

SOBRE EL PROBLEMA DE LA FILOSOFIA

XAVIER ZUBIRI

Nota preliminar

Gracias a la reciente edición del *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, compilado por Rafael Lazcano (Editorial Revista Agustiniiana, Madrid, 1993), se posee hoy una relación exhaustiva de los textos de Xavier Zubiri publicados en vida del filósofo y después de su muerte, así como de los lugares en que vieron la luz.

Numerosos textos publicados antes de 1936 son hoy, sin embargo, de muy difícil acceso y, en todo caso, apenas han sido tenidos en cuenta por los estudiosos, al no haber sido incorporados por el propio Zubiri a su recopilación de 1944 *Naturaleza, Historia, Dios*. Es lo que ocurre con el texto que aquí se reedita en su integridad.

En 1933 publicó Zubiri en dos números de la *Revista de Occidente*, el 115 y el 118, un amplio estudio, que quedó inconcluso, bajo el título de «Sobre el problema de la filosofía». Según Diego Gracia (*Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri*. Barcelona, 1986, pág. 8), este texto «es fundamental para la comprensión adecuada del pensamiento» del filósofo. En él aparece por vez primera la capital idea de «horizonte», de claras raíces husserlianas y heideggerianas. En palabras de Zubiri, «para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte, colocarse en él y ver las cosas ‘dentro’ de él. Lo demás sería verlas desde fuera. Por tanto, falsas y formalmente». En este trabajo intenta Zubiri responder a la pregunta de cuáles han sido los horizontes de la filosofía europea.

Deseosa de contribuir al mejor conocimiento de Zubiri y al actual renacimiento de los estudios zubirianos, la revista CONVIVIUM considera de gran utilidad poner hoy al alcance de los investigadores este importante texto del filósofo y en lo sucesivo procurará hacer lo mismo con otros textos suyos no recopilados en libro.

Dada la extensión de «Sobre el problema de la filosofía», CONVI-

VIUM publica en este número su primera parte y publicará en el próximo la segunda y última.

Andrés Sánchez Pascual

(Director del «Seminario X. Zubiri» del Departamento de Filosofía Teorética y Práctica de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona)

Xavier Zubiri

SOBRE EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA I¹

I

Se ha interpretado la filosofía moderna tomando puntos de vista muy diversos, pero que adolecen del defecto radical de no ser filosóficos. La filosofía moderna, se dice, surge del Renacimiento, bajo la influencia de los grandes hechos que señalan el comienzo de la nueva era.

El Renacimiento trae consigo una nueva concepción del Universo. Con Galileo, se constituye la nueva ciencia de la Naturaleza, la Física, sobre nuevas bases. No solamente se emplean nuevos *métodos*, sino que sus postulados afectan fundamentalmente a su *contenido* mismo. Se formulan nuevas hipótesis cuyo carácter —pese a semejanzas formales— es harto divergente del de aquéllas a que nos tenía habituado el pensamiento medieval. Recordemos —como ejemplo bien típico— el principio de inercia formulado por Galileo: todo cuerpo tiende a permanecer en reposo o en movimiento rectilíneo y uniforme, mientras no actúe sobre él una fuerza que modifique su estado. Que un cuerpo en reposo necesite una fuerza que lo mueva, se comprende fácilmente. Pero que pueda seguir moviéndose sin intervención de fuerza alguna, es ya cosa sorprendente. Si la física pretende descubrirnos las causas de los fenómenos cósmicos, ¿cómo es posible que admita un movimiento incausado? ¿No es esto renunciar a explicar el movimiento? Y, sin embargo, esta aparente renuncia ha sido el germen positivo, no sólo de un método, sino de un

¹ Estas páginas son un primer capítulo de un trabajo más extenso sobre la interpretación del problema de la filosofía moderna.

nuevo concepto de «naturaleza».² Por esto, decía, es la «nueva ciencia» una novedad en la historia del pensamiento humano.

La filosofía, se repite, no ha permanecido extraña a esta revolución de la física. Inútil insistir sobre el caso de Descartes y de Leibnitz, cuya contribución a esta última ciencia es ya un lugar común. Pero hay más. Una de las grandes preocupaciones de Kant, en la *Crítica de la razón pura*, es ver cómo es posible el factum de la ciencia, y entiende por ciencia, no la Zoología o la Botánica descriptiva, sino la nueva ciencia de la naturaleza de Galileo y Newton, la física matemática. Para Fichte, la filosofía es *Teoría de la ciencia*, y Hegel intitula el libro fundamental de su filosofía *Ciencia de la lógica*. Por otra parte, los físicos mismos han tenido conciencia de la trascendencia filosófica de su obra. Newton llamó a su libro: *Philosophiae naturalis principia mathematica*. La filosofía moderna, desde Descartes a Hegel, sería una reflexión crítica sobre el factum de la nueva ciencia, sería la ciencia que se sabe a sí misma.

Tal es la interpretación de la filosofía moderna debida especialmente a los neokantianos: Cohen, Natorp, Cassirer.

Otra visión histórica de aquélla se obtiene colocándola en la perspectiva que ofrece el otro gran hecho del tiempo nuevo: la Reforma.

La Reforma llega a raíces más profundas del hombre que la física de Galileo; por ello ha podido intentarse con éxito una historia de la filosofía moderna partiendo del nuevo sentido de la libertad humana, implícito en la obra de Lutero.

Como la física, tiene también la Reforma precedentes en la historia, tales como el movimiento albigense, que en gran parte la ha hecho posible. Pero Lutero, por vez primera, coloca la libertad radical y última del individuo como pensamiento central de toda una teología. Esta libertad es, ante todo, una libertad religiosa; la relación del hombre con Dios se produce únicamente en el seno de la conciencia de cada individuo, no a través de una autoridad eclesiástica. Y se celebró la llegada de la hora en que se oraba al Padre, no en el templo, sino en «espíritu y verdad».

Esta situación peculiar en que se halla colocado el hombre moderno a partir de Lutero, va llena de grandes consecuencias para la vida. El individuo se ve forzado a hacer brotar de su propia conciencia las últimas decisiones de su vida. Por eso, el pensamiento moderno no acata, en

2 En situación parecida se halla hoy la física en punto al concepto de determinismo causal. Sería interesante ver al detalle el nuevo concepto de la Naturaleza que se va forjando durante estos últimos años a fuerza de dolorosas, pero fecundas renunciaciones. Quede el tema para otra ocasión.

última instancia, autoridad ninguna fuera de sí mismo, de su *ratio*. La filosofía estará fundada *rationibus non aliunde petitis quam ab ipsamet nostra mente*. (Descartes: *Meditationes*, página 4), a diferencia de lo que fue durante la Edad Media: comentario. Y para convencerse de que esta nueva actitud está determinada por la Reforma, basta recordar las delicadas relaciones del catolicismo de Descartes con la polémica jansenista, perfectamente solidaria del pleito que la Contrarreforma había llevado al Concilio de Trento. A partir de Descartes parece quedar la Reforma fuera de la filosofía. Pero tan sólo aparentemente. Ahí está el hecho, bien inquietante, por cierto, de que todas las grandes producciones del pensamiento filosófico moderno han sido censuradas, cuando no condenadas, por la Iglesia católica, motivo más que suficiente para presumir su raigambre religiosa. Y, en efecto, se nos traen a la memoria los esfuerzos de Leibnitz por la unión de las iglesias y por la reconciliación teológica, a la que dedicó su *Monadología*. Kant debe, sin duda alguna, a su educación pietista el carácter de su moral, de donde arranca todo el idealismo, no sólo de la Razón práctica, sino también de la Razón pura. Finalmente, sabemos todos que Schelling y Hegel proceden de la teología, y que todo el idealismo alemán es, en el fondo, una metafísica de la libertad.

He aquí, pues, otra interpretación tan legítima como la anterior. Con más o menos variantes es el pensamiento de Dilthey y de Misch. En él se enjuicia la filosofía moderna como engendradora en la reflexión del espíritu sobre su religiosidad.

Ambas interpretaciones envuelven dos concepciones distintas de la filosofía. Partiendo de la ciencia positiva se llega a la idea de que la filosofía es ciencia; en el grado más alto ciencia *suprema*, si se quiere, pero *ciencia*. Partiendo de la teología, se ve nacer la filosofía de una reflexión sobre la religiosidad, lo que nos conduce a pensar que no es sino una concepción del mundo y de la vida, idea que anima gran parte del pensamiento filosófico del pasado siglo hasta Nietzsche. La filosofía sería una *Weltanschauung*, a diferencia del otro concepto, según el cual, sería una «ciencia estricta y rigurosa».

Una simple reflexión basta, sin embargo, para obligarnos a meditar un momento sobre la posibilidad de entender la filosofía desde la ciencia o desde la vida. Porque para poder decidir, en efecto, entre estos dos modos de concebir la filosofía necesitaríamos saber qué es ciencia, y qué son el mundo y la vida, es decir, necesitaríamos plantearnos los problemas fundamentales de la filosofía. Sólo la filosofía puede decidir qué sea la filosofía. Y no faltan para ello grandes razones históricas. El primitivo griego no ha conocido más vocablo para designar el saber que el de filosofía. Y podría verse cómo históricamente han nacido las ciencias de la filosofía. No habría razón ninguna para no decir que la ciencia es radicalmente filosofía. Tan histórico es un punto de vista como el otro.

Lo mismo cabría pensar de las concepciones del mundo y de la vida. Y esto es cierto, no sólo de los griegos, sino también del Renacimiento. Se podría ver cómo dentro de la física de Galileo y dentro de la Reforma hay elementos puramente filosóficos. De donde resultaría que la presunta influencia de esos hechos sobre la filosofía es, en el fondo, no otra cosa sino el desarrollo interno de la filosofía misma. Para que algo pueda entrar en la filosofía es preciso que ella, la filosofía, se decida a abrirla sus puertas. Por esto, una introducción a la filosofía, o no es nada, o es pura filosofía, y solamente cuando lo sea podrá permitirse el lujo de averiguar qué tiene que hacer frente a la ciencia, al arte, o a la religión.

Hay que intentar ver cómo, asociada a la física y a la Reforma, la historia de la filosofía moderna es, sin embargo, pura filosofía. El ámbito intelectual en que se mueve Descartes es puramente metafísico. Su «método» debe interpretarse dentro del lugar que le corresponde en una metafísica. No necesita demostrarse que la Monadología de Leibnitz sea en su más alto grado una metafísica. Con respecto a Kant hay que proceder con suma cautela cuando nos habla del *factum* de la ciencia física. Por lo pronto, física no significa para él tan sólo, ni principalmente, una ciencia como edificio lógico, sino aquel conocimiento que nos da la idea de la φύσις, de la «naturaleza». Por esto su pregunta, cómo es posible la ciencia natural, equivale a esta otra, cómo es posible la idea de una naturaleza. Y esta es una pregunta esencialmente metafísica. Pero, además, Kant no se pregunta tan sólo por la posibilidad de la ciencia, sino que se pregunta también cómo es posible la metafísica. Por lo que hace a Fichte, es trivial creer que su teoría de la ciencia tenga nada que ver con la ciencia positiva. Se trata aquí de la ciencia tal como la entiende el idealismo alemán: un saber absoluto de lo absoluto, es decir, justamente el saber filosófico. Y cuando Hegel dice que la filosofía fundamental es ciencia de la lógica, entiende por lógica el carácter de una metafísica que capta el ser, el ὄν, en y por el λόγος.

La filosofía moderna es, pues, pura filosofía. Su historia es la historia del problema de la filosofía. Para ver la situación en que hoy nos tiene colocados son necesarias algunas consideraciones previas.

II

Para que haya un problema, sea él cualquiera, es necesario que exista un objeto; pero esta condición necesaria no es suficiente. Hace falta, además, que ese objeto sea, en efecto, «problemático».

¿En qué consiste el problematismo en cuanto tal?

Por lo pronto, algo es problemático cuando se halla integrado por momentos diversos cuya compatibilidad es justamente problema, esto es, dificultad. (Bien entendido que me refiero provisionalmente, por lo

menos, tan sólo a problemas intelectuales.) Algo es una dificultad cuando la compatibilidad de sus diversas notas internas aparece como imposible a primera vista, es decir, contradictoria. Diríamos, pues, que algo es problemático cuando aparece como contradictorio: un objeto esencialmente in contradictorio jamás nos plantearía un problema. La contradicción es así el carácter formal de un problema, y lo que lo haría posible. Además de un objeto hace falta, pues, su contradicción.

¿Es esto suficiente para que *haya* problema? Todavía no. ¿Qué quiere decir, en efecto, que algo es contradictorio y, por tanto, difícil o problemático? Contradicciones, dificultades, hay muchas en el mundo. Y, sin embargo, tan sólo alguna o algunas han llegado a *ser problema* para el hombre. Es preciso, por lo menos, que el hombre «descubra» esa contradicción. Los problemas no se fabrican, se descubren. ¿Cuándo y cómo? No al margen de los objetos, como si los «problemas» fueran nuevos objetos junto a los «objetos» del problema. En realidad, descubrir un problema no es otra cosa sino descubrir un objeto como problemático y contradictorio. El problematismo de un objeto se constituye, pues, en el acto mismo en que lo «descubrimos». De donde resulta que el problematismo es un modo de presentarse el objeto a la mente. Para entender la posibilidad de un problema hay que ver, pues, cómo es posible este modo peculiar de descubrir las cosas y, por tanto, de presentarse éstas.

No vamos a entrar aquí a analizar en todo su detalle la estructura del «descubrimiento» de las cosas.³ Fijémonos tan sólo en que las cosas no están presentes por sí mismas al hombre; las cosas están presentes al hombre porque éste las descubre. El hombre necesita descubrir las cosas. Ahora bien, si el hombre necesita descubrir las cosas es que el hombre por sí mismo es extraño a ellas. ¿Qué significa esta extrañeza? La extrañeza no es un simple «no tener que ver» con las cosas, una especie de alteridad efectiva con ellas. La extrañeza tiene que ver con las cosas y consiste, justamente, en un modo extraño de tener que ver con ellas. Toda extrañeza es un *extrañarse*. En la extrañeza el hombre está en medio de las cosas, pero *es* extraño a ellas. Por esto *se* extraña. Aquello de que el hombre se extraña son las cosas. Así, no puede decirse, propiamente, que las cosas, son extrañas al hombre; es el hombre quien es extraño a las cosas. La extrañeza no es, pues, un simple sentimiento de sorpresa o asombro, sino una condición ontológica del hombre. El hombre *se* extraña de las cosas porque *es* extraño a ellas. A esta extrañeza llamó el griego *θαυμάζειν*. El problematismo nos lleva así a una dimensión

3 Para no salirnos del fin que este trabajo persigue, parto de que el hombre existe en medio de las cosas y de que su existir consiste, en una de sus esenciales dimensiones, en un trato *vidente* con las cosas. Es la idea del pensar existencial. V. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927.

mucho más profunda que la simple contradicción o incompatibilidad de las notas internas de un objeto. Lo verdaderamente problemático en un problema está en esa extrañeza del hombre y de las cosas. Llamaremos también a esta extrañeza «problema», porque sólo ella hace posible el problema en el primer y vulgar sentido de la expresión, como vamos a verlo.

Por ser el hombre extraño a las cosas, en efecto, necesita descubrirlas. Si las cosas fueran emergencias del hombre, no sería éste extraño a ellas ni tendría sentido para él pretender descubrirlas. Pero advertía ya que la extrañeza no es una simple heterogeneidad del hombre y de las cosas. Es un modo positivo que tiene el hombre de estar entre las cosas. En la extrañeza el hombre está extrañado entre las cosas, precisamente porque al serle extrañas el hombre está con las cosas y las cosas están allí. Las cosas están allí, es decir, la extrañeza es ya un modo de existir entre las cosas descubriéndolas. ¿Qué sentido tiene entonces querer descubrirlas? Pero, ¿es exacto que, por ser la extrañeza un modo de existir entre las cosas, sea ya un descubrimiento de ellas? ¿No es más bien tenerlas *encubiertas*? En el encubrimiento se descubre la cosa justamente como encubierta. Es un tener no teniéndola. Por eso tiene sentido descubrirla. Descubrirla es, por así decirlo, tenerla teniéndola. ¿Qué doble sentido va oculto en este tener?

El hombre extraña las cosas, extrañado, pues, ante ellas; las cosas encubiertas para él. Encubiertas, ¿por quién? Por lo pronto, por otras cosas. ¿Cómo unas cosas encubren a otras? No se trata, evidentemente, de una relación espacial, en que las cosas amontonadas se ocultan las unas a las otras. Se trata de otro género de encubrimiento. Unas cosas encubren a otras, ante todo, porque mi mente se dirige a aquéllas y al no serle extrañas reposa en ellas, sin reparar en las segundas. Las nuevas cosas son extrañas, justamente, porque son «nuevas», esto es, porque las anteriores me eran «familiares». Enfrontarse con una nueva *cosa*, no es simplemente tropezarme con ella, sino tropezarme con una cosa *nueva*, con su novedad. Nos extrañamos de una cosa porque somos extraños a ella, esto es, porque no forma parte de nuestra familia con las otras cosas, de su γένοϋς, como diría Platón. Ninguna cosa es encontrada por sí sola, aislada; es encontrada, siempre, en nuestra convivencia con otras. Encontrar una cosa es tropezar súbitamente con ella dentro de nuestra «casa». Este «encuentro» es, pues, un intento de referir la nueva cosa, en cuanto nueva, al ámbito de las anteriores, de las familiares. Si esto es posible, decimos que hemos «entendido» aquélla. De lo contrario, no la hemos entendido. El entender es siempre entender *desde*, esto es, desde la cosas familiares, es decir, encontrar un sentido a la cosa. Tenerla es, en un primer momento, «encontrarla nueva», y tenerla es, en un segundo momento, tenerla «sabida», ser familiar, no extraña.

Resumiendo: hemos encontrado una cosa extraña, encubierta. ¿En

qué consistía su novedad? Su novedad, decía, es nueva dentro de las cosas familiares. Por esto las cosas familiares permiten descubrir la nueva cosa, justamente porque comienzan por encubrirla. Recíprocamente: porque las cosas familiares recubren la cosa, ésta está «tenida», encubierta y, puede, por ello, ser descubierta, «retenida». Al ser extraños a una cosa y familiares a otras, nos encontramos con la novedad de aquéllas, con la aparente incompatibilidad de éstas con aquéllas. El problematismo de la extrañeza hace así posible el problema como forma de conciencia de las cosas.

Pero hay que dar un paso más.

¿Qué es lo que en las cosas familiares encubre a la nueva cosa? Lo que nos encubre las cosas no son las cosas familiares, sino más bien nuestra «familiaridad» misma con ellas. En el trato con las cosas se engendra la familiaridad, esto es, el ámbito, dentro del cual las cosas nos son familiares, no nos extrañan. No somos ya extraños a ellas, nos encontramos *chez nous*, *bei uns*, esto es, nos encontramos a nosotros mismos, nos reconocemos. El ámbito no son las cosas, ni es tampoco, por así decirlo, su «ambiente»: en el trato familiar con las cosas, se engendra ciertamente la familiaridad con ellas; cuanto más familiares me son, tanto más me dificultan el trato con las demás. Pero aquí no me refiero a un ambiente familiar en este sentido, que atañería a las posibilidades que el hombre tiene frente a las cosas, sino que ámbito significa lo que en mi trato familiar con las cosas hace que éstas tengan sentido, la familiaridad misma que me permite entenderlas. La familiaridad es un modo de *ver*, no simplemente de operar.

En la visión familiar de las cosas vemos las cosas, pero, además, esta visión es familiar, es decir, *en ella* se forma la amplitud y la calidad del campo visual mismo. Este campo visual no es algo cronológica ni causalmente anterior a la visión de las cosas, sino que surge con ella. Por esto el campo visual está siempre delimitado por las cosas que se ven. A esta delimitación llamó el griego ὀρίξειν (limitar). En el trato familiar con las cosas se engendra la familiaridad y con ella el horizonte de nuestra visión.⁴ El horizonte delimita porque nace de una limitación. ¿Qué es lo que el horizonte delimita? Delimita las cosas, pero también nuestra visión de ellas. Es un *prius* para ambos. Pero no es algo vacío indiferente a su contenido, sino que, por surgir en nuestra visión de las cosas, lleva todos los caracteres de limitación que éstas le confieren, esto es, una interna cualificada concreción. El horizonte de mi visión no es independiente de

4 Toda cosa aparece como determinable en un *horizonte*. Esta idea y su función central en filosofía débese principalmente a *Husserl, Ideas para una fenomenología pura*, 1913. El mundo, según Husserl, adquiere sentido por su horizonte, pág. 10.

las cosas. Nace *con* ellas *en* mi visión de ellas. Ellas no son visibles más que en ese horizonte, pero el horizonte no clarea más que por las cosas que comprende. La claridad del horizonte es, a un tiempo, claridad de las cosas, y la claridad de las cosas aclara su horizonte. En esta implicación peculiar se halla el secreto de la absoluta concreción con que las cosas son vistas en cada instante. El horizonte no limita como una curva que separa simplemente dos recintos en el espacio, a modo de frontera de ambos. El horizonte delimita por su interna cualidad y estructura propia. Por eso su significación no estriba en este momento negativo de delimitación, sino en su dimensión positiva. Precisamente porque delimita por su interna cualidad permite ver lo que está dentro de él. La paloma, decía Kant, que en su raudo vuelo siente la resistencia del aire que la limita, procedería a creer que si se viera libre de ella volaría mejor. La familiaridad que cubre a las cosas y las hace «nuevas» nos descubre el horizonte mismo que en el trato con ellas ha surgido. La familiaridad no significa así una simple «habituación», sino que es un momento ontológico.

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

Pero a un tiempo, decía, hace posible mi visión de las cosas. Gracias a la delimitación que el horizonte impone a mi campo visual hay visión, hay *mi* visión; gracias a aquélla nos encontramos *chez nous*, tienen las cosas *sentido*. Sin ese horizonte delimitador nada *tendría* sentido, porque no *habría* sentido. El horizonte hace posible el sentido en cuanto tal, y en él adquieren sentido a un tiempo las cosas y el hombre. Entonces, sólo entonces, puede el hombre ir a buscar cosas, porque el hombre que existe extrañado entre ellas ha comenzado a «ver» y «entender». Sólo cuando ha comenzado a ver y entender ha podido tropezar con algo que «no se ve bien». Lo oculto, lo encubierto en cuanto tal, sólo es posible dentro de un campo visual, y sólo entonces puede el hombre proponerse «verlo bien», al descubierto, cara a cara. La delimitación, justamente porque *limita*, *encubre*, y porque encubre, puede hacer *descubrir*, esto es, llegar a la verdad, a la ἀλήθεια.⁵ Sólo entonces puede el objeto presentarse como «nuevo», como «difícilmente» compatible con los demás, como «contradictorio» consigo mismo: es la contradicción que hay en *verlo sin verlo*, en verlo cubierto por los demás. Así es posible

5 De este sentido de la verdad como descubrimiento ha hecho Heidegger el centro sistemático de toda su ontología, tal como se halla ya desarrollada (en forma muy amplia, bien que aún incompleta), en *Sein und Zeit*, 1927, págs. 212-230. Su pensamiento puede resumirse así: «La verdad existe».

el «problema», así es posible que algo *sea* problema para una época.

Por vía de ejemplo, recordemos el origen de la física. No me refiero, naturalmente, a su historia, ni a su relación profunda con las fuerzas dominantes en una época, sino a su posibilidad interna, a lo que hizo posible esa su historia. El trato con las cosas, nuestro «manejo» vidente de ellas, ha engendrado el horizonte de la «distancia», del «tamaño», de la «duración». Cuando el hombre ha adquirido claridad de este horizonte, ha visto el mundo dentro del horizonte de lo mensurable, de lo matemático.⁶ Con este horizonte ha sido posible lanzarse positivamente a la búsqueda de las cosas; dejando a un lado, fuera del campo visual, otras mil propiedades de las cosas, ha colocado a la base de ellas sus propiedades calculables, las que entran en el horizonte de lo matemático, las propiedades cuantitativas. Este «colocar a la base de» es el *ὑποτίθημι*, y lo colocado a la base, es la hipótesis. La hipótesis no es una suposición *lógica*, sino que la suposición lógica es hipótesis, porque *supone* algo, esto es, porque coloca algo «a la base de». Formulando hipótesis, se ha descubierto la Naturaleza, la *φύσις* y se ha constituido a un tiempo la *mens* del físico, la ciencia física. La Física ha sido posible gracias a que se empezó con Galileo a ver el mundo dentro del horizonte de la medida, esto es, de la matemática. Ello llevó consigo grandes renunciaciones, por ejemplo, la de no buscar las causas de todo movimiento. Pero esta renuncia, esta delimitación, hizo posible formular el principio de inercia, y con él, las leyes naturales. Las cosas adquirieron sentido definido gracias a la matemática, y pudo el hombre encontrar el seguro camino que conduce a ellas, el método. El horizonte matemático ha hecho posible, a la vez, el descubrimiento de la Naturaleza y el del método. Desde entonces, hay para el hombre «problemas físicos».

Este ejemplo no tiene más valor que el de ser un ejemplo. Es decir, es accesorio en él cuanto se refiere a la matemática, a la física y al método. Sólo nos interesa como caso típico de cómo es posible un «problema».

La filosofía es también un problema. Por tanto, nace dentro de un horizonte, por una peculiar delimitación del hombre y de las cosas. ¿Cuál?

III

Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τό πάθος, τό θαυμάζειν οὐ γὰρ ἀρκή φιλοσοφίας ἢ αὐτή. (Platón: *Theaitetos*, 155 d.) «Pues lo que propiamente hace al filósofo es este su estado, el admirarse; no tiene, en efecto, la filosofía otro origen distinto de este.» Y Aristóteles, reco-

6 V. Heidegger: *Sein und Zeit*, pág. 362.

giendo este pensamiento de Platón, repite: διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι ἤρξαντο φιλοσοφεῖν. (Met. A 982, b 12). «Por la admiración vinieron los hombres a filosofar.»

Hay dos puntos a considerar en esta afirmación:

1. *Lo que* nace de la admiración es la filosofía.

2. *De donde* la filosofía procede es de la admiración, o de la extrañeza.

En primer lugar, *lo que* de la admiración nace es *la* filosofía. Esto es, no se trata del origen de las cuestiones filosóficas, sino de la filosofía en cuanto tal. En otros términos, lo decisivo en el carácter problemático del saber filosófico, no son los problemas de la filosofía. Lo problemático en la filosofía es la filosofía misma. Filosofía es término que designa ante todo un problema. ¿Qué problema?

No se trata de definir el problema del que la filosofía *se ocupa*. Al decir que la filosofía es título de un problema, no entendemos que hay un problema del que se ocupa una ciencia llamada filosofía. Esto sería perfectamente común a la filosofía y a cualquier otra ciencia. Toda ciencia es *una* ciencia porque, en definitiva, todos sus problemas son *un* problema. Pero en el caso de la filosofía tiene esta afirmación un sentido diferente. Para aprehenderlo es preciso dirigirnos al segundo punto: a la extrañeza de donde la filosofía nace. ¿Qué género de extrañeza es ésta que engendra la filosofía?

Veámos antes que la extrañeza es un modo de existir entre las cosas que positivamente tiene a éstas, pero encubiertas por nuestra familiaridad con otras. Por lo mismo, no es ésta una forma radical y última de extrañeza. En la extrañeza que hemos descrito es el hombre extraño a las cosas; por esto es capaz de extrañarse. Pero, ¿de qué se extraña? Se extraña de unas cosas que están encubiertas por la familiaridad con otras. Es, pues, ésta una forma de extrañeza relativa, no es una extrañeza última y radical. Porque esa familiaridad misma con las cosas no puede ser adquirida más que por un ser que es extraño a las cosas en un sentido último y radical. Hay, pues, una extrañeza más profunda. En ella es el hombre extraño, ¿a qué cosas? A *todas*. No a ésta o a la otra, ni tal vez a todas sumadas. No es una extrañeza consecutiva a la familiaridad con unas cosas, sino anterior a toda cosa. Es una extrañeza constitutiva del hombre. El hombre existe en medio de las cosas, pero es extraño a toda cosa. Por esto, de lo que el hombre se extraña en esta profunda extrañeza es de *todo*.

¿Qué significa esto, más concretamente? Lo primero en que uno pensaría es que, efectivamente, el que se extraña de todo, de lo que se extraña es de todas las cosas. Pero no es este más que el primer momento de la extrañeza profunda. Porque, a poco que se mire, caeremos en la cuenta de que quien se siente extraño a todo lo que le rodea se encuentra solo. En su soledad tropieza consigo mismo y se extraña entonces de

verse solo, se extraña de sí mismo. Al extrañarse verdaderamente de toda cosa, de lo que el hombre se extraña es de verse a sí mismo extraño a toda cosa. Sólo entonces es su extrañeza última y radical. Sólo entonces adquiere plenitud de sentido ese «todo».

Nos encontramos así colocados ante el «todo» y, para los efectos de nuestro tema, necesitamos fijarnos muy someramente en tres cuestiones:

1. Qué significa concretamente el «todo».
2. Cómo se ven las cosas en el todo.
3. Cómo el todo hace posible el problema de la filosofía.

I. *Qué es este «todo»*. — *Todo* puede significar, primeramente, todas las cosas. Pero nadie ha visto todas las cosas. Más bien acontece lo contrario: quien ha visto el «todo» es quien puede hablar de «todas las cosas» juntas. La juntura de las cosas se debe precisamente al todo. ¿Cómo vemos, pues, el todo? El «todo» lo hemos palpado cuando nos hemos encontrado con el «solo». En la radical extrañeza en que vive el «solo», convive con el «todo». Y sólo entonces puede pensar en «todas las cosas». Todo no significa, pues, aquí «el todo». Mejor que *todo* habríamos de llamarle, pues, *totalidad*. Por ese su radical carácter de totalidad, es el todo el horizonte dentro del cual se ve «todo lo otro» que circunda y extraña, precisamente en su totalidad, al hombre solo. Al hacerlo, pues, en cierto modo no le deja solo, sino a solas con el todo. Nacida de una convivencia del hombre con las cosas es la extrañeza profunda un modo de convivirlas, de tratar con ellas. Todo no significa, pues, todas las cosas.

Pero esta totalidad tampoco es el carácter vacío, abstracto, que posee todo lo que es otro que uno mismo. No es el simple correlato del uno como si el todo fuera «todo lo otro». No es todo lo otro, sino lo otro *todo*. En este sentido, es la totalidad un modo de unidad. Pero lo esencial es el carácter de esta unidad. No es una unidad que nace de la correlación de todo y solo. Ya observaba que no existe tal correlación. No son las cosas extrañas al hombre, sino el hombre extraño a las cosas.

Otra ilusión consistiría en creer que el todo, como unidad, es el carácter formal de la pluralidad de todos los unos, de todas las cosas reunidas. Tampoco es así. El horizonte del todo, precisamente por nacer en y del trato extraño con las cosas, tiene una esencial concreción interna conferida por el modo cómo el hombre se acerca a aquéllas. El «modo», en efecto, no es una *relación* entre dos entes: el hombre y las cosas, sino que el modo es la raíz misma de la constitución del hombre y de las cosas en cuanto tales. Por esto tiene el horizonte una interna estructura cualitativa, un peculiar modo de envolver a las cosas, de ser uno. El modo de envolver no es una simple modificación del envolver, sino la raíz de su posibilidad misma. El horizonte envuelve a las cosas por su modo de ser horizonte. Sin él, el horizonte no sería horizonte.

Finalmente, por muy distintas que sean las cosas y su totalidad, no es ésta un nuevo objeto junto a los demás objetos. La totalidad surge cuando vivo esos objetos en profunda extrañeza. Entonces, cada cosa no es extraña por ser «una» de entre «toda» cosa. La totalidad se forma en torno a las cosas y a mí, por esta peculiar manera de sentir aquéllas.

La totalidad no es, pues, ni todas las cosas juntas, ni todo lo que no soy yo, ni la unidad formal de todas las cosas, ni algo aparte fuera de ellas. Estos momentos, aparentemente negativos, caracterizan su positivo modo de ser como *horizonte*: el horizonte posee la posibilidad esencial de enturbiarse o purificarse por las cosas mismas, al propio tiempo que hace posible verlas.

II. *¿Cómo se ven las cosas en el todo?*, es decir, ¿cómo es la totalidad horizonte de visión? — Al envolver a las cosas la totalidad, delimita, circunscribe o envuelve a las cosas vistas. Pero su carácter horizontal, decía, no es semejante al de una frontera geográfica, como si el horizonte envolviera a tales cosas vistas y dejara fuera las no vistas. Al contrario: las cosas son vistas *porque* hay un horizonte que las envuelve de una cierta peculiar manera. Hace posible que sean tales cosas y no otras las que se ven. Naturalmente, tratándose de una totalidad, no cabe hablar de cosas que se ven o no se ven. Pero sí de verlas de una u otra manera, según las maneras de la extrañeza. La totalidad misma nace sólo de un cierto modo de extrañeza. Precisamente, pues, por su interna concreción o limitación, el horizonte de totalidad nos hace posible descubrir *todas* las cosas.

¿Cómo?

Pudiera pensarse, a primera vista, que este descubrimiento es natural consecuencia de la extrañeza profunda y, por tanto, de la claridad misma del horizonte. Pero hay que evitar un equívoco latente en esta expresión «extrañeza de todo», «claridad del horizonte». En la extrañeza profunda nos extrañamos de todo; pero, en realidad, el que se extraña de todo se extraña por nada, *sin saber por qué*. El modo de la extrañeza no nos es patente, sin más, por el mero hecho de ser extraños a todo. La extrañeza misma, justamente por serlo, tiene que vivir de la ignorancia de su propio motivo, de su modo. Si éste fuera claro no nos extrañaría nada, nada nos sería extraño. De aquí que hablar de la formación del horizonte en que todo se nos descubre con claridad sea algo equívoco. La claridad del horizonte no significa la claridad con que se ve el horizonte. El hecho de que el horizonte se forme inmediatamente en mi visión de las cosas, no quiere decir que inmediatamente se vea también el horizonte mismo con plena claridad. Esto equivaldría a convertir el horizonte de visión en cosa vista. El horizonte no es una cosa más que se ve. Propiamente hablando, el horizonte no se ve. Por lo menos, su visión no es nada comparable a la visión de las cosas. Se ven las cosas en el horizonte.

En el trato vidente con las cosas se forma el ámbito de claridad que las circunda. Este ámbito sólo es posible gracias a un horizonte. Pero la claridad hace ver propiamente las cosas, no el horizonte mismo. Si la expresión no fuera inexacta, diría que el horizonte queda en oscuridad. Pero la expresión es inexacta, porque la oscuridad es atributo de lo que se ve o puede verse. El horizonte, por no ser visto, no es visto ni en oscuridad. El género de claridad que hace derramar sobre las cosas, hace que veamos éstas y, por tanto, no repararemos en él. El horizonte es esencialmente horizonte de y para las cosas. Hace descubrir cosas porque se oculta a sí mismo. Si viéramos el horizonte, no veríamos las cosas. El horizonte hace ver sin ser visto, esto es, hace posible la diafanidad. Todo nos es, pues, extraño; justamente porque la extrañeza es diáfana, ignora su fundamento o su modo.

¿Cómo se ven las cosas en este horizonte diáfano de totalidad? Por ser horizonte la totalidad nunca es propiamente vista. Por lo mismo al tratar con las cosas me las pone ante los ojos como siendo «algunas» de «entre todas». La no visión de la totalidad nos muestra las cosas «cada una» por sí. El «cada» es uno entre «todos». Al ver una cosa en el horizonte de totalidad la veo, por así decirlo, referida a todas las demás. En cierto modo van, pues, implicadas, en una cosa así vista, todas las demás. El todo es «todas las cada una». La totalidad hace posible, así, descubrir el cada y el todo. Ahora es cuando, propiamente, podemos hablar, no sólo de totalidad, sino de todo como de un todo-cosa, integrado por todas las cosas. A este todo llamé el griego ὄλον. totum. En él no se desvanece necesariamente lo que cada cosa es. Antes bien, cada cosa, al mostrarme su peculiaridad *por ser «cada»*, no por dejar de serlo, me remite al todo. En el todo las cosas no sólo no se desvanecen necesariamente, sino que, gracias a esa inmersión, *puede* ser cada una lo que es.⁷

Pero esto nos lleva al tercer punto.

III. *¿Cómo la totalidad hace posible el problema de la filosofía?*
— En el horizonte de totalidad me aparecen las cosas, pero encubiertas. La claridad del horizonte hace ver claramente que las cosas están confusas. Pero esta confusión, una vez más, no es el correlato formal de la distinción. El racionalismo o es algo más que lógica formal o no es nada. Insistía, en efecto, en que el horizonte de totalidad tiene una interna concreción cualitativa. De aquí resulta que, si queremos hablar de distinción y claridad, habrá que decir mejor «tal o cual» claridad, la claridad propia de una cierta índole de luz, la claridad propia a un determinado

⁷ Esta observación es esencial para entender la metafísica de Hegel.

modo de ser extraño a las cosas. En *esta* luz aparecen las cosas confusas, ocultas, encubiertas. Encubiertas, ¿por quién? La confusión a que aquí se alude no se refiere a las notas que caracterizan a una cosa, sino a su carácter mismo de cosa. En cuanto miramos una cosa en el horizonte del todo tendemos justamente, como ya indicaba, a referirla a todas las demás. En esta referencia surge su «cada», pero también existe la posibilidad de perderlo. En tal caso, me aparecen las cosas encubiertas por el todo mismo que las reabsorbe. Este modo de ocultación es también perfectamente concreto. La ocultación de las cosas no es más que aquel su modo de ser que nos hace sentir las extrañas porque nuestro modo de ser en ellas es opuesto al que al pronto nos ofrecen. La ocultación de todas y cada una de las cosas, aparece a la luz del horizonte de totalidad, gracias a la interna concreción de éste, que radica en lo que en mí me hace ser extraño a las cosas.

Pero esta situación de ocultación, de encubrimiento, hace posible su descubrimiento. La visión de lo encubierto en cuanto encubierto es ya una pregunta sobre la cosa encubierta.

Al llegar a este punto es preciso recordar la índole de la profunda extrañeza. Ya al comienzo indicaba que el extrañarse de todo no es más que un primer momento de la extrañeza profunda. Quien se siente profundamente extraño a todo, se encuentra solo, y al encontrarse solo con todo, tropieza consigo mismo, se encuentra a sí mismo. El hombre se encuentra consigo mismo justamente al quedarse extrañado y solo en la totalidad de cuanto es. Si tiene la fuerza de no huir (esto es esencial), y sabe quedar a solas consigo mismo, empieza a no serle ya tan insostenible su soledad y comienza a no encontrarse tan extraño, se extraña más bien de haberse extrañado, «entrevé» el fundamento de su extrañeza, ese su modo de acercarse a las cosas, por el que éstas no pudieron menos de haberle parecido extrañas. Decía antes que el horizonte, propiamente, no se ve. No se ve, se entrevé a través de las cosas vistas. En esta entrevisión solitaria se ven las cosas, pero, al propio tiempo, se entrevé el horizonte, o, dicho de otro modo, se ven las cosas en visión violenta; las cosas no se ven directamente, sino indirectamente en la entrevisión misma del horizonte. Es la violenta visión de lo diáfano. Sin borrar la extrañeza primera de todo, nos permite esa visión movernos entre las cosas con un nuevo género de familiaridad: la familiaridad de la extrañeza. Entonces, al entrever el horizonte diáfano de la visión, se presentan las cosas encubiertas en tanto que encubiertas. En el encubrimiento a que la extrañeza profunda conduce, nace la pregunta por las cosas encubiertas. Pero no se pregunta por cada cosa en sí misma «tal como es» ὡς ἐστίν. No me extraña ni me está encubierta por su índole particular, sino que me extraño de que sea cosa vista, de que sea momento del todo. En esta extrañeza miro a la cosa, como decía Aristóteles, καθόλου (en traducción anodina, «universalmente») mirando al Universo entero, en-

volviendo la cosa en una mirada que lo abarca todo. Al panorama del todo llamaron los griegos *θέα* y los latinos *templum*. Por eso, esta manera de mirar a las cosas es *θεωρία*, teoría, *contemplatio*. En ella veo cada cosa en tanto que «cada». El verla «cada» es verla mirándola dentro del horizonte de totalidad, por tanto, como una entre todas las demás. Al ver *cada* cosa conveo, contemplo el todo. Y ver una cosa como momento del todo que es, es verla en cuanto cosa, en cuanto «cada» ὄν ἢ ὄν, *ens qua ens*, la cosa en cuanto es. La teoría, por ser visión de cada cosa, καθόλου, es visión del Universo entero en que la cosa es; me descubre la cosa en tanto que es. Así nace la pregunta acerca de las cosas en cuanto son, τί τὸ ὄν, *quid est ens?*, ¿qué es «lo que es»? La pregunta que nace de esta extrañeza radical es la *Filosofía*, tan próxima por esto al mito, como decía Aristóteles. (Met. A 982, b 18). La filosofía por excelencia, la πρώτη φιλοσοφία dice Aristóteles, contempla las cosas en cuanto son, mirando al Universo entero, ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν.

No se trata de dos visiones: la visión del todo y la visión de las cosas. Es una única visión, la teoría. Al mirar una cosa dentro del horizonte de totalidad, la veo como una cosa entre todas, es decir, la veo en cuanto es, y justamente por esto, para poder entenderla completamente, necesito co-pensar, co-entender el todo. Esta consideración no anula, pues, la sustantividad de cada cosa, sino que, en cierto modo, la supone. No consiste el todo en una cosa gigante e indiferenciada en la que cada cosa dejara de ser lo que es; sino que el todo me aparece, justamente, como la condición para que cada cosa sea «cada». El todo es la totalidad de todas las «cada-cosa». Cada cosa adquiere su ser por el lugar que ocupa en el Universo. Su modo de ser es su modo de estar en él. No son, pues, como se ha dicho,⁸ dos problemas de la filosofía: la pregunta acerca del ser y la pregunta acerca del todo. No constituyen sino un mismo tema: la visión teórica que arranca de la radical extrañeza del hombre ante las cosas, del θαυμάζειν, revelador de la totalidad. La unidad de ambos problemas es la unidad de la θεωρία. El θεωρός era el inspector que los atenienses enviaban a los juegos públicos para que contemplara el conjunto del espectáculo y viera si todo marchaba en orden, esto es, si cada cosa estaba en su sitio.

La filosofía, decía al comienzo, es *un* problema. Pero este artículo «un» es aquí equívoco. Porque no indica que la filosofía *tiene un* problema suyo, junto a otros problemas de otras ciencias, sino que es problema porque es teoría. Al contemplar toda cosa y verla extraña, el

⁸ Sobre este problema véase el apéndice I: «El concepto de la filosofía primera en Aristóteles».

hombre, extrañado ante el Universo, se extraña de verse extraño. No es, pues, la filosofía problema por sólo su contenido, sino que es, a un tiempo, el problema de sí misma. Es la extrañeza de la extrañeza, el problema del problema, el problema puro. Las demás ciencias *tienen* dificultades. La filosofía no tiene dificultades, *es* la dificultad misma de existir teóricamente entre las cosas. Por eso en todo problema filosófico es problema el filósofo, el hombre mismo.

No basta para que haya filosofía que esa extrañeza cruce como una inspiración, como un relámpago, la mente humana. La filosofía nace de la extrañeza, comienza con un ver claro en la extrañeza, pero no es plenamente filosofía más que con la madurez de la θεωρία. La dificultad de la filosofía está en poder permanecer en esa interna violencia por la que nos acostumbramos a mirar a las cosas mirando al horizonte total de todo. Por eso decía Aristóteles que la filosofía es ἔξις hábito, πάθος lo llamaba Platón, pero un pathos que no tiene nada de patético. El hábito de que Aristóteles nos habla, no es una simple costumbre, sino una disposición radical de la existencia humana que no busca nada distinto de la existencia misma. Por esto es la teoría, θεωρία, una práctica, πράξις, esto es, una acción que no busca nada sino la acción misma. El filósofo ve θεωρίας ἔνεκα, por ver. El filósofo *existe* en esta actitud, no se limita a alumbrarla. Por eso su teoría es un βίος θεωρητικός, una existencia teórica. El filósofo, decía, tiene la familiaridad de la extrañeza, por ella vive extrañado entre todo, y es habitante del cosmos como dice Platón en el *Theaitetos*. No se trata aquí de un vago cosmopolitismo, sino de la actitud radical y última del hombre por la cual su existencia está vinculada al todo. La fuerza de esta vinculación reside en la extrañeza misma. La extrañeza formal es lo que más vincula el hombre a las cosas. En ese modo de vinculación a ellas surge el horizonte de la totalidad. La filosofía vive en ese horizonte, y no consiste sino en la formación misma de él. La filosofía es, en última instancia, un ponerse en claro consigo mismo en íntima radical soledad. Por esto es la filosofía una posibilidad de *toda* forma de existencia dentro del saber o de la historia, no sólo de alguna forma privilegiada. En toda forma de existencia tiene el hombre la posibilidad de verse *invadido* por la soledad y *arrastrado* a la filosofía. Al revés de lo que acontece en las demás ciencias, no es el hombre quien busca la filosofía, sino la filosofía quien busca al hombre. El hombre no busca la filosofía, se encuentra con ella. La filosofía puede decir al hombre: No me buscarías si yo no te hubiese encontrado. Por esto la filosofía *no tiene historia*, sino que *es* histórica. (El desarrollo de este tema nos llevaría aquí muy lejos, quede para otro capítulo.)

Pero ya advertía que hay tantos modos de filosofía cuantos son los modos de estar entre las cosas y, por tanto, de acercarse a ellas. En el modo de ser extraño a las cosas se «modifica» el modo de ser todo, el

sentido mismo de la totalidad. De ahí resulta que según sean estos modos no sólo serán distintas las respuestas que se den a la pregunta, ¿qué son las cosas?, sino que será distinto también el sentido mismo de la pregunta. No lo sido, sino su ser mismo resultará diverso.⁹ Para entender una filosofía hay que descubrir su horizonte, colocarse en él, y ver las cosas «dentro» de él. Lo demás sería verlas desde fuera. Por tanto, falsa y formalmente.

¿Cuál es el horizonte de la filosofía europea?

(Continuará)

9 Nada tiene esto que ver con el carácter subjetivo u objetivo de la filosofía. La extrañeza nada tiene que ver con sujeto y objeto, porque éstos suponen a aquélla. La extrañeza es un modo de ser radical, que está en una dimensión distinta.