla en el trance de producir una ruptura semejante a la de san Agustín en el siglo IV. Zubiri comparte la visión de Heidegger sobre la historia de la filosofía, y se pregunta si el horizonte de la temporalidad que preconiza es efectivamente el que conviene para repensar los temas filosóficos con el mismo afán griego de radicalidad y negación de supuestos previos.

No tardará en convencerse de que el final de la filosofía moderna no está en la crítica de Heidegger a la metafísica de la subjetividad, precisamente porque el alemán sigue pensando el ser desde la nada y, por lo tanto, moviéndose, sin pretenderlo, en un horizonte cristiano.

X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 450. A. González considera que Zubiri ya coloca a Heidegger en el horizonte cristiano en este momento y plantea un problema interesante: La pregunta "¿por qué hay algo en lugar de nada?" caracterizada por Zubiri como una pregunta ajena a la filosofía, o al menos como una pregunta que ha desviado a la filosofía de su trato inmediato con las cosas, ¿se puede decir que no es en absoluto una pregunta filosófica?

Zubiri podría tener razón en el sentido de que esa pregunta no debe pertenecer al punto de partida de la filosofía, ni tampoco tiene que condicionar el comienzo de su preguntar. Pero ¿puede desaparecer del todo del horizonte filosófico?

Cuando Aristóteles dice que los primeros pensadores se admiraron de "la génesis del todo", ¿no estaba implícita esta pregunta por más que no estuviera hecha con la terminología judeocristiana? Bunge, por ejemplo, diría que no es legítima, al estilo de Kant, porque se trata de aplicar la causalidad más allá del mundo. Pero la pregunta no tiene por qué hacerse en términos causales. ¿Zubiri rechaza la legitimidad filosófica de la pregunta en su totalidad o solamente como inicio del filosofar? Cf. A. González, Foro web Fundación Xavier Zubiri, 2004.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 748-749, n. 21]



«A. González sugiere que, si la crítica de Zubiri al intento de pensar el ser desde la nada comienza al menos en el año 1931, en su conferencia sobre Hegel, fácilmente se la habría podido exponer a Heidegger en su charla con él en 1930. En los años inmediatamente siguientes a esta entrevista, Zubiri critica como un presupuesto no justificado el pensar el ser desde la nada; tampoco Heidegger piensa el ser desde la nada después de esa entrevista.

Es posible que la crítica de Zubiri en este aspecto haya tenido una influencia importante sobre Heidegger. En cualquier caso, es importante destacar que el llamado "viraje" (*Kehre*) de Heidegger, tan mistificado, ya se contempla en el proyecto de desarrollo de *Ser y tiempo*.

En las lecciones sobre lógica del semestre de verano de 1928, ese viraje es mencionado por primera vez como tarea: "La analítica temporal es a la vez el viraje". Heidegger inicia ya en Friburgo la andadura que lo lleva más allá del ser y que culminará con la afirmación de que el ser es algo ulterior al *Ereignis* [acontecimiento, evento]. También Zubiri terminará situando su pensamiento más allá del ser.

La noción de "actualidad" será el gran tema del último Zubiri. La gran aportación del artículo de A. González, "Ereignis y actualidad", es hacernos ver que la relación entre los dos autores no puede plantearse desde la contraposición entre realidad y ser, como suele ser habitual, sino entre lo que uno y otro consideran que está más allá del ser: "Lo que Zubiri llama actualización sería equivalente del *Ereignis*."

Estaríamos ante algo que está antes de toda presencia, y también antes de todo estar presente (actualidad). Estaríamos ante el hacerse presente que funda tal actualidad" (J. A. Nicolás y Ó. Barroso (eds), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, p. 184). El principio de todos los principios que buscaban tanto Husserl como Heidegger hallaría en Zubiri una conceptualización más precisa y rigurosa.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 739 n. 48]



«La reciente publicación de *Sein und Zeit* había convertido a Heidegger en el continuador y radicalizador de la fenomenología de Husserl. La conciencia de Husserl era desfondada, mostrando que la constitutiva imbricación entre el ser humano y el mundo se da ya en la misma "ex-sistencia".

El existente humano, enfrentado a la nihilidad y a la muerte, comprende que las cosas son, pero podrían no ser, y así se le desvela el ser de las cosas. Esta desvelación descubre ciertamente el ser de las cosas (y no el propio ser), pero solamente tiene lugar en el existente humano, quien por ello consiste en ser el "ahí del ser", el *Dasein*. Zubiri asume de un modo entusiasta esta radicalización de la fenomenología, pero al mismo tiempo permanece crítico ante las ideas de Heidegger, como tuvo ocasión de manifestárselo al filósofo alemán en alguna ocasión.

La pregunta heideggeriana por el ser a partir de la nada refleja, para Zubiri, la pervivencia de ideas filosóficas de origen teológico que han caracterizado a toda la modernidad. Más allá del ser, dirá Zubiri, está la realidad aprehendida en el contacto inmediato con las cosas.»

[González, Antonio: "Xavier Zubiri: vida y obra". En: Nicolás, Juan Antonio / Barroso, Óscar: *Balance y perspectiva de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2004, p. 39]



«¿Cómo construyeron los romanos ese gran coliseo sin conocer el cero? Ya de por sí es interesante que el cero se creara tan tarde. Hoy en día cualquiera da por hecho que existe el cero. Pero debemos darnos cuenta de que, en la época de los romanos, no existía ese concepto del cero. En el año veinticinco antes de Cristo se construyó un templo romano y se quemó cincuenta años después. ¿En qué año se quemó? La mayoría de la gente dice "veinticinco más veinticinco, pues en el veinticinco después de Cristo", pero se equivocan, ya que no había año cero, así que la respuesta correcta es en el veintiséis después de Cristo, no en el veinticinco.

Bien, ¿y cómo consiguieron los romanos desarrollar las matemáticas, edificar esas construcciones tan extraordinarias y ser tan avanzados? Supongo que pensarían: "¿De qué sirve un número para la nada? Si no hay nada, qué necesidad hay de contarlo". Los números son para contar. Lo cierto es que pasó mucho tiempo hasta que a alguien se le ocurrió que era bastante útil tener un símbolo o número para representar la nada.

Y en mi opinión, eso demuestra bastante bien cómo las matemáticas son un reflejo de la cultura. En la cultura india les agrada la idea del vacío, de la nada, también la idea del infinito; no les asusta. Por eso opino que estaban más predispuestos a la idea de la nada, el "sognato", como ellos lo llaman. Y se inventaron un símbolo que lo representase. ¿Y por qué eligieron esa especie de círculo?

Hay una teoría que dice que la gente hacía los cálculos sobre la arena con piedras. Las colocaban de tal manera que indicaban un número. Y cuando quitaban las piedras, ¿qué les quedaba? Pues un hueco, un pequeño agujero en la arena con forma de círculo. Esa de una de las teorías de por qué el cero, la nada, se representa con una especie de círculo.

Por tanto, sí, fue una invención bastante tardía. Incluso en Europa, en el siglo trece aún nos asustaba bastante este número. De hecho, hay pruebas de que en Italia incluso se prohibió usar el cero, pues creían que era algo malvado relacionado con el demonio. Así que, el cero, un concepto que hoy consideramos tan fundamental, tardó tiempo en crearse, introducirse y aceptarse.» [Marcus du Sautoy, matemático]



«La diferencia entre el panteísmo y el creacionismo radica en este concepto el "de suyo", propio de Zubiri. Si la realidad de dios estuviera incluida en las cosas sin que éstas quedaran constituidas como siendo "de suyo" lo que son, no existiría diferencia fundamental alguna entre éstas y su creador, existiría una radical identidad entre todo lo real.

Sin embargo, si estas realidades en las cuales Dios está incluido son "de suyo" lo que son, esa hipotética identificación resultaría imposible y nos veríamos forzados a pasar del panteísmo al creacionismo, a la idea de que Dios ha creado realidades por su mismo carácter de realidad –por ser "de suyo" lo que son – son "otras" que Dios. El "de suyo resulta por tanto el carácter esencial de la realidad física creada, el carácter cuya aprehensión constituye la propia naturaleza humana. [...]

Ahora en el análisis de la creación de la realidad física podemos apuntar a lo que consideramos el fundamento de ese esencial carácter metafísico del "de suyo": a la idea de Dios fundamentando las cosas como siendo en y por sí mismas en la propia creación. [...]

Y este carácter por el cual la realidad está concebida como real y no nada es un rasgo esencial y peculiar de la religión –judeo-cristiana. Así los grandes teólogos siempre pensaron que las cosas bien pudieron no haber sido y se plantearon consecuentemente el problema de por qué hay cosas en lugar que no haya nada.

Las realidades físicas resultan por tanto concebidas como algo fuera de la nada, "extra-nihil", como decían los clásicos. La idea de la nada, en cambio, jamás cruzó por la mente de los grandes metafísicos griegos (PFMO, 35). El mundo para ellos, siempre comenzó por ser algo. En consecuencia, como escribe Zubiri, los cristianos concibieron la realidad en el "horizonte de la nihilidad o de creación" a diferencia del "horizonte de la movilidad" propio de la metafísica griega.

Tal como recuerda Zubiri, la teología clásica sostenía que las potencias de las realidades no obraban por sí mismas sino por actos distintos de ellas; así para que las potencias pasasen al acto era preciso la existencia de un concurso previo divino que las impulsase a obrar y las sostuviese constantemente en acción, mientras esta durase.

Se ha dicho, y a nuestro parecer con razón, que estas potencias incapaces de pasar al acto en y por sí mismas no merecerían denominarse "potencias" sino más bien "impotencias". Esta tesis del concurso inmediato divino es en efecto algo muy difícil de sostener; su cuando el fuego está quemando, es en verdad una intervención divina inmediata la que está haciendo que el fuego queme, entonces no es el fuego quien realmente está quemando, sino aquella operación divina.

Esto significaría que el creador no habría creado ninguna realidad que fuera "de suyo" lo que es, ni actuase desde lo que "de suyo" es (HD, 177); en suma, Dios sería auténticamente creador. Si todo lo que ocurre en la naturaleza fuera obra inmediata de Dios, entonces nada operaría "de suyo", ni existirían las "causas segundas" tal como las denomina la filosofía clásica. La naturaleza entera quedaría como sumergida en la realidad divina y desembocaríamos en una especie de panteísmo.

Pero para Zubiri, todas las realidades son en y por sí mismas activas. [...] Dios hace que las cosas mismas hagan lo que hacen desde y por, lo que ellas son "de suyo". Es así como la gigantesca explosión del átomo primigenio que dio origen al mundo, no fue obra de Dios. Dios no hizo explotar inmediatamente nada; solo hizo un átomo que por ser "de suyo" como era –seguramente porque era y por sí mismo extremadamente inestable– explorara en por sí mismo.» [Alberto del Campo: "Sobre la realidad creada", Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 739 ss]

Copyright © Hispanoteca.eu – 2023 – Alle Rechte vorbehalten