

SOBRE EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA (II) *

XAVIER ZUBIRI

IV

En lo que va de historia europea ha despertado el hombre a la filosofía por dos modos radicalmente distintos de extrañeza, de *Θαυμάζειν*, y ha entendido de dos modos diferentes la totalidad y el ser de las cosas. No se distinguen ambas épocas en las cosas que manejan, sino que las mismas cosas son distintas para el griego y el europeo de nuestra era.

En Grecia, las cosas circundan al hombre en perpetua variación, en perpetuo movimiento, *κίνησις*. Este movimiento no es simplemente un movimiento local; es toda la mutabilidad de lo real. El hombre está en medio de las cosas e incluso también en sus mutaciones, que se llevan el secreto de su destino y con él su *ἀγαθόν*, su bien. Las estaciones del año, los cambios meteorológicos, el nacimiento y la muerte, la suerte de las ciudades, todo es mutación y cambio, todo es *κίνησις*. Las cosas están ahí para el hombre, ahí está también el hombre mismo, pero le huyen todas, le huye su misma vida; preferiría no haber nacido, como decía ya Theognis.

Pero el hombre no está entre las cosas como una de tantas. El hombre habla, *λέγει*, y en sus logos, expresa las cosas entre las que está. En este

* Se reproduce aquí la segunda parte de este estudio de X. Zubiri, publicada originalmente en la *Revista de Occidente*, nº 118 (1933). La primera parte ha sido ya reproducida en *Convivium*, nº 5 (1993). Véase la «Nota preliminar» allí publicada.

trato locuente con las cosas se forma a un tiempo el horizonte desde el cual el griego ve el mundo, y la especial manera dentro de la cual se presenta éste a aquél.

¿Qué dice, en efecto, el logos? Cuando expresamos algo, el más efímero de los eventos, pretendemos revelar lo que él oculta tras su fugaz existir, manifestarlo, arrebatarlo del secreto en que transcurre. A este raptó llamó el griego ἀλήθεια, verdad. La verdad sobre la cosa es su estar-manifiesta, su ser-patente. El hombre, a su vez, es un ser que vive, un ser animado, un ζῶον que se mueve y articula sonidos. Pero a diferencia de los demás animales, cuando sus gestos y sonidos se articulan en cierta forma, expresan las cosas, porque sus sonidos las significan, al igual que con cierto *rithmos* expresan sus movimientos la belleza plástica. Es un ζῶον λόγον ἔχων, un ser viviente cuya vida expresa el mundo.

Formando parte de él, arrastrado por él, viviendo en él, el animal humano, al expresar el mundo está, sin embargo, en cierto modo por encima del mundo en que vive, aparte, fuera de él. El hombre excelente, el σοφόν, dice Heráclito, es αὐτῶν Κεχωρισμένον, está separado, segregado de todo, es extraño a todo: es la extrañeza que produce en todo momento el saber que con un movimiento suyo (φωνή σημαντική) significa la inmóvil índole de las cosas que se mueven. En este apartamiento o extrañeza, en efecto, en este χωρισμός, se iluminó el horizonte mismo en que el logos se mueve sin saberlo. Al expresar el logos las cosas, no pretende, en efecto, sino decirnos lo que son tras su fugitiva existencia; por tanto, lo que siempre son. Así surgió la visión de una totalidad, que siempre es como horizonte en que el hombre ve las cosas cuando las expresa. A esta visión directa de que *hay* en todo «algo que siempre es», llamó Parménides *noein*, νοεῖν. En ella se mira el mundo al descubierto, sin el ambaje de las palabras, directamente; por eso es verdad. Pero lo es en un sentido aún más radical que el logos, porque lo que hace posible al hombre expresar las cosas, lo que hace posible su logos es ese moverse en la visión de lo que siempre es. El *noein* es esa especie de visión interior por la que *sé* que Fulano es un buen amigo; por la que *sé* qué es estar enfermo, tal vez por haber tenido un padecimiento; por la que *sé* que tal acción es injusta, a pesar de todos sus indiscutibles y evidentes justificantes legales. El que posee *nous* es el «conocedor» de las cosas, a través de sus múltiples manifestaciones; en especial, el conocedor de las cualidades de las personas, de aquello para lo que sirven, de su ἀγαθόν, de su bien. El logos no hace sino decir lo que se sabe o se conoce ya en el *noein* sin la niebla de los largos discursos, cara a cara, frente a las cosas mismas, en íntimo contacto con ellas, con lo que son permanentemente, cualesquiera sean las formas de sus manifestaciones. Al mirar a las cosas en lo que siempre son, descubre el hombre a éstas en lo que verdaderamente son. Y lo que en verdad son

es lo visto en esta visión: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, son inseparable unidad «ser» y «visión de lo que siempre es».

Su profunda extrañeza enseñó al hombre a mirar a las cosas violentamente, mirando a un tiempo al horizonte de la propia visión. Con la frase de Parménides se decidió la suerte de la metafísica occidental entera. En el horizonte de «todo lo que siempre es», que mantiene compacto al mundo, el hombre ha visto a éste filosóficamente, en él ha nacido propia y formalmente la filosofía.

Por ver las cosas, en efecto, dentro del horizonte de lo que siempre es, aparece a los ojos del hombre el carácter peculiar del movimiento cósmico. Por hallarse en movimiento, por tener una efímera existencia, no sabemos lo que cada cosa propiamente es y tiene que ser siempre que exista. Y esto no por su corta duración, que dificultaría nuestro saber de ella, sino por el carácter mismo del movimiento. El movimiento es ocultador, porque en él las cosas cambian, dejan de ser lo que son para convertirse en otras. Ninguna es propiamente «cada», sino que su «cada» es, como decía Anaximandro, una magna injusticia cósmica, de la que habrá de rendir cuentas en su hora a la justicia del tiempo. Cada cosa nos lleva, pues, a las demás. Por el movimiento, en cuanto tal, son las cosas momentos de un todo-cosa. Este «ser-momento» es un «estar-en-movimiento», en cambio. Por ello, ninguna es, propiamente, separada de las demás, χωριστόν, suficiente a sí misma, sino momento del todo. (De aquí que a Aristóteles justamente le sea problema la sustancia de cada cosa como χωριστή, separada.) Recíprocamente, este todo contiene a las cosas y las mantiene en movimiento. Sólo entonces tiene sentido decir que «todo se mueve».

Al moverse deja cada una lo que es para ser otra; mejor dicho, lo que cada cosa es, está en aquella que le dio el ser. Es decir, bajo su movimiento el todo retiene en sí lo que las cosas son. Es él el principio de su ser. Por esa retención decimos que el movimiento oculta en ese todo lo que las cosas son siempre. Las cosas cambian, pero el todo es siempre. Decir que el todo oculta las cosas significa no más sino que retiene en sí mismo lo que ellas son.

En el horizonte de totalidad hemos descubierto, pues, las cosas como momentos de un todo que con su movimiento produce y, en última instancia, retiene en sí y, por tanto, oculta lo que cada cosa es desde siempre. A este todo-cosa llamé el griego φύσις naturaleza.

El *noein* nos descubre de golpe la «índole» verdadera de las cosas y de los hombres; nos descubre también la índole del todo, de la naturaleza, de la φύσις. Mirado noéticamente, es decir, a la luz de una totalidad que siempre es, el movimiento no sólo oculta, sino que muestra su índole ocultadora. Por lo mismo es indicio de lo que cada cosa es siempre a pesar de su movimiento, como el oráculo de Delfos que, según Heráclito, ni declara, ni oculta, sino que significa, indica. A su vez, cada

cosa sería un raptó momentáneo a la φύσις, una manifestación φαινόμενον, de ella, que pretende, bien que efímeramente, bastarse a sí misma. De aquí la pregunta filosófica: ¿en qué consiste cada cosa en tanto que cosa que se basta a sí misma, es decir, en tanto que siempre es? τί τὸ ὄν ¿Qué es «lo que es»?

En esta pregunta aparecen en unidad concreta los dos temas de la filosofía griega: la cuestión acerca de las cosas, cada una en su ser, y la cuestión acerca del todo. Una unidad que no es sino la unidad del *noein*. La filosofía primera de Aristóteles no sólo no es ciencia de las cosas, sino tampoco ciencia del ser. Es la ciencia *de las cosas* en cuanto son. Mirando a las cosas perdidas en la mutabilidad del todo, dentro del horizonte total de lo que siempre es, se preguntó el griego τί τὸ ὄν.

Oculto lo que es siempre por el movimiento de todo, cada cosa no es sino una simple «figura» o «aspecto» (εἶδος) de lo que siempre es. Al ver este eidos, esta figura, veo en cierto modo su configuración sempiterna. Por esto, a lo visto en mi visión de las cosas dentro del horizonte de lo que siempre es llamó Platón *idea*. Después de cuatro siglos de penoso filosofar pudo Aristóteles entender que cada cosa es «cada», esto es, «cosa», por tener en su haber, en su οὐσία, esta configuración de lo que siempre es y con ella su φύσις, su propia naturaleza, el principio mismo de su movimiento, y lo que por tanto hace de ella momento sustante en el todo. Así nació el pensamiento de sustancia en íntima esencial unidad con el todo, una idea que es ya trivial pero que, justamente por serlo, nos hace multiseccularmente difícil volver a extrañarnos y a preguntarnos por el ser de las cosas que son.

El movimiento es así para un griego no sólo lo que encubre, sino lo que por encubrir descubre lo que las cosas son cuando es mirado desde el «siempre». Que las cosas sean, es que estén moviéndose, y lo que llamamos su ser es el movimiento mirado desde el *noein*, desde el total «siempre». Gracias a la mirada del siempre posee el mundo aspecto, idea. El movimiento tiene que hacer posible este total siempre. Por eso tiene también él que ser siempre. La φύσις, la naturaleza «inmortal y siempre joven» como la llamaba Eurípides, contiene *en sí*, bien que manteniéndolo separado, lo que hace posible que el movimiento sea siempre, su Theos, θεός. Este todo que siempre es, es un siempre producir cosas que cambian y perecen nuevamente, es un siempre moverse que consiste en ofrecer en un «ahora» (νῦν) a la mirada (νοεῖν) del «siempre» (ἀεί), un «aspecto», una «idea» (εἶδος) que «para siempre» queda prendida (χωρισμός) en esa visión por la cual expresa el hombre en su logos lo que cada cosa «desde siempre ya era» (τό τι ἦν εἶαι) en el todo (καθόλου). Como al comienzo de la filosofía griega en Parménides, coinciden también al final, en Aristóteles, la idea y el *noein* en unidad indisoluble.

El filósofo es el hombre que vive en esta visión *explícita* de las cosas, que hace de la *theoria* su vida. En la *theoria* se esfuerza por mantenerse

en el *noein*, en la visión del todo que siempre es. Este esfuerzo es la *Philosophia*. Por existir vinculado al todo por la visión, es la existencia del filósofo una existencia en el mundo del «siempre». En ella es el hombre lo que es, en su más alto grado, porque no busca nada que no se baste a sí mismo. Lo que siempre es se basta a sí mismo. A esta suficiencia llamó el griego «lo divino», τὸ θεῖον. Por la filosofía, dice Aristóteles, hay algo divino en el hombre. Al despedirse, en frase de Hegel, de la naturaleza, queda el hombre más íntimamente unido a ella por su dimensión sempiterna. Con el *noein* se constituye el siempre del mundo en cuanto tal.

V

Muy otro es el horizonte desde el cual la mente europea ve el mundo a partir del cristianismo.

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

Para el griego el mundo es *algo* que varía; para el hombre de nuestra era es una *nada* que pretende ser. Para el griego era cuestión el ser de las cosas precisamente por la dificultad de que si son, dejen de ser, se muevan. Para el hombre post-helénico es cuestión el ser de las cosas justamente por lo contrario: por la dificultad de que lleguen a ser. Y la antítesis entre ambos modos de penetrar en el mundo y en la filosofía, no es simplemente gradual o relativa, no es simplemente que al griego le sea cuestión el que las cosas dejen de ser y al cristiano que comiencen a ser, sino que en este cambio de horizonte *ser* va a significar algo *toto coelo* diferente de lo que significó para Grecia: para un griego ser es *estar ahí*; para el europeo occidental ser es, por lo pronto, *no ser una nada*. Cuando el griego se pregunta qué es el mundo, parte del supuesto de que el mundo está ahí, y de que lo que se trata es justamente de averiguar *qué es*. Cuando un hombre de nuestra era, en cambio, se pregunta qué es el mundo, en lo primero en que piensa es en que, efectivamente, *sea él lo que fuere, pudo no haber sido, ni ser lo que es ni como es*. En cierto sentido, pues, el griego filosofa ya *desde el ser*, y el europeo occidental *desde la nada*. En lugar de la «totalidad que es», nos encontramos aquí con la «totalidad que no es».

Hay que ver con cierta precisión este nuevo modo de existencia que el hombre tiene en el mundo, por el cual surge la pregunta filosófica con un sentido radicalmente insospechado para Grecia. Este modo de existencia es el que el cristianismo ha extendido sobre el mundo. Y justamente el problema está en averiguar cómo en campo cristiano *pudo*

germinar algo que mereciese llevar el mismo nombre que la *Philosophia* de los griegos.

No es tan evidente el hecho de esta germinación. Pocos años después de la muerte de Cristo, San Pablo anuncia en el Areópago, frente al *Ignotus Deus* de estoicos y epicúreos, sumidero de todo el aticismo, el Dios del Evangelio. Es el encuentro solemne de la creencia cristiana y el pensamiento griego. El auditorio malentendiendo sus palabras, creyendo, sin duda, que se trata de un misterio neopitagórico. El apóstol, entonces, abandona —según parece— su propósito de hacerse entender en el mundo del logos. Cuatro siglos más tarde, San Agustín sale a las puertas de Cartago para defender al mundo clásico en nombre de la Iglesia. ¿Qué ha acontecido durante estas cuatro centurias? No es el hecho de aquella germinación tan evidente...

La primera respuesta con que el historiador del siglo XIX ha tropezado ante problema de tamaña magnitud se encierra en la manoseada fórmula: el sincretismo alejandrino. El cristianismo, se nos dice, entra en el Imperio Romano, y para extenderse sobre él, necesita helenizarse. (Dejo de lado el problema del *jus romanum*.) El terreno estaba preparado por la expansión de los misterios orientales y por algunos ensayos de síntesis judeo-clásica, por ejemplo, Filón. Del encuentro de ambas mentalidades habría surgido una mutua adaptación, que, partiendo de la soteriología de San Pablo, culmina en Clemente de Alejandría y Orígenes: es la Teología.

Aparte las dificultades documentales y técnicas con que una historia integral del sincretismo tropieza actualmente —y que invalidan de antemano todo pomposo ensayo de «síntesis de conjunto» del problema de los misterios— es el recurso al sincretismo un caso ejemplar de lo que ha sido en general la historia comparada durante el siglo XIX: dos hechos que entran en colisión como dos fuerzas cósmicas y producen mecánicamente su resultante. En lugar de reparar en la índole peculiar de los hechos, se los reemplaza por una vaga metáfora. El sincretismo olvida que el cristianismo *necesitó* extenderse en el mundo clásico; y que esta necesidad no le es adventicia, sino esencial, constitutiva. Es un imperativo suyo, y un imperativo que el cristianismo creyó *poder* cumplir. Por tanto, el problema no está en averiguar cómo se extendió *de hecho* el cristianismo en el mundo clásico, sino qué hay en el cristianismo que le permitió *poder* extenderse sobre él. (Y esto es así, no por tratarse del cristianismo, sino que es común a cualquier hecho, por lo pronto ideológico; es cuestión de método.) Es un problema que afecta, pues, no a la coexistencia del cristianismo con otros hechos históricos, sino a las *posibilidades* internas mismas del cristianismo. El problema de la expansión del cristianismo es, ante todo, un problema suyo: se extiende por una interna dialéctica suya, no por la inercia de su escaso volumen inicial.

Análoga cuestión se reproduce, como veremos más tarde, al interpretar el hecho de la Reforma.

Limitando deliberadamente la cuestión a la filosofía, ¿qué hay, pues, en el cristianismo que le permite abrir las puertas a la filosofía? ¿Cuáles han sido las consecuencias de este acto para la filosofía misma?

El cristianismo «se anuncia» ante el mundo clásico después de haber comparecido ante la Sinagoga e intentado «mostrarse» ante ella como la madurez superabundante de todo el judaísmo, como su cumplimiento en la «plenitud de los tiempos». Por esto, si bien nuestra filosofía vive de Grecia, hunde, en cambio, su otra raíz en la existencia judía. ¿Cómo ha existido el hombre hebreo en el mundo?

El hebreo vive, ante todo, en un mundo de sus «prójimos». El hebreo es un hombre de *tribu*. La tribu es su mundo. Y esto no en un sentido puramente sociológico, que sería perfectamente común a todo primitivo, sino en un sentido específicamente hebreo. Para el griego, su tribu, su *polis*, es un momento de la naturaleza. Para el hebreo, en cambio, la naturaleza es el teatro de la existencia de su pueblo. A diferencia de lo que fue para el griego, el lugar natural en que el hebreo vive es su pueblo. De aquí que el hebreo vea el mundo a través de los modos de su existencia personal.

Los «otros» no son simplemente otros, son «prójimos», esto es, próximos o lejanos. Para el hebreo siempre fue cuestión, como se ve aun en la parábola evangélica, quién sea el prójimo, no en el sentido de quién sea el otro en abstracto, sino *mi* prójimo. Y con ese prójimo se puede contar o no en la vida, es fiel o infiel a su palabra, se puede apoyar, fundar o no uno en ella. A este apoyar o fundar llamó el hebreo *aman*, que en su forma pasiva significa estar fundado, ser sólido, firme*. Y de aquí procede la palabra *emunah*, que quiere decir firmeza, seguridad. La firmeza del amigo en la palabra que ha empeñado, en las muestras de afecto que me da, me autorizan a llamarle *verdadero* amigo. La verdad se presenta así al hebreo como fidelidad, cumplimiento de una promesa, veracidad. De aquí que el hebreo, viviendo entre las demás cosas, las ha visto a todas como promesas: para el hebreo, la piedra no «tiene» dureza, no «es» dura en el sentido que el griego daría a estas palabras. La piedra, por eso que llamamos dureza suya, se le presenta como permaneciendo firme en el futuro, comportándose sólidamente en él. La piedra «es» dura, significa: la piedra permanecerá. La verdad no es así un atributo del presente, sino una promesa del futuro, lo mismo tratándose de hombres que de cosas. El verdadero amigo, como la verdadera piedra preciosa, son el amigo que se comportará como tal y la joya que no perderá su brillo. «La verdad, dice von Soden, no es algo que se ve,

* Sobre el sentido de la palabra verdad en hebreo, véase von Soden: *Was ist Wahrheit*, 1927. Las citas entre comillas son de este trabajo.

sino algo que acontece»; por tanto, no es algo que se dice, sino algo que se hace, y pertenece, no a un presente, sino a un porvenir. El órgano de la verdad no es el logos como declaración de lo que las cosas son, sino la confianza, la fe en que serán como ofrecen ser. La verdad no se sanciona sino en un futuro. «Por eso se percibe en confianza, en esperanza.» Todavía podía decir San Pablo que «la fe es la sustancia de las cosas que se esperan». Mientras «para el griego lo opuesto a la verdad es la falsificación, la ilusión, para el hebreo, es más bien la desilusión». La desilusión es el modo como el hebreo se siente solo en el mundo; entonces le aparece «todo» como algo que será o no será lo que promete, como una *historia* en que el hombre confía o desconfía. El hebreo no siente el transcurso de las cosas y su efímera existencia como un «movimiento» al modo griego, sino como una historia que algún día el futuro sancionará, esto es, rectificará o ratificará. El mundo entero pende de una magna sanción o de un magno juicio que juzgará sobre la verdad de la historia. Esta historia oculta, pues, esencialmente, lo que las cosas en verdad son. Las cosas no son eidos, esencia, sino destino. Continuando la frase antes citada, dice San Pablo que la fe «es el argumento de las cosas que no aparecen». La verdad no está oculta aquí, tras el movimiento, como en Grecia, sino tras la historia. Y su forma de ocultación es también especial. La verdad es cuestión de tiempo. No es un tiempo como el del griego, pura duración cósmica, sino el tiempo de cada cosa, de cada acontecimiento. El tiempo de la historia no es el tiempo del simple movimiento, sino el tiempo del destino. Este tiempo oculta el secreto que promete todo cuanto hay. Lo que las cosas son, su destino, será transparente, por esto, cuando llegue la «consumación de los siglos».

En su radical soledad, el hebreo espera la consumación de los tiempos. En aquella soledad se ha formado el horizonte del destino, desde el cual aparece el universo como historia. Y lo que las cosas son está allende su historia.

Esta sumisión al destino no significa fatalidad. El destino es siempre para el hebreo una promesa, «una palabra», y por tanto, la cuestión del ser es cuestión de fidelidad. Por esto la historia, al ocultar lo que las cosas son, es un índice de su destino transtemporal, que indica una palabra transmundana. Mientras para el griego el movimiento indica la *physis*, como principio o *arché* del universo, para el hebreo el tiempo indica más bien, si se me permite, un arconte, un señor, *adonai*, que dio una palabra. Este señor es Yahweh, Dios. El destino en la visión israelita del mundo es todo menos fatalidad, es confianza en Yahweh, fe en su palabra. Ante el mundo el griego dice «es», y el hebreo dice «así sea» (amén). En lugar de la visión del todo que el griego llamó *theoria*, tenemos aquí otra visión del todo esencialmente distinta: la *escatología*.

De aquí el aspecto especial que el universo ofrece para el hombre hebreo dentro de este horizonte de su vida. Sólo ante Yahweh el hebreo

se siente sobrecogido ante el arcano de la absoluta justicia (*tsaddiq*): tremendo y santo (*qadosch*) es Yahweh. Yahweh como señor del mundo se basta a sí mismo (*El-Schaddai*) y es en sí mismo inescrutable. El hebreo jamás se atrevió a pronunciar su nombre. Pero dotado de omnímodo poder se llama Elohim, el poderoso del mundo y oculto tras el tiempo, esto es, eterno (*holam*, que quiere decir propiamente velado por el tiempo), hizo (*barah*) el mundo y lo dirige. El universo es así «ejército» que realiza, y al realizar manifiesta los designios del Elohim, Dios de los ejércitos. Las cosas son manifestaciones de Elohim; Elohim les dio un nombre, y con él su ser, que denuncia el poder de y Elohim, es su «gloria» (*cabod*). El ser del mundo, es su nombre, es ser gloria de Elohim. Dios hizo también al hombre a imagen y semejanza suya, colocándolo así a la cabeza del universo. Sin el hombre, el universo no sería plena y formalmente gloria de Dios, porque no habría quien pronunciara y entendiera las palabras, quien las «cantara». El ser del hombre consiste para un hebreo en ser cantor de la gloria de Dios. Las cosas, a su vez, son gloria de Dios, pero ese su ser-gloria no pertenece formalmente a su ser. De aquí la necesidad de un ser que recoja esa gloria. Sin el hombre, la gloria de Dios estaría perdida por el mundo. Con él el universo entero vuelve formalmente a Dios. En cierto modo, pues, el hombre es necesario al mundo y a Dios: al mundo para ir a Dios, y a Dios para manifestarse en el mundo. Por tanto, la existencia de aquél no es simple «ser-más perfecto» que las demás cosas, sino existir entre ellas para Dios; ser es vivir, pasar del mundo hacia a Dios y conducir con Él el mundo entero hacia Dios. Para el judío es, pues, la existencia humana constitutivamente una existencia para Dios, Dios es así el «otro mundo». En un sentido más radical, pues, que el resto del universo, es el hombre, el «pueblo» una existencia que depende de Dios, que tiene oculta en Elohim su destino. Elohim impuso a las cosas un nombre y marcó al hombre hebreo un destino. El mundo, decía al comienzo, es el teatro donde él realiza su destino. Por esto el judío va al mundo para hallar en él una «tierra de promisión». Elohim fió su palabra y esa palabra es la *Thora*, la ley. Quien permanece fiel a la ley confía seguro en la fidelidad de Dios. A Dios, como raíz universal del universo en este sentido, llamó el hebreo *emunah*, la verdad. El Dios verdadero no es para el judío un Dios existente frente a un Dios irreal, sino el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, es decir, el único que cumple lo que promete. Su historia entera es así para el israelita una prueba viviente de la verdad de Dios. Por esto quien penetra en los designios de Dios, penetra también en los designios de la historia. Y es no un *sophos*, sabio como para el griego, sino profeta, *nabi*. En visión (*hozeh*) total y apartada del resto del mundo, mientras el σοφός «declara» lo que el mundo es, el profeta «anuncia» lo que será, anuncia el destino del hombre israelita. Y la historia no es sino confirmación de la profecía. La ley y los profetas son los dos asideros del

israelita. Así aparece la interna unidad de los tres elementos de su libro, de su *sepher*: *Sepher Thora Nebiim Uketubim*: Libro de la ley, de los profetas y de los historiadores.

Por esto, cuanto el israelita siente perdido el sentido de su historia y sufre la desilusión de la cautividad babilónica y de la conquista romana, se presenta Cristo ante la Sinagoga, pretendiendo que en él se «cumplieron» las Escrituras, y que, por tanto, llegó la «plenitud de los tiempos». Por esto pudo decir al pueblo judío: «yo soy la verdad». Y cuando Pilatos preguntó a Cristo «qué es la verdad», formuló la pregunta que iba a determinar la suerte del cristianismo en Europa. Por esto se extendió el cristianismo en Europa: porque pudo dar un sentido a la palabra «verdad» que permitió creer en la posibilidad de acoger en su seno la *aletheia* de los griegos. ¿Cómo?

VI

En un trabajo puramente filosófico lo único que interesa es el sentido mismo de la palabra verdad en el texto últimamente mencionado.

La verdad no es, como en Grecia, el atributo de una operación mental, sino algo que afecta a la existencia entera. «Santifícalos en la verdad» pedía Cristo a Dios en el evangelio de San Juan. De lo que se trata es, pues, de vivir en verdad, esto es, conforme a la ley. Cuando Cristo dijo «soy la verdad», dijo en realidad, por lo pronto, que él era la nueva ley, el nuevo pacto o testamento entre Dios y los hombres, que su palabra es la palabra de Dios; «el verbo, el logos, era Dios». Por esto, lo opuesto a la verdad es, en este sentido, vivir en error, es decir, un *peccatum*, una infidelidad a la ley. Viviendo en verdad llega a ser el hombre plenamente dueño de sí, función tan sólo de su destino, esto es, libre. «La verdad, nos dice, os hará libres», una frase que no hubiera tenido sentido para un griego. La consecuencia de la verdad es la libertad, y la del *peccatum* la esclavitud. ¿De qué se libera al hombre? De todo lo que no procede de la palabra de Cristo, es decir, de todos los que no viven de su palabra, del *κόσμος*, del *mundus*. Así se opone la «sabiduría del mundo» a la «sabiduría de Dios». Vivir en la verdad, es vivir de Cristo, y este «de» es propiamente un *amare*. Vivir en la verdad es amar la *verdad* y vivir en el mundo, amar el mundo, y, por tanto, odiar a Dios. El *peccatum* es, por tanto, odio a Dios. Cristo quiere garantizar la victoria de Dios sobre el mundo, y con ella la libertad de todos los que viven de su palabra. La fe, la confianza en esta palabra, es un nuevo modo de vida que el nuevo testamento llamará *πνεῦμα*, espíritu. El espíritu es, por tanto, algo que puede adquirirse o perderse. Cuando se pierde, el hombre vive olvidado entre las cosas en el *mundus*. Al principio de este modo de vida llamó San Pablo *σάρξ* carne. Lo que llamamos hoy espíritu

y cuerpo no son el espíritu y la carne del Nuevo Testamento. En éste son dos principios de existencia y sólo secundariamente significan dos elementos antropológicos. La fe en la verdad es entonces una victoria del espíritu sobre la carne y, con ella, la forma suprema de existencia humana en Dios. La verdad está así en esencial unidad con el espíritu, con la palabra de Dios y con la libertad. Esto es lo que San Pablo expresaba al Areópago ateniense diciendo «en él (en Dios) vivimos, nos movemos y somos».

Pero San Pablo intentó algo más; intentó interpretar la «verdad» clásica desde la verdad cristiana. Con la «plenitud de los tiempos» se escinde la historia en «tiempos de ignorancia» y «tiempos de sabiduría» (esta segunda expresión no se halla en el texto paulino, pero sí la primera). Desde entonces el mundo clásico no fue desechado, sino aceptado, pero aceptado como una verdad que es, en el fondo, una ignorancia. 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 no es, pues, aquí un defecto negativo, una falta de verdad, una descalificación, sino al revés, *el principio positivo que hace posible la verdad de los griegos en cuanto tal 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. Permítaseme, pues, referirme a San Agustín como exponente de esta asimilación del clasicismo filosófico, aun a riesgo de localizar a sabiendas en el siglo IV pensamientos muy anteriores a él. ¿De qué es ignorancia la sabiduría de Grecia para San Agustín? Esta pregunta constituye, a mi modo de ver, el sentido auténtico de su escrito *Contra Académicos*.

No es un azar que el griego haya comenzado a filosofar desde la naturaleza. Veamos, en efecto, que para el griego el hombre es un ser que ve y dice lo que las cosas son. Las cosas son, pues, su mundo y dentro de él se pregunta lo que ellas son. Al responder a esta pregunta, el griego ha respondido, a un tiempo, a la pregunta qué es el hombre, porque siendo el hombre un trozo de la naturaleza, lo que él sea estará fundado en lo que ésta es. En tales condiciones es obvio que la verdad signifique un modo de presencia actual de las cosas. Por esto, el pensamiento griego culmina en la Idea y en la Sustancia: las cosas son configuraciones permanentes que la naturaleza ofrece. En una u otra forma, de Platón a los estoicos viene diciéndose lo mismo. El judío y el cristiano, en cambio, viven en un mundo de hombres. Por eso tienen un modo especial de sentir al hombre. 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; la más excelsa tal vez de ellas, pero, al fin y al cabo, una cosa entre las demás. Gracias a esta ignorancia de sí mismo ha podido descubrir el griego las aristas de las cosas y su idea. La no visión de sí mismo le ha permitido ver las cosas. No puede asombrarnos, pues, que ignorante de sí mismo, sea su saber sobre el hombre un saber *desde las cosas*. El griego no podía menos de interpretar su ser como una cosa viviente que se ve a sí misma reflejada en las demás cosas, viéndolas, diciéndolas, a ellas, a las cosas. El griego parte de la naturaleza y este punto de partida sólo es posible porque no ha tropezado el hombre consigo mismo.

Pero he aquí que si es fiel a este modo de preguntarse por las cosas, se encuentra el hombre en una situación insostenible. Estoicos y epicúreos han llevado hasta sus últimas consecuencias, en efecto, la idea de que el hombre con su logos es un ser natural y, por tanto, su logos mismo corre la suerte de la naturaleza: nace, vive y muere, y en cada momento de su existencia está limitado a su presente como el resto de los seres naturales. El escepticismo es así el resultado inexorable de este intento de ver al hombre, al logos, desde la naturaleza. No se trata en el escepticismo académico de una serie de argumentos más o menos agudos y concluyentes, sino de la situación radical a que se ve conducido el hombre considerado como ser natural. Que la verdad no existe, no es una simple afirmación, sino un modo de existencia: la existencia del hombre en la naturaleza, en definitiva, la situación del hombre que no puede llegar a ser no hombre.

Pero si miramos con un poco de precisión al escéptico, nos encontramos, tras sus apariencias negativas, con algo esencialmente 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 con San Agustín. En realidad, el escéptico no puede ser escéptico más que porque busca la verdad y no la encuentra. De aquí que el fracaso de la existencia del hombre como ser natural sea, no solamente una pura ignorancia, sino el estadio positivo por el que el hombre tuvo necesariamente que pasar para encontrarse solo en el mundo buscando la verdad. Precisamente porque fracasa su intento se encuentra a solas, suspenso en el vacío, con su intentar mismo. El fracaso de la naturaleza es el despertar del hombre a sí mismo: el hombre no puede existir en la naturaleza más que dejando de existir en sí mismo. Por eso aquella ignorancia es, en el fondo, un *dejar* de ser hombre, un *olvido*; y este fracaso es más bien un *recuerdo*. En rigor, el nacimiento es quizá comprensible tan sólo desde la muerte. San Agustín, pues, no declara en definitiva erróneo al escepticismo, sino que momentáneamente lo acepta; precisamente porque nada permanece verdad en la naturaleza, es ésta un

argumento para entrar en el hombre mismo. El griego no ha visto en su logos más que una propiedad que *es*, olvidando la inquietud profunda que despertó en el hombre la pregunta $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$, qué es «lo que es». El adulto olvida siempre su nacimiento y su muerte. Cuando San Agustín dice al escéptico: *scio me dubitare*, sé que dudo, dice en realidad, *scio me vivere*, sé que vivo, y este *scio me vivere* es un *scio me quaerere veritatem*, sé que busco la verdad.

Esta búsqueda de la verdad es el punto desde el cual va a partir San Agustín: vivir, ser hombre, significa buscar la verdad. Hay, pues, una verdad anterior a la verdad de que el griego habla. Para un griego verdad es presencia patente de las cosas, de la naturaleza. Para el cristiano esa verdad es una conquista, una violencia, y «sólo los violentos la arrebatában». Esta violencia es la presencia del hombre a sí mismo que, en lugar de *dejar* de ser hombre y *dejarse*, por tanto, llevar de la naturaleza, permanece en sí mismo, entra en sí mismo, es dueño de sí. En este sentido la verdad es liberación. Esta *posesión*, esta verdad sobre sí mismo, es lo que hace posible la posesión de las cosas, su presencia. Hay una unidad esencial entre la presencia de las cosas y el encuentro de sí mismo: el hombre se encuentra ante las cosas. Olvidado de sí mismo, vuelto de cara a las cosas, son éstas presentes a aquél; pero ante ellas *se* encuentra el hombre. La ignorancia es así lo que hace posible la verdad del griego. Puesto que esta ignorancia no sería posible a su vez sin una verdad que ignora, podemos decir en rigor que la verdad del griego sólo es posible fundada en la verdad de sí mismo. En la expresión «el hombre se encuentra ante las cosas», el griego subraya las *cosas*, San Agustín el *se*.

El estoicismo había hablado también de dominio de sí, de *autarquía*. Pero hay una diferencia esencial entre el estoico y San Agustín. Para los estoicos ser dueño de sí, es no depender de la naturaleza. Por tanto, llegado a sí mismo, el hombre estoico reposa. Pero en San Agustín el problema *comienza* justamente al llegar a sí mismo. El hombre no es reposo, sino al revés, inquietud. Por eso su ser no es simplemente librarse *de* la naturaleza, sino liberarse de ella *para* la verdad. El hombre es para el cristianismo lo que jamás fue para el estoico: un *viador*. Su existir es un transitar desde la naturaleza hacia la verdad. Pero un transitar especial, un transitar que es un buscar. Y todo buscar es un positivo ir *hacia* lo buscado, no es un simple moverse y tropezar azorosamente un día con ello. Ir hacia lo buscado es, pues, moverse atraído por ello. De aquí que la existencia humana como búsqueda es sólo posible sabiendo en cierto modo lo que se busca. Pero ¿sabe en rigor el hombre lo que busca? Si lo sabe, ¿por qué buscarlo? En realidad, no es que el hombre sepa lo que busca. En la búsqueda última y radical de la existencia no vamos hacia lo buscado porque lo conocemos, sino más bien buscamos su conocimiento *atraídos* por él. El conocimiento de la verdad sólo es

posible mediante algo anterior al conocimiento mismo, mediante un previo *encuentro*: como diría más tarde Pascal, buscamos la verdad porque ella nos ha encontrado. La verdad sobre sí mismo, la segunda verdad junto a la verdad del griego, pende, a su vez, de una tercera y radical verdad: la verdad sobre la verdad misma. «Somos, nos movemos y vivimos en ella.» Por esto la buscamos. La verdad no es para San Agustín una simple idea, es una realidad, puesto que es el fundamento de la realidad de mi existencia. Por tanto, es fundamento de mi liberación de la naturaleza y de mi mismidad. La verdad nos hace libres.

Pese a sus apariencias formales, hay una diferencia radical entre San Agustín y Descartes. Mientras para Descartes lo único cierto es el sujeto que duda, y, por tanto, es más fácil conocer el alma que cualquier otra cosa, San Agustín dudará más fácilmente de su propia vida que de la verdad: *faciliusque dubitare me vivere quam non esse veritatem*, dudaría más fácilmente de que vivo que de que existe la verdad. Para San Agustín, la entrada en sí mismo no es sólo una separación del mundo, sino una vuelta hacia la verdad, que está por encima de mí mismo. Existir es, pues, trascender del mundo y de sí mismo, ser viador entre el mundo y la verdad. *Noli foras ire in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris transcende et te ipsum.* (*De vera religione*, c. XXXIX, 72.) «No quieras marchar hacia fuera de ti, vuelve a ti mismo, en el hombre interior habita la verdad, y si encontraras que tu naturaleza es mudable, trasciéndete también a ti mismo.» El intento, pues, de entrar en sí mismo, es ya un encontrarse con la verdad. Lo que el hombre es está en la verdad, el hombre es «imagen y semejanza» de ella. Este es, a mi modo de ver, el sentido del célebre argumento ontológico. No es un argumento dialéctico, lógico, sino un argumento existencial; la verdad es el «argumento» de la existencia humana misma. La dialéctica es aquí una dialéctica de la existencia.

Visto, pues, el hombre desde el mundo, es una cosa efímera, en definitiva, como una no verdad. Esta existencia entre la no verdad y la verdad es el hombre. Pero visto el mundo desde la verdad, aparece entonces no como una falsedad, sino como una *vero-similitud*. El escéptico griego no supo mantenerse en el mundo, porque éste le huye. San Agustín salva al mundo, manteniéndolo justamente como forma aparente de la verdad. El griego llamaba también a las cosas verdaderas, fenómenos, cosas aparentes. Pero apariencia significó para él ser patente, no oculto, estar presente por sí mismo. Para San Agustín las cosas son, desde luego, aparentes, en este sentido; pero lo que en esa presencia aparece presentemente es que las cosas aparentan ser verdad, son apariencia de algo que está más allá de ellas, de *la* verdad. El mundo patente de los griegos se ha tornado en un mundo aparente. Prendido a la realidad de quien es apariencia, mantiene San Agustín al mundo. Esto no lo pudo hacer el escéptico por no haber descubierto la verdad. Para el escéptico

el mundo no es ni tan siquiera apariencia, porque no hay nada ni nadie de quien ser apariencia. El griego es escéptico porque *no sabe* lo que busca, no sabe lo que quiere, aunque *lo tenga en sus manos*. No supo que la verdad es una realidad que puede liberarle y hacerle entrar en sí mismo; quiso pero no supo vivir de la verdad. Por esto pudo San Agustín salir años más tarde a las puertas de Cartago a defender a Grecia en nombre de la Iglesia: la realidad de la verdad es para San Agustín la idea central del cristianismo, y sólo una verdad real puede salvar las apariencias de verdad. La verdad del mundo clásico es una verdad fragmentaria, provisional, un parcial, pero no por eso menos auténtico, anticipo de la verdad.

Esta verdad-realidad está por encima del mundo y del hombre. Es realidad, pero en un sentido más radical y, por tanto, distinto de las demás realidades, como fuente de la verdad de todas ellas. Es, pues, Dios. Y San Agustín encuentra, tras largos años de inquietud intelectual, la realidad de la verdad en la realidad divina del logos de San Juan; en este momento la «palabra de Dios» se ha convertido en «razón del universo» y el mundo clásico se ha alojado definitivamente en el pensamiento cristiano. Para el griego verdad es visión racional de las cosas; para el judío y el cristiano verdad es fidelidad de la conducta, en especial de la conducta de Dios. Haciendo a Dios «razón» de las cosas es la verdad agustiniana a un tiempo judaísmo y helenismo. Donde el griego dijo «siempre», San Agustín puso «eternamente». De aquí la idea de que la verdad es eterna. No es, pues, un sincretismo externo el que ha conducido a esta asimilación del mundo clásico, sino la interna dialéctica de un pensamiento cristiano que puede resumirse en esta sencilla expresión: *vivir en la verdad*, lo cual significa ahora a un tiempo vivir en Dios y vivir en la razón. Este vivir en la verdad es, según vimos, lo que el nuevo testamento llamó *espíritu*. Por esto, desde San Agustín, el espíritu es la razón que entra en sí misma. Esta entrada en sí misma es una visión de la «luz inmutable de la verdad», para el «ojo interior del alma»; la *nous* de los griegos se ha convertido en espíritu, una interpretación que desde antiguo era familiar al cristianismo como puede verse ya en Tertuliano. (Pero, bien entendido, la *entrada* de la razón en sí misma tal como se halla en San Agustín no tiene nada que ver con una 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.) Vivir en verdad es vivir en «espíritu de verdad». Esta es la «plenitud de los tiempos». Al defender a la razón en nombre de Dios, San Agustín cree ser fiel intérprete de las palabras de San Pablo en el Areópago ateniense.

Sea o no esto cristianamente exacto, es lo cierto que con ello ha nacido la filosofía sobre nuevas bases. Esto es lo único que por ahora nos importa.

El hombre tiene dos modos de existir entre las cosas: en olvido y en recuerdo de sí mismo. Cuando vive en olvido vive en las cosas al modo griego, y cuando vive en recuerdo vive en el espíritu y es extraño al universo. No por el logos que expresa el «siempre», como acontecía a los griegos, sino por el espíritu que busca la «eternidad», es el hombre de nuestra era radicalmente extraño al mundo. Pero con una extrañeza también distinta de la del griego. Al saberse extraño en el mundo, el griego queda vinculado a él, va tras él. El cristiano, en cambio, al ser extraño al mundo, entra en sí, y al entrar en sí, se descubre; existiendo en Dios, va a Dios. El cristiano comienza, pues, por estar colocado a una ingente *distancia* del mundo. Al entrar en sí se sabe el cristiano viador entre el mundo y Dios: vive *en* el mundo; pero *para* Dios, existe viviendo en Dios, huyendo del mundo. Por esto, descubrirse a sí mismo es descubrir a un tiempo a Dios y al mundo. La visión cristiana del mundo es así visión de todo desde el espíritu.

¿Cómo aparece entonces *todo* lo que hay? ¿Cómo surge el problema filosófico?

Las cosas forman un todo en el horizonte de totalidad. Y aquí la totalidad es la verdad eterna, Dios. Todas las cosas forman, pues, un todo en cuanto hechas por Dios. El mundo es un magno ente *hecho* por Dios. Dios es así, la raíz de todo cuanto es en tanto que es, es decir, la infinitud del ser. Dios es el ser infinito; en cierta manera lo es, pues, todo. ¿Qué son entonces las cosas: *quid est ens*? El tema de la metafísica griega aparece, pues, como resultado de la interna estructura del horizonte cristiano.

Veamos ahora cómo se precisa el problema. Saber lo que *cada cosa* es, es sencillamente saberla en tanto que hecha por Dios, fundada en él. Es saberla *desde* Dios, verla en Dios, contemplarla. En lugar de la *theoria* del griego tenemos una visión en Dios: la *contemplatio*. Filosofía es vida contemplativa. Este es el punto problemático. Saber una cosa desde Dios no es, por lo pronto, saber lo que es Dios, sino lo que es la cosa. Pero por otro lado, contemplada desde Dios, que es la raíz de todo cuanto hay, y, por tanto, infinitud, la cosa *es como si no fuera*, la cosa es una *nada*. Dios, que ha permitido salvar el mundo, lo oculta. Puesta junto a Dios la cosa no es, o si se quiere no es sino puesta junto a él. En sí misma es nada. De aquí un grave problema: ¿cómo es posible que las cosas sean algo y nada a un tiempo? ¿Cómo es posible que salgan de la nada para ser? Esta salida es la *creación*, producción desde la nada. A diferencia de lo que significó para Grecia, ser no significa aquí el acontecer actual del movimiento, sino el acontecer de la creación. Ser es ser-creado. Por la creación, Dios nos impele a salir de sí mismo para ir nuevamente a las cosas *a través* de él. Dios oculta el mundo, pero al ocultarlo nos indica lo que puede ser: una creación suya. Es una ocultación que es ya un descubrimiento.

El hebreo habló tan sólo de «hacer» *barah* un mundo. Ahora el verbo *barah* ha adquirido el rigor conceptual de una *creatio ex nihilo*, que los Setenta tradujeron por el ποιῆν. Con ello penetró en el cristianismo todo lo que Grecia vio en la ποιήσις, en la producción. Aquello de donde las cosas emergen es su «naturaleza». Por esto lo que el griego llamaba *physis*, naturaleza, es ahora, a su vez, una emergencia de Dios. Dios es, en cierto modo, la naturaleza de la naturaleza, la *natura naturans*, como la llamaba Scot Eriugena, a diferencia de la naturaleza del griego, que es producto de aquélla, *natura naturata*. Por otro lado, habiendo interpretado San Agustín a Dios como logos o razón del universo, la creación es necesariamente una emergencia desde una razón, con todos los caracteres que poseía el logos griego. La *natura naturata*, la naturaleza es así racional. Envuelve, pues, la creación dos dimensiones: de un lado, es una emergencia real de las cosas desde Dios; de otro, una manifestación de una razón universal.

Ahora comprendemos más precisamente cómo ha podido surgir en este horizonte la pregunta filosófica. Todas las cosas, en efecto, han sido creadas por Dios. Pero el hombre, además de cosa creada por Dios, es «imagen y semejanza» suya; por esto posee esencialmente una razón y una acción, es *intellectio* y *propensio*. Después de descubrir a Dios como fundamento racional del mundo y en especial del hombre, interpreta a Dios como causa de él. Cuando la razón propende hacia el hombre interior, hacia sí misma, se sabe ella a sí misma en lo que verdaderamente es; y lo que verdaderamente es, es un ser creado existiendo oscilante entre el mundo y Dios, propendiendo hacia el mundo (*peccatum*) o hacia Dios (*charitas*). De aquí resulta que a diferencia de lo que a las demás cosas acontece, el hombre no sólo es creado, sino que su ser-creado le pertenece *formalmente* a su ser. El hombre interior, el hombre propiamente dicho, consiste formalmente en trascenderse. Y toda trascendencia es trascender *desde* el mundo *hacia* Dios. Por esto, al entrar en sí mismo y verse creado, surge el horizonte de la creación, y dentro de él aparecen el propio hombre y los dos mundos entre los que propende su existencia: Dios y las cosas. Entonces es cuando se muestran las cosas «tales como son». Fuera de ese horizonte se presentan como suficientes a sí mismas; pero dentro de él como simples pretensiones de suficiencia que manifiestan su radical nihilidad. La filosofía, después de Grecia, filosofa desde la nada: para llegar a las cosas necesita de Dios, y el hombre mismo no es sino el camino del mundo hacia Dios. Su rango excepcional como rey de la creación, es a un tiempo su excepcional nulidad: el hombre no necesita sólo de Dios, sino también de las cosas. La filosofía como pregunta acerca del ser es una pregunta sobre este subsistente problema que es el hombre, un *itinerario de la mente hacia Dios*, como la llamaba San Buenaventura. La filosofía surge en Grecia, porque el hombre se siente limitado por el movimiento y extraño a él por el logos. El cristiano de nuestra era se siente limitado ante el ser infinito, y extraño al mundo por su espíritu, en cierto modo infinito, *tanquam medium quid inter nihilum et*

Deum, como algo intermedio entre la nada y Dios, en expresión de Descartes. Precisamente por ser semejanza de Dios, es el espíritu en cierta manera infinito, y no puede por esto reposar ni en una verdad temporal, ni en un bien caduco, no puede reposar en el mundo, y por eso busca a Dios, busca una verdad y un bien eternos, una vida contemplativa que sea una vida beata. Esta búsqueda es la filosofía. La filosofía posterior a Grecia nace así, de una sed de infinitud, cuyo carácter sediento es justamente la nihilidad misma del hombre. A partir de este momento, la historia de la metafísica no es sino la historia de esta cuestión: *quid est esse qua creatum-esse?* ¿Qué es ser en tanto que ser-creado? La respuesta a esta pregunta es a un tiempo la formación de la idea de Dios, del mundo y del hombre.

Entonces se ve cómo aquellas dos dimensiones de la creación: la emergencia de Dios y la racionalización van a separarse progresivamente. Comenzó la creación por ser una *acción de la razón*, y terminará por ser una *causa productora de la razón*; por tanto, en sí misma, una acción arracional, que excluye la razón de Dios y la recluye en el hombre. San Agustín-San Buenaventura, Santo Tomás, Duns Scot, Eckehart, Ockam, son los cinco estadios perfectamente definidos de una rigurosa dialéctica del problema de la creación en cuanto tal. Comenzó con San Agustín, subrayando en la expresión «ser-creado» el «creado», y, por tanto, el creador, y terminará con Eckehart y Ockam subrayando el «ser», y, por tanto, las cosas mismas. El cristiano comenzó a filosofar vuelto hacia Dios, que lo tiene alejado de las cosas. Ahora, el hombre, alejado también de Dios, queda solo frente a sí mismo. Gracias a esta *distancia*, ha podido ver las cosas y a Dios como Dios. Solamente en este horizonte de distancia se ha podido hacer *cuestión* de acercarse a las cosas y de acercarse a Dios. El intento de acercarse a las cosas es la física de Galileo, la nueva ciencia. La Reforma es un primer intento de volver a acercarse a Dios. Entre Dios y las cosas, sólo sin mundo y sin Dios, el hombre se encuentra en la duda cartesiana. Estos tres elementos del mundo moderno: la ciencia física, la Reforma y la filosofía cartesiana, no son sino el estadio fatal que lleva en línea ininterrumpida desde San Agustín hasta Hegel. Porque es lo cierto que Dios y la creación han cambiado desde Ockam de signo, pero no han dejado de existir. Desde Descartes a Hegel se piensa siempre con Dios, intentando acercarse al ser infinito. Poco importa que Dios sea en lugar de razón, voluntad omnipotente. La filosofía moderna nace y se desenvuelve en este mismo horizonte de la creación. Por eso no hay más que una filosofía post-helénica, que va desde San Agustín a Hegel*.

* El contenido de estas páginas responde a una conferencia que di en la Universidad de Berlín, en 10 de diciembre de 1930, y que ha constituido el tema de mis lecciones universitarias el presente curso.

Es menester ver ahora con precisión intelectual la estructura interna de esta filosofía, y *señalar* el grave problema que encierra: la filosofía europea desde San Agustín a Hegel es, en última instancia, una filosofía que no ha nacido ni ha vivido de sí misma. Con todas sus limitaciones, la filosofía griega nació, por lo menos, 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 una manera inmediata, sino mediante Dios, es decir, con la mirada fija en el ente infinito. La filosofía desde Descartes a Hegel es una dialéctica del espíritu finito que quiere conquistar intelectualmente su infinitud, puesta en crisis al distanciarse de Dios. Esa distancia de Dios 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?

X. Zubiri