

## Zubiri y la filosofía griega

A lo largo de toda la obra de Zubiri existe una constante presencia de la filosofía griega, la cual es aducida como una de las referencias básicas de su pensamiento. Esta presencia no es casual ni es un simple lujo erudito, sino que responde a una concepción de la filosofía y de su historia.

En un primer paso, esa presencia podría verse como un instrumento expositivo, cuya función sería la de servir como medio clarificador del propio pensamiento. Después de todo, esa presencia aparece casi siempre dentro del marco de una confrontación crítica, por oposición a la cual Zubiri va delimitando su propia filosofía; basta recorrer una obra como *Sobre la esencia* para darse cuenta de que Zubiri presenta su metafísica desde una constante discusión con Aristóteles. Si fuese sólo eso, se trataría de referencias ocasionales, que en principio podrían substituirse por otras, pues no afectarían al núcleo del pensamiento. En ese caso, tal preferencia podría deberse al tipo de lector al que se dirige Zubiri y en el cual se supone un conocimiento del aristotelismo, o podría deberse quizá al prestigio intelectual de que gozaba el pensamiento griego en los círculos intelectuales en que se movía Zubiri. De hecho, en los primeros escritos del joven Zubiri los griegos no tienen ningún relieve especial; él mismo repitió muchas veces que fue el contacto con Heidegger (1928) el que le descubrió la importancia excepcional de los griegos y es a partir de entonces cuando esa presencia se torna una constante de su obra.

Este dato obliga a un segundo paso, que va más allá de la mera función instrumental. La actitud de Heidegger ante los griegos se desarrolla en un medio intelectual que estaba llevando a cabo una profunda revisión del pensamiento griego. Los grandes filólogos del siglo XIX habían puesto a punto unos rigurosos mate-

riales que hacían posible una visión más exacta del mundo griego fuera de la imagen estilizada y tópica en la que ellos mismos se habían movido, imagen gobernada por una actitud de veneración sagrada ante lo «clásico» como algo intocable, lo que Ortega y Gasset llamaba «beatería ante los griegos». Esta visión, que alcanza una de sus cimas en la obra clásica de E. Zeller, no carecía de erudición segura y documentada; lo que faltaba era un nuevo concepto de filosofía capaz de reavivar filosóficamente las posibilidades contenidas en esa tradición.

La revolución en el modo de ver el pensamiento griego marcha conjuntamente con una revolución en el propio concepto de filosofía, y ambas cosas aparecen unidas de modo muy estrecho. Detrás del cambio en la visión del pensamiento griego alienta un cambio en la filosofía, que es el que hace posible aquella visión y que produce una nueva actitud ante lo «clásico». Son las nuevas filosofías las que hacen comprensibles las nuevas interpretaciones del pensamiento griego, interpretaciones que, siguiendo pautas abiertas abruptamente por Nietzsche, van más allá de la estricta ciencia filológica. Esto no significa desprecio de la ciencia filológica, sino una estrecha colaboración en la que los recursos de la filología son utilizados en un nuevo horizonte intelectual; piénsese, por ejemplo, en la enorme repercusión de la obra del gran filólogo y gran humanista W. Jaeger.

Una de las características básicas de estas filosofías es una nueva concepción de la historicidad. Ciñéndonos a nuestro tema, diremos abruptamente que, para Zubiri, la filosofía no sólo *tiene* una historia, hecha posible mediante una narración de sus vicisitudes cambiantes a lo largo del tiempo, sino que *es* una actividad esencialmente histórica. Gracias a ello, la historia de la filosofía no es una narración plana, sino que tiene un relieve en el que cada momento ocupa un lugar insustituible y es en este marco en el que el pensamiento griego aparece como momento excepcional. Todo depende, pues, de cómo se entienda esa historicidad de la filosofía. Este punto presenta cierta complejidad teórica, por lo que aquí me limitaré a unos rasgos muy escuetos.

### 1. *La historicidad de la filosofía*

Para ir ahora directamente a la raíz del problema, diremos que todo depende de la peculiar condición metafísica del hombre, de la específica realidad que es la persona. Todas las cosas reales

están configuradas por un sistema de notas físicas que son las que las determinan como tales cosas reales. También el hombre tiene sus peculiares notas físicas —cualesquiera que estas sean—, cuyo sistema estructural configura su realidad humana. Pero, mientras las restantes cosas reales quedan determinadas por la clausura que comporta su estructura física, la realidad personal no se agota en las notas que tiene, pues éstas forman un sistema constitutivamente abierto. Por ello, en la persona hay unos componentes constantes y heredados —lo que Zubiri llama *personidad*—, pero éstos sólo son reales dando cumplimiento a su apertura mediante un ineludible proceso de realización —lo que Zubiri denomina *personalidad*—, de tal manera que la persona sólo puede ser real dentro del inacabable proceso de personalización.

Esta condición metafísica de la persona como realidad abierta exige que las notas que tiene se realicen en la tensión de una apertura hacia algo que no tiene; el camino para ello es hacer suyo, apropiarse aquello que se le ofrece como *posibilidades* de personalización: «Además de las propiedades formales que emergen ‘naturalmente’ de las sustancias que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una ‘emergencia’, sino una ‘apropiación’, la apropiación de posibilidades»<sup>1</sup>. No se trata de dos cosas independientes; las «sustancias» particulares que forman la «sustantividad» que es la persona humana están configuradas físicamente de tal manera que sólo pueden ser reales dentro de una apertura que exige la apropiación. La realidad, en cuanto término de apropiación, tiene el preciso estatuto de *posibilidad* y, por tanto, es la apropiación de posibilidades la que define el peculiar modo de ser de las realidades personales.

Es claro que el hombre recibe por transmisión genética unas determinadas notas físicas, pero no podría vivir si no se le entregase también alguna forma de estar en la realidad con esas notas físicas. Las posibilidades no son notas físicas inmutables, no son «nuda realidad», sino algún modo, ulterior a esa nuda realidad, en el cual se hacen actuales ciertas notas físicas. «Posibilidad» no es lo opuesto a «realidad», sino que es un modo concreto y delimitado de realizar ciertas cosas reales. Lo primero que aparece a este respecto es que en sí mismas las posibilidades son *irreales*, es decir,

1 X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid (Alianza) 1986, 343 [En adelante, esta obra se citará como SH].

se han inhibido en ellas los contenidos inmediatos con que es dada toda cosa real; esta reducción de la existencia libera a la realidad dada en todas sus exigencias. En este complejo proceso tiene un papel clave la imaginación, como fuerza liberadora y configuradora de la realidad; las cosas dejan de ser nulas realidades y se transforman en *sentido* asumible por una realidad abierta como es la persona.

Por tanto, al lado de la transmisión genética, al ser humano se le *entrega* un sistema de posibilidades; «entrega» significa lo mismo que *parádoxis*, lo mismo que *tradición*. El contenido de la tradición no son notas físicas, sino posibilidades y, por ello, la tradición hace que la historia no sea ningún tipo de transmisión genética ni un equivalente o prolongación de la evolución biológica, aunque esté fundada en ellas: «La historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente»<sup>2</sup>. «Transmisión tradente» es una típica fórmula de la filosofía de Zubiri para delimitar lo específico de la historia y encierra una complejidad que resulta difícil de desentrañar<sup>3</sup>; ahora podemos limitarnos a algunos rasgos importantes para nuestro tema.

Lo que se entrega en la tradición histórica es un sistema de posibilidades. ¿Qué significa esto? Una posibilidad es, ante todo, una reconfiguración de una cosa real, que de esta manera adquiere una nueva actualidad. Por tanto, la posibilidad depende de la cosa real y de sus peculiares notas físicas, sin lo cual esa posibilidad carecería de cualquier consistencia. Zubiri dice a este respecto que la mera cosa real con sus notas físicas es *condición*<sup>4</sup> de la posibilidad: así, por ejemplo, es claro que el agua por sus notas físicas tiene condición para ser navegable, pero no tiene condición para construir una catedral. Queda claro, pues, que esta condición es imprescindible, pero no basta; una catedral no es un simple montón de piedras en equilibrio y, por tanto, se hace necesario fijar la atención en otra línea.

Si, por una parte, la posibilidad actualiza una cosa dada como real, por otra parte, remite al proceso de actualización de la per-

2 X. Zubiri, «Dimensión histórica del ser humano», en Varios, *Realitas-I*, Madrid (Sociedad de estudios y publicaciones) 1974, 21 [Este estudio se citará en adelante como DSHS].

3 Véase el excelente estudio de D. Gracia, «La historia como problema metafísico», en Varios, *Realitas, III-IV* Madrid (Sociedad de estudios y publicaciones, Ed. Labor) 1979, 79-149. Asimismo, I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid (Trotta) 1991, sobre todo 387-472.

4 X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid (Alianza) 1989, 228 [En adelante, se citará como EDR].

sona y sólo dentro de ese proceso de personalización se constituye como posibilidad. Ello se debe a la necesidad por parte de la persona de realizar las exigencias que emanan de las notas que la constituyen. La filosofía de tradición aristotélica había interpretado esto como una potencia, una *dýnamis*, a la cual da cumplimiento un acto, una *entelécheia*. La posibilidad sería, entonces, lo «potencial», aquello que no está dado en acto, pero está virtualmente contenido en lo dado y se torna actual por un proceso de despliegue a partir de unas potencias que dentro de una especie son constantes. Sin embargo, aun aceptando que este aspecto sea real, se trataría de algo extrínseco al proceso mismo de personalización; podría significar quizá una sucesión de cambios, pero no todo «cambio» es historia.

Zubiri exige diferenciar de esas potencias psicobiológicas, lo que él denomina *facultades*, una diferencia que esa tradición ignoró completamente: «Los griegos emplearon la palabra *dýnamis* que los latinos vertieron por *potentia seu facultas*»<sup>5</sup>. Pero son dos cosas distintas; con idénticas potencias no son posibles las mismas cosas en cualquier situación y la facultad realiza las potencias en una figura concreta. Como posible, cabría decir que es posibilidad aquello que está posibilitando al hombre para una determinada realización personal. Según ello, la historia sería un repertorio concreto de posibles datos que hacen posible un modo concreto de ser hombre. Esta concepción parece correcta e incluso podría tomarse como expresión de unas ideas que se han vuelto tópicas para muchas corrientes del pensamiento del siglo XX. Sin embargo, si se reflexiona con atención, el concepto de historia como un sistema de posibilitación es insuficiente porque nos aboca a una concepción «tradicionalista» en la que el pasado actúa como ámbito constrictivo sobre el individuo con el peso de la férrea necesidad. Quizá los hechos del pasado se nos muestren como contingentes en extremo; pero, una vez que han acontecido de una manera y no de otra, resultan férreamente fijados y eso determina lo que es factible para cada uno con la misma necesidad que las leyes del código genético. Si esto fuese la historia de la filosofía, lo único factible hoy sería bucear en los monumentos del pasado —en este caso los textos de los filósofos— en un interminable trabajo de actualización inter-

5 X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid (Alianza) 1984, 36 [En adelante se citará como HD].

pretativa —o de «deconstrucción», dado el caso—, trabajo en el cual el presente será lo que podamos ir reviviendo como ya definitivamente dado. Esta actitud, presente de hecho dentro de algunas corrientes hermenéuticas, al menos deja sin explicar el «milagro» incomprensible de la aparición de los primeros textos filosóficos.

La pregunta, entonces, debe replantearse. ¿Qué es lo que se nos entrega en la tradición? No cabe duda de que se nos entregan unos contenidos, concretos y bien definidos, que han ido variando a lo largo del tiempo, a pesar de la pretensión reiterada de cada uno de esos contenidos por alcanzar un ámbito de verdad inmutable. Pero esto no es lo decisivo. Los contenidos son el medio a través del cual se nos ofrece algo distinto; se nos ofrecen *formas* de estar en la realidad y esas formas son *recursos* (EDR 226) que están llamados a ser integrados como elementos del proceso de personalización; esa apropiación de posibilidades exige un acto personal e irrepetible que dota de una nueva actualidad a lo que estaba ya dado. Es decir, lo dado a través de los contenidos limitados es algo que desborda su contenido contingente: «En la tradición lo que se transmite son las formas de cada vida fundadas en hacerse cargo de la realidad; formas, por tanto, que carecen de especificidad determinada de antemano» (SH 200-201). Frente a la limitación cerrada de los contenidos, las formas dadas en ellos son siempre abiertas y sólo su realización por un acto de opción personal da cumplimiento a esa apertura. Por eso, la realización no es simple «actuación» de unas fuerzas dadas, sino que es una nueva «actualización»<sup>6</sup>, la que adquieren las instancias presentes en las posibilidades al quedar apropiadas como recursos efectivos de personalización. Esta actualización no es simple repetición de lo ya dado, sino que es una invención de novedades, es, como repite Zubiri muchas veces, un proceso de *cuasi-creación*. Por ello, no es

8 Como es lógico, si el concepto de *dýnamis* resulta insuficiente por unificar cosas diversas, lo mismo sucederá con el concepto complementario de *enelécheia*. En efecto, Zubiri propone distinguir dentro del término «acto» dos aspectos totalmente distintos: «Lo que tradicionalmente se ha llamado actualidad (*actualitas* decían los medievales) es el carácter de lo real como *acto*... A este carácter debe llamarse más bien *actuidad*... Muy distinto es lo que a mi modo de ver debe llamarse *actualidad*. Actualidad no es el carácter de *acto*, sino el carácter de *actual*»: X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. \*Inteligencia y realidad*<sup>3</sup>, Madrid (Alianza) 1984, 137. Esta diferencia es definitiva para la filosofía de Zubiri, donde el concepto de «actualidad» es básico para la mayoría de los problemas. También en el caso de la historia, se trata de un problema, no de actos, sino de actualidad.

suficiente decir que se actúan determinadas facultades; lo que hace la historia es *capacitar* al hombre para su humanización y, por tanto, lo que así se hace actual son, no potencias ni facultades, sino capacidades humanas; en su dimensión más radical la historia es un «proceso de capacitación» (DHS 52) en el que a través de unos contenidos se entregan «formas» de estar en la realidad, cuya apropiación concreta por el hombre hace de la historia un proceso abierto de invención.

Esto exige un concepto de la articulación interna del proceso histórico que, al estar marcado por la actualidad de lo real, tiene su centro en el presente: «Una realidad actual —por tanto, presente—, el hombre, se halla constituida por una posesión de sí misma, en forma tal que, al entrar en sí, se encuentra *siendo* lo que es, porque tuvo un pasado y se está realizando desde el futuro. El ‘presente’ es esa maravillosa unidad de estos tres momentos, cuyo despliegue sucesivo constituye la trayectoria histórica»<sup>7</sup>. Un momento no sólo sucede a otro, sino que cada momento está realmente apoyado en el anterior; el presente lo es de una manera en tanto que apoyado en el pasado (y proyectado al futuro, pero esto ahora no importa), en tanto que el pasado *pervive*<sup>8</sup> en el presente.

¿Cómo «pervive» el pasado? No con su propia realidad de pasado porque esto es contradictorio; visto así, el pasado es lo que fue y se fue para siempre. No es su propia realidad la que subyace en el presente, sino que en el presente hay una nueva actualización (actualización «presente») de la realidad del pasado, en rigor una *reactualización* que no puede significar traer a actualidad la realidad propia de un pasado que carece de ella, sino reactualizarlo como *posibilidad* presente: «El pasado no pervive bajo forma de realidad subyacente. En cuanto realidad, el pasado se pierde inexorablemente. Pero no se reduce a la nada. El pasado se desrealiza, y el precipitado de ese fenómeno es la posibilidad que nos otorga. Pasar no significa dejar de ser, sino dejar de ser realidad, para dejar sobrevivir las posibilidades cuyo conjunto definen la nueva situación» (NHD 377-378). El pasado es histórico porque pervive como posibilidad del presente y, por tanto, es una instancia que nos acucia

7 X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid (Alianza) 1987, 141 [En adelante, citado como NHD].

8 Zubiri titula con mucha exactitud su primer esbozo sistemático de la concepción de la historia «El acontecer humano: Grecia y la *pervivencia* del pasado filosófico» (En NHD 355-391).

a realizarnos y, en ese mismo acto, nos entrega recursos de personalización. Lo que se nos entrega en la historia es el sistema de posibilidades que nos capacita para realizar de modo concreto nuestra personalidad y con las cuales nos enfrentamos a la exigencia que emana de la situación en que nos encontramos colocados.

## 2. *Grecia y la historia de la filosofía occidental*

Con las breves notas anteriores cabe establecer rápidamente que, si la filosofía tiene una historia, es porque la filosofía es algo que se nos entrega como posibilidad, la cual determina en nosotros una peculiar capacitación. No es que la filosofía *tenga* una historia porque sus contenidos varían a lo largo del tiempo, sino que es histórica porque es una capacidad que nos es entregada como forma de estar en la realidad. Por eso, la filosofía no es posible más que dentro de una tradición y, por lo mismo, la historia de la filosofía no es posible más que dentro de la actividad filosófica: «La filosofía no es su historia; pero la historia de la filosofía es filosofía» (NHD 143). Dicho de otra manera, la filosofía sólo es posible si se apropia el pasado como posibilidad que nos capacita para filosofar.

Ahora bien, una cosa es la historicidad como dimensión constitutiva de la realidad personal, lo que Zubiri denomina concepto *dimensional* de la historia, y otra cosa algo distinta son los modos concretos en que aparece plasmada esa historicidad, lo que Zubiri llama historia *modal* (DHS 41). La historicidad dimensional aparece plasmada en una tradición compuesta por multitud de contenidos que son el precipitado de la actividad humana, no en cuanto *opus operans*, sino en cuanto *opus operatum*; es decir, en cuanto aparecen «objetivados» (EDR 271) gracias a un proceso de «impersonalización». Evidentemente, cada historia modal debe tener sus peculiaridades que dimanan de sus exigencias metodológicas y de la especificidad de su objeto. En el caso de la filosofía, la peculiaridad de su historia dimana básicamente del hecho de que la filosofía no es ninguna cosa real delimitable por unas notas físicas, sino que es una *posibilidad*.

Esa posibilidad ha ido delineando en Occidente un largo proceso, que es el que configura la posibilidad que actualmente es la filosofía. Un modo frecuente de entender esa historia es como un *progreso* constante en el que cada momento, al apoyarse en los anteriores, lo asume y enriquece; por tanto, enriquece la posibi-



lidad haciendo ya inservible lo anterior. Hegel es uno de los exponentes más claros de una concepción similar; por eso puede terminar su grandiosa visión de esa historia estableciendo como final un «resultado» que significa un balance definitivo: «Hasta aquí ha llegado el espíritu del mundo; cada fase ha alcanzado su figura apropiada en el sistema verdadero de la filosofía. Nada se ha perdido, todo se ha conservado porque la *última filosofía es la totalidad de sus figuras*»<sup>9</sup>. Esta concepción, hoy tan duramente contestada, tiene una parte de verdad. Es cierto que cada realización presente de la filosofía concreta su posibilidad y esa concreción es un proceso inventivo que le añade determinaciones nuevas. Pero lo que olvida es que toda realización concreta es una opción y en el mismo proceso de apropiación de una posibilidad determinada se están obstruyendo y desechando otras opciones posibles. Sin una radical manipulación de los contenidos que muestra su proceso, no cabe decir que la historia de la filosofía marque una trayectoria rectilínea, que desde su comienzo va persiguiendo una meta ya prefijada.

Opuesta a esta, aparece otra concepción con una fuerte impronta romántica. Consiste en ver el comienzo como un momento áureo fundacional en el que estarían dadas en plenitud todas sus posibilidades; a partir de ahí, las diversas realizaciones serían embrocamientos y estrechamientos de la plenitud originaria y, por tanto, el retorno a los orígenes es el único camino para reavivar la filosofía. Algún rasgo de esta concepción parece pervivir en Heidegger; cuando insiste en el retorno a los presocráticos como la única posibilidad actual para la filosofía, no es sólo que allí comenzó de hecho la filosofía, sino que «lo grande sólo puede comenzar a lo grande; incluso su comienzo es siempre lo más grande»<sup>10</sup>. Por eso, Heidegger insiste monótonamente en que la filosofía occidental es la historia del «olvido del ser», ante lo cual sólo cabe una «destrucción» de esa historia<sup>11</sup> a fin de «rememorar» lo que ya está

9 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3; en G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, 20 Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1971, 455.

10 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*<sup>2</sup>, Tübingen (Niemeyer) 1966, 12.

11 Es sabido que en Heidegger el término «destrucción» tiene, al mismo tiempo el sentido de una «recuperación». Pero este matiz arcaizante permite una radicalización en la que la tarea filosófica es desmontar los textos que nos legó el pasado para poner al descubierto sus entresijos; esto es lo que hace el «deconstructivista» Derrida. Para una visión general de los principales momentos de la «destrucción» heideggeriana de la filosofía occidental puede consultarse M. Berciano, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca (Universidad Pontificia) 1990.

dado y caído en el olvido. De ahí que, para Heidegger, los griegos no son el comienzo de la filosofía, sino el sistema de todas las posibilidades que encierra la filosofía.

Podría parecer a simple vista que el lugar que Zubiri reserva a Grecia de la filosofía occidental es similar al que le otorga Heidegger, no sólo porque fue precisamente Heidegger quien le descubrió la importancia de los griegos, sino también porque Grecia significa una posibilidad «excepcional» que no es equiparable ni reemplazable por ningún otro momento del proceso; en definitiva, se trataría de una visión de lo «clásico» como el modelo de perfección ante el cual los demás se sienten empequeñecidos y sólo pueden aspirar a acercarse algo a esa altura. Zubiri rechaza esta concepción ejemplar de lo clásico con una expresión rotunda: «No es que los griegos sean nuestros clásicos: es que, en cierto modo, los griegos somos nosotros»<sup>12</sup>. Porque, si se va más allá de las apariencias, las actitudes de Heidegger y de Zubiri son muy distintas; la raíz última de la diferencia reside en la concepción zubiriana de la historicidad como un proceso de «capacitación» para «formas» de realizarse y no un simple repertorio de recursos como «posibilitación» para actuar determinadas facultades. No es extraño que, desde ese fundamento, la interpretación zubiriana de los filósofos griegos, a pesar de utilizar con profusión conceptos heideggerianos, difiera en puntos fundamentales de la ofrecida por Heidegger; pero este es un tema que necesitaría otro tipo de investigación.

¿En qué «modo» los griegos somos nosotros, por supuesto en cuanto «filósofos»? Los griegos son los *inventores* de la filosofía; los griegos descubrieron algo que hasta entonces no existía y transmitieron por la tradición ese descubrimiento. La cuestión entonces reside en saber qué es lo que inventaron los griegos cuando descubrieron eso que desde ellos se llama «filosofía».

La cuestión no parece excesivamente ardua. Lo que los griegos descubrieron son los contenidos intelectuales que nos ofrecen sus textos filosóficos, pues, por muy cierto que sea que la historicidad no se reduce a los testimonios conservados, no lo es menos

12 NHD 362. Al comienzo de este importante estudio, Zubiri rechaza por igual la actitud ante los clásicos como «modelos ejemplares» (personificada allí en Nietzsche) y la actitud de «rebelión» ante ellos (personificada en Hölderlin) con una aparente impertinencia: «La verdad es que hoy no estamos para clásicos. Aparte de otras razones —aparentemente más hondas—, porque no tenemos ni humor ni tiempo para ello» (NHD 359-360).

que por exigencias mínimas de cientificidad una historia modal como la de la filosofía tiene en la disponibilidad de testimonios su *ratio cognoscendi* (DHS 35) de la historicidad. En el caso de los filósofos griegos, los testimonios han llegado a nosotros en un estado muy precario para las exigencias de nuestra historiografía: estado muy fragmentario, graves problemas de autenticidad, de cronología, etc.; esto exigió una ardua labor en la que derrocharon laboriosidad con técnicas muy refinadas generaciones de filólogos y, aunque no se consiguió restituir todos los eslabones, se alcanzó a disponer los testimonios de una manera razonablemente segura. Hecho esto, la filosofía griega serán los «hechos» que nos transmiten los textos filosóficos.

Esto es lo que afirmaría más de un historiador positivista. Pero Zubiri nos lleva a sospechar inmediatamente de semejante postura al afirmar que «la historia no está tejida de hechos; está tejida de sucesos» (DHS 39), no porque «hechos» y «sucesos» tengan necesariamente contenidos distintos, sino porque lo distinto es su alcance intelectual. Sin duda, la historia se configura con componentes dados en los testimonios que recogen los textos filosóficos. Pero, ¿qué es en verdad lo «dado» en los textos? La concepción que, en nombre de la seguridad científica, concibe lo dado como una objetividad pura y pide en el historiador la actitud propia de un conservador museístico no sólo peca de ingenua, sino que restringe arbitrariamente lo «dado» y las posibilidades de la ciencia histórica. En la significación de cualquier lenguaje no sólo cuenta lo que explícitamente se dice, sino de modo fundamental «lo que se quiere decir» (SH 294).

Un texto filosófico sólo es inteligible porque en el texto está «dado» algo más que lo dicho de modo directo, porque está dado un contexto que es el que torna comprensible el texto. Los textos de los filósofos, al margen del contexto que esconden, resultan incomprensibles y ya no son «filosóficos», sino un repertorio de opiniones arbitrarias sobre extravagantes problemas. Si el contexto está dentro del propio texto, no suele ser nunca algo explicitado por el propio texto; no se inventa, pero se reconstruye desde la actitud filosófica que el lector comparte con el autor; Ortega y Gasset lo dijo con una brillante metáfora: «El pensamiento de un pensador tiene siempre un *subsuelo*, un *suelo* y un *adversario*. Ninguna de estas tres cosas son lo que, literalmente entendido, está expreso en el pensamiento de un pensador. Queda fuera y casi nunca el pensador alude a ello.

Sin embargo, actúa en su pensar y forma parte de él. Por eso, para entender éste hay que complementarlo con aquello. Todo texto es fragmento de un contexto inexpresso»<sup>13</sup>. Me parece que la historia de la filosofía sólo es posible uniendo el interés «hermenéutico» del filósofo con las exigencias «historiográficas» del historiador, intereses que tienen exigencias distintas y que se pueden mezclar en muy diversas proporciones. Si falta todo interés hermenéutico, quizá exista *historia* —al menos como narración de vicisitudes acaecidas con la filosofía—, pero no lo es «de la filosofía»; si falta el interés historiográfico, quizá haya *filosofía* como trabajo sobre textos del pasado, pero no «historia», pues, como decía irónicamente un prestigioso historiador británico, «pueden escribirse libros excelentes sobre el pasado que nada tienen que ver con la Historia»<sup>14</sup>.

Con la invención de la filosofía los griegos no se limitaron a transmitir unos contenidos determinables; cierto es que esos contenidos son la expresión concreta de su filosofía, pero, como tales contenidos, son contingentes y efímeros, al lado de otros contenidos que proceden de otras épocas. Reducidos a esa dimensión, los contenidos de la filosofía griega están muy alejados de nuestra situación actual y, aún en sus realizaciones más conseguidas, tienen insuperables rasgos arcaicos: «Como arcaica, poco puede interesarnos hoy esta filosofía, si lo que buscamos en ella es la verdad filosófica» (NHD 361); más aún, como denunció virulentamente Nietzsche, ese retorno a lo arcaico sería una camisa de fuerza para el despliegue de las exigencias del presente. Lo decisivo es que, no al margen de esos contenidos sino *en* ellos, los griegos descubrieron algo más, descubrieron simplemente de una vez «la» filosofía.

Este descubrimiento, más allá de una filosofía, lo es de la filosofía y ello significa ante todo una *actitud* mental: «Más que una doctrina es una actitud, una nueva actitud»<sup>15</sup>. Zubiri hace suya la doctrina clásica que coloca en el origen de ese descubrimiento la fecunda emoción de la extrañeza, el *thaumázein*<sup>16</sup>. La extrañeza

13 *Origen y epílogo de la filosofía*, en J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, 9<sup>a</sup> ed., Madrid (Revista de Occidente) 1971, 195-196.

14 E. H. Carr, *¿Qué es la Historia?*, tr. J. Romero Mayra, Barcelona (Seix Barral) 1983, 64.

15 X. Zubiri, *Cinco lecciones de Filosofía*<sup>3</sup>, Madrid (Alianza) 1985, 14 [Citado en adelante como CLF].

16 Los lugares clásicos son bien conocidos: Platón, *Teeteto* 155 d; Aristóteles, *Met A*, 982 b 12.

viene producida por el descubrimiento de que las cosas no se agotan en lo que parecen, que su mismo modo de aparecer manifiesta algo «más» que las convierte en problema. Este descubrimiento del problematismo como dimensión que constituye la realidad no es ninguna nota nueva que daba añadirse a las aparentes, sino que es colocar todas las notas (las descubiertas y las por descubrir) a la luz de una nueva dimensión, que en ese mismo acto oscurece la aparente consistencia de lo ya dado. Las cosas, además de ser tales como aparecen, tienen un lado oculto que se ofrece como el grave problema de que las cosas sólo son «tales» en función de la totalidad que, en sí misma, no es ningún dato.

Por eso, no cabe definir la filosofía por un «objeto» concreto, determinable entre otros: «La filosofía se presenta, ante todo, como un esfuerzo, como una 'pretensión'. Y ello, no por una simple ignorancia de hecho, por un simple desconocimiento, sino por la índole *constitutivamente latente* de aquel objeto... La filosofía tiene que ser, ante todo, una perenne reivindicación de su objeto (llamémoslo así), una enérgica iluminación de él y un constante y constitutivo hacerle sitio» (NHD 154). Por ello, la filosofía supone el descubrimiento de que en lo real hay una dimensión que, trascendiendo lo dado, se muestra como problema: «Lo problemático en la filosofía es la filosofía misma. Filosofía es término que designa ante todo un problema»<sup>17</sup>.

La extrañeza, pues, nos abre una dimensión de lo real que se encuentra como problema a resolver. Al hombre le extraña que las cosas trasciendan lo inmediato hacia la totalidad de lo real, pero en algún momento Zubiri hace refluir esa extrañeza sobre el hombre en una impronta existencial de raigambre heideggeriana: «Toda extrañeza es un extrañarse. En la extrañeza el hombre está en medio de las cosas pero *es* extraño a ellas. Por eso *se* extraña. Aquello de que el hombre *se* extraña son las cosas» (SPF I 59), y se extraña porque las cosas, siendo tan distintas y limitadas, son un todo, por tanto, *transcinden* su limitación. La transcendentalidad de lo real es el problema con el que nos enfrenta la extrañeza.

Pero esto no es suficiente. Muchas culturas anteriores y distintas de la griega eran conscientes de esa transcendentalidad; la originalidad de Grecia reside en la vía que se busca como respuesta a

17 X. Zubiri, «Sobre el problema de la filosofía», *Revista de Occidente* 115 (1933) 67. La segunda parte de este artículo se publicó también en *Revista de Occidente* 118 (1933) 83-117 [En adelante se citarán respectivamente SPF I y SPF II].

las solicitaciones de ese problema. Fue aquí donde los griegos descubrieron una nueva actitud mental. «Nueva» porque hasta entonces no existía, ya que no se trata de potencias o facultades psíquicas, sino que se trata de una nueva actualización de facultades al configurar una nueva capacidad humana; se trata de la concreción de la facultad intelectual como *noûs*, por más que Aristóteles busque enraizar esa capacidad en una tendencia natural (*hórexis*) de todos los hombres al saber, lo cual probablemente es ya una derivación intelectualista<sup>18</sup>. Esa capacidad no es otra cosa que ver el problema como un velo que oculta lo real y busca en la intelección teórica (*noein*) la capacidad radical para des-ocultar lo velado. La filosofía responde al problema buscando la verdad de lo real y Zubiri explota a fondo la concepción de la verdad (*alétheia*) como un desocultamiento de lo velado, concepción a la que Heidegger había sacado gran partido filosófico<sup>19</sup>.

Los griegos transformaron la búsqueda de la verdad de las cosas en objeto de un saber, de una *sophía*. Este nuevo saber no es ningún tipo de pericia en alguna actividad útil para la vida o la sociedad; es una actividad que no se define por realizar una finalidad, sino que tiene toda su razón de ser en la actividad misma (en este sentido, es una *práxis*). La filosofía es un saber que se busca por puro placer contemplativo y que, por tanto, es esencialmente *teoría*: «La filosofía nace de la extrañeza, comienza con un ver claro en la extrañeza, pero no es plenamente filosofía más que con la madurez de la *theoría*» (SPF I, 78). Esta dimensión teórica, a la que no le interesa ninguna cosa en particular sino el todo en que son las distintas cosas, genera un nuevo tipo de vida: la de aquel que ve sólo por ver, el tipo de vida cuya existencia busca sólo la contemplación teórica, el *bíos theoretikós* como máxima perfección de la inteligencia. Así surge en Grecia un tipo nuevo de hombre, que no es alguien que ha alcanzado excelencia en una actividad concreta al modo de los antiguos «sabios», sino que configura su

18 Es el bien conocido comienzo de la *Met*: «Todos los hombres por naturaleza apetecen (*horégontai*) conocer (*eidénaí*)» (*Met* A 980 a 21).

19 Como es sabido, Zubiri no suele explicitar sus fuentes. Por ello, es muy significativo que en SPF cite con reiteración *Sein und Zeit*, aunque precisamente en el problema de la verdad y fundándose en una obra clásica de Von Soden, ya apunta complementos a la concepción heideggeriana, complementos que unos años más tarde se explicitarán en un enriquecimiento —incluso etimológico— del término «verdad»: cf. NHD 38-39.

existencia en el puro amor al saber desinteresado: es *filósofo*. El filósofo consagra su existencia a la actividad de traer a la luz lo que en las cosas se revela como oculto.

Por ello, a pesar de algunas expresiones tendenciosamente intelectualistas existentes en los filósofos griegos, la filosofía no puede verse como una actitud «natural» o como la prolongación de alguna tendencia de la naturaleza. Lo natural es que, al encontrarnos situados entre las cosas, nuestra mirada, se fije en esas cosas concretas que nos salen al camino (*ob-viam*), en las cosas que se presentan como *obvias*; pero lo obvio es visible dentro de un medio de visibilidad que los baña con su luz. Ese medio no es ajeno a la figura visible de las cosas, pero no es lo que se ve, sino aquello a través de lo cual se ve: lo *diáfano*. Lo diáfano no es directamente visible, no por falta de luz, sino por lo contrario, por un exceso de luminosidad que lo convierte en medio transparente. Desviar la mirada de lo obvio para centrarla en lo diáfano es un acto violento: «Es la violenta visión de lo diáfano. Sin borrarlos la extrañeza primera del todo, nos permite esta visión movernos entre las cosas con un nuevo género de familiaridad: la familiaridad de la extrañeza» (SPF I, 76).

Lo diáfano no puede mirarse directamente porque nos produciría ceguera; sólo puede entreverse en lo visible de las cosas; por tanto, su conquista no significa nunca convertirlo en otra cosa objetiva, sino que esa conquista es algo extremadamente precario y que sólo tiene actualidad en la personal repetición del acto filosófico. Sólo cabe un modo de hacer filosofía: actualizando de nuevo en el acto filosófico la actitud violenta que los griegos descubrieron para apropiárnosla como nuestra posibilidad presente de filosofar. Toda la filosofía que ha existido, conscientemente o no, es la actualización capacitante dentro de una tradición de una forma de estar en la realidad y, por eso, «la filosofía no *tiene* historia, sino que es histórica» (SPF I, 79).

En esa historia la filosofía griega pertenecería a nuestro pasado como fundamento del presente, lo mismo que sucede con la filosofía medieval o el racionalismo moderno; tendría quizá la curiosidad peculiar de significar el comienzo temporal, pero posiblemente ello también significase la contrapartida de un carácter rudimentario y balbuciente, como quizá suceda, por ejemplo, con la física de los griegos. Sin embargo, la peculiaridad de la filosofía obliga a otra consideración más profunda: «No se trata de que sea la primera filosofía datable, sino que es el momento en que el

esfuerzo filosófico se ha constituido sobre la tierra. Es la ascensión del espíritu humano al filosofar. Y con ello, la palabra 'primero' no significa tanto comienzo como *fundamento*» (NHD 361). El «fundamento» no es un comienzo que quede arcaicamente a la espalda de lo fundado, sino que está actualizado en lo fundado *fundamentándolo*<sup>20</sup>. En esta visión «fundamental», los griegos permanecen como el fundamento de toda filosofía posible porque ellos introdujeron al espíritu humano en el filosofar y, por tanto, representan «el más primario y primer conjunto de posibilidades de que el hombre dispone para filosofar» (NHD 362). Si la filosofía sólo es posible en el acto de filosofar, este exige de manera ineludible apropiarse la capacitación para mantener la visión violenta de lo diáfano que nos otorgan los griegos; sin esa indeleble marca griega no hay filosofía y este es el modo en el que «los griegos somos nosotros». Toda filosofía es una nueva actualización de la helenidad que fundamenta nuestra cultura y en ella se funda; por lo mismo, ninguna filosofía puede ser hoy repetición mecánica de lo que hicieron los griegos en su situación.

En este contexto, Zubiri se adhiere a la postura habitual que ve en la filosofía una invención griega, que sólo es viable en las culturas de raíz helénica. Esto no es ningún ciego orgullo eurocéntrico pues, si bien en otras culturas hay masas enormes de pensamientos que marcan un desbordamiento de la inmediatez, la actitud ante ello no es «filosófica» y sólo desde nuestra raigambre griega esos pensamientos nos parecen «filosóficos»<sup>21</sup>. El llamado «milagro» griego residiría más bien en la universalidad capacitante que fue mostrando lo que al principio se presentaba como una contingencia localista de los griegos.

Al determinar como tema del saber filosófico lo que excede la inmediatez de lo dado, los griegos configuraron la filosofía como una *metafísica*. Esta identidad de base, que en Zubiri no ofrece ninguna duda, suscita de inmediato sorpresa y rechazo. En primer lugar, porque el término «metafísica» ni existe en la época clásica del pensamiento griego y, como es sabido y Zubiri reitera (CLF

20 Zubiri ha expuesto con detención el alcance teórico del «fundamento» en *Inteligencia y razón*, Madrid (Alianza) 1983, 45-70. La eficacia metafísica de ese concepto aparece en HD 105-107, 253-257, 275-276, etc.

21 Zubiri trata este tema al comienzo de su curso *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1968-69), curso en este momento inédito que yo mismo preparo para su próxima publicación. Mis referencias lo son a una redacción provisional que posiblemente variará en términos redaccionales, pero no en cuanto al sentido.



12), es una invención tardía de los alejandrinos con una función clasificatoria para reunir ciertos tratados de Aristóteles; en los tratados del Estagirita así llamados no existe la expresión «metafísica», sino la doble denominación de «filosofía primera» y «teología», duplicidad que no ha cesado de causar problemas a estudiosos e intérpretes<sup>22</sup>. Parece, pues, que universalizar el término «metafísica» es una generalización retrospectiva que, en el mejor de los casos, comprendería un matiz contingente de los griegos y no afectaría a la filosofía como tal.

En segundo lugar, sin embargo, Zubiri afirma esa identidad, no como un rasgo localista griego, sino como constitutiva de la filosofía en cuanto a tal. Si esto aparece implícito a lo largo de toda su obra con algunas matizaciones<sup>23</sup>, hay un lugar en que esa identidad aparece de modo diáfano: «Aunque parezca una exageración, la metafísica es materialmente idéntica a la filosofía. E insisto en la palabra ‘materialmente’. Podría decirse que la metafísica es una parte de la filosofía; hay además la lógica, la ética, la filosofía de la naturaleza. Ciertamente; pero todo es en definitiva metafísica; la lógica es la metafísica del conocimiento, como la ética es la metafísica de la vida, como la filosofía de la naturaleza es la metafísica de la naturaleza. En este sentido, la metafísica no es una ‘parte’ de la filosofía, sino que es materialmente idéntica a la filosofía misma»<sup>24</sup>. Esta inequívoca afirmación suscita rechazo por su aparente reduccionismo; pero quizá las cosas son algo más complejas.

Si por «metafísica» se entiende un conjunto sectorial de la filosofía entre otros, la identificación de filosofía y metafísica no sólo es arbitraria, sino que ni siquiera se compagina con el hecho de que Zubiri incluya como «filósofos» importantes algunos que son decididamente «antimetafísicos»<sup>25</sup>. Detrás de esto, sin embargo, hay algo importante; el acto filosófico es un acto unitario y se enfrenta siempre a la totalidad como tal, por lo que queda al margen

22 La sugerencia de Zubiri a este respecto es que «teología» es una denominación *a posteriori* de «filosofía primera», es decir, una denominación de la ciencia general por el ser (acto puro) en que se realizan de modo perfecto los principios más generales: cf. de nuevo *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, cap. 1.

23 Las matizaciones apuntan a la progresiva disyunción entre «metafísica» y «ontología», término este último naturalizado definitivamente por Wolff en el siglo XVIII y, a partir de entonces, prácticamente idéntico a «metafísica», lo cual significa un estrechamiento de la metafísica en ontología.

24 *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, «introducción».

25 Tales serían los casos de Comte o Dilthey, objetos de tratamientos monográficos propios en CLF.

de cualquier sectorialización de la realidad unitaria; Zubiri probablemente pensaba, con Heidegger<sup>26</sup>, que la división de la filosofía en sectores, relativamente autónomos e incluso con conflictos de competencia, es producto de filosofías «escolares» y de épocas de decadencia en las que falta verdadero impulso filosófico. Los equívocos pueden proceder de que el término «metafísica» no tiene siempre en Zubiri un sentido del todo unívoco<sup>27</sup>; aquí no puede tratarse de unos saberes concretos, sino de una dimensión de lo real por la que trasciende lo inmediatamente dado a la búsqueda de una ultimidad de las cosas y de la vida. Pero «filosofía» significa precisamente ese saber sobre la ultimidad y la trascendentalidad es precisamente la definición de metafísica porque eso es lo que significa el prefijo *metá*; por ello cabe decir que «la metafísica es la definición formal de la filosofía»<sup>28</sup>.

Vista así, la metafísica designa el orden trascendental, cuyo conocimiento constituye la filosofía en cuanto tal. Otra cosa distinta es que ese orden trascendental (el *metá*) pueda concebirse de muchas maneras; si los griegos descubrieron la filosofía como estudio de la dimensión metafísica de lo real, la concepción griega de la metafísica es una entre las posibles y, para Zubiri, no muy acertada en conjunto. Desde los griegos, el argumento básico de la historia de la filosofía es la actitud ante el orden trascendental, pues eso configura el problema de la filosofía: «*Los problemas de la filosofía no son, en el fondo, sino el problema de la filosofía*» (NHD 144).

La herencia ineludible de los griegos es la entrega de una actitud mental que es la que formalmente constituye la filosofía; sólo reactualizándola en nuestro filosofar podemos comprender a los filósofos y gracias a ello los filósofos, que «no estén de acuerdo», sin embargo «se entienden entre sí» (CLF iv, 275). Lo cual significa que, como actitud, la filosofía es algo constante, no en el sentido de que permanezca estática e invariable, sino en el sentido de que dibuja una estricta *continuidad*, asegurada por el carácter «continuo» que tiene la tradición histórica.

### 3. *El proceso histórico de la filosofía griega*

Lo dicho es crucial para la filosofía, pero no es todo. Una actitud es, sin duda, una «forma» mental, pero no existe nunca la

26 M. Heidegger, *Brief über «Humanismus»*

27 Esto lo mostró de modo definitivo D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona (Labor) 1986, 111-116.

28 Expresión tomada de nuevo de la «introducción» del curso *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*.

actitud en abstracto, sino que siempre está concretada en unos contenidos determinados. La actitud sólo puede percibirse en los contenidos, pero éstos son contingentes y cambiantes. Por muy cierto que sea que el pasado lo que nos transmite son «formas» de estar en la realidad, estas formas siempre aparecen informadas por unos contenidos concretos; lo importante es notar que las formas desbordan los contenidos en que están dadas y, por tanto, la herencia histórica nunca determina de modo absoluto los contenidos de la filosofía. La historicidad de la filosofía, por ser radical, no determina con forzosidad ningún contenido insuperable e inamovible, ni siquiera la cuestión del ser; a este respecto, los contenidos de la filosofía griega son contingentes y limitados, algo en lo que Zubiri discrepa totalmente de Heidegger gracias al concepto de historicidad como capacitación.

Es claro que no existe ningún criterio que permita demarcar de manera absoluta lo que es constitutivo de la actitud y lo que pertenece a la contingencia de los contenidos. Esta es una tarea siempre abierta porque es una tarea ella misma histórica, sin que exista ningún procedimiento definitivo para cerrarla. El modo más habitual de proceder para determinar esto es una técnica de tipo inductivista en la que se seleccionan como rasgos constitutivos de la filosofía los que aparecen en todas las filosofías y, en cambio, se desechan los que sólo están presentes en algunas; pero, aparte de que esto sólo conduce a una tipología ideal de las distintas filosofías<sup>29</sup> hecha desde fuera, nunca valdría más que para aquello que en el pasado *fue* la filosofía, dejado al margen sus posibilidades presentes. Cada nueva filosofía realiza de otra manera la actitud filosófica y, en esa realización, descubre o encubre nuevos rasgos presentes en la filosofía como tal. Es la idea de la filosofía que tiene Zubiri —que sin duda no es la misma que tenían los griegos— la que actualiza de un modo concreto el pensamiento griego en el acto de apropiárselo como posibilidad presente. El problema para la historia de la filosofía es la incrustación de unos contenidos concretos y limitados en la actitud que les confiere vitalidad filosófica.

Si se toman los contenidos en su pura positividad y al margen de la actitud que los funda, los textos filosóficos serán letra muerta

29 Un ejemplo típico de este modo de proceder es la influyente obra de Dilthey *Das Wesen der Philosophie*, publicada en 1907.

y ocultarán el «sentido» que les confiere su razón de ser. La historia de la filosofía reconfigura los testimonios del pasado desde la capacitación filosófica del historiador y es así como se configura en concreto el *proceso* histórico, pues los textos por sí solos están superpuestos o yuxtapuestos, pero no conforman ningún proceso. Para que esto exista, es necesario un repertorio conceptual con capacidad para otorgar su relieve propio a cada tipo de contenido que, de esta manera, se convierte en filosóficamente significativo. Ese repertorio conceptual puede plantearse como un mero instrumento operativo y, en ese caso, su valor depende de la eficacia que muestre. Pero el filósofo busca que en la historia de la filosofía los conceptos manejados tengan también solidez temática, que se ofrezcan como derivaciones de la filosofía misma. Las actuales doctrinas de la narratividad aplicadas a la historia ofrecen aquí un contexto muy adecuado para superar desde dentro la mera «positividad» de los hechos al mostrar la necesidad imperiosa de un factor constructivista<sup>30</sup>, cuya función no es inventar la historia, sino reconfigurar los hechos dentro de una trama temporal que los articula como sucesos históricos<sup>31</sup> en la narración del historiador.

No todos los aspectos que se encuentran dentro de las expresiones filosóficas tienen el mismo relieve ni se mueven con el mismo ritmo temporal, sino que unos ámbitos están arraigados en otros, dando así su peculiar textura a la temporalidad histórica. Como el objeto de la filosofía no está dado previamente sino que es la apertura de la realidad en el acto filosófico, cualquier concreción de ese acto filosófico en una filosofía delimita al mismo tiempo un ámbito de inteligibilidad para esa apertura. La realización de una filosofía lleva siempre consigo una determinación concreta del ámbito en el cual se actualiza la capacidad intelectual, lo que vimos que Ortega llamaba con una metáfora arquitectónica el «subsuelo» de un pensador. Como al actualizar la apertura de lo real en una filosofía concreta se pone en marcha una concreción limitadora de esta apertura indefinida, ese limitar (*horízein*) lo denomina Zubiri

30 En este contexto se presenta, precisamente como superación interna del neopositivismo (el llamado *Covering Law Model* de Hempel), la obra hoy clásica dentro de esta corriente de A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge (University Press) 1965, una selección de la cual se tradujo recientemente con el título *Historia y narración*, tr. E. Bustos, Barcelona (Paidós) 1989.

31 Sin las limitaciones «analíticas» de Danto y otros, esta línea ha desplegado todo su alcance filosófico, bajo el hilo conductor de la temporalidad, en la gran trilogía de P. Ricoeur, *Temps et récit*, Paris (Seuil) 1985.

*horizonte*. Esta sugestiva metáfora retorna al núcleo más habitual del que se nutren las metáforas filosóficas, el núcleo marcado por la luz y la visión. El concepto de horizonte designa en Zubiri la magnitud más amplia y abarcante con la que se estructura la historia de la filosofía y, así, podemos adelantar que lo específico del pensamiento griego no son los contenidos expresados por sus filósofos, sino el horizonte de inteligibilidad que abrió su desencadenamiento del acto filosófico y en el cual quedarán comprendidos todos sus contenidos.

Pero a la metáfora del horizonte le sucede lo que a otras metáforas tomadas del campo de la luz: su capacidad sugeridora tiene la contrapartida de una cierta vaguedad; J. Derrida, por ejemplo, piensa que no se trata sólo de metáforas que siempre han acompañado a la filosofía, sino que son quienes la constituyen como tal filosofía, de tal modo que, si desmontásemos el acto metafórico fundante (el «heliotropo»), la filosofía quedaría «deconstruida». El propio Zubiri indica expresamente (SPF I, 63) que se inspira para su concepto de manera directa en la fenomenología. En efecto, en sus análisis del acto perceptivo, Husserl muestra que la percepción no se agota en su contenido expreso, sino que se abre en el mismo acto una indefinida línea de horizonte que, sin ser «objeto», es el substrato en el cual los objetos encuentran su lugar y relieve propios: «A la percepción de cosas es inherente (también esto es una necesidad esencial) una cierta inadecuación... Una cosa se da necesariamente en meros «modos de aparecer», en los cuales necesariamente hay un núcleo de algo realmente exhibido, que está rodeado gracias a las apercepciones por un *horizonte de algo co-dado impropriamente e indeterminado* de una manera más o menos vaga»<sup>32</sup>.

Como puede observarse, el concepto husserliano de «horizonte» pertenece al ámbito de la percepción; su lugar es el espesor dado de la actitud natural, de la que arranca el acto filosófico, pero que está llena de opacidades para la razón; la instauración del acto filosófico propiamente dicho, mediante el proceso de reducción, purificará ese halo de lo dado en un concepto racional de «mundo» como el campo que se va configurando en el despliegue de las operaciones de la subjetividad trascendental. Lo que ahora importa notar es que, por definición, el horizonte es inobjetivable y nunca puede pretenderse su análisis directo, porque su línea es

32 E. Husserl, *Ideen I*, § 44.

internamente móvil y siempre se desplazaría con cada intento de aproximación. Inspirándose en Husserl y quizá con el trasfondo de los análisis de la mundanidad del *Dasein* realizados por Heidegger, Zubiri lleva el concepto de horizonte a otro ámbito hasta dotarlo de alcance metafísico.

La capacidad sugeridora de este término le otorga una gran versatilidad<sup>33</sup>, pero tiene el riesgo de caer en una total indeterminación. El horizonte no es ninguna cosa determinada ni una conjunción de cosas, pero tampoco es nada ajeno a las cosas: «El horizonte de mi visión no es independiente de las cosas. Ellas no son visibles más que en ese horizonte, pero el horizonte no clarea más que por las cosas que comprende. La claridad del horizonte es, a un tiempo, claridad de las cosas, y la claridad de las cosas aclara su horizonte»<sup>34</sup>. Por ello, el horizonte en cuanto tal no se ve, sólo se «entrevé» en la visión de las cosas, de tal manera que cualquier cambio o avance en la visión de las cosas mueve la inaprehensible línea del horizonte.

Esto quiere decir que el horizonte no es algo que el individuo puede perfilar a su antojo. Mientras un horizonte está vivo, no se puede convertir en dato consciente, sino que es algo recibido que siempre nos acompaña como substrato que está alimentando nuestras acciones concretas. El horizonte no es ningún problema concreto ni siquiera el problema central, sino que es el problematismo de la realidad conforme al cual se presentan los problemas; es el horizonte como ámbito de visibilidad el que nos coloca frente a los problemas y, por ello, «los problemas no se fabrican, se descubren» (SPF I, 58). Cuando convertimos un horizonte en problema o en dato histórico es porque ya no nos está fundando, porque ese horizonte ya está muerto y es siempre desde otro horizonte distinto como reconstruimos el precedente, fijado ya de modo inamovible; mientras está vivo, las posibilidades que ofrece un horizonte son siempre incalculables y sólo cuando está muerto captamos sus limitaciones insuperables.

33 D. Gracia, *Voluntad de verdad, o. o.* 33-77, hace un uso amplio y preciso de este concepto. G. Marquín Argote, «Horizontes históricos de la metafísica», escrito en 1981 y recogido en su libro *Sobre filosofía española y latinoamericana*, Bogotá (USTA) 1987, 91-107, hace un uso mucho más laxo que, sin embargo, no deja de ser fecundo.

34 SPF I, 63. Obsérvese la influencia que aquí está ejerciendo la peculiar concepción zubiriana de la «metafísica».

Inspirándose en Husserl, Zubiri deriva su idea del horizonte de su concepción del acto filosófico como descubrimiento de la dimensión metafísica de lo real; el horizonte dibuja una línea que da concreción a la transcendentalidad al imponer un límite a la originaria inespecificidad del *metá*. Aunque en su etapa más madura, Zubiri vuelve a recoger de modo inalterado su idea del horizonte (CLF ii-iii), no es fácil encontrarle un lugar propio en la rigurosa articulación de su pensamiento. La tentación inmediata sería colocar el horizonte dentro del concepto de *campo*, como actualización de la realidad típica de la modalidad intelectual que es el *logos*; el propio Zubiri da pie para ello al hablar de un «horizonte» como línea que circunscribe el campo<sup>35</sup>, pero me parece que aquí Zubiri está utilizando el término en el sentido restringido de horizonte de la percepción; en todo caso, la dificultad procede de que todos los contenidos del campo son siempre intraaprehensivos, limitación que no tiene que darse en el caso del horizonte<sup>36</sup>. Quizá fuese más exacto acercarlo al concepto de *cosmos*<sup>37</sup> como línea ordenadora de la diversidad de los contenidos dentro de una estructura unificadora en la que «adquieren sentido a un tiempo las cosas y el hombre» (SPF I, 64).

Como concepto historiográfico, «horizonte» presenta la enorme dificultad de tratarse siempre de algo *reconstruido* por indicios de los testimonios, algo que es resultado de una construcción intelectual que exige un distanciamiento de lo dado y, por tanto, nunca se puede dirimir de manera definitiva con instrumentos críticos ni la cualificación interna de un horizonte, ni su número a lo largo del proceso histórico, ni siquiera el momento de un cambio de horizontes. Esta dificultad, sin embargo, no es definitiva porque pertenece al carácter de *reactualización* del pasado que configura la historicidad y es algo que resulta constitutivo siempre que se trata de «cosas-sentido» como es el caso de los contenidos filosóficos. Por ello, cabe aproximar este concepto a otros habituales dentro de la historiografía. Pienso que, si se utiliza el término con precisión, la pervivencia de un horizonte sería lo que unificase lo que tradicionalmente se llaman en historia «edades» (antigua, media, etc.) y el cambio

35 Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid (Alianza) 1982, 23.

36 No me resulta convincente el tratamiento que del tema hace M. L. Rovaletti, «Horizonte y problematismo», *Folia humanistica* 23 (1985) 117-123.

37 Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid (Sociedad de estudios y publicaciones) 1962, 199-200.

de edad podría definirse con precisión como un cambio de horizonte, que arrastra consigo un cambio en la configuración básica del mundo y, por tanto, del sentido que ofrece cada problema concreto. Podría también acercarse el horizonte a lo que los historiadores franceses de la escuela de *Annales* denominan «períodos de larga duración», magnitud amplísima cuya movilidad es tan lenta que da la impresión de inmovilidad frente a la vorágine de vicisitudes que se suceden dentro de ella.

Zubiri ha reiterado que el horizonte filosófico específicamente griego viene conformado por la *movilidad* de las cosas: «Toda la filosofía griega está concebida sobre el hecho, a primera vista asombroso, de que las cosas que de veras son, sin embargo cambian, y recíprocamente que todo cambio está determinado por lo que verdaderamente es» (CLF ii). La extrañeza se concreta en el problematismo desencadenado por el hecho de que las cosas, que aparecen como cambiantes, al mismo tiempo son «más allá» de esa apariencia cambiante. El griego convirtió en asunto básico la determinación de lo que las cosas son: «De aquí la pregunta filosófica: ¿en qué consiste cada cosa en tanto que cosa que se basta a sí misma, es decir, en tanto que siempre es? *τί τὸ ὄν* ¿Qué es 'lo que es'?» (SPF II, 88). Los griegos descubrieron en la *phýsis* de las cosas el principio, la fuente de lo que las cosas son y de sus cambios y, de este modo homogeneizaron lo diverso «naturalizándolo». Este «naturalismo» es la base de las posibilidades y de las limitaciones del horizonte griego.

Dentro de ese horizonte van surgiendo luego distintas «ideas de la filosofía». Lo que Zubiri denomina alguna vez una «idea de la filosofía»<sup>38</sup> no es aún cada filosofía concreta, sino una línea abaricante de diversas filosofías, las cuales comparten un objetivo intelectual y unos principios comunes para buscar la respuesta a los problemas<sup>39</sup>. Dicho ahora de una manera muy escueta, dentro del conjunto de la filosofía griega Zubiri privilegia una línea *teorética*, marcada por la centralidad del *lógos* como expresión adecuada de que las cosas son. Los nombres básicos de esta línea son Anaxi-

38 Cf. X. Zubiri, «Filosofía y metafísica», *Cruz y Raya* 30 (1935) 9-21. Allí «idea de filosofía» es utilizado para explicar la unidad de la fenomenología en medio de tres filosofías concretas tan distintas como las de Husserl, Scheler y Heidegger.

39 Por mi parte, sugiero que la unidad de la idea de filosofía se funda en el carácter constitutivamente «metódico» de la razón (Cf. *Inteligencia y razón* 202-257) y lo que comparte es una vía concreta de actualización de la transcendentalidad de lo real.



mandro, Parménides, Heráclito, Platón y culmina filosóficamente en Aristóteles, que de esta manera se convierte en la plenitud filosófica del pensamiento griego y en el interlocutor privilegiado de la filosofía de Zubiri.

Esa idea de filosofía compone una línea de *continuidad*, dentro de la cual cada filosofía concreta aparece como componente de un conjunto cuyo sentido desborda su particularidad. Esto plantea no pocos problemas, pero ahora debemos retornar al ámbito delimitado por el horizonte.

El paso entre distintos horizontes no puede explicarse como resultado de un proceso en continuidad. El cambio de horizonte significa siempre una ruptura histórica y, por tanto, la pérdida de un horizonte sólo cabe explicarla por uno de estos factores: bien porque ese horizonte generó problemas que no pueden resolverse dentro de sus posibilidades internas, bien por la incidencia de algún factor externo incompatible con ese horizonte.

En el paso del horizonte griego de la movilidad al siguiente (el cristiano) parece que intervinieron ambos factores. Por una parte, la idea cristiana de una creación de lo real desde la nada rompe el horizonte mundano del pensamiento griego y cambia de raíz el problematismo de lo real: «Para un griego ser es *estar ahí*; para el europeo occidental *ser es*, por lo pronto, *no ser una nada...* En cierto sentido, el griego filosofa ya *desde el ser*, y el europeo occidental *desde la nada*» (SPF II, 91). Esto reestructura de raíz todos los ideales intelectivos, incluido el propio concepto de «verdad» como objetivo del conocimiento filosófico.

Pero, por otra parte, el horizonte griego tiene una limitación interna insalvable, en la que se insiste menos. Su naturalización de lo real, su tendencia sustancialista se estrelló en el caso del hombre, deficiencia que puede concretarse en la ausencia de un concepto de *persona*: «El griego parte de la naturaleza y ese punto de partida sólo es posible porque no ha tropezado el hombre consigo mismo» (SPF II, 103). Esta limitación insuperable dejó sin vigencia y falta de capacidad al horizonte de la movilidad: «Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar al logos y al hombre» (NHD 55). Estoy convencido de que esta limitación interna es mucho más decisiva en el pensamiento de Zubiri que la aparición de la idea creacionista; por eso, Zubiri es drástico e incluso poco matizado en este punto; en algún momento de su obra (SPF II) tengo la impresión de que Zubiri analiza el pensamiento

griego proyectando sobre él el análisis heideggeriano de la mundanidad en cuanto el *Dasein* aparece caído en las redes cósmicas de una vida inauténtica, algo que, sin duda, requeriría matizaciones.

Si el horizonte intelectual de los griegos está definitivamente clausurado al revelarse sus insalvables limitaciones, si ningún contenido es perenne e inamovible, ¿en qué se basa el lugar excepcional que Zubiri acuerda a Grecia dentro de la historia de la filosofía? La respuesta sólo puede ser que en esas limitaciones se encierra una posibilidad actualizable como capacitación filosófica y que no puede substituirse por ninguna de las otras posibilidades que ofrece la historia. Pero a esto ya no se puede responder con ningún «retorno» a la filosofía griega ni propugnando ningún «renacimiento», pues tiene que ser la propia filosofía de Zubiri la que reactualice esa posibilidad. La pregunta, por tanto, desemboca finalmente en otra: ¿Qué hay en la filosofía de Zubiri que necesita esa posibilidad capacitante en el pensamiento, más allá de su horizonte superado y de sus contenidos limitados? Creo que esta pregunta es esencial y existen caminos para responderla; pero sería el tema de otro estudio.

ANTONIO PINTOR-RAMOS  
Univ. Pontificia de Salamanca