

Gustavo Bueno y Xavier Zubiri: Dos visiones de la Historia de la Filosofía en clave ontológica

José Javier Villalba Alameda
*Escuela Internacional de Doctorado de la
Universidad Nacional de Educación a Distancia*
Madrid, Spain

Abstract

Despite fundamental differences, it is worth noting points of convergence between Xavier Zubiri and Gustavo Bueno. Perhaps the most striking is their attitude towards the philosophical past. They share a unique way of dialectic articulation between philosophy and the history of philosophy. Both transcendental realism and philosophical materialism are constructed circularly: Zubiri and Bueno establish the periodization of the history of philosophy and evaluate it based on the cardinal ideas of some systems that are constructed in opposition to certain constants of that periodization.

Resumen

A despecho de diferencias fundamentales, cabe señalar puntos de convergencia entre Xavier Zubiri y Gustavo Bueno. Quizá el más llamativo sea su actitud respecto del pasado filosófico. Hay un modo peculiar de articulación dialéctica entre filosofía e historia de la filosofía. Tanto el realismo trascendental como el materialismo filosófico se construyen circularmente: Zubiri y Bueno establecen la periodización de la historia de la filosofía y la valoran en función de las ideas cardinales de unos sistemas construidos en oposición a ciertas constantes de aquella.

Xavier Zubiri y Gustavo Bueno pensaron que la filosofía no es posible más que dentro de una tradición. Los dos fueron radicalmente consecuentes con ello y vincularon su filosofía a una tradición filosófica que conocieron en profundidad, criticaron y reutilizaron para construir su propio sistema. Los problemas filosóficos planteados por ambos filósofos y sus respuestas sólo se pueden entender cabalmente referidos a la tradición filosófica occidental. Esto que se ha dicho de la actitud de Zubiri respecto de la historia de la filosofía, también podría decirse de Bueno. Uno y otro suscribirían lo que se dice acerca de una recepción provechosa del pasado:

Zubiri es un filósofo *clásico* y un filósofo *tradicional* (...). No faltan quienes prefieren a un Zubiri «revolucionario»,

entendiendo por tal un iconoclasta que derriba sin contemplaciones todo el resto del saber recibido con el fin con el fin de crear desde un nuevo punto algo totalmente inédito; aducen a favor de ello las fuertes críticas del filósofo a *toda* la filosofía occidental, pero no parecen reparar en el hecho de que tales críticas sólo tiene sentido desde una previa comunidad de problemas e incluso desde una comunidad de objetivos del saber filosófico. Nuestra conciencia histórica ha ido creciendo inexorablemente y ha crecido hoy lo bastante como para saber que el gesto de recomenzar desde cero, tan reiterado por los filósofos de todas las épocas, no pasa de ser un infantilismo estéril (Pintor-Ramos 1994, pág. 343).

I. Historia filosófica de la filosofía

Escribe Gustavo Bueno en *Ensayos Materialistas*: «la conciencia filosófica -considerada como una peculiar determinación histórica de la conciencia crítica- es solidaria del materialismo» (1972, pág. 21). Y páginas más abajo:

(...) el materialismo no es una doctrina filosófica más o menos respetable y defendible entre otras. El materialismo estaría tan característicamente vinculado a la conciencia filosófica que toda filosofía verdadera debe ser entendida como materialista, incluyendo, por tanto, aquellas construcciones filosóficas que pueden ser consideradas como no materialistas, y que habrán de aparecerse como necesitadas de una enérgica, aunque rigurosa y probada reinterpretación (1972, pág. 24).

Si esto es así, la historia de la filosofía es la historia del materialismo que hay en toda filosofía, y el propósito de una historia de la filosofía será el de reinterpretar toda filosofía desde el materialismo filosófico para, después, «materializarla», esto es, salvar la porción de verdad que toda filosofía, incluso la idealista, posee en tanto que materialista. De este modo se articulan en el materialismo filosófico la historia de la filosofía y la ontología.

«Estos Ensayos constituyen una reivindicación de la Ontología tradicional, como contenido principal de la ontología materialista» (Bueno 1972, pág. 12). Reivindicarla, sí, pero para someterla, como se ha dicho, a una enérgica, aunque rigurosa y probada reinterpretación. Por tanto, no se trata de hacer mera doxografía, sino historia de la filosofía en clave ontológica, esto es, una historia filosófica de la filosofía.

Bueno lleva a cabo su proyecto de una historia filosófica de la filosofía en los propios *Ensayos* y en escritos posteriores. Obras de carácter historiográfico, como *La metafísica presocrática*, las podemos insertar sin mayor dificultad en la ontología del materialismo filosófico, puesto que ponen a prueba la validez y potencia del propio

materialismo filosófico. Escribe Vidal Peña, que fue, después del propio Bueno, el primero en aplicar la ontología de los *Ensayos* a la historia de la filosofía:

Bueno parece concebir la *verdad* de su ontología como inseparable de su *verificación histórica*: el conjunto de nociones que componen esa ontología sería inseparable del funcionamiento de la conciencia que piensa la realidad, y, por tanto, tales nociones tendrían que haber sido recorridas, de una forma u otra, más o menos plena o defectivamente, a lo largo de los pensamientos ontológicos dado hechos en la historia, pues, de no ser así, el planteamiento mismo de dichas nociones sería incorrecto. Entonces la ejecución histórica de tal modelo ontológico no sería nunca «postiza», ni meramente «ilustrativa», sino esencial al modelo mismo. La aplicación de los *Ensayos* a la historia de la filosofía, en virtud de la propia intención de la obra, no sería accidental (1992, pág. 16).

Así, para Bueno (1974, pág. 14), el interés de los sistemas monistas, espiritualistas o teológicos deja de ser meramente histórico o arqueológico para comenzar a ser percibidos como los ejes de coordenadas del espacio de toda ontología materialista, en tanto que sólo dialécticamente -por referencia a estos ejes- puede ser construida tal ontología. Desde este punto de vista, la concepción materialista del mundo sólo puede avanzar en la polémica con las diversas concepciones metafísicas. La reinterpretación materialista del resto de sistemas filosóficos es una necesidad del propio sistema materialista, puesto que este no surge de la nada, sino de una tradición filosófica que hay que reinterpretar, desarrollando con ello el propio materialismo filosófico a la vez que se lo somete a una «prueba de fuego, arriesgándonos a poner la cabeza debajo del hacha, conscientes de que puede ser cortada» (Bueno, 1974, pág. 24).

El materialismo filosófico, pues, se construye críticamente respecto del resto de sistemas filosóficos. Bueno, que repetía

constantemente que «pensar es pensar contra alguien», concibió el materialismo filosófico como...

...un sistema cuya verdad dialéctica implica la demolición del espiritualismo-idealismo, del cual depende. Cabría ilustrar esta situación recordando la manera como Carneades (210-129), escolarca de la Academia nueva, confesaba depender de Cleantes (330-232): «Si no hubiera existido Cleantes no existiría Carneades» (Bueno, 2016b).

Ni Carneades existiría sin Cleantes ni *El Capital* podría haberse escrito sin la filosofía griega. Y esto no lo dice Bueno por un «bendito culto por los griegos», es que la doctrina marxista está inmersa en la tradición filosófica alemana que, a su vez, pertenece al área de difusión de la filosofía griega (1970, pág. 36).

Hemos visto que la conciencia filosófica es solidaria del materialismo; que toda filosofía verdadera debe ser entendida como materialista, incluyendo, por tanto, aquellas construcciones filosóficas que pueden ser consideradas como no materialistas; y que la verdad de la ontología materialista es inseparable de su verificación histórica, siendo la reinterpretación materialista del resto de sistemas filosóficos una necesidad del propio sistema materialista. Pues bien, una historia filosófica de la filosofía, según Bueno (1974, págs. 7-13) es aquella que, frente a la historia filológica, pretendidamente aséptica, supuestamente libre de toda interpretación de los textos filosóficos, reinterpreta los sistemas filosóficos históricos desde un sistema filosófico concreto, eso sí, siempre con el concurso de la filología. En esta reinterpretación consiste la crítica materialista de la historia de la filosofía (y crítica significa aquí el análisis y clasificación de los sistemas filosóficos históricos desde el materialismo filosófico). Una historia filosófica de la filosofía tiene como objeto las ideas filosóficas vistas desde un presente que arroja luz retrospectiva sobre los pensamientos precedentes, los cuales no son meros pensamientos subjetivos, psicológicos, sino que nos remiten a una

objetividad que los desborda y que va cobrando forma en el curso de la historia posterior. La cuestión de fondo -dice Bueno- es ésta: o se toman los textos de los filósofos como expresión de Ideas en las cuales aún estamos de algún modo, es decir, «desde dentro», o la reducimos a su condición de expresiones ideológicas de la sociedad, es decir, «desde fuera».

¿Qué relación guarda el pasado con el presente? En contra de lo que se suele decir, es el pasado el que está arraigado en el presente, y no al contrario. El pretérito presupone y se apoya en el presente. El pasado por el que se define la historia tiene una realidad fantasmagórica, porque ya no existe, tan sólo existió. El pasado necesita un estrato fisicalista (corpóreo) para materializarse. Por eso, el presente en el que el pasado existe no es cualquier punto del presente, sino aquellos dominios suyos que Bueno denomina «reliquias» (Bueno, 2010). Y las reliquias (por ejemplo, un texto de Platón) no pueden revelarse por sí mismas como presencia del pasado si no hay sujetos operatorios que, en el presente, dan clave de las reliquias mediante relatos (p. ej., el filólogo que estudia los textos platónicos). Las reliquias necesitan los relatos para aparecer como tales. Reliquias y relatos se presuponen mutuamente, no podemos formar el concepto de unas al margen de las otras. Pero si las reliquias pueden remitirnos a un pasado a través de los relatos es sólo por mediación del presente (Bueno, 1978).

Esto no quiere decir que construyamos el pasado desde el presente, porque el pasado es irrevocable. El pasado, sin embargo, sí determina el presente (reliquias y relatos no se codeterminan, aunque las reliquias no pueden revelarse sin relatos, determinan los relatos que se hacen a partir de ellas: la interpretación de un texto de Platón está determinada por el texto mismo de manera asimétrica a como la interpretación determina el texto). El presente no tiene en sí mismo las claves de su intelección; el presente no es inteligible sin el pasado, porque no hay un presente absoluto, suelto del pasado, sin antecedentes. Por lo

tanto, «estamos yendo a Platón desde nosotros, no viceversa» (Bueno, 1982). Esto quiere decir que debemos ir a Platón desde otro sistema filosófico (hacer historia filosófica de la filosofía), pero, al mismo tiempo, no podemos ir a Platón ignorando la filología.

Pasemos ahora a Zubiri, que presenta la historia de la filosofía como una serie de sistemas insuficientes que adolecen de un mismo error: la *logificación* de la inteligencia (conceptualización o racionalización) y la *entificación* (o sustancialización) de la realidad. Con ambas nociones condensa Zubiri su interpretación de la historia de la filosofía.

Mi vida intelectual ha transcurrido como una corriente bordeada y encauzada por dos riberas. Una, la idea de liberar el concepto de realidad de su adscripción a la sustancia. Las cosas reales no son sustancias, sino sustantividades, no son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos. La otra ribera es la de liberar la intelección, la inteligencia, de la adscripción a la función de juzgar (2007, pág. 333).

Aunque no exactamente en el mismo sentido en que lo hace Bueno, dice Zubiri: «las llamadas ideas vienen siempre de las cosas» (1982, pág. 47). Contra la filosofía logificadora, el logos zubiriano no remite a las ideas, sino a las cosas referidas a otras cosas en un campo de aprehensión. Las ideas no surgen, pues, por intuición o abstracción, sino por construcción, por impresión sensible de unas cosas con otras. Es cierto que Zubiri se refiere a las ideas como componentes del proceso de intelección, y que, para Bueno las ideas son el elemento específico con el que trabaja la filosofía; pero hay de fondo un rechazo -materialista, sentiente, corpóreo- a una filosofía en que ideas y conceptos no surgen de un trato directo con las cosas.

La historia de la filosofía es vista por Zubiri no desde la perspectiva del historiador erudito, sino desde la plataforma de un sistema filosófico que va madurando en torno a dos principios fundamentales: la

intelección sentiente y una nueva idea de realidad: «Zubiri presenta los puntos básicos de su propia filosofía –realidad como «de suyo» e «inteligencia sentiente»– como algo exigido *históricamente*, por tratarse de la gran *omisión* de todas las líneas dominantes del pensamiento occidental» (Pintor-Ramos 1994, pág. 224). Dicho de la forma más resumida posible: realidad «de suyo» es aquello que percibimos como siendo independiente-de y anterior-a la percepción; e inteligir es percibir las cosas como siendo «de suyo». Realidad e inteligencia, sostiene Zubiri, son estricta y rigurosamente congéneres.

La actitud con que Zubiri aborda la historia de la filosofía occidental es, pues, la del que asume los problemas planteados por ella, pero rechaza sus tesis fundamentales por falta de radicalidad. Es por ello habitual encontrar en sus obras expresiones del tipo «esto es verdad, pero es insuficiente» o «es cierto, pero no es radical»; obras en las que repasa las ideas filosóficas tradicionales que se dispone a «radicalizar»; obras en las que es obligada la confrontación con la historia de la filosofía. Zubiri entiende la historia de la filosofía no como un historiador, sino como un filósofo que tuvo «perfecta conciencia de que la auténtica filosofía surge en diálogo con los filósofos precedentes» (Gracia, 2008, pág. 6).

Ocuparse de la historia de la filosofía no es, pues, una simple curiosidad (...) la historia de la filosofía no es extrínseca a la filosofía misma, como pudiera serlo la historia de la mecánica a la mecánica. La filosofía no es su historia; pero la historia de la filosofía es filosofía (Zubiri 1981, pág. 11)

Zubiri, en la misma línea que Bueno, piensa que el pasado solo puede ser entendido desde el presente, ya que el pasado, precisamente por serlo, no tiene más realidad que la de su actuación sobre el presente. Por eso puede decir que, filosóficamente, «en cierto modo, los griegos somos nosotros (...). Somos, en cierto modo, todo nuestro pasado. ¿Cómo?» (Zubiri 1981, pág. 312). El presente no es simplemente lo

que el hombre hace, sino lo que puede hacer. ¿Se podía volar en el siglo XVIII? Se podría responder que en la naturaleza del hombre se encuentra la potencia para volar... mas no en su historia, porque lo que el hombre hace es ciertamente resultado del ejercicio de sus potencialidades, pero también del uso y realización de sus posibilidades. El presente no se constituye tan sólo por lo que el hombre hace, ni por las potencias que tiene, sino también por las posibilidades con que cuenta. Lo que somos en el presente es el conjunto de posibilidades que poseemos por el hecho de lo que fuimos en el pasado. El pasado sobrevive bajo la forma de estar posibilitando el presente. La historia no es producción o destrucción de realidades, sino alumbramiento u obturación de posibilidades. En el primer hombre estaban ya dadas todas las potencias de la humanidad, pero no estaban todas las posibilidades de la historia de la humanidad (Zubiri 1981, págs. 319-330).

Así que nadie se encuentra en un vacío de meros posibles abstractos, sino optando por un elenco de posibilidades concretas alumbradas por la historia, que es un proceso de capacitación. De la misma manera, nadie se pone a filosofar sino apoyado en una tradición filosófica. El hombre pone en juego lo que es ya potencialmente, pero esto no es suficiente sin que la historia produzca nuevas capacidades. Entre el potenciado pero no posibilitado para volar y el que sí lo está ha mediado una producción de algo que en realidad no era: las capacidades, gracias a las cuales tenemos hoy posibilidades de las que carecía el hombre en el pasado. Al igual que de un insecto no emerge un primate, de la filosofía griega no

surge la filosofía moderna. Por eso, dice Zubiri, «para hacer una historia de la filosofía moderna es preciso tomar como punto de arranque la filosofía que inmediatamente le precede y que, por lo tanto, no es moderna» (2010, pág. 90). La filosofía moderna surge de una situación pre-moderna, pero esta no se encuentra en la filosofía griega, como se ha venido pensando, sino en la filosofía medieval. Esta no es, por tanto, un paréntesis entre la filosofía moderna y la griega. Es esta una de las tesis acerca de la historia de la filosofía en la que coinciden Zubiri y Bueno.

Al decir Zubiri que nosotros somos los griegos, quiere decir que Grecia constituyó la posibilidad de toda la filosofía del futuro. Lo cual implica que, si somos griegos, somos también medievales y también hombres del siglo XVIII. La filosofía se nos entrega como posibilidad y capacitación, como todo aspecto de la cultura humana (si se entiende esta como tradición entregada). Por esto, la filosofía no es posible más que dentro de una tradición. Y por esto Zubiri afirma que la historia de la filosofía es filosofía.

II. Horizontes de la filosofía

El objeto de una historia filosófica de la filosofía, sostiene Bueno (1974, pág. 24) es establecer correspondencias¹ entre épocas históricas y sistemas filosóficos en función de las ideas filosóficas y no de conceptos (sean teológicos, económicos o sociológicos), pero sin dejar de lado estos conceptos, pues las ideas filosóficas se nutren de ellos. La correspondencia entre épocas históricas y sistemas filosóficos ha de formularse por

como algunos hacen— en que debemos decir «coordinaciones» y no «correspondencias», y que Bueno acabó prefiriendo «coordinar» porque comprometía menos que «corresponder», hay que recordar que a lo largo de su obra utilizó mucho más «corresponder» que «coordinar», y, sobre todo, que también lo hizo en su última gran obra.

¹ En su última etapa, Bueno decía preferir el término «coordinar», porque comprometía menos que «corresponder». Pero el caso es que en su última obra, *El Ego trascendental* (2016), utiliza «corresponder» y no «coordinar». Por ejemplo, este el título del § 4, referido precisamente a las correspondencias/coordinaciones: «Las variaciones de las posiciones del Ego en correspondencia con las fases de la historia de la filosofía occidental». Cuando se insiste con vehemencia —

medio de las ideas filosóficas en torno a las cuales se organizan los sistemas filosóficos.

El materialismo filosófico opera fundamentalmente con tres ideas procedentes de la reconstrucción materialista de las ideas de la tradición filosófica²: 1) la idea de Mundo (M_i), o unión de los tres géneros de materialidad, que son inconmensurables entre sí: M_1 (materia físico-químico-biológica, exterioridad), M_2 (materia psíquica, interioridad) y M_3 (materia eidética); 2) la idea de conciencia o Ego trascendental (E), que realiza la unión de los tres géneros de materialidad y que sirve de enlace entre M_i y M; y 3) la idea de Materia ontológico-general (M): una idea que remite a una realidad que desborda a M_i y E, que expresa la inconmensurabilidad de los tres géneros de materialidad y que niega la consideración de cualquiera de ellos como fundamento de la realidad.

De la puesta en correspondencia de las tres ideas cardinales del materialismo filosófico con las distintas épocas históricas,

obtenemos lo que Bueno llama *ordenaciones básicas* y sus respectivas fórmulas algebraicas. Hay tres ordenaciones básicas en el *ordo essendi*, que se corresponden con las tres grandes épocas de la historia de la filosofía:

Ordenación I. Filosofía griega:

$$E \subset M_i \subset M$$

Ordenación II. Filosofía medieval:

$$M_i \subset M \subset E$$

Ordenación III. Filosofía moderna:

$$M_i \subset E \subset M$$

Pero además, cada una de estas tres ordenaciones puede recorrerse *ordo cognoscendi* en dos sentidos: regresivo o progresivo, lo que arroja un total de seis sistemas genéricos, que quedan representados en la Tabla 1 (1974, pág. 35).

<i>Ordo essendi</i>	<i>Ordo cognoscendi</i>	
I	Metafísica Presocrática \longleftarrow (1) $[E \subset M_i \subset M]$	Filosofía Clásica \longrightarrow (2) $[E \subset M_i \subset M]$
II	Teología Escolástica \longleftarrow (3) $[M_i \subset M \subset E]$	Filosofía Escolástica \longrightarrow (4) $[M_i \subset M \subset E]$
III	Filosofía Idealista \longleftarrow (5) $[M_i \subset E \subset M]$	Filosofía Materialista \longrightarrow (6) $[M_i \subset E \subset M]$

Tabla 1. Ordenaciones básicas

Bueno utiliza el símbolo de inclusión (\subset) para indicar las relaciones de subordinación o inserción en el *ordo essendi*. Para

la relación de las distintas ideas en el *ordo cognoscendi*, utiliza el vector (\rightarrow) colocado encima de la fórmula, lo que indica la

² La utilización de los símbolos M, M_i , y E, dice Bueno en el «Prólogo galeato» de *El Ego trascendental*, está calculada para conseguir en lo posible la desconexión de las ideas cardinales del materialismo filosófico de

significados parásitos, inevitables dado el uso que estos términos poseen en las diferentes tradiciones filosóficas.

dirección que recorre el conocimiento en cada ordenación. Así, si el vector colocado encima de $M_i \subset E$ se dirige hacia la derecha (\rightarrow), quiere decir que las proposiciones o conocimientos en torno a M_i son previos a las proposiciones o conocimientos en torno a E (por ejemplo: en orden al conocimiento, vamos del mundo a Dios, como hace Santo Tomás en sus cinco vías). La orientación progresiva es la materialista en cada ordenación, porque parte siempre de M_i . (En este trabajo colocaré el vector al lado de la fórmula, de tal manera que, por ejemplo, la fórmula 6 quedará así: $\rightarrow M_i \subset E \subset M$).

Bueno subraya (2016, pág. 321) que la subordinación de M_i a M se mantiene en virtud de la transitividad de la relación de inclusión ($M_i \subset M$ en las tres ordenaciones). Esto es así porque M_i siempre está incluido en M (el Ser siempre desborda el mundo), aunque se dé el caso límite en que M esté incluido en M_i ($M = M_i$, es decir: $M_i \subset M \wedge M \subset M_i$, o lo que es lo mismo: mundanismo). Así que, en esta sistemática de la historia de la filosofía que elabora Bueno, la pieza clave es E , siendo su posición la que determina cada ordenación. Y es en el paso de la ordenación I a II (en el cambio de era) donde hay un mayor número de permutaciones posible (E pasa de un extremo a otro). Esto supone que, en contra de lo establecido en la mayoría de historias de la filosofía, hay más continuidad entre la filosofía moderna y la medieval que entre ésta y la antigua. Esta tesis fundamental de Bueno, como anuncié más arriba, coincide con la valoración que hace Zubiri de la filosofía medieval. Los dos cortan la historia de la filosofía en el mismo punto. Ambos proponen una visión alternativa a la tradicional: la filosofía no renace en la modernidad tras siglos de oscuridad; la filosofía medieval no es, como se suele afirmar, un paréntesis entre la filosofía antigua y la moderna, sino que recoge los conceptos griegos, los teologiza y con ello incuba la filosofía moderna. La idea

cristiana de la creación supone un cambio de posición de la idea de ego trascendental y una posterior y progresiva humanización de Dios sin los que sería imposible el subjetivismo y el idealismo que caracterizan la filosofía moderna.

Zubiri, por su parte, divide la historia de la filosofía en dos *horizontes*: el de la movilidad, que se corresponde con la filosofía antigua, y el de la nihilidad o creación, que va de San Agustín a Hegel³.

La filosofía tiene ante todo un *horizonte* de intelección. De hecho, en la filosofía europea estos horizontes han sido dos. Uno fue el horizonte de la filosofía griega: el movimiento, el cambio. 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. A diferencia de este horizonte, a partir del cristianismo se constituye un horizonte de la filosofía muy otro. Lo asombroso no es que las cosas sean y cambien, sino que lo asombroso es que haya cosas: es el horizonte de la nihilidad. Las cosas son un reto a la nada. Es un horizonte determinado por la idea de creación. Toda la historia de la filosofía europea post-helénica, desde san Agustín a Hegel, no es más que una metafísica de la nihilidad; se mueve por tanto en el horizonte de la creación. En este sentido, es una filosofía que no es pura filosofía. Dejémoslo consignado muy taxativamente. Movilidad y nihilidad: he aquí pues, los dos horizontes de la filosofía europea (Zubiri 2010b, págs. 8-9).

El horizonte griego, al contrario que el cristiano, es una filosofía que sí es pura filosofía.

(...) la filosofía europea de San Agustín a Hegel es, en su última instancia, una

³ En ocasiones Zubiri alarga este segundo horizonte hasta Husserl y Heidegger, que estarían a caballo entre el segundo y el tercer horizonte, que es el abierto por Zubiri gracias precisamente a Husserl y

Heidegger. Esto por un extremo; por el otro, a veces establece su inicio en Plotino, no en San Agustín (ver cita de la nota 5).

filosofía que no ha nacido ni vivido en sí misma. Con todas sus limitaciones, la filosofía griega nació, por lo menos, de sí misma, frente a las cosas, en inmediato contacto con ellas. Pero el hombre de la era cristiana no se encontró consigo mismo nunca de 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 ha llevado inexorablemente a una divinización del hombre. Por esto 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 no es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía? (Zubiri 1995, pág. 136).

Zubiri no está aquí preguntando por la posibilidad de una filosofía desligada de otros saberes: ni pensó que esto fuera posible ni hizo otra cosa que asentar en ellos su filosofía. Bueno, que repite constantemente que las ideas no caen del cielo ni salen de la mente, entiende que la filosofía, como saber de segundo grado, es un saber reflexivo, es decir, que debe practicar un movimiento de regreso hacia los saberes categoriales para luego progresar desde ellos. Zubiri no entiende «reflexión» en su acepción psicológico-subjetiva; no es la vuelta del sujeto sobre sí mismo, sino a la vuelta sobre otros saberes previamente dados. El objeto de la filosofía es descubierto por un acto de reflexión, sí, pero este no es un acto de meditación, de introspección mental, al modo cartesiano, sino un acto que en una u otra forma vuelve sobre el objeto de un acto anterior, un nuevo acto mental que reobra sobre el anterior y en que este se hace patente. Se trata, por tanto, de una reflexión que no descubre un nuevo objeto ni enriquece nuestro conocimiento acerca de lo que las cosas son, sino que coloca en nueva perspectiva los objetos y cuantos conocimientos científicos hemos adquirido sobre

ellos (Zubiri 1981, págs. 115-117). Cuando Zubiri pregunta por la posibilidad de una filosofía pura está preguntando por la posibilidad de una filosofía que no sea sierva de otros saberes.

«Horizonte», como concepto historiográfico, nombra la unidad más amplia en la que cabe adscribir las distintas filosofías de la historia. Presenta la dificultad de tratarse de algo reconstruido siempre desde fuera.

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 «cosa-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 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 «periodos 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 (Pintor Ramos 1995, págs. 415-416).

El horizonte es el fondo más básico de experiencia donde surge la filosofía. Toda filosofía, dice Zubiri (1981, págs. 153-156), parte de una experiencia, porque, como ya se ha dicho, no nace de sí misma. Pero esto no significa que la filosofía sea una teoría de dicha experiencia, ya que no está dicho que la filosofía tenga que ser una prolongación conceptual de la experiencia. La filosofía puede contradecir la experiencia que le

sirve de base e incluso desatenderse de ella y hasta anticipar nuevas formas de experiencia. Pero nunca podría hacerlo sin poner pie en una experiencia básica. «Experiencia» significa algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida. No es un conjunto de pensamientos que el intelecto forja, sino el haber radical que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas. Pero, advierte Zubiri, sería un grave error confundir esta experiencia con una experiencia personal, porque ésta constituye un núcleo minúsculo e íntimo dentro de un área mucho más vasta de experiencia no personal, la cual está integrada, sobre todo, por una capa enorme de experiencia que le llega al hombre por su experiencia con los demás. Y en un área más periférica, y mucho más vasta aún, se extiende esa forma de experiencia que constituye el mundo, la época, el tiempo en que se vive. Estos estratos conforman la experiencia básica de la que parte la filosofía; una experiencia humana que permite aprehender unas cosas y unos aspectos de ellas, con exclusión de otros. Pero la experiencia supone algo previo: la existencia de un campo visual dentro del cual son posibles diversas perspectivas: se trata del horizonte, un límite que delimita las cosas y nuestro modo de verlas. El horizonte es, pues, un límite metafísico e intelectual: «Sin ese horizonte delimitador nada *tendría* sentido, porque no *habría* sentido. El horizonte delimitador hace posible el sentido en cuanto tal, y en él adquieren sentido a un tiempo las cosas y el hombre» (1993, pág. 89). Y unas páginas más

adelante: «¿Qué es lo que el horizonte delimita? Delimita las cosas, pero también nuestra visión de ellas. Es un *prius* para ambas»⁴.

El horizonte es lo que permite ver las cosas: deja ver unas cosas y oculta otras, abre unas posibilidades y obtura otras. 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» (Zubiri 1981, pág. 157). El filósofo no puede decidir instalarse o no en un horizonte, este se le impone, al igual que el carácter de realidad de las cosas se le impone al hombre (se le impone sea cual sea el contenido de las cosas, pero no independientemente de este: se impone el contenido -el que sea- como real). Y se le impone históricamente, así que cambiar de horizonte supone un replanteamiento radical de los problemas filosóficos, pero no porque la mente subjetiva del filósofo lo disponga a voluntad, sino porque es el mismo horizonte el que se convierte en problema. Entonces, cuando un horizonte ya no es fértil para la filosofía, hay que construir otro, pero siempre con un pie dentro del horizonte que se deja. Esto ocurre porque, como ya sabemos, la filosofía siempre se rehace a sí misma desde la tradición. Lo mismo sucede con el «ámbito de una filosofía» del que nos habla Bueno.

Llamamos «ámbito de una filosofía» al conjunto de los círculos de conciencia

⁴ *Prius* quiere decir aquí trascendental, y es que el horizonte y el carácter de la realidad son trascendentales. La realidad, entendida como «formalidad», es el modo en que las cosas son percibidas por el hombre, esto es, como siendo «de suyo», como siendo independientes-de y anteriores-a el acto de percepción y a todo lo que viene detrás de él. Esta formalidad es transversal a todos los contenidos percibidos, que son percibidos por ello como contenidos reales. Pues bien, el horizonte y la formalidad son trascendentales, pero no porque estén más allá de las cosas, que no lo están, sino porque están en todas ellas. Las cosas con que el hombre convive, con las que trata familiarmente, dice Zubiri (1993, pags. 91-96), le

podrán extrañar por ser de esta o de aquella manera (de esa extrañeza nace la ciencia), pero le son extrañas radicalmente en su carácter mismo de cosas reales (de esa extrañeza nace la filosofía). Le extraña la *totalidad*, que no es «ni todas las cosas juntas, ni todo lo que no soy yo, ni la unidad formal de todas las cosas, ni algo aparte de ellas» (1993, pág. 91). El horizonte filosófico es horizonte de una totalidad que sin ser independiente de las cosas las trasciende a todas. Todo esto abunda en la inextricable unión de metafísica e historia de la filosofía en la filosofía de Zubiri.

que la rodean, así como el conjunto de determinaciones básicas que configuran esos círculos (...). El ámbito de una filosofía será normalmente inconsciente para ella misma. Por este motivo, la exposición de la Historia de la Filosofía desde la perspectiva de los ámbitos pertinentes es una exposición crítica, una exposición de segundo grado, en la que consideramos las raíces de la propia filosófica políticamente implantada. Al ámbito de una filosofía pertenece, sin duda, la religión y ciencia de una época, la estructura política y la económica. *Ámbito de una Filosofía* es la estructura y nivel relativo de un mundo, sin que esto signifique que la estructura sea unitaria (...). Su unidad está fundada ante todo en su condición de circuito en torno precisamente al centro constituido por la propia conciencia filosófica, que de este modo resulta indispensable para el análisis de su propio ámbito (es imposible fingir contemplarlo «desde fuera») (1974, pág. 17).

Cada correspondencia entre sistemas filosóficos y ordenaciones, admite Bueno (1974, pág. 27), es sólo aproximativa, es una interpretación rígida que incluye un riesgo de deformación. Pero a pesar de ello, las correspondencias son valiosas en tanto que nos advierten de que las diferencias entre filósofos no son tan profundas como parece, y que, por ejemplo, Descartes no está tan alejado de Locke como se supone, lo que podemos expresar con la fórmula $M_i \subset E \subset M$ (1973, 35).

Zubiri expresa con la idea de horizonte una continuidad histórica en la que «cada filosofía concreta aparece como componente de un conjunto cuyo sentido desborda su particularidad» (Pintor Ramos 1995, pág. 417). La transición entre un horizonte y otro no puede explicarse como resultado de un proceso de continuidad, hay que introducir elementos de ruptura. Veamos qué elementos de continuidad y ruptura justifican la división en horizontes y ordenaciones. Creo que, en lo sustancial, las líneas de convergencia que pueden

establecerse entre los esquemas de Bueno y Zubiri hacen posible una lectura entrecruzada de la historia de la filosofía. Las fricciones que surjan de esta lectura darán la medida de la validez y alcance de la correspondencia.

III. La filosofía cristiana como línea divisoria de la historia de la filosofía

Según Pintor Ramos (1995 pág. 417) el cambio de horizonte sólo cabe explicarlo por uno de estos factores: 1) ese horizonte genera problemas que no pueden resolverse dentro de sus posibilidades internas, o 2) la incidencia de un factor externo incompatible con ese horizonte. En el paso del horizonte griego al cristiano parece que intervinieron ambos factores. Por un lado, la idea de creación desde la nada rompe el horizonte mundano del pensamiento griego, reestructurando de raíz todos los ideales intelectivos, incluido el concepto de verdad como objeto del conocimiento filosófico. Pero por otro lado, el horizonte griego tenía una limitación interna insalvable: la naturalización de la realidad y del hombre. Es, dice Zubiri, el gran problema de la filosofía griega: «Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar el logos y al hombre» (1981, pág. 30). Y más abajo se puede leer:

Sin mundo ya, Grecia recibe un día la predicación cristiana. El cristianismo salva al griego, descubriéndole un mundo espiritual y personal que trasciende la naturaleza. A partir de este momento, el hombre va a emprender una ruta intelectual distinta, desde una naturaleza que se desvanece va a entrar en sí mismo y llegar a Dios. Cambió el horizonte del filosofar. La filosofía, razón creada, fue posible apoyada en Dios, razón increada (1981, pág. 30)

Explica Pintor Ramos lo que quiere decir Zubiri: «no está asegurando que el término “físico” o “naturaleza” no pueda pervivir en otro horizonte distinto del griego, sino

que inevitablemente cambiará su sentido respecto de la totalidad» (2009, pág. 461). Cambios de sentido como este quedan reflejados en los cambios de posición de E, Mi o M y el cambio de sentido del vector (\rightarrow) en las fórmulas de Bueno. Así ocurre con la naturalización del logos y el hombre en la filosofía griega, donde el logos está subordinado al mundo y a la materia: la conciencia, ya sea humana o divina, aparece envuelta por la naturaleza o por una realidad transmundana que normalmente se identifica con el mundo natural ($E \subset M_i \subset M$). Uniendo las perspectivas de Bueno y Zubiri, podemos caracterizar el horizonte antiguo como sigue: el griego se encuentra en un mundo que existe desde siempre y que es interpretado como naturaleza *-physis-*, aquello de donde brota una multiplicidad de cosas que cambian y que tienen una consistencia propia que no permanece, que es procesual, dinámica, debajo de la cual subyace una esencia permanente. Este mundo es inteligible, aprehensible por el logos humano, el cual está inserto en el mundo.

La filosofía medieval continúa la filosofía griega, en el sentido de que recoge los conceptos del mundo griego para resolver problemas ajenos a él. Esos problemas fueron, primero, problemas teológicos, y después, problemas antropológicos. Por eso dice Zubiri que la filosofía europea de san Agustín a Hegel no nace ni vive de sí misma, sino que se diluye, primero en teología, y después en antropología. Si la filosofía medieval no es pura filosofía (es *ancilla theologiae*) tampoco lo es la filosofía moderna, porque incluso cuando el proceso de secularización aleja a Dios de la filosofía, esta sigue siendo sierva no ya de la teología, sino de la antropología. Este pasar la filosofía de una servidumbre a otra lleva a Zubiri a

dividir el horizonte de la creación en dos sub-horizontes: uno teológico, que se corresponde con la filosofía medieval, y otro antropológico, que se corresponde con la filosofía moderna, esto es, con las ordenaciones II y III de Bueno... respectivamente y *grosso modo*. No está de más repetir que estas divisiones son muy amplias y un tanto forzadas, pero resultan útiles en tanto que subrayan un elemento de continuidad específico y sitúan unos sistemas en relación a otros.

Aunque Zubiri distingue en el segundo horizonte una fase teológica y otra antropológica, el horizonte es uno⁵, porque la noción de espíritu y la idea de *creatio ex nihilo*, ajenas al mundo griego, son las que determinan la especificidad y unicidad de este segundo horizonte. El que crea desde la nada es el espíritu divino (filosofía medieval: $M_i \subset M \subset E$) o el espíritu humano divinizado (filosofía moderna: $M_i \subset E \subset M$). «Por una transferencia de este carácter de divinidad a la mente humana se conserva esta nada en la filosofía» (Zubiri, 2007b, pág. 538).

También Bueno piensa que sólo desde la perspectiva de la idea de creación es posible comprender la filosofía moderna, que es resultado de la inversión que el cristianismo realiza sobre la filosofía griega. Habrían sido la idea de *creatio ex nihilo* y los dogmas cristianos de la Trinidad y de la Encarnación los que habrían determinado la filosofía moderna, tanto en su dirección idealista como en su dirección materialista. Por lo tanto, Kant, «lo que hizo fue sustituir la metafísica tradicional del realismo ontoteológico por la metafísica de un idealismo también ontoteológico» (Bueno 2004, pág. 29). La filosofía medieval, pues, no corta la unidad de la filosofía antigua y la moderna, sino que partiendo de la primera propicia la segunda. Bueno se opone a la visión de

⁵ Dice Zubiri «(...) es un poco difícil precisar dónde arranca la modernidad del pensamiento moderno, porque, si bien se mira, cuanto le ha precedido forma una sola evolución histórica, desde el helenismo de Plotino hasta Hegel. Pero, para no salirnos demasiado de la tradicional dimisión, y porque ésta es necesaria, entenderemos por filosofía moderna la

evolución del pensar desde Descartes a Hegel (...) una larga tradición desde el comienzo del cristianismo ha colocado el pensamiento filosófico dentro de los límites en que debe moverse Descartes» (2010, pág. 95).

Kant como una especie de mutación producida casi por vía mágica en la historia del pensamiento; mutación que produjo el giro copernicano gracias al cual el sujeto comienza a determinar el objeto en lugar de ser el objeto quien determina al sujeto. La idea de un giro copernicano sólo puede mantenerse si, saltando por encima de la escolástica cristiana, comparamos directamente a Aristóteles con Kant. Entre la filosofía antigua y Kant hay que introducir como nexo de unión el cristianismo. Según Bueno, Kant es, pues, el heredero no de la metafísica aristotélica, sino de la cristiana. «Kant podrá tomarse, según esto, como la expresión “laica” de la misma metafísica cristiana que se incubó a lo largo de la tradición escolástica. Kant es, según esto, el último escolástico» (1993, pág. 103). La revolución copernicana “da a Kant un protagonismo en la Historia del pensamiento que distorsiona su curso real e ignora que la revolución más importante había tenido lugar a través del cristianismo” (1993, pág. 111).

Habrían sido el creacionismo y los dogmas cristianos de la Trinidad y de la Encarnación los que...

...habrían determinado la verdadera revolución copernicana de la filosofía antigua, es decir, la transformación de la filosofía griega mediante la cual definimos la filosofía moderna (ya sea en dirección idealista, ya sea en dirección materialista). Con esto queremos decir que la llamada «filosofía moderna», y sobre todo la filosofía crítica (Descartes, Berkeley, Kant, Fichte, Hegel...) no podrían entenderse, al modo como la entendió la Ilustración o la teoría del «Renacimiento» (de Burckhardt) como «vuelta a la Antigüedad griega», como una filosofía derivada de la ruptura-liberación del cristianismo, sino, por el contrario, como una inversión del propio cristianismo, pero enteramente determinada por la misma revolución a la que el cristianismo habría sometido a la filosofía griega (Bueno 2016, págs. 313-314).

Esta vuelta del revés que el cristianismo da a la filosofía griega se manifiesta principalmente en las relaciones humanas. El cristianismo introdujo una moral y una ética nuevas, en virtud de las cuales los hombres considerarán a los demás hombres como imágenes del cuerpo de Cristo, a quienes habría que amar y respetar por su misma corporeidad, y no sólo por su alma, porque el cuerpo resucita también después de la muerte. Si los cristianos empezaron a ver a los otros hombres como hermanos es porque empezaron a verlos como partes vivientes del cuerpo de Cristo, los empezaron a ver no en relación a ancestros míticos ya fallecidos, sino en relación a un padre: el Dios encarnado en Cristo. El humanismo renacentista fue la secularización del sobrehumanismo cristiano (Bueno 2016, pág. 314).

Pero se manifiesta también en las relaciones de los hombres con Dios. El dogma de la Trinidad se comprende mejor si se enfrenta al dualismo metafísico griego que implica la distancia infinita entre un Dios eterno y el mundo. El dogma de la Trinidad, a la vez que mantiene alejado a Dios padre (M), orienta a la divinidad hacia el mundo (Mi) a través del Hijo (E), ofreciendo una relación permanente entre Dios padre y el mundo creado por él (sus criaturas) a través del Espíritu, asociado a la Iglesia. Con esto, el cristianismo cambia la procesualidad histórica cíclica griega por una lineal (Bueno 2016, págs. 315-316).

De modo que, según Bueno, el racionalismo filosófico espiritualista moderno se conforma, desde Descartes a Husserl, «en la plantilla misma del mito bíblico (...) Ni la Edad Moderna ni la Edad Contemporánea ha perdido la visión de un ser espiritual egoíforme interpretado como *primum cognitum* y como *primum ontológico* de la realidad del Universo» (2016, pág. 250).

El Dios de la revelación, el Dios que se manifiesta a Moisés diciéndole «Yo soy el que soy» (Éxodo 3: 3-14), es una conciencia capaz de abarcar el Universo que ha creado. El materialismo filosófico utiliza la idea de E como la única posible para «asimilar» o «recuperar» filosóficamente a ese Dios. La

revelación constituye para el hombre el *primum cognitum* de un conocimiento que se apoya en la evidencia de ese Dios revelador (E). Más tarde, Jesús asume ese papel de ego trascendental cuando dice «Yo soy la verdad, al camino y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí» (San Juan 14: 6), que se corresponde con el *Ego cogito ergo sum* de Descartes, donde el yo y la verdad están mediados por Dios, y con la secuencia cartesiana: método, verdad, ego; cuyo precedente es San Agustín (Bueno 2007, págs. 350 y sigs.). En ambos, el *ego cogito* ha rebasado la fase de duda y ha alcanzado la evidencia por mediación de Dios, de un Yo divino que se manifiesta a todos los hombres del mundo (Bueno 2016, págs. 251-257). El Dios cristiano (más que el judío o el musulmán) es, por su humanidad, más próximo a la racionalidad de un ego humano. Es un Dios que facilita el cambio de posición y significado de E de la segunda a la tercera ordenación, un Dios que posibilita la «inversión teológica».

Menciona Bueno a San Agustín como el primer filósofo cristiano consciente de la importancia de la idea de E. Es por ello que «las *Confesiones* de San Agustín parece querer ser, ante todo, una obra “antropológica”, no formalmente “teológica”. Una obra en la cual el Ego ocupa un lugar central, ocupación favorecida por la misma naturaleza del género literario autobiografía del proyecto» (2016, pág. 259). El Dios de las *Confesiones* es tratado filosóficamente como un yo trascendental, y el yo que confiesa -el yo psíquico- sólo tiene entidad en tanto vinculado indisolublemente al yo trascendental (que en la ordenación II es E). La significación principal que, en relación a la idea de E, atribuye Bueno a San Agustín, la deriva Bueno de la cuestión de la *inhabitación* de las personas de la Trinidad. Resume su exposición en las siguientes líneas (2016, págs. 261-268):

Parte Bueno del supuesto según el cual la novedad histórica de la fe cristiana consiste en practicar la caridad con todos los hombres sin frontera alguna, es decir, en las obras antes que en la fe (por lo tanto, del cristianismo católico antes que del

protestante). Dicha caridad dio lugar a la formación de una Iglesia universal, una organización sin precedentes. El ejercicio histórico de la idea de E, pues, tiene como cauce la racionalidad de los dogmas de la Encarnación y la Trinidad, y determina el paso de la ordenación II a la III. A los dos dogmas mencionados se une el de la Gracia, con el que se involucran los sacramentos, y muy especialmente el de la eucaristía. Todos ellos son dogmas y sacramentos que giran alrededor del cuerpo y, por ello, muy importantes para una filosofía materialista. A pesar de su importancia, esta tesis –se lamenta Bueno– es prácticamente desconocida por los historiadores que se ciñen a los cortes convencionales de la historia (antigua, media, moderna y postmoderna). A los dogmas ya mencionados, añade Bueno uno compartido por cristianos y musulmanes, el de los ángeles como espíritus puros o inteligencias separadas (de la materia), «lo que implicaba que la sustancia ya no necesitaba ser física (...) Y en la medida que el espíritu humano se parece más a los ángeles que a los animales, la sustancia del hombre tenderá a definirse como espíritu y no como sustancia (material)» (Bueno 1993, pág. 94). Esto, junto a los dogmas de la Encarnación y de la Trinidad, abrió el camino hacia el subjetivismo moderno y posibilitó el giro antropológico de la modernidad.

Pues bien, la cuestión que cruza todas estas cuestiones en relación a la idea de E es la cuestión de la *inhabitación*. Se llama *inhabitación* al misterio por el cual la Santísima Trinidad, en cualquiera de sus personas, habita en el corazón de la persona que está en gracia (sin pecado mortal), es decir, en el ego del hombre que está en gracia (no en un ego que se mueve en el terreno psicológico individual, sino en un ego trascendental que se mueve en el terreno histórico cultural). San Agustín plantea que Dios está en todas partes pero habita sólo en los santos, y habita corporalmente sólo en Cristo. Dios está en todas partes por su ubicuidad (abarca por completo el universo que ha creado), pero la *habitación* no es uniforme, es desigual, porque depende del hombre capaz de recibir la *inhabitación*. Lo

decisivo, para Bueno, es que el hombre inhabitado por Dios podría ser interpretado como un ego individual transformado en ego trascendental en la medida que está inhabitado por un ego que es supraindividual, que es social, histórico, cultural, político.

Acerca de esto, es importante mencionar que Zubiri habla de *deificación* en su estudio sobre la teología paulina. La deificación se diferencia de la creación porque en esta se producen cosas distintas de Dios, mientras que en aquella Dios se da personalmente a sí mismo (1981, pág. 445). La deificación está relacionada con la gracia, porque esa deificación, por la que Dios deposita en los hombres su naturaleza divina, no es constitutiva de hombre, como sí lo es el ser criatura, sino un don no otorgado a todos los hombres. Por este don, la Trinidad reside en el alma del justo, inhabita en él: «la consecuencia es clara; el hombre se encuentra *deificado*, lleva en sí la vida divina por donación gratuita» (1981, pág. 460). El cristianismo alberga dentro de sí el logos griego. («En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios». San Juan 1: 1-2). El que recibe la palabra –el logos– recibe el espíritu, y esto es la gracia (2007b, pág. 351). Podríamos decir que por la gracia de Dios (que es E en $M_i \subset M \subset E$) el hombre es deificado (E en $M_i \subset E \subset M$). La deificación del hombre por la gracia de Dios permitió el subjetivismo de la filosofía moderna.

Para Zubiri «Grecia es el organon intelectual con el que Occidente ha entendido su problemas propios» (1994, pág. 15). Pero hay dos excepciones fundamentales, dos elementos extraños al pensar griego: la idea de *creatio ex nihilo* y el concepto de «espíritu». Zubiri sostiene (1981, pág. 229) que el concepto adquiere con San Agustín su madurez conceptual y que cuando éste encuentra la verdad en el logos divino, el mundo clásico se aloja definitivamente en el pensamiento cristiano (esto es, E cambia de posición y adquiere la preeminencia ontológica: $M_i \subset M \subset E$). San Agustín sintetiza la idea de verdad del judío (confianza) con la idea de verdad del griego (*aletheia*, lo que se

desvela al logos). Para el hebreo la verdad no es un atributo del presente, sino una promesa de futuro; no es algo que se dice, sino algo que se hace, y pertenece no al presente, sino al porvenir. Para el hebreo la realidad es algo que será o no será lo que promete, una historia en la que el hombre confía o desconfía; una historia que pende de un magno juicio que juzgará la verdad de la historia. Para el griego la realidad es movimiento que no cesa; para el hebreo tiene un principio y un fin. Cuando Cristo dijo a los judíos «soy la verdad», les dijo que él era la nueva ley, el nuevo pacto entre Dios y los hombres. Y les dijo «la verdad os hará libres», o lo que es lo mismo, el error –el pecado– os hará esclavos. La fe, la confianza en la palabra de Cristo-Dios, es la verdad, la vida en el espíritu. Cuando el espíritu se pierde, el hombre vive olvidado entre las cosas del mundo (Zubiri 1995, págs. 124-127).

A partir de este momento la historia intelectual del cristianismo no es sino la historia de cómo la «sabiduría», la *sophia* clásica es, vista desde la nueva *sophia* de la fe, una ignorancia en el fondo *necesaria*. Una ignorancia, pero no una falsedad. La ignorancia es (...) *el principio positivo que hace posible la verdad de los griegos en cuento verdad*. Esto es lo esencial. Durante cuatro siglos, el pensamiento cristiano no hace sino tantear por lados diversos esta oscura relación que sólo adquiere plenitud intelectual en San Agustín (Zubiri 1995, pág. 128).

Para el griego la verdad de la naturaleza es dicha por el hombre, en tanto que es un trozo más de la naturaleza que, eso sí, tiene la peculiaridad del logos. Para el judío y el cristiano no es el hombre un trozo de la naturaleza, sino algo consistente por sí mismo.

Pero esta peculiar vivencia de la humanidad no ha logrado elevarse a concepto hasta que San Agustín, continuando a San Pablo, interpreta el mundo griego como un ignorar al

hombre. Porque el hombre griego se ignora a sí mismo como hombre, se ha visto existente entre las cosas (Zubiri 1995, pág. 129).

Estoicos y epicúreos llevaron hasta sus últimas consecuencias la idea de que el hombre, con su logos, es un ser natural. El escepticismo, la negación de la verdad, es el resultado del intento de ver al hombre desde la naturaleza. Pero, tras esta apariencia negativa, encuentra Zubiri algo positivo: «El escepticismo es algo más que la no posesión de la verdad. Es la inquietud, la angustia de no poseerla. De aquí arranca el pensamiento cristiano de San Agustín» (1995, pág. 129). Porque dio respuesta a esa inquietud pudo extenderse el cristianismo.

San Agustín es, para Zubiri, el origen de la filosofía idealista: «el idealismo no rompe con la tradición, sino que es la fatal evolución de la filosofía en San Agustín» (2010, pág. 5). Esto no quiere decir que san Agustín sea idealista, sino que el idealismo es agustiniano; pero lo es porque lo malinterpreta. Escribe Zubiri:

(...) la entrada de la razón en sí misma tal como se halla en San Agustín no tiene nada que ver con la autoconciencia, con un *saber de sí mismo*. Es más bien todo lo contrario: la razón no entra en sí, porque se sabe a sí misma, sino que por entrar en sí, expelida del mundo, puede saberse a sí misma. Esta confusión es una de las características esenciales del idealismo desde Descartes a Hegel. (1995, pág. 132).

Es san Agustín quien abre la posibilidad de pensar de manera idealista, quien primero considera el papel del sujeto como predominante en la constitución del mundo (Sierra Lechuga, 2018).

Haciendo a Dios razón de las cosas, San Agustín sintetiza la idea de verdad del judío con la idea de verdad del griego, prefigurando la síntesis entre fe y razón de santo Tomás, que será quien convierta al Dios aristotélico que ni conoce ni puede conocer el mundo en un Dios personal y

providencial, omnisciente, omnipresente y omnipotente. Este transformación de una inteligencia divina que sólo se conoce a sí misma en una que conoce el mundo absolutamente, en un Dios egoiforme que envuelve por completo el mundo ($M_i \subset M \subset E$), es decisiva en el paso del horizonte griego al medieval-moderno. Y también es decisiva, como subraya Bueno, para la aparición del materialismo, porque significó la posibilidad de introducir un potente «componente operacionalista» que, si bien proyectado inicialmente en el Dios creador, pudo transferirse más tarde al hombre, en cuanto encarnación de ese mismo Dios (1989, pág. 64), y, más tarde, al sujeto corpóreo-operatorio que se opone a la conciencia pura del idealismo.

En el horizonte griego, las cosas emergen de la naturaleza entendida esta como *natura naturata* (expresado con las fórmulas de Bueno: $E \subset M_i \subset M$). En el horizonte cristiano, la naturaleza es una emergencia de Dios, que es en cierto modo *natura naturans* y un creador racional y volente (expresado en fórmulas de Bueno: $M_i \subset M \subset E$). La idea de creación envuelve dos dimensiones: es una emergencia real de las cosas desde Dios y es manifestación de la razón universal. Pues bien, según Zubiri, estas dos dimensiones van separándose progresivamente, prevaleciendo la segunda sobre la primera. Comenzó, pues, la creación siendo una acción de la razón divina y termina siendo una causa productora de la razón humana. El cristiano comienza a filosofar vuelto hacia Dios, que lo aleja de las cosas, y termina alejándose también de Dios y quedando sólo frente a sí mismo (filosofía cartesiana). El intento de acercarse a las cosas es la nueva ciencia moderna; el intento de atarse de nuevo a Dios es la Reforma. Filosofía cartesiana, nueva ciencia y Reforma son justamente los tres elementos que generan la modernidad. Estos tres elementos del mundo moderno no son sino «el estadio fatal que lleva en línea ininterrumpida desde San Agustín hasta Hegel» (Zubiri 1995, pág. 135). La filosofía, en este segundo horizonte...

...se diluye, por un lado, en teología, por otro en antropología. Y como una especie de un gigantesco emparedado, parece que se evapora el contenido propio de la *prima philosophia*, que tiende, por un lado, a ser teología y, por otro lado, a ser nada más que antropología. Lo cual, no lo digo como elogio de la filosofía moderna, sino justamente al revés, lo digo como una grave falla y crítica. Porque el *ἄνθρωπος* en si mismo no puede ser entendido solamente desde sí mismo (...) en el mundo post griego (...) ha comenzado por presentarse Dios como un creador desde la nada. Y, entonces, el verdadero problema del hombre occidental ha sido averiguar qué género de entidad se le puede atribuir a la criatura y a la creación (Zubiri 2016, págs. 249-250).

Santo Tomás aloja en el horizonte de la creación/nihilidad las ideas de Aristóteles, destacando la finitud e imperfección intrínseca de las criaturas y a Dios como realidad infinitamente perfecta, creador y causa última de todas las cosas. Por un lado, la inteligencia divina creadora; por otro, la inteligencia humana que se dirige al mismo ente que crea Dios para entender y comprender lo que es. La cosa creada, pues, está constituida por dos intelectos: el humano y el divino (Zubiri 1994, pág. 175).

⁶ La división interna dentro del segundo horizonte tiene como punto de inflexión a Ockham (o más bien, dice Zubiri, a los nominalistas que le siguieron), que piensa que la esencia de la divinidad es libre albedrío, omnipotencia, y que, por tanto, la necesidad racional es una propiedad exclusiva de los conceptos humanos. Esto lo recoge Descartes, que se encuentra por primera vez en la paradójica situación de verse segregado del universo (segregación iniciada por el cristianismo), pero también de Dios. En el momento en que el nominalismo ha reducido la razón a algo meramente interno al hombre, a una determinación suya, puramente humana, y no esencia de la divinidad, el ser humano queda también segregado de ésta. Sin mundo y Dios, el hombre pide seguridad, que es justamente lo que Descartes pide a la filosofía, y encuentra el último reducto en el que

El giro lo consume Descartes, cuya filosofía es, según Zubiri, no ya teología, ni siquiera teología de la creación, sino una «antropología abierta a la teología» (2016, pág. 57; 1994, pág. 150). Descartes, en el mismo horizonte, destaca de la inteligencia humana no que está creada para conocer al ente en cuanto tal, sino la incertidumbre radical en la que está instalada. Y sale de esa incertidumbre pensando que Dios ha creado una realidad que tiene las mismas estructuras que tiene la razón humana, y que por eso puede conocerlas. A partir de este momento, la filosofía se ve orientada más hacia la índole del ego que conoce (1994, págs. 179-180).

A través de la Edad Media⁶, la filosofía, en tanto que filosofía primera o metafísica, pasa, por intrínseca e interna evolución, de ser una ciencia del ente en cuanto tal a ser –para Descartes y, sobre todo, para Kant– una ciencia de la objetividad, de los principios trascendentales de la razón. El orden trascendental no se refiere ahora a la trascendentalidad del ente, sino a la del objeto. Trascendental es aquello que tiene que cumplir algo para ser objeto del entendimiento humano, para ser objeto de un sujeto.

Pero en Descartes todavía el sujeto conserva el sentido tradicional. Descartes no se refiere al sujeto como sujeto

subsiste la necesidad racional en el yo, el sujeto humano, que se convierte en centro de la filosofía. Pero es la certeza y no su realidad lo que concede al yo esa centralidad; centralidad que se caracteriza, además, por envolver al universo, a la naturaleza griega, en tanto que sabida ciertamente por el yo. La consistencia de la naturaleza depende, pues, de la certeza del saber humano. Con Kant, Fichte y Schlegel, el espíritu no es solamente un segundo mundo colocado junto al primero, la naturaleza, sino que el espíritu tiene un cierto rango superior en tanto que la naturaleza es sabida por él. Con Hegel, la naturaleza no es más que una manifestación inferior del espíritu (1981, págs. 230-231). Así pues, habría sido el voluntarismo nominalista el que, rompiendo con el intelectualismo tomista, daría paso a Descartes y la filosofía moderna.

pensante, sino como *hypokeimenon*. Si en la transición entre el horizonte griego ($E \subset M_i \subset M$) y el subhorizonte teológico ($M_i \subset M \subset E$) es característica la utilización de las ideas griegas para elaborar los dogmas cristianos, en la transición del subhorizonte teológico al antropológico ($M_i \subset E \subset M$) lo es la conversión del *hypokeimenon* en sujeto y, relacionada con ella, el replanteamiento de la cuestión de la realidad en sí.

Aristóteles es el primero que dice que el ente, la *ousía*, es un *sub-jectum*, una *substantia*, y llega a esta idea, según Zubiri, por dos vías: por la vía del movimiento y por la vía del logos (en contra de Aristóteles, Zubiri piensa que ser sujeto de predicación no significa que la realidad tenga estructura subjetual). Por la primera, la sustancia es el sujeto que subyace a los cambios. Por la segunda, si decimos que algo tiene tal o cual propiedad, ese algo está sujeto a esas cualidades que predicamos de él (1994, pág. 60). Hasta Descartes, el sujeto es soporte de accidentes y sujeto de predicación. Zubiri es tajante al respecto: en Descartes la noción de «sujeto» conserva el sentido tradicional⁷.

El *me cogitare* no llega a ser un sujeto. Comienza a serlo en Kant, porque Descartes no ha dicho que la relación de la cogitatio con la res que lo piensa sea el pensamiento. El yo tiene su pensamiento sabiendo que lo piensa. Por eso a partir de Kant es el ente sujeto pensante puro. Kant expresa esto diciendo: la posibilidad de todo sujeto en general radica en la apercepción trascendental. Apercepción es, pues, para Kant, conciencia de sí mismo (2007b, pág. 474).

Para Descartes el sujeto pensante es *ego*, yo o *res cogitans*. Es a partir de Kant cuando el ente se convierte en sujeto pensante puro. Son los empiristas quienes se

dan cuenta de que nunca accedemos a la esencia de las cosas, sino a las cosas que se nos ponen enfrente (-ob), al *objectum*. El carácter primario de la cosa es ser objeto, no sujeto. Y el sujeto pasa a ser el objeto al cual tengo acceso, mi yo. El dogmatismo, según Kant, consiste en tomar al objeto por el sujeto real, por la cosa en sí, que es hecha por Dios. De esta manera, pasa a primer plano en el horizonte de la creación la objetualidad: el hombre, inteligencia imperfecta y finita, se encuentra con objetos, no con las cosas en sí. El orden trascendental ya no reposa sobre sí mismo (Aristóteles) ni sobre Dios (Santo Tomás): reposa sobre el yo (Kant). La filosofía pasa del horizonte teológico ($M_i \subset M \subset E$) al antropológico ($M_i \subset E \subset M$).

En esta transición el hombre pierde su carácter de criatura en manos de Dios para adquirir su carácter de creador del mundo fenoménico. Para la naturaleza absoluta divina no hay nada incognoscible. El hombre, cuya naturaleza es solo el reflejo imperfecto de la divina, divide el mundo en dos zonas: la que no puede conocer y la que sí puede conocer, o las cosas tal como existen por sí mismas con independencia de nosotros y las cosas tal como las conocemos. Esta tesis la formula Locke y la reformula Kant con su distinción entre cosa en sí y fenómeno. El idealismo absoluto elimina la cosa en sí, pero recupera una sustancia-sujeto para la que el mundo es absolutamente cognoscible. Exista o no exista Dios, sea que se humaniza a Dios o sea que se diviniza al hombre, el mundo ya no es sólo conmensurado por Dios, sino también por el hombre. Todo es M_i (o $M_i = M$). Es Hegel, dice Zubiri, el punto álgido del horizonte de la creación.

Desde el punto de vista del materialismo filosófico, el proceso es el siguiente: del nous aristotélico que sólo se conoce a sí mismo se pasa a la inteligencia divina que crea y conoce el mundo absolutamente y

⁷ En la lección impartida el 16 de noviembre de 2020 en la Escuela de Filosofía de Oviedo, Luis Carlos Martín Jiménez afirma también que el primero que introduce la noción de sujeto como sujeto pensante es Kant; pero dice que no ha

encontrado a nadie que niegue que Descartes habla del sujeto como sujeto pensante. Pues bien, Zubiri lo negó en la década de los treinta del siglo pasado.

para la que no hay cosas en sí opuestas a los fenómenos ($Mi \subset M \subset E$), y de esta inteligencia divina se pasa a un sujeto humana en la que aparecen zonas incognoscibles ($Mi \subset E \subset M$). Este sujeto trascendental no conoce absolutamente. Tanto la cosa en sí como la materia ontológica general vienen a decir que la conciencia humana no agota el Ser, que éste engloba y desborda a aquella.

De la crítica al idealismo en general y del kantiano en particular, lo primero que hay que decir es que tanto Zubiri como Bueno arrancan de la negación de la existencia de vivientes incorpóreos: si Bueno parte del sujeto corpóreo operatorio, Zubiri parte de una realidad humana que es estricta unidad psico-orgánica.

En lo que sigue, la referencia serán los dualismos que Bueno observa que se entrelazan en el sistema kantiano (2004, págs. 11-29). Veremos cómo los confronta Bueno y la posición respecto de ellos que se puede concluir de la crítica zubiriana a Kant.

1) Dualismo sujeto/objeto

Bueno «materializa» a Kant sustituyendo el sujeto trascendental kantiano por la subjetividad corpórea operatoria capaz de enfrentarse a objetos «apotéticos» (objetos del mundo entorno que se nos ofrecen a distancia, con evacuación de las cosas interpuestas). El materialismo filosófico supera el dualismo sujeto/objeto en el que se apoya Kant partiendo de la continuidad espacio temporal de sujetos y de objetos, de la interacción entre sus partes, según líneas múltiples y no todas ligadas con todas. A partir de esta continuidad, la formación del objeto apotético se concebirá como un proceso de selección o de abstracción, logrado mediante una suerte de «perforación» de las «galerías» que unen las relaciones del sistema nervioso del sujeto corpóreo con los estímulos distales (pero todavía no apotéticos) y que hacen «transparente» a todos los cuerpos físicos interpuestos. Así explica Javier Pérez Jara la cuestión de la continuidad causal entre las llamadas por la tradición cualidades primarias y

cualidades secundarias, desde la perspectiva del materialismo filosófico:

No hay dos mesas, por ejemplo, la mesa física real y la mesa que percibo en mi mente (...). Fuera de mi cráneo hay una materialidad que emite ondas electromagnéticas cuyos fotones impactan en mi retina y mandan señales electroquímicas a través de los nervios ópticos a la retina occipital del cerebro, es decir, hay una continuidad causal entre esta materialidad que emite ondas electromagnéticas y mi percepción. No hay desdoblamiento de objetos físicos y mentales (excepto en el caso de las alucinaciones), sino materias físicas reales percibidas a distintas escalas. No cabe hipostasiar la percepción, como tampoco cabe hipostasiar las causas físicas de la percepción. Es absurdo, por ejemplo, hablar de una mesa absoluta al margen del modo de percibir de mi sistema nervioso, porque al margen del cerebro no hay ni formas, ni colores ni perspectivas ni va-cíos fenoménicos (2014, pág. 65).

Acerca de esta cuestión, Zubiri piensa que, para empezar, no hay posibilidad ninguna de establecer la presunta relación entre las cualidades sensibles y las «cosa reales» si se afirma que las primeras son cualidades subjetivas: si todo el orden sensorial es subjetivo, ¿cómo se puede saltar desde él a la realidad? (1980, pág. 178). No, la realidad está ya en el orden sensorial. La sensación de color, por ejemplo, es un estado mental en el cual se hace presente algo coloreado, y esto no es subjetivo, a no ser que se entienda por ello que esos colores están en mi aprehensión. Pero si se quiere decir que esos colores son puestos por el sujeto, entonces no hay subjetividad, porque esos colores, esas cualidades sensibles, se me imponen quiera yo o no quiera: si abro los ojos delante de una pared roja su color rojo se me impone y no podré verla verde.

Lo que sucede es que ese color es realidad, pero tan sólo «en la percepción», esto es, en la actuación de las cosas

sobre el órgano visual. Es real la cosa, es real el órgano, es real la actuación, y por tanto, la presentación de aquella en éste. Por tanto, si desaparece el órgano, desaparecen los colores. Pero, si este órgano y la percepción existen, esto no significa que los colores no pertenezcan a las cosas, sino que no pertenecen a esta más que en la percepción, porque son una actuación «presentacional» de las cosas en el órgano visual (2008, pág. 338).

Además, Zubiri introduce la noción de «formalización». Formalización es «autonomización» del contenido, de la cual resulta la configuración de lo percibido (*Gestalt*): «Sólo porque hay independencia puede haber y hay configuración. Formalización es independencia, es lo constitutivo de la unidad del contenido en cuanto independiente, sea contenido elemental o sea una constelación» (1980, pág. 45). Por tanto, no es sólo autonomización del contenido, también, al mismo tiempo, es autonomización de lo percibido respecto del animal aprehensor. Cuanta mayor sea la capacidad de formalización del animal (suele ser paralela a la complejidad de su sistema nervioso), este percibe más un mundo de cosas independientes que de configuraciones totales. Sin forzar, podemos corresponder (que no identificar) la formalización zubiriana con lo que Bueno llama *kenosis* (1993b, pág. 216), el proceso mediante el cual el sujeto alcanza percepciones apotéticas, es decir, objetos separados de otros por un vacío aparente.

Según el continuismo causal de Bueno, el conocimiento no se explica a partir del dualismo S/O, sino que es este dualismo el que se produce a partir del conocimiento, que es el acto en que se constituyen el sujeto, el objeto, los pronombres personales y el mundo. La oposición S/O es una oposición pragmática, imprescindible en el trato de cada sujeto con los demás, pero carece de profundidad ontológica.

⁸ En esa misma página, dice Zubiri que la esencia de la subjetividad no consiste en ser sujeto de propiedades, sino en «ser mí»; pero no en que la cosa dependa de mí, porque la cosa es «mí» precisamente

Para Zubiri, que, como Bueno, piensa que Kant levanta sus sistema sobre el dualismo S/O, la relación entre el sujeto y el objeto no es falsa, pero no es radical, porque antes de que haya sujeto y objeto hay una actualización de lo real en la intelección sentiente: ambos se constituyen en esa actualización.

La intelección sentiente no se da en la subjetividad, sino que por el contrario la intelección sentiente como mera actualización de lo real es la constitución misma de la subjetividad, en la apertura del ámbito del «mí»⁸. Por tanto, ambos términos, sujeto y objeto, no se «integran» en la intelección sentiente, sino que en cierto modo es ésta la que se «desintegra» en sujeto y objeto. Sujeto y objeto se fundan en la actualidad común de la intelección sentiente y no al revés (1980, pág. 165).

El sujeto (o la conciencia) es una entidad derivada, por lo que sustantivarla es un gran error. La conciencia, para Kant, «no emerge de la realidad humana o de la realidad cosa, sino, al revés, hombre y cosas están pendientes de las vicisitudes de la conciencia» (Zubiri 2021, pág. 668). Pero la conciencia no tiene sustantividad. «No existen actos de conciencia. Existen tan sólo actos conscientes. Y de estos actos, algunos como la intelección son ciertamente todos conscientes, pero no son intelectivos por ser conscientes, sino que son conscientes por ser intelectivos» (Zubiri 1980, pág. 162).

2) Dualismo fenómeno/noúmeno

Bueno conecta este dualismo con el anterior. El noúmeno sería objeto de un entendimiento que no dependiera, como el humano, de sensibilidad alguna. Por tanto, ese objeto sólo podría ser pensado por el entendimiento humano, pero no intuitivo; serían intuitivo por un entendimiento sobrehumano. Esta es la razón por la que

por ser de la cosa y, por tanto, no por depender de mí, sino de ella.

podemos coordinar la cosa en sí con la materia ontológico general; pero no identificarlas, porque en Kant permanece la conciencia divina que hace y piensa la cosa en sí. ¿Qué es una cosa en sí? Algo absoluto para una inteligencia absoluta. Bueno materializa el noúmeno convirtiéndolo en M, que no exige ni a Dios ni a un hombre divinizado. En realidad, concluye Bueno, la *Crítica de la Razón Pura* limita el alcance del entendimiento humano mediante la hipóstasis de un entendimiento metafísico. En consecuencia, el *ignoramus* de la filosofía kantiana resulta ser puramente intencional y metafísico, porque se funda en la imposible «totalización» del mundo real, como si fuese un objeto susceptible de ser pensado por otro entendimiento puro. La contraposición no se da entre fenómeno y noúmeno sino entre fenómenos y estructuras esenciales; entre el regressus, que regresa de las primeras a las segundas, y el progressus, que progresa en sentido contrario. En esa dialéctica (que debe guardar equilibrio, sin perder la tensión a favor de uno de los dos procesos, a fin de no hipostasiar ninguna de las materialidades) reside el método del materialismo filosófico.

Zubiri contrapone al dualismo S/O, en tanto que vinculado con el dualismo fenómeno/noúmeno, la división entre una realidad-en y una realidad-allende la percepción, una realidad que no consiste solamente en estar allende en la percepción, sino en estar en ella «de suyo»: no hay, pues, realidad en sí, sino realidad de-suyo-en-mí. La realidad-allende, desde el punto de vista kantiano, pertenecería al fenómeno. Para Zubiri, los fotones son realidad-allende, y los colores son la misma realidad «en» la percepción (de la misma manera, por cierto, que, para Bueno, los fotones pertenecen al mundo de los fenómenos, a Mi). En estas dos zonas de realidad lo que varía es el contenido: el color sentido en la percepción es fotón allende la percepción, y es justamente su mismo carácter de realidad el que hace de eslabón; un eslabón que une realidad con realidad, y no un puente que salva el *gorismos* entre realidad y apariencia o entre cosa en sí y fenómeno. No se trata

de que el color en la percepción no sea real, sino de que su realidad es insuficiente, por eso nos impele hacia su fundamento allende la percepción, que siempre es provisional y problemático: nunca tendremos la certeza de encontrar las notas esenciales de una realidad. *Ignoramus et ignorabimus*.

3) Dualismo materia/forma

Según Bueno, Kant utilizó los conceptos de materia y forma como momentos dissociables que identificó con el espacio vacío y el tiempo vacío, en cuanto condiciones a priori de la sensibilidad.

Zubiri sostiene que la filosofía moderna está montada sobre cuatro conceptos que son cuatro falsas sustantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia y el ser; las cuales no son cosas reales, sino caracteres de las cosas que ya son reales. Sobre las dos primeras escribe: «Las cosas reales no están en el espacio ni en el tiempo, como pensaba Kant, sino que las cosas reales son espaciales y temporales, algo muy distinto de estar en el tiempo y en el espacio» (Zubiri 1981b). Por otra parte, si el sujeto es derivado, si se constituye con el objeto en el acto de aprehensión, ¿cómo va a poner las formas puras, las formas de la sensibilidad y el entendimiento?

También, según Bueno, consideró Kant formas puras (separadas de la materia) los cuatro tipos de juicio (cantidad, cualidad, relación y modalidad) a partir de los cuales obtuvo la tabla de doce categorías o conceptos puros del entendimiento. Y también pensó como formas vacías de todo contenido material las ideas de Alma, Mundo y Dios. Las formas a priori no pueden ser aceptadas por una filosofía, como la materialista, que niega toda posibilidad de referirse a la actividad de formas separadas y que prescribe partir de un sujeto corpóreo-operatorio. Además, las formas siempre están en función de las materias operadas por el sujeto, pudiendo ejercer el papel de materia frente a terceras formas. No hay, pues, síntesis entre materia y forma, sino un único principio con dos aspectos.

La formalidad zubiriana tampoco es una forma pura, vacía de contenido, sino un modo de quedar el contenido de la cosa. Realidad es la cosa que queda «independientemente», pero no «aparte» de las cosas reales (adverbio modal, y no adjetivo sustantivado).

4) Dualismo estética/lógica

El idealismo kantiano se erige, en gran medida, sobre la eliminación de la sensibilidad animal, entendida como facultad ligada al cuerpo y no al espíritu. Bueno considera necesario, ante todo, restituir a la sensibilidad su carácter zoológico y no meramente humano. Lo que significa mantener la continuidad -que Kant cortó- entre los animales y el hombre.

Zubiri define al hombre como «animal de realidades», y con ello declara una diferencia cualitativa -al mismo tiempo que establece una continuidad- entre animales humanos y animales no humanos. La diferencia cualitativa radica en que el hombre siente cosas-realidad (y justamente por ello este sentir es inteligente) y el resto de animales sienten cosas-estímulo. La continuidad se cifra en que la intelección es siempre sentiente: en el humano, sentir e inteligir constituyen estructuralmente una sola facultad, al igual que cuerpo y psique conforman estructuralmente una sola sustantividad. Esta unidad no es unidad de síntesis, como pensaba Kant, pues no se trata de que el acto de impresión de realidad conforme un solo objeto: «la unidad en cuestión no es una síntesis objetiva, sino que es una unidad formalmente estructural» (1980, pág. 81). Esta unidad intrínseca y radical supera el dualismo clásico entre inteligir y sentir que «ha gravitado imperturbablemente a lo largo de toda la filosofía» (1980 pág. 82). Tanto la definición zubiriana de hombre como la siguiente cita expresan bien la diferencia esencial y la continuidad de la que hablamos: «El hombre no es sólo aquello que le distingue del animal, sino también lo que comparte con él» (Zubiri 1963, pág. 413).

5) Dualismo empírico/trascendental

Intrínsecamente vinculado al dualismo a posteriori/a priori. Desde el materialismo filosófico no se puede admitir la ficción de una trascendentalidad anterior a la materia real, sea que se identifique con un sujeto divino o con un sujeto humano. En el materialismo, «trascendental» cobra un sentido positivo, como característica de las ideas que provienen y desbordan las categorías (o a todas, en el límite -M-). Por tanto, lo trascendental -las ideas- tiene una génesis empírica.

Repasa Bueno sucintamente el sentido de la noción de la que hablamos (1996, págs. 49-52). Para la filosofía antigua y escolástica, trascendental es la característica de todo aquello que desborda cualquier región particular de la realidad, tomando como referencia de oposición la multiplicidad de categorías (como vemos, esta es la acepción a la que se acoge Bueno). Kant, en cambio, toma como referencia la dualidad sujeto/objeto, con lo que «trascendental» equivale a aquellas determinaciones del sujeto que constituyen las condiciones de posibilidad del objeto, que serían las formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento. Para Bueno, esta condición apriorística de lo trascendental es un residuo de la ontoteología que concibe al ser divino como fuente de todos los entes. Filtrando tal residuo, se puede recuperar una acepción positiva de la noción «trascendental» en virtud de la cual algo llega a ser trascendental no por ser a priori, sino por llegar a serlo a posteriori. Sería trascendentales contenidos materiales, empíricos, capaces de propagarse más allá de sus límites originarios:

Así, por ejemplo, cabría decir que el sujeto corpóreo operatorio, o su lenguaje, pero no la «conciencia pura», es la *condición trascendental* de la racionalidad de las obras por él producidas. El «Ego trascendental» podrá ser entendido, en este contexto, no ya tanto como un principio originario, sino como un proceso que resulte, *in medias res*, en la recurrencia histórica del

sujeto operatorio, o como un *límite* de esa recurrencia (Bueno 1996, pág. 52).

Pero además, señala Bueno otra acepción de trascendentalidad positiva, que viene de la escolástica, y que Kant habría transformado en sentido idealista: es la de relación trascendental de Suárez, que es aquella relación donde al menos uno de los relatos queda constituido en la misma relación. El ejemplo por antonomasia es el de Dios creador y sus criaturas. Para Kant, será trascendental aquello que se sitúa antes de la experiencia y la hace posible, o sea, algo puro o a priori, es decir, el ego trascendental que pone las formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento.

Así mismo es positiva la idea de trascendentalidad de Zubiri, y con ella la idea de metafísica, que adquiere un sentido muy distinto en el materialismo filosófico. Zubiri pensaba que el gran error de la filosofía, desde Platón a Husserl, había sido devaluar lo corpóreo, separando lo sensible de lo inteligible y abriendo un abismo entre lo físico y lo trans-físico o ultra-físico, que Zubiri no identifica nunca con lo meta-físico, que no es algo allende lo físico, sino el carácter de realidad que tiene las cosas en la aprehensión humana, la cual es siempre una aprehensión sensible de la cosa concreta como siendo «de suyo». «Metá» no significa ir más allá, sino quedarse en el «más» que hay en toda en toda cosa aprehendida. Este «más» es trascendental porque trasciende las cosas sin salir de ellas (el carácter de realidad de una cosa, que es inespecífico, se aprehende aprehendiendo la cosa concreta) y porque nos lleva de la realidad «en» la percepción (los colores) «hacia» la realidad-allende (los fotones). Pero los colores, las cualidades sentidas (las cualidades secundarias de Locke), no son subjetivas: son la manera real como las cosas reales (los fotones) están presentes en la percepción (los colores). Esto no es un realismo ingenuo, dice Zubiri, el cual estaría en afirmar que las cualidades sensibles son reales allende la percepción. Lo que ocurre es que el contenido percibido nos lanza, justamente por ser percibido como real, hacia contenidos

desconocidos que, como tales, debemos ir probando. El fundamento de las cosas es por ello siempre provisional y problemático. La formalidad, el modo de quedar las cosas como realidades, es cierta, segura, indubitable; los contenidos son cuestión siempre abierta: nuestra intelección nunca termina, porque cada cosa -lo inteligido mismo- remite a otra. Jamás sabremos la amplitud de esta remisión porque la realidad es constitutivamente abierta (el mundo se está haciendo a cada momento, no es algo hecho que vamos descubriendo, diría Bueno). Zubiri se posiciona contra cualquier reduccionismo fisicalista que postula unas notas últimas y fundantes que algún día conoceremos, y también contra cualquier tipo de monismo metafísico que postula un mundo cerrado y terminado que vamos descubriendo. En fin, que toda intelección parte de la realidad física que está presente en la inteligencia. Así que para Zubiri lo físico no se opone a lo metafísico, sino que es lo metafísico por excelencia. Y «físico» no es sinónimo de «empírico» o «positivo», porque lo físico mismo es susceptible de una doble consideración: positiva y metafísica. O lo que es lo mismo: científica y filosófica. Lo trascendental, pues, es la realidad en impresión.

Dicho lo anterior, tanto Zubiri como Bueno valoran positivamente el criticismo kantiano, más allá del cual no se puede regresar. El punto común que Zubiri y Bueno aceptan de Kant es que el orden trascendental no es el orden de los objetos supra-sensibles. Pero para Kant este orden está puesto por el sujeto. Zubiri y Bueno recuperan y usan la noción de trascendentalidad de un modo positivo, cada uno a su modo. Para Zubiri, lo trascendental está dado en cada cosa (la formalidad, insiste, es de la cosa, es un modo de quedar ella «en» el animal aprehensor), y a través de la cosa queda impresivamente en nosotros, no conceptualmente. Para Bueno, el orden trascendental proviene de las categorías y nos lleva a ellas (regressus/pregressus), y de ellas vienen y a ellas van las técnicas y las operaciones del sujeto corpóreo con el mundo entorno.

Para terminar este apartado, me referiré a una mención que hace Bueno del horizonte zubiriano de la nihilidad. A Bueno le parece ambiguo y erróneo en términos generales que Zubiri sostenga que lo que diferencia esencialmente el pensamiento antiguo y el cristiano es que en el primero se filosofa desde el ser y en el segundo se filosofa desde la nada, y esto porque la fórmula zubiriana no da cuenta de «la corriente de los que “filosofan desde Dios” (...). Porque la Nada, en la metafísica creacionista, es sólo el correlato de Dios, que es desde el que “se filosofa”» (1989, pág. 162). Hay que responder, en primer lugar, que Zubiri no dice exactamente eso, porque en los dos horizontes se filosofa sobre el ser: en el griego, sobre el ser que permanece en el cambio (es horizonte de la movilidad, no del ser), y en el creacionista, sobre el ser creado. Zubiri, además, llama al horizonte de la nihilidad horizonte de la creación, subrayando precisamente que la nada es sólo el correlato de Dios en la metafísica creacionista, que se filosofa desde una idea del ser como ser creado, y que el verdadero problema filosófico en ese segundo horizonte, según Zubiri, es averiguar qué género de entidad se le puede atribuir a la criatura y a la creación: entre el mundo y Dios (en el subhorizonte teológico), y entre el objeto y el sujeto (en el subhorizonte antropológico). Lo más probable es que Bueno hubiera leído al respecto sólo el breve fragmento de *Cinco lecciones de filosofía*. No pudo leer Bueno los cursos donde Zubiri desarrolla este tema, y no pudo hacerlo porque esos cursos empezaron a editarse justamente en 1989, cuando Bueno publicó *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Y como no pudo leerlos, no pudo darse cuenta de la semejanza entre su comprensión de cómo opera la idea de nada en el horizonte creacionista y la de Zubiri. Bueno entiende que hay una tendencia en la filosofía cristiana medieval a entender la nada de un modo uniforme:

...modo en gran medida determinado por su característica de término que es correlato de Dios, como Ser necesario y

eterno, pero en el contexto (no aristotélico) de la creación. El dogma de la creación sería, según esto, el que habría impuesto la necesidad de introducir la idea de la Nada, necesidad que no aparece en las concepciones griegas (aquellas para las cuales la materia es eterna y el Ser es necesario) (1989, pág. 162).

Para la metafísica creacionista, la clase complementaria de Dios, del Ser, debería entenderse como no-ser absoluto, como nada. ¿En qué lugar quedan las criaturas en este esquema? Solamente, responde Bueno, como algo que procede del no-ser absoluto, algo que ha sido creado; algo que, a diferencia de Dios, ha nacido. Y recurre entonces Bueno a la etimología: *nada* es *res nata*, «cosa nacida». Todo lo que ha nacido es, comparado con Dios, una realidad precaria, miserable, destinada a morir o desaparecer (y también, subraya Zubiri recordando a Leibniz y a Heidegger, que podría no haber sido) que sólo Dios puede mantener en su contingencia (y, sobre todo, insistiría Zubiri, que Dios creó de la nada llevándola a la contingencia). La *res nata* es la criatura, lo nacido, lo llamado a perecer (pero antes, diría Zubiri, para ser cosa nacida llamada a desaparecer, tendría que haberla sacado Dios de la nada) (1989, pág. 163). Y remata Bueno: «La Nada, como constitutivo del ser finito, *res nata* no nos parece por ello una inaudita doctrina germánica (Heidegger), puesto que es un significado del castellano antiguo, un significado que alcanzaría su plenitud en el ateísmo» (1989, pág. 164). ¿Y no sostiene Zubiri (ver nota 3) precisamente la inclusión de Heidegger en el mismo horizonte creacionista; no sostiene que el nihilismo no es inaudita doctrina germánica porque su origen es el creacionismo judeo-cristiano?

Ocurre que el nihilismo cristiano, según Bueno, es contradictorio y confuso, porque la nada es también *res nata* (es cosa, es ente). De esto también se da cuenta Zubiri, cuando dice que la expresión *creatio ex nihilo* es «completamente equívoca, porque la nada por ser nada no es ni tan

siquiera un “desde”. Lo que se quiere expresar es que no hay un sujeto anterior» (2015, pág. 154). La nada griega, sin embargo, es otra cosa. Para empezar, Parménides había prohibido, por impracticable, la vía del no ser. Platón identifica este no ser parmenídeo con un no ser absoluto, pero introduce en *El Sofista* un no-ser relativo que es «un constitutivo de todos los seres que pueden ser pensados» (Bueno 1989, pág. 162). Y así lo ve Zubiri: en el no-ser platónico «se encuentra esa doble dimensión de lo que no es y va a ser; está, pues, dentro de la movilidad (...) no es este una idea de la nada, sino de la alteridad» (2010, pág. 142). La idea griega de la nada, entendida como no-ser absoluto, ni siquiera es pensable, porque es la contrafigura del ser necesario que siempre es: «y es en este sentido en el que cabe decir que, en el pensamiento cristiano, “se filosofa desde el Ser necesario” y que sólo desde Él puede la Nada ser alcanzada» (Bueno 1989, pág. 164). Pues bien, en ese mismo sentido sostiene Zubiri que de san Agustín a Hegel se filosofa desde la nada y que la filosofía en el horizonte de la creación no es pura filosofía, porque es dentro de este horizonte donde se plantea el problema del ser, que pasa a equivaler a ser-creado (creado por Dios, en el subhorizonte teológico, o creado por el hombre, en el subhorizonte antropológico). Se plantea entonces el problema de qué es este ente creado frente al ente creador que, por serlo, no admite nada fuera de sí. En ello radica, para Zubiri, la continuidad dentro del horizonte nihilista/creacionista. En cualquier caso, de lo que no hay duda es de que Zubiri y Bueno están convencidos de que sin la filosofía medieval cristiana es imposible entender la filosofía moderna.

IV. Conclusión

«Bueno, al contrario que otros filósofos como Zubiri, siempre subrayó la herencia histórica de la mayoría de sus ideas y tesis» (Pérez Jara 2016). No estuvo demasiado acertado el autor de estas palabras al escoger a Zubiri como contraste de Bueno en

este asunto. No se le puede reprochar a Zubiri que atenuara u ocultara la herencia histórica de su pensamiento, puesto que hizo siempre justo lo contrario. Un simple vistazo a *Sobre la esencia, Acerca del mundo, Sobre la realidad, Estructura dinámica de la realidad* o a cualquiera de sus obras demuestra palmariamente lo contrario de lo que afirma Pérez Jara. En todos sus libros y cursos Zubiri reconstruye las ideas y nociones ajenas antes de proponer las propias. Su método consiste en interpretar qué ha entendido la tradición por inteligencia, realidad, sentir, logos, idea, juicio, razón &c., y presentar esas mismas ideas con un sentido distinto. Los recientemente publicados dos volúmenes de *Filosofía primera*, curso impartido en los años 1952 y 1953, son un buen ejemplo de esta forma de proceder. En este curso aparecen por primera vez algunas de las ideas fundamentales de su filosofía madura, pero no antes de repasar cómo las pensaron autores clave de la filosofía, de los más antiguos a los contemporáneos.

Hemos mostrado que en ambos autores hay una poderosa articulación entre filosofía e historia de la filosofía, entre otras razones, porque parten de una idea similar de cómo opera el pasado en el presente, o más bien, de cómo opera el presente en el pasado. También parten de la idea de que el pasado es recuperable en lo que tiene de recuperable, pero de ninguna manera puede ser ignorado o despreciado. Muchos de los que lo ignoran se atreven a despreciarlo, pero Zubiri y Bueno, que lo conocieron bien, lo apreciaron en lo que (les) valía. La historia de la filosofía habrá resultado insuficiente o adolecido de falta de radicalidad, pero no se puede filosofar sin asentar los pies en ella. A partir de ahí, de esta actitud común, y a pesar de muchas diferencias fundamentales, cabe señalar puntos de convergencia en la visión que ambos mantienen de la tradición precedente, señaladamente en lo que se refiere a su periodización y los motivos para establecer unos periodos y no otros, lo cual podría deberse o conducir –queda abierta esta cuestión– a

convergencias en ontología, epistemología y gnoselología.

REFERENCIAS

- Bueno, Gustavo (1970). *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia nueva, Madrid.
- (1972). *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid.
- (1974). *La metafísica presocrática*, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- (1978). «Reliquias y relatos», *El Basilisco*, nº 1, págs. 5-16.
- (1982). *Lenguaje y pensamiento en Platón*, en <https://fgbueno.es/gbm/gb1982pl.htm>
- (1989). *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid.
- (1993). *Teoría del cierre categorial. Volumen 2*, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- (1993b). *Teoría del cierre categorial. Volumen 5*, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- (1996). *El sentido de la vida*, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- (2004). «Confrontación de doce tesis características del sistema del idealismo trascendental con las correspondientes tesis del materialismo filosófico», *El Basilisco*, nº 35, págs. 3-40.
- (2007). *La fe del ateo*, Temas de hoy, Madrid.
- (2010). «El porvenir de la filosofía en las sociedades democráticas (1)», *El Catoblepas*, nº 100.
- (2016). *El Ego trascendental*, Pentalfa, Oviedo.
- (2016b). «Primer memorándum de Materialismo Filosófico», *El Catoblepas*, nº 168.
- González de la Mora, Gonzalo (1987). *Filósofos españoles del siglo XX.*, Planeta, Barcelona.
- Gracia, Diego (2008). *Voluntad de verdad*, Triacastela, Madrid.
- Peña García, Vidal (1992). «Los Ensayos materialistas y la historia de la filosofía», *Revista Meta*, Editorial Complutense, págs. 15-26.
- Pérez Jara, Javier (2014). *La filosofía de Bertrand Russell*, Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- (2016). «Meditatio mortis y filosofía: sobre el legado de Gustavo Bueno», *El Catoblepas*, nº 174.
- Pintor-Ramos, Antonio (1994). *Realidad y verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- (1995). «Zubiri y la filosofía griega», *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, nº 139-141, págs. 393-418.
- (2009). «La concepción zubiriana de la filosofía», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, nº 36, págs. 427-496.
- Sierra Lechuga, Carlos. «El idealismo y su orto: La confesión agustiniana. Una lectura filosófica», *Razón y Pensamiento Cristiano*, Vol. 7.
- Zubiri, Xavier (1963). *Sobre la esencia*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid.
- (1973). «La dimensión histórica del ser humano», *Realitas I, 1972-1973. Trabajos del seminario Xavier Zubiri*, Madrid, págs. 11-69.
- (1980). *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid.
- (1981). *Naturaleza, Historia, Dios*, Editorial nacional, Madrid.
- (1981b). Prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*. En <http://zubiri.org/nhdprologue.htm>.
- (1982). *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid.

-
- (1993). «Sobre el problema de la filosofía», *Convivium*, nº5, págs. 81-98.
 - (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid.
 - (1995). «Sobre el problema de la filosofía (II)», *Convivium*, nº7, págs. 118-136.
 - (2007). *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Editorial, Madrid.
 - (2007b). *Cursos Universitarios. Volumen I*, Alianza Editorial, Madrid.
 - (2008). *Espacio, tiempo, materia*, Alianza Editorial, Madrid
 - (2010). *Cursos Universitarios. Volumen II*, Alianza Editorial, Madrid.
 - (2010b). *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
 - (2015). *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid
 - (2016). *Estructura de la metafísica*, Alianza Editorial, Madrid.
 - (2021). *Filosofía primera. Volumen I*, Alianza Editorial, Madrid.

Sobre el autor

José Javier Villalba Alameda (Úbeda, 1972). Licenciado en Geografía e Historia. Graduado en Filosofía. Master en Filosofía teórica y práctica. Funcionario del Servicio Andaluz de Salud.

jvillalba59@alumno.uned.es