

## **EL HORIZONTE EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**

Horizonte (del latín *horizon*, -ontis, y este del griego ὀρίζων, -οντος *horízōn*, -ontos; del verbo ὀρίζειν *horízein*, 'limitar', 'separar'; y ὄρος *hóros*, 'límite').

«El campo visual está siempre delimitado por las cosas que se ven. A esta limitación llamó el griego ὀρίζειν [*horízein*, 'limitar']. En el trato familiar con las cosas se engendra la familiaridad, y con ella el *horizonte* de nuestra visión. Toda cosa aparece como determinable en un *horizonte*. Esta idea y su función central, en filosofía, débese principalmente a Husserl, *Ideas para una fenomenología pura*, 1913. El mundo, según Husserl, adquiere sentido por su horizonte, p. 90. [...]

La paloma, decía Kant, que, en su raudo vuelo, siente la resistencia del aire que la limita, propendería a creer que, si se viera libre de ella, volaría mejor. La familiaridad que cubre a las cosas y las hace "nuevas" nos descubre el horizonte mismo que en el trato con ellas ha surgido. La familiaridad no significa así una simple "habituación", sino que es un momento ontológico.

Porque tenemos este horizonte, podemos ir a las cosas, buscarlas; gracias a él, pueden éstas entrar en nuestro horizonte, y sólo entonces quedan aquéllas entendidas. Sin él no habría un "dónde", donde los objetos pudieran entrar y estar alojados.

Gracias a la delimitación que el horizonte impone a mi campo visual, hay visión, hay mi visión; gracias a aquélla, nos encontramos *chez nous*, tienen las cosas *sentido*. Sin ese horizonte delimitador, nada *tendría* sentido, porque no *habría* sentido. [...]

Para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte, colocarse en él y ver las cosas "dentro" de él. Lo demás sería verlas desde fuera. Por tanto, falsa y formalmente.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 27-28 y 23]

«La experiencia es siempre experiencia del mundo y de las cosas, incluyendo al hombre mismo; lo cual supone que el hombre vive, en efecto, dentro de unas cosas y entre ellas. La experiencia consiste en la forma peculiar con que las cosas ponen su realidad en las manos del hombre. La experiencia supone, pues, algo previo. Algo así como la existencia de un campo visual, dentro del cual son posibles diversas perspectivas. La comparación indica ya que esa existencia del hombre dentro de las cosas y entre ellas no es comparable a la de un punto perdido en la infinitud del vacío. Aun en esta dimensión, aparentemente tan vaga y primaria del hombre, su existencia es limitada, como lo es el campo visual para los ojos.

Esta limitación llámase, por ello, **horizonte**. El horizonte no es una simple limitación externa del campo visual: es más bien algo que, al limitarlo, lo constituye, y desempeña, por consiguiente, la función de un principio positivo para él. Tan positivo, que deja justamente ante los ojos lo que hay fuera de él, como un "más allá" que no vemos lo que es y se extiende sin límites, punzando constantemente la más honda curiosidad del hombre. Porque, en efecto, además de las cosas que dentro del mundo nacen y mueren, hay otras cosas que entran en el mundo, acercándose desde el horizonte, o se desvanecen, perdiéndose tras él. En todo caso, las relaciones de lejanía y proximidad dentro del horizonte confieren a las cosas su primera dimensión de realidad para el hombre. [...]

El horizonte varía con lentitud enorme, tan lentamente, que los hombres casi no tienen conciencia de su mutación y propenden a creer en su fijeza, mejor dicho, precisamente por ello, ni se dan cuenta casi de su existencia. Algo semejante a lo que ocurre al viajero de un avión, cuyo panorama varía tan insensiblemente como el movimiento de las agujas de un reloj. Las variaciones del horizonte no son siempre cambios de zona: pueden ser ampliaciones o retracciones del mismo campo. Quede esto consignado para cuando se trate del problema de la verdad de la historia de la filosofía.

Este cambio no puede asimilarse, contra lo que la metáfora del evolucionismo biológico aplicada a la historia pudo hacer suponer durante muchos años, a una especie de crecimiento, madurez y muerte de las épocas, o de las culturas, como entonces se decía. Esta idea que Spengler asienta como base de su libro [*La decadencia de occidente (Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Viena, 1918)], es tal vez lo más insostenible de él. La experiencia que compone una época histórica, con ser el lugar natural de la realidad, no es más que eso: su *lugar* natural. Pero la existencia del hombre no se limita a estar situada en un lugar, aunque sea real.

A su vez, la "realidad del mundo" no es la realidad de la vida: aquélla se limita tan sólo a ofrecer a esa otra realidad que se llama hombre un conjunto infinito de *posibilidades* de existencia. Las cosas están situadas, primariamente, en ese sedimento de realidad llamado experiencia a título de posibilidades ofrecidas al hombre para existir. Entre ellas, el hombre acepta unas y desecha otras. Esta decisión suya es la que transforma lo posible en real para su vida.» [Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 156-157]

## **LOS DOS HORIZONTES DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL**

«La historia del pensamiento moderno no es simplemente la historia de un pensamiento que reflexiona sobre la ciencia nueva, ni tan siquiera puede ser una reflexión sobre la Reforma. La historia de la filosofía moderna no es la historia de la ciencia que se sabe a sí misma. Ni tampoco la de una religión. Es sencillamente historia de la filosofía. Hay que ver la situación en que este pensamiento se halla desde los comienzos del cristianismo hasta Descartes, situación que escinde la historia de la filosofía de todo cuanto le ha precedido y

plantea rigurosamente el problema de si lo que se ha entendido por filosofía en el mundo moderno es igual a lo que se entendió en Grecia.

La situación en que se encuentra el hombre en la era cristiana es diferente a la del hombre griego. El cuarto Evangelio comienza con la frase: "Dios es λόγος λόγος". El desarrollo del λόγος divino nos conduce a una situación en la que es preciso ahondar un poco para comprender bien el pensamiento cristiano anterior a Descartes. La frase de que Dios es λόγος lleva en sí el sentido de que Dios es razón del mundo. Al hecho de que el mundo necesite tener razón en alguien, y que ese alguien sea la Divinidad, es a lo que se ha llamado *creación*. Por esto ser significa para lo mundano *ser creado*, mientras para la Divinidad ser es *ser increado*. Este es el horizonte concreto del pensamiento filosófico desde el cristianismo.

En el mundo griego el pensamiento se desarrolla en una dimensión distinta: el movimiento. Por sentirse el hombre incurso en ese movimiento se planteó el problema de averiguar qué sean las cosas. Pero el horizonte de nuestra era no es la variabilidad del mundo; este pensamiento ha tenido una gran transcendencia, pero no es él el problema central de la metafísica moderna, sino aquel otro de que el mundo es un ser creado, a diferencia de la Divinidad, ser increado. A partir del filósofo helenístico Plotino (205-270) es cuando ya la mutabilidad de las cosas no es el problema de donde arranca la filosofía, como en Grecia, sino un problema más que se encuentra partiendo del ser creado del mundo.

Dentro de este mundo creado ocupa el hombre un rango especial. El hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de la Divinidad, y por tanto al igual que ella aparece dotado de un λόγος. De ahí que el pensamiento cristiano de la Edad Media haya asimilado para sí la frase de Aristóteles: "el hombre es un animal que tiene razón", si bien en su origen esta frase significó algo que nada tiene que ver con el λόγος que aquí nos ocupa. [...] Por su λόγος el hombre se encuentra con que posee algo formalmente parecido al λόγος divino. Se halla, pues, como intermediario del resto de la creación y de la Divinidad. [...]

No es en la historia de la escolástica, sino en la del idealismo de Descartes a Hegel, en donde se halla una *filosofía* inspirada por el cristianismo, aunque no tenga verdad hablar de una filosofía cristiana. Nos encontramos, pues, ante el problema de saber qué es esta *res creata* frente a la idea que está en la mente divina. Con esto, la historia de la metafísica no va a responder a qué es la Divinidad en sí, sino que la idea de la *natura creata* será, a la vez, idea de lo que haya de ser en el ente divino. La historia de la creación es, pues, a un tiempo, la historia del ente divino. Y como el hombre ocupa un lugar central, medio entre la Divinidad y el mundo, al tiempo que nos hagamos idea de lo que es la creación, sabremos lo que son Dios, el hombre y el mundo. Tres temas coetáneos a la metafísica.

Al curso de la evolución de la idea de la creación se forma el horizonte filosófico dentro del que surge como una interna necesidad el pensamiento de Descartes. Concretamente nos hemos encontrado no solamente con el problema del ser,

sino cómo, por una necesidad interna, el pensamiento cristiano ha asimilado el pensamiento griego, con lo que salen muy perjudicados la filosofía y la Iglesia.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 105-106; 129]

«El mundo griego ha visto siempre la idea del ser, la idea de la diafanidad, desde el horizonte de la movilidad. Y esto todavía es más claro en Aristóteles. Aristóteles no se contenta con decir que el ente es algo κείμενον [keímenon], que está ahí, sino que es un ὑπο-κείμενον [hypo-keímenon], que subyace; no solamente yace, sino que subyace; es precisamente sustancia como *substratum* permanente. Aristóteles sabe –en este sentido es muy antiparmenidiano– que hay verdades generación y corrupción; pero ¿de qué? Hay verdadera generación y corrupción de cada hombre individual; pero cada hombre individual es la síntesis de una materia prima y de una forma sustancial de la especie humana. Y, efectivamente, aunque cada individuo muera, ni su materia prima ni la especie humana en cuanto tal muere: se va transmitiendo de unos a otros. Hay una permanencia que, en este sentido, está completamente abstraída al movimiento. 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 (*¿qué existe el ente y no más bien la 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.

Heidegger, al terminar su conferencia *Was ist Metaphysik?*, dice precisamente: «*ex nihilo omne ens qua ens fit*»: 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. 34-36]

«La filosofía europea desde San Agustín a Hegel es, en última instancia, una filosofía que no ha nacido ni ha vivido de sí misma. Con todas sus limitaciones, la filosofía griega nació, por lo menos, desde sí misma, frente a las cosas en inmediato contacto con ellas. Pero el hombre de la era cristiana no se encontró consigo nunca de una manera inmediata, sino mediante Dios, es decir, con la mirada fija en el ente infinito. La filosofía desde Descartes a Hegel es una dialéctica del espíritu finito que quiere conquistar intelectualmente su infinitud, puesta en crisis al distanciarse de Dios. Esa distancia de Dios he llevado inexorablemente a una divinización del hombre. Por eso podía decir aún Hegel que la filosofía no es sino la exposición del espíritu de dios antes de la creación. ¿Es esto posible?, o si se quiere, ¿es que es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía?» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 123-124]

## LA FILOSOFÍA GRIEGA Y EL HORIZONTE DE LA MOVILIDAD

La filosofía griega brota de un horizonte muy concreto, el horizonte de la movilidad de lo real. Aristóteles ve siempre desde esta movilidad la realidad fundamental, la οὐσία ousía, 'sustancia' o 'entidad', en tanto que algo delimitado y separado respecto a las demás cosas. En esa idea de realidad como una οὐσία ousía, separada y determinada, Aristóteles busca lo que es (τὸ τί ἐστίν), algo que en uno en en otra medida responde a la idea del siempre (ἀεί – aeí). Cuando Aristóteles entiende en qué consiste el ser en tanto que ser, lo ve desde el horizonte de la movilidad. Entiende que ser, en una o en otra forma, consiste en ser siempre (ἀεί). Lo que unas veces es y otras veces no es, no puede llamarse ser en la plenitud del vocablo.

«Para el hombre griego οὐσία [ousía] es una ultimidad, significa la fortuna, el haber de cada ente, οὐσία [ousía] es algo que constituye un fondo permanente al que se acude para poder vivir y ser. Cuando Aristóteles dice que las cosas son οὐσία [ousía], quiere afirmar que tienen en sí su coseidad. Pero lo que las cosas propiamente son es su idea. De ahí que la οὐσία, aunque tiene ese momento de subjetividad material, ajena a Platón, sin embargo, incluye la idea platónica. Pero el εἶδος [eídos, 'idea'] no puede encontrarse separado de lo que la cosa es. La idea es el momento formal de la οὐσία. La idea es el haber ontológico de la cosa, su οὐσία. Lo que las cosas verdaderamente son se encuentra en el fondo de donde arrancan sus disponibilidades. Precisamente por ello Aristóteles no necesita ir más allá para responder a la pregunta τί τὸ ὄν [¿qué es "lo que es"?, porque el griego entiende por ὄν un ser *verdadero* y que verdaderamente es. Y en este caso es la οὐσία [ousía]. Lo que las cosas verdaderamente son se encuentra en el fondo de donde arrancan sus propiedades en su οὐσία [ousía], y su οὐσία [ousía] contiene el εἶδος [eídos, 'idea'] de la cosa en el que encuentra su verdadero ser. Por eso, a pesar de las diferencias radicales que existen entre

Platón y Aristóteles, hay un nexo común entre los dos: han puesto el ser en la *ἰδέα* [idea, 'idea']. En esta termina la pregunta del ser. Allí donde no está la *ἰδέα*, está el *no ser*. El ser está en la *ἰδέα*, bien separado (Platón), o bien siendo la *οὐσία* de la cosa (Aristóteles).

En cambio, para Santo Tomás, la idea de sustancia no es la idea de un ser que verdaderamente es lo que es. Tiene una raíz diversa al pensamiento griego. No se trata tampoco de la idea de una sustancia ideal. Del ser griego es posible pensar que *podría* no haber existido. La idea de *οὐσία* es todo lo que es, pero no quiere decir que lo que es exista necesariamente. La eventual nulidad del ente plantea más rigurosamente el problema de la sustancia. La *οὐσία* es todo aquello que es, pero no existe necesariamente. No es sustancia el ser perfecto, sino el ente que no necesita de ningún otro para existir. La sustantividad o subsistencia no es un acto puro, sino que necesita una existencia. El griego pregunta qué es el ser partiendo del ser. Santo Tomás pregunta lo mismo, pero partiendo del supuesto de la nulidad de las cosas. Esta diferencia es esencial. Santo Tomás no prolonga a Aristóteles; en la medida en que su filosofía es filosofía, nace de sí misma. La idea de sustantividad como subsistencia le ha sido extraña al pensamiento griego. El no ser en Grecia es alteridad.

No es la sustancia simplemente una *ἐντελέχεια* [entelécheia], un ser acabado en sí, sino que es un ser que no necesita de otro sujeto para existir, que tiene existencia propia. Es, pues, extraño a la idea de sustancia griega la idea de una existencia. La sustancia no se halla caracterizada para Santo Tomás solo por el momento de *ἐντελέχεια* [entelécheia], sino que necesita un momento de sustantividad existencial.

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. [...]

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*.



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 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.»

«Para Aristóteles Dios es una pura “forma” subsistente, sin materia alguna. No sólo no necesita de otro para ser, sino que además se basta a sí mismo para la plenitud de sus operaciones. [...] La inteligencia y la voluntad que Aristóteles atribuye al θεός (theós) como raíz y razón suprema de su interna suficiencia es una inteligencia y una voluntad que no hacen sino pensar y querer a sí mismas: intelección de la intelección (νόησις νοήσεως). En esta autosuficiencia hace consistir Aristóteles la felicidad volitiva (εὐδαιμονία) perfecta de ese ente que es Dios. Por consiguiente, no hay aquí nada que haga pensar de modo inmediato en lo que va a ser en la filosofía occidental la idea de un Dios infinito; esto es absolutamente ajeno al mundo griego. [...]

Este ente que es la οὐσία divina está visto desde la movilidad. Tan es así que, cuando Aristóteles nos dice qué es esa sustancia primera, dice que es inmóvil (ἀκίνητον), que es el primer motor inmóvil. Ese Dios se piensa a sí mismo y se quiere a sí mismo; pero Aristóteles está muy lejos de imaginar que ese conocimiento de sí mismo y esa volición de sí mismo tenga alguna semejanza con lo que será en la filosofía occidental la reflexividad. Dios no se ocupa más que de sí mismo, de la misma manera que los hombres nos ocupamos de nosotros mismos y, en cierta medida, de los demás.

Esto determina su *relación con el mundo*. Desde el punto de vista de Dios, esta relación es nula: el θεός de Aristóteles no tiene ninguna relación con el mundo. No sólo en sí mismo es inmóvil (ἀκίνητον), sino que es pura y simplemente algo que pone en movimiento el mundo (πρῶτον κινούν); bien entendido que, en primer lugar, ese Dios no ha hecho el mundo, puesto que este es algo que está ahí absolutamente; en segundo lugar, no sólo no ha hecho el mundo como causa eficiente; sino que tampoco lo pone en movimiento como causa eficiente. Lo único que hace este motor inmóvil para poner el mundo en movimiento es suscitarlo. [...] Si Dios pone el mundo en movimiento es como el objeto del amor que pone en movimiento al amante y suscita el deseo, sin que al objeto amado le pase por ello absolutamente nada.

Pues bien, frente a Dios de los griegos, la metafísica occidental inscribe sus pensamientos en un horizonte completamente distinto. Será fácil repetir la palabra “teología” y traducir θεός por *Deus*. Pero lo que hay detrás de esas palabras y esos conceptos es algo abismáticamente distinto y ajeno a lo que fue el pensamiento de los griegos.

Ante todo, Dios, considerado en sí mismo, *–anteriormente a toda metafísica–* es concebido por toda la teología occidental como una realidad existente en sí misma ciertamente, pero que está dotada de carácter personal, idea esta completamente ajena al mundo griego. No sólo es personal, sino que la

suficiencia de esa persona no estriba en que se conoce a sí misma, sino, exactamente al revés, se conoce a sí misma por la intrínseca infinitud en que ese ente divino consiste. Por ello, mientras que para Aristóteles Dios es algo susceptible de admitir "réplicas", el politeísmo está totalmente excluido del pensamiento occidental. [...]

Pero también la relación de Dios con el mundo es totalmente distinta en la metafísica occidental de la que pudo imaginar el mundo griego. Precisamente como dato de fe, ésta, la metafísica occidental, ha creído siempre que Dios ha creado el mundo de la nada. [...]

Crear el mundo de la nada significa, en primer lugar, que se produce algo que antes no era: *ex nihilo sui*; de lo contrario, no habría producción y eso es algo que nos pasa a todos los que en la tierra hacemos algo; se hace algo en la medida en que antes no estaba hecho y, por consiguiente, aparece algo que es *ex nihilo sui*. Pero lo propio de la creación es ser *ex nihilo sui et subjecti*. [...]

Dios, precisamente como Creador *ex nihilo*, es la primera causa eficiente de toda la realidad del mundo. Pero es, al propio tiempo, la última causa final. En su doble aspecto de causalidad eficiente y final, la acción creadora es un dato de fe que, como tal, nada tiene que ver con lo que constituyó la metafísica griega. [...] Para un griego, ser sería en definitiva "ser de veras", es decir, "ser siempre", ser más o menos incorruptible en una o en otra medida, por lo menos durante un cierto transcurso de tiempo, aunque sea segmentario y fragmentario. Para los griegos, el mundo comienza por ser algo, cuyas vicisitudes e interna estructura el hombre trata de estudiar. Ahora, en cambio, lo primero que se piensa de las cosas –y con razón– es que efectivamente pudieran no haber sido, es decir, pueden no haber sido sino nada. Aparece entonces, junto al horizonte de la movilidad del mundo griego, el horizonte de la nihilidad.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 72-77]

## **LA FILOSOFÍA MEDIEVAL Y EL HORIZONTE DE LA NIHILIDAD**

«Nosotros, los bárbaros, hemos recibido la filosofía griega para una aventura completamente distinta y extraña a ella: para hacer con ella en la Edad Media una teología.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 67]

El cristianismo aporta una idea nueva para dar sentido a la existencia del mundo y del ser humano: la creación (*in principio creavit Deus caelum et terram et creavit in ea hominem ad imaginem et similitudinem suam*). La filosofía moderna arranca de esta afirmación inicial del Génesis.

El problema del griego era el movimiento: las cosas son problemáticas porque se mueven, porque cambian de estado, porque llegan a ser y dejan de ser lo que son. Al *ser* se opone, así, el *no ser*, el no ser lo que se es. Pero desde el cristianismo, lo que amenaza al *ser* es la *nada*. El griego no se hacía cuestión de la existencia de las cosas todas, mientras que para el cristiano eso es precisamente lo extraño que hay que explicar. Las cosas podrían no ser, por lo



que es su propia existencia lo que hay que explicar, lo que requiere justificación, no el qué sean.

«El griego se siente extraño al mundo por la *variabilidad* de éste. El europeo de la Era cristiana, por su nulidad o, mejor, *nihilidad*. De aquí arranca la diferencia radical entre nuestro modo de filosofar y el modo de filosofar del hombre griego.

Para el griego, el mundo es *algo* que varía; para el hombre de nuestra Era es una *nada* que pretende ser. Para el griego era cuestión el ser de las cosas, precisamente por la dificultad de que, sin son, dejen de ser, se muevan.

Para el hombre post-helénico es cuestión el ser de las cosas justamente por lo contrario: por la dificultad de que lleguen a ser. Y la antítesis entre ambos modos de penetrar en el mundo y en la filosofía no es simplemente gradual o relativa; no es simplemente que al griego le sea cuestión el que las cosas dejen de ser y al cristiano que comiencen a ser; sino que, en este cambio de horizonte, *ser* va a significar algo, *toto coelo*, diferente de lo que significó para Grecia: para un griego, ser es *estar ahí*; para el europeo occidental, ser es, por lo pronto, *no ser una nada*.

Cuando el griego se pregunta qué es el mundo, parte del supuesto de que el mundo está ahí, y de que lo que se trata es justamente de averiguar *qué* es. Cuando el hombre de nuestra Era, en cambio, se pregunta qué es el mundo, en lo primero en que piensa es en que, efectivamente, *sea él lo que fuera, pudo no haber sido, ni ser lo que es ni como es*. En cierto sentido, pues, el griego filosofa ya *desde el ser*, y el europeo occidental *desde la nada*. En lugar de la "totalidad que es", nos encontramos aquí con la "totalidad que no es".» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía* (1933). Madrid: Fundación Xavier Zubiri, p. 30]

Esta diferencia radical separa las dos grandes etapas filosóficas. El problema del *ser*, de la existencia de todo, queda planteado de dos modos esencialmente distintos: es *otro* problema. Para el cristiano hay dos mundos y, por consiguiente, la palabra *ser* tiene dos sentidos distintos: el ser de Dios y el ser del mundo. Lo que permite interpretar el ser del mundo desde el de Dios es el concepto de *creación*.

Por una parte, está Dios, el verdadero ser y, por otra, las criaturas, cuyo ser es recibido. Esta verdad *religiosa* es la base de toda la filosofía de orientación cristiana, cuyo problema *filosófico* reside en explicar la relación entre Dios y la criatura, entre el ser creador y el ser creado.

El cristianismo no es filosofía, la que se podría llamar *filosofía cristiana* emerge de la cuestión capital que plantea la *religión cristiana*: la de su propia realidad ante Dios. Toda la filosofía europea posterior se debatirá esta cuestión, de modo eminente en los primeros siglos del cristianismo, y en la filosofía medieval.

«El ente (ὄν) de Aristóteles está visto desde el horizonte de la movilidad; las cosas que cambian y dejan de ser plantean el problema de aquello que en una o en otra forma no deja de ser, sino que es de veras, que es una o en otra medida pretende ser siempre.

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) ve al ente desde un horizonte totalmente distinto, pues parte de que los entes que están alrededor del hombre son entes creados; no es el horizonte de la movilidad, es el horizonte de la "creaturidad" y este horizonte va a cambiar de arriba abajo la estructura interna de la metafísica. Porque en este horizonte de la creaturidad las cosas aparecen como criaturas y, por tanto, no solo tenemos una visión de las cosas, sino también del propio Dios; al tomar a una al Creador y a su creación tiene lo que podríamos llamar una "visión creacional" y es en este horizonte de la creacionalidad donde va a inscribir Santo Tomás su metafísica.

En este horizonte de la creacionalidad Santo Tomás ve: de un lado, las cosas en el horizonte de la nihilidad y, de otro lado, a Dios creador dentro de ese horizonte. Las cosas en el horizonte de la nihilidad son creadas. Lo que el hecho de la creación, la creacionalidad, destaca en primer plano para Santo Tomás es la finitud de las cosas creadas. [...]

Mientras que para un griego el ente (ὄν) comienza por ser algo del cual hay que desentrañar las razones intrínsecas que lo constituyen, para Santo Tomás empieza por ser "no-nada" –empleando aquí un vocablo de uso entre los místicos–; no en el sentido de que no tenga importancia, sino que de modo formal constituya una "no-nada".

En la medida en que hay una referencia a la "nada", hay una imperfección; en la medida en que es una "no-nada" apunta a lo que tengan de positivo las cosas creadas. Ahora bien; esto no es otra cosa que hablar pura y simplemente de Creación.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 99-101]

«El momento de Dios, creador de todas las cosas; no de todos los *entes*, sino de todas las cosas. Aquí es donde está la diferencia radical con Aristóteles, para quien el θεός (theós) no ha producido las cosas desde la nada, ni tan siquiera es el mecanismo eficiente para que estén en movimiento; simplemente es un τέλος [télos: 'fin', 'objetivo', 'propósito'; aquello en virtud de lo cual se hace algo] y, además, extrínseco a las cosas, que suscita el movimiento.

En cambio, para Santo Tomás, Dios, como *res* infinita perfecta, es la causa productora de todas las cosas desde la nada. [...] Si las cosas creadas como tales son entes –es la *entificación de la realidad*–, entonces la transcendencia creadora de Dios es algo que es objeto también de una interpretación entitativa por parte de Santo Tomás. En efecto; las cosas creadas son primariamente entes, por lo que la causalidad creadora de Dios, al producir las cosas, lo que ha producido es la entidad fuera de Él.» [Zubiri, 1994: 106-107]

Tomás de Aquino parte de un dato de fe: "Dios creó el cielo y la tierra, y creó al hombre a su imagen y semejanza". A esta creación aplica Tomás de Aquino la idea de ente, es decir, interpreta la creación en términos entitativos. La entidad de la criatura consiste en "participar" del ser de Dios: "Todo ser creado participa, *por así decirlo*, de la naturaleza del ser, porque solo Dios es su propio ser" (*S. Th.* q. 45, a. 5 ad 1).

## LA FILOSOFÍA MODERNA Y EL HORIZONTE DE LA NIHILIDAD

«Hay una interna inflexión del pensamiento de Aristóteles en manos de Santo Tomás. Una inflexión que es enormemente decisiva para la historia de la metafísica. De esta inflexión, que procede de la metafísica de Aristóteles, *nace* dentro de la filosofía medieval de finales del siglo XV y principios del XVI la filosofía moderna y, congénere con ella, la ciencia moderna.

Descartes se instala de plano en el horizonte de la filosofía anterior: Dios y la Creación. Es, por consiguiente, el horizonte de la nihilidad. En este horizonte de la nihilidad Descartes va a destacar en primer plano algo muy distinto de lo que en dicho plano destacó Santo Tomás. A Santo Tomás el horizonte de la nihilidad le hace poner en primer plano la finitud intrínseca del ente; sin embargo, para Descartes se trata de algo completamente distinto a primera vista: la incertidumbre radical de la inteligencia. En el horizonte de la nihilidad, la inteligencia humana se muestra intrínseca y constitutivamente incierta. Es una inflexión importante, pero siempre dentro del horizonte de la nihilidad. [...]

La nihilidad coloca en primer plano no la finitud del ente como para Santo Tomás, sino la incertidumbre y, con ella, el carácter esencialmente contingente del orden transcendental en cuanto tal. En este horizonte de nihilidad, la filosofía primera es una marcha desde la nada a Dios, llena de incertidumbre, y ansiosa de evidencias. A partir de este momento, la filosofía será vertiginosamente antropología transcendental y no teología.» [Zubiri, 1994:124-125; 150]

Para Santo Tomás, el horizonte de la nihilidad destaca la finitud intrínseca del ente. Para Descartes este horizonte destaca la incertidumbre del hombre en medio de su búsqueda de la verdad. Para Leibniz, se trata de algo distinto. Leibniz destaca en el horizonte de la nihilidad lo posible como fundamento antecedente de lo real.

«Leibniz, fiel seguidor de Suárez, nos dirá terminantemente: intrínsecamente posible es todo y solo aquello que intrínsecamente no es contradictorio. Que las notas no sean contradictorias entre sí es lo que hace que algo sea intrínsecamente posible. Para Leibniz –lo mismo que para Suárez– se trata de que las notas entre sí excluyan el momento de no-ser por el cual serían incompatibles entre sí. La no-contradicción es lo que constituye lo posible en cuanto tal. El término de la posibilidad es antecedente de la cosa real dentro de la filosofía de Leibniz, como lo fue en la de Suárez. El ser, el ente, no es el ente actual en su realidad, sino aquello que aptitudinalmente puede tener realidad, puede existir. La prioridad de lo posible sobre lo existente es la prioridad de la idea sobre lo real y, por consiguiente, la prioridad de la esencia sobre la existencia. [...]

La cosa real, en el rigor de los términos, no es contradictoria ni no-contradictoria; es lo que es, y nada más. La contradicción va por cuenta del *logos*, que enuncia o afirma algo de esa cosa que es; pero el momento del *no* no tiene ninguna realidad positiva en las cosas. Este horizonte de la nihilidad ha ido penetrando y empapando todas las cosas y encontramos como lo más natural

el decir que las cosas tienen un aspecto de ser y un aspecto de no-ser. Pero las cosas son efectivamente lo que son y ahí termina su función. Tanto en Leibniz como en Suárez resulta difícil mantener la contradicción como algo que pertenece al ser. [...]

La posibilidad de que haya un objeto no quiere decir que haya un objeto posible respecto al cual el objeto real no es más que la adición de una existencia a eso que es el objeto posible en tanto que posible. Una cosa es la "posibilidad" de un objeto, otra cosa distinta es un "objeto" posible.

Leibniz es fiel a la anterioridad, por lo menos metafísica, del orden de lo posible sobre el orden de lo real. [...] Para Leibniz crear es conferir existencia a algo que preexiste como posible, conferir existencia a una esencia; es definitiva, es realizar un posible.» [Zubiri, 1994: 156 ss]

La metafísica occidental se mueve en un horizonte de nihilidad, motivado por la idea de creación, aunque no limitado a ella de modo exclusivo. Las cosas empiezan por ser "no-nada" que ha llegado a ser, no solo unas respecto de otras, sino que la totalidad del universo ha llegado a ser.

Kant se inscribe en el mismo horizonte en que se ha movido formalmente la filosofía de Leibniz y de Wolff: el horizonte de la creación, el horizonte de la nihilidad. Para Kant Dios aparece como creador: "Dios es el creador del mundo como cosa en sí misma, pero tal como nos aparece, es creación de nuestra sensibilidad" (*Metaphysik. Vorlesungen*, p. 183).

«El horizonte de la nihilidad, que había colocado en primer plano para Santo Tomás la intrínseca finitud del ente, para Descartes la incertidumbre de la inteligencia y para Leibniz la posibilidad antes de la realidad, coloca para Kant algo completamente distinto: la objetualidad frente a la cosa en sí. [...]

Vamos a repetir con Hegel la misma operación que con los filósofos anteriores. Inicialmente Hegel se mueve en el mismo horizonte de Descartes, Leibniz y Kant. Hegel dice de modo explícito que quiere obtener aprehensivamente la estructura radical de las cosas; y ve esa estructura radical en el hecho de que las cosas son creadas, en el horizonte de la creación. La gran formación intelectual de Hegel fue la teología, Hegel fue un teólogo antes de ser puro filósofo. La teología, por un lado, y la filosofía de Kant, por otro, pesaron sobre su espíritu en proporciones muy distintas, siempre con ventaja para el peso de la teología. Hegel se coloca, pues, en este horizonte de la creación. [...]

Hegel no deja de observar que ese modo de enfrentarse con las cosas en el horizonte de la nihilidad es bastante inadecuado. Porque en todas esas concepciones se atiende siempre al momento de producción de las cosas pues, en efecto, son las cosas las que han sido producidas por la divinidad desde la nada. Pero el momento mismo de producción queda siempre detrás, puesto que las cosas están ahí. Las cosas no son solo lo que son. Hegel afirma sin más que a las cosas les pertenece formal e intrínsecamente su carácter de producidas, el venir de Dios. Las cosas creadas no dejan a sus espaldas su momento de producción, sino que su ser creadas y, por consiguiente, el productor de esas

cosas pertenece, en una o en otra forma, a la índole de la entidad misma de las cosas. [...]

Lo que Hegel ve en el horizonte de la Creación es la unidad de Dios y las cosas. Es lo que Hegel llama lo absoluto (*das Absolute*). Este es el horizonte de la finitud que ve Hegel. Sin embargo, hay una diferencia. Mientras que para las filosofías anteriores el horizonte de la nihilidad les descubrió algo –la finitud intrínseca del ente (Santo Tomás), la incertidumbre (Descartes), etc.–, para Hegel el horizonte de la Creación no le descubre nada especial, sino que ese horizonte mismo es formalmente lo absoluto: lo absoluto es a una principio y resultado. Si así no fuese, el principio sería una vaga generalidad.

Nada es principio si no es siendo el principio concreto de estas cosas determinadas; lo demás, como dice Hegel, sería una vaga generalización, como si pretendiésemos haber escrito ya una zoología cuando decimos “todos los animales”. Lo absoluto es tanto principio como resultado y, por consiguiente, esto absoluto es el todo (*das Ganze*). La verdad es el todo y el todo es la verdad.» [Zubiri, 1994: 188 y 247-250]

«El principio es el resultado y en ese es se encuentra la quintaesencia del Absoluto, esto es, el orden transcendental. En el horizonte de la nihilidad lo absoluto de Hegel, que es lo que él se le aparece ante los ojos, es pura y simplemente el autoproceso de la razón, la autoconformación de la razón. La manera de no ser nada es ser absoluto, ser autoconformación concipiente. [...]

El pensar concipiente aprehende en el individuo que fue Hegel con la fuerza que le confiere la esencia absoluta del espíritu y el sedimento intelectual de la historia entera. Por eso es Hegel, en cierto sentido, la madurez de Europa.» [*id.*, p. 318-319]

## **ENTIFICACIÓN DE LA REALIDAD Y LOGIFICACIÓN DE LA INTELIGENCIA**

«La filosofía clásica ha identificado el ser sustantivo con la realidad misma, sería el *esse reale*. Es lo que he llamado *entificación de la realidad*. Por otra parte, ha identificado lo que aquí llamamos ser de lo afirmado con el ser de la predicación, con el “es” copulativo. Es lo que he llamado *logificación de la intelección*. Esto es falso.

El ser de lo sustantivo no es la realidad sustantiva, sino el ser de la sustantividad real; el ser es “de” lo real, pero no es lo real mismo. Por tanto, sustantividad real y ser de lo sustantivo no se identifican. Por otra parte, el ser de lo afirmado no es formalmente idéntico al “es” copulativo, porque no toda afirmación es predicativa. Pero partiendo de estas dos identificaciones, es decir, partiendo de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección, que han corrido a lo largo de la historia de la filosofía, algunas grandes filosofías han conceptualizado que la unidad de las dos formas de ser es a su vez una unidad de identidad.

Es la identidad de la entificación de la realidad y de logificación de la intelección. Es la tercera y más radical identificación en estas filosofías: a la identidad del ser de lo sustantivo con la realidad, y a la identidad del ser de lo afirmado con

el ser copulativo, las filosofías en cuestión añaden la identidad de estas dos identidades: sería la identidad entre el ser de lo sustantivo y el ser de lo copulativo.

Esta identidad formal completa constituiría la unidad del "ser". Tanto el ser sustantivo como el ser copulativo son seres idénticamente. "Ser" constituiría entonces el dominio de la identidad. Y ésta ha sido una conceptualización de enormes consecuencias, porque al conceptualizar idénticamente el ser de lo sustantivo y la realidad sustantiva, por un lado, y, por otro, al conceptualizar idénticamente el ser de lo afirmado y el ser copulativo, la identidad de ambas formas de ser resulta decisiva para la conceptualización de la intelección misma y para la realidad.

Ciertamente, esta identidad no es necesaria, pero convengamos en que es muy difícil de evitar dentro del cauce de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 378-379]

«En primer lugar, ¿es verdad que el logos recae formalmente sobre un "es" (incluyendo el propio "no es")? La verdad es que los griegos nunca nos dijeron en qué consiste formalmente inteligir. Pero creyeron siempre que el inteligir y por tanto el logos es siempre intelección del "es". Pues bien, a mi modo de ver el acto formal de inteligir no es inteligir el "es" sino que consiste en aprehender realidad; el término formal del inteligir no es el ser sino la realidad. Por tanto, lo inteligido, la cosa, no es formalmente ente.

No se puede *entificar la realidad*, sino que por el contrario hay que *reificar el ser*. Entonces inteligir es algo anterior a todo logos, porque lo real está ya propuesto al logos para poder ser declarado. En su virtud, inteligir no es formalmente juzgar, no es formalmente decir lo que lo real "es".

No se puede *logificar la intelección*, sino justamente al revés: hay que *inteligizar el logos*, esto es, conceptualizar el logos como un modo, como una modalización del inteligir, es decir de la aprehensión de lo real como real.

Entificación de la realidad y logificación del inteligir son los dos grandes supuestos de la filosofía griega. Pienso por mi parte que hay que reificar el ser e inteligizar el logos: he aquí el plano fundamental del logos. [...]

El logos no es intelección del ser sino de la realidad sentida en impresión; el "es" del logos no es sino la expresión humana de la impresión de realidad. Por tanto, en última instancia el logos es intrínseca y formalmente un modo de intelección sentiente: *es logos sentiente*.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 49-51]

---

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) – 2022 – Alle Rechte vorbehalten