
HEGEL

Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1831)

Ver: *Dialéctica hegeliana / Idealismo / Espíritu / Espíritu absoluto / Espíritu objetivo / Proposición especulativa*

Hegel siempre dice las cosas más importantes en lugares perdidos.

Hegel pretende que en él el Espíritu Absoluto ha adquirido su primera formulación en la historia. [X. Zubiri]

•

«En la autoposesión intelectual hay esa especie de identidad del inteligir y de la existencia del inteligente, es decir, una especie de existencia envuelta en el inteligir en cuanto tal (de ahí la fuerza innegable del *cogito ergo sum*, que por algo es la fuerte de todos los idealismos que han divinizado la inteligencia con el nombre de Espíritu absoluto, etc.).» [Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 222]

•

«Detengamos la atención un poco sobre cada uno de estos tres caracteres: negatividad, verdad, supositalidad.

En primer lugar, el carácter formal propio de la esencia según Hegel: su formal y constitutiva negatividad. Es un concepto central en toda la filosofía hegeliana, porque la negatividad constituye el *primum movens* de toda la marcha dialéctica del pensar: es lo que hace surgir la antítesis y lo que fuerza la síntesis.

En el caso de la esencia, es lo que fuerza a la reflexión, al repliegue (antítesis) y al despliegue en fundamento (síntesis). Como para Hegel la dialéctica es la concepción formal como generante de la realidad física, resulta que necesita introducir la negatividad en el ser mismo como momento constitutivo suyo. Y esta es la cuestión: ¿puede decirse que el ser, que la realidad misma esté constitutivamente afectada por la negatividad? Esto es imposible.

La realidad es lo que es, y en eso que es se agota toda su realidad, por limitada, fragmentaria e insuficiente que sea. Lo negativo en cuanto tal no tiene realidad física ninguna (empleemos como sinónimos ser y realidad).

De dos cosas reales decimos, y vemos con verdad, que la uno "no" es la otra. Pero este "no" no afecta a esa realidad física de cada una de las dos cosas, sino tan solo a esa realidad física en cuanto presente a una inteligencia, la cual al comparar aquellas cosas se ve que la una "no" es la otra.

La negatividad, por tanto, es un momento constitutivo del concepto objetivo de la realidad, pero no de la realidad física misma. En el caso de la esencia esto es decisivo. Hegel considera la esencia como un puro "parecer"; es la forma concreta de la negatividad del simple ser. Pero esto es imposible. En la realidad no hay una pura apariencia de ser.

Todo lo aparente se apoya en una previa realidad. Y este apoyo con el que se constituye el aparecer no es negatividad más que en el concepto objetivo, no en la cosa misma.

De aquí resulta que Hegel llama esencia no a un momento físico de la realidad, sino a su concepto objetivo. Y es que Hegel comienza por identificar la realidad física con el concepto objetivo; y como este no tiene más ser que el que le confiere la intelección formal, resulta que *a limine* queda sumergida la realidad en la inteligencia.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 50-51]



«... para que nos demos cuenta de lo que quiso este hombre, uno de los pocos que ha habido en la historia que hayan sido capaces de vivir en puro pensamiento concipiente. Este hombre debió de vivir en un perpetuo festín porque en cada momento debía tener la íntima, la irrefragable fruición de inteligir y seguramente la tuvo; que se equivocase, es otra cuestión.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la filosofía occidental*, p. 289]



«En Hegel la razón produce el movimiento interno por sí mismo, por una especie de inquietud; sin embargo, esto no es concebible si no hay objeto delante. ¿En nombre de qué podría haber ese movimiento interno de la razón, esa inquietud que le conduce a superar las etapas dialécticas de sus determinaciones progresistas? Con el entendimiento el hombre "está" en las cosas, está entendiendo, del mismo modo que está viendo con los ojos y oyendo con los oídos.

La razón es algo distinto, es algo que precisamente *va hacia*, es un ir, es una marcha. Kant había visto claramente algo de este problema cuando dijo que había que determinar el interés que movía a la razón a trascender del entendimiento; sea o no interés, lo cierto es que la razón es una marcha hacia el objeto; no es simplemente algo en que se está, sino algo en que uno *se mueve hacia*. Pues bien, la razón es esencial, intrínseca y constitutivamente un pensar *quaerens*, un pensar que busca; la razón no

es un pensar concipiente (*begreifendes Denken*), sino que es una inteligencia "quaerente". Lo cual quiere decir que la razón no reposa sobre sí misma y lo menos que se puede decir es que reposa sobre la inteligencia.

Esto nos lleva a la segunda determinación: el *intellectus*, ¿qué es el *intellectus*?

La filosofía clásica había entendido siempre que es un *intellectus concipiens*, que concibe ideas. Los sentidos nos dan las cosas y la inteligencia elabora, construye o concibe ideas acerca de ellas. Pero, independientemente de otro tipo de consideraciones, hay dos que deben hacerse a esta concepción. No es que sea falsa en absoluto, sino que me parece insuficiente, al menos por dos razones.

En primer lugar, porque parece como si concebir fuese algo así como pasear la inteligencia delante de la realidad al modo de un espejo y entonces se obtienen unos conceptos, del mismo modo que la vista percibe unos colores o el oído percibe unos sonidos. Pero esto no es así. Los conceptos, aun los más rudimentarios, son algo que el hombre ha buscado y que va conquistando; es decir, son el decantado y el precipitado de esa razón "quaerente", de esa inteligencia "quaerente" en el propio *intellectus*.

El concepto no es algo que sea primario, una dote primaria del inteligir, sino que es una de las maneras que tiene la razón para encontrar las cosas. Se podrá decir que la humanidad siempre ha utilizado conceptos, incluso sin saberlo.

Pero entre la confianza en el concepto racional y la marcha progresiva dentro de él, que impera en el mundo desde la época de los griegos, y lo que podría ser un concepto en tiempos de Hammurabi hay un largo trecho. Es decir, la conceptuación es una de las maneras con las que se las ingenia la razón para buscar las cosas en su función "quaerente".

Se dirá entonces –es el segundo punto– que al menos hay un concepto que no está forjado por la razón: el concepto de ente, el concepto de "que es". Pero este es un gran problema. Desde los tiempos de Aristóteles, el ente pasó por ser algo problemático; necesitaba la operación del νοῦς [noûs], necesitaba captar de alguna manera eso que es el ente, pues no es algo inmediatamente dado sobre lo que fácilmente pueda mostrarse una especulación filosófica. Lo cual nos obliga a retrotraer el problema del *intellectus* al problema del νοῦς [noûs].

La razón no reposa sobre sí misma, sino sobre la inteligencia concipiente; por tanto, sobre una *inteligencia*. La inteligencia en tanto que concipiente reposa sobre una inteligencia que no tiene que ser necesariamente concipiente, sino que, como decía Aristóteles, es simplemente la aprehensión del ente por el νοῦς [noûs]; y la parte esencial del νοῦς, según nos dice el propio Aristóteles, es el λόγος [lógos] que dice aquello que está aprehendiendo. La razón remite esencialmente a la conceptuación, la cual, a su vez, está remitiendo a la inteligencia.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 326-327]



«La grandiosidad del pensamiento de Hegel estriba, en buena parte, en no haberse limitado a lanzar programas de filosofía sino después de haberlos realizado ya en sí mismo.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 232]



«¿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 mis 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 llamó el griego ὅλον *totum*. En él no se desvanece, necesariamente, lo que cada cosa es. Antes bien, cada cosa me remite al todo, al mostrarme su peculiaridad, *por ser "cada"* y no por dejar de serlo. En el todo, las cosas, no sólo no se desvanecen necesariamente, sino que, gracias a esa inmersión, *pueden* ser cada una lo que es.

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

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía* (1933). Madrid: Fundación Xavier Zubiri, p. 19]



«La última postura filosófica del XIX ha sido Hegel. Para Hegel, la verdad que transparece en la historia no es la verdad particular, sino la verdad absoluta que abarca y esclarece lo que las cosas son y no son. La verdad que se va a realizar en el curso de la historia no es verdad científica, sino verdad absoluta.

[Y en tanto que declara esto, mantiene en su seno el no ser. La verdadera historia es la absoluta, no en el sentido de que no excluye nada, sino que incluye la nada.]

La filosofía recoge los residuos que en su caminar van dejando las ciencias, No se encuentra ningún sistema. Los sistemas filosóficos son estadios inexorables de la dialéctica interna. Desde el abstracto y general ser llega a las cosas. La verdad filosófica sería la única verdad concreta.

En esta idea del espíritu absoluto ha ocurrido la gran agonía del espíritu humano en los cien años últimos. Si analizamos y tratamos de caracterizar esto que es la verdad o el espíritu absoluta para Hegel, veremos concretamente que esta verdad es absoluta en el sentido de que no deja fuera de sí nada, pero en un sentido más profundo, porque reasume el ser para sí mismo. Se sabe a sí mismo en su absoluta verdad. Así llega Hegel al espíritu absoluto.

Idea en Hegel. Sólo en la idea se encuentra la radical suficiencia por la cual un ente se pone a sí mismo: *libertad*. La verdad absoluta que se pone a sí misma es el único órgano capaz de libertad plenaria: el espíritu. Al ponerse a sí misma, poner todas las cosas. La verdad no es solo absoluta, sino infinita, porque incluye todas las otras verdades. En esta infinitud la verdad no hace sino ponerse a sí misma.

La verdad absoluta o espíritu absoluto es absoluto no solo en el sentido de idea libre e infinita, sino en el de quedarse cerrado en sí mismo. Entendiendo que esta verdad se pone a sí misma, pone a las demás cosas: es infinita.

En esta infinitud la verdad no hace más que ponerse a sí misma. La crisis de la ciencia positivista es que entre sus verdades se ha perdido la verdad oclusa y cerrada sobre sí misma.»

[Zubiri, Xavier: "Nuestra visión del pasado filosófico" (1934), en *Cursos universitarios. Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 357-358]



«El espíritu absoluto, en su concreción, está mediado respecto de sí mismo; la manera como el espíritu absoluto llega a ser absoluto *en su concreción* es la mediación, el pasar la mediación de los otros, de lo alienado.

Así, gracias a que la creación es dialéctica de la posición, gracias que la dialéctica de la posición en el fondo es dialéctica de la alineación y a que la dialéctica de la alineación es esencialmente dialéctica de la mediación, resulta que el espíritu absoluto no hace con la creación más que entrar en sí mismo.

No puede entrar en sí mismo sino desde fuera de sí mismo y, como no hay nada que no sea él, resulta que esto "otro" es mediación puesta por él para poder ser sí mismo, cosa que no sería, según Hegel, si no hubiese creado.

En este llegar a ser sí mismo es en lo que consiste la propia infinitud. La creación es en definitiva la dialéctica de la infinitud del espíritu absoluto. Naturalmente, la infinitud es inicial; si la idea no fuese absoluta, no habría lugar a este proceso, pero, no obstante, la creación pone algo: lo hace entrar en sí.

Hegel diría aquí lo que dijo en el "Prólogo" a la *Fenomenología del espíritu*: el principio, en tanto que principio, es resultado y en este carácter cíclico

está el devenir en que consiste la entidad misma del espíritu absoluto. La dialéctica de la infinitud es la vida misma de la idea, es la vida misma del espíritu absoluto.

Si desde el punto de vista de la lógica toda la metafísica de Hegel se cifra en el concepto de *idealismo*, en el sentido de que la última realidad es la idea, el proceso de la creación se resuelve en la única palabra *panteísmo*, una palabra que necesita ser explicada. La identidad entre el idealismo y el panteísmo será la clave de la metafísica de Hegel.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 299-300]



«Captar en su eternidad al espíritu absoluto, saber el absoluto, pero además de una manera absoluta, en eso, y no en otra cosa, consiste para Hegel la *filosofía*. La Filosofía es la conciencia absoluta del *Sistema* del absoluto. Por eso es la Filosofía, como decía Platón, dialéctica, articulación, sistema de la Idea. La Filosofía no es un pensar *sobre* lo absoluto, sino que es la forma explícita del absoluto mismo. De aquí que a la Filosofía pertenece *esencialmente* su propia historia.

Por lo mismo, sería pueril querer atacar, una a una, las tesis de la filosofía hegeliana. Justamente porque, en Hegel, la Filosofía llega a su plena madurez, es inútil tomar uno a uno los momentos de su genial pensamiento. La única manera de discutir con Hegel es tomarlo en su punto de partida, es decir, en su totalidad. ¿Cuál es el punto de partida de Hegel? ¿Por qué extraña manera resultan unificados el pensamiento o el espíritu y la naturaleza de las cosas?

En realidad, Hegel es un hombre que ha inventado muy pocos –tal vez ninguno– de los conceptos filosóficos; en cambio, ha tenido una absoluta pulcritud al recibirlos. Y el concepto que determina todo el desarrollo del pensamiento hegeliano es justamente el concepto del saber, de la certeza.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 236]



Der Anfang ist das Resultat. (Hegel)

«Decir que el todo es espíritu absoluto, es el absoluto, quiere decir que nada tiene ser, ni es, por tanto, verdaderamente conocido (puesto que conocer es saber lo que una cosa es), si no es entendido en su última raíz en ese espíritu absoluto; por tanto, si no es entendido como un momento de él. Por eso dice Hegel que la verdad nunca se encuentra en la cosa, nunca se encuentra en el resultado.

El resultado es el cadáver que ha dejado en pos de sí la tendencia que lo engendró. *Lo verdadero no es el resultado* –dice Hegel–, *sino el todo; aquello que vincula el resultado a su principio*. La verdad definitiva es una

cosa, la verdad última de su ser, se halla, por tanto, para Hegel, en esa articulación que cada cosa concreta tiene con el espíritu absoluto, con la realidad fundamental del universo.

A esa articulación interna es a lo que Hegel llama sistema. Por eso dice Hegel que la verdadera figura bajo la cual aparece la verdad filosófica es el sistema. Sistema no significa un conjunto de proposiciones ordenadas, sino esa interna articulación que cada cosa, ella en *su ser*, tiene con *el ser absoluto* del universo.

Decir que una cosa se apoya en el espíritu absoluto equivale a decir que permanece en él como momento suyo. Por eso dice Hegel que la verdadera sustancia es el sujeto. Este es el punto de partida de la filosofía de Hegel: el absoluto como sujeto.

Pero, bien entendido, insiste en que no se trata de un absoluto como *cosa absoluta*, sino del absoluto como *fundamento* absoluto de todas las cosas; principio, por tanto, inclusive, de las que ulteriormente se llamarán pensamientos.

De ahí que resulte un completo error histórico y metafísico decir que Hegel comienza con el pensar. Propiamente hablando, la filosofía hegeliana no comienza con el pensar. No se trata de que la naturaleza esté en el pensar, ni de que ese poseerse del absoluto transcurra en un pensar, sino justamente al revés: el hecho de que el absoluto sea transparente a sí mismo es lo que constituye su pensamiento. No es el pensamiento razón de la inmediatez, sino la inmediatez razón del pensamiento.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 232-233]



«Lo concebido es, desde luego, un concepto objetivo; como tal no tiene más ser que el que le confiere su concepción formal, esto es, su ser consiste solamente en ser pensado. Ahora bien, nos dirá Hegel, esto no es suficiente; lo concebido no es mero concepto objetivo, sino que es idénticamente la cosa real misma en cuanto real.

Si hubiera separación o distinción entre el concepto objetivo y la cosa real, no sería posible la posesión de la verdad. Por tanto, el ser que la concepción formal confiere a lo concebido es más que objetividad, es la realidad "física" misma.

Todo el ser de la cosa real en cuanto real le está conferido por la concepción formal de la razón. Ser consiste en ser concebido. "El ser es pensar" (*Phänom. Vorrede*, 3); "el concepto en cuanto tal es el ente en y por sí" (*Logik, Einleit.*). De esta suerte el concepto sería "el espíritu vivo de lo real" (*Encyk.*, § 162) y sólo "es verdadero en la realidad aquello que es verdadero en y por las formas del concepto" (*ibid.*).

Concepción tiene, pues, el significado fuerte que tiene en biología; la concepción formal, el acto de la razón, sería la generación o realización de las cosas. Recíprocamente, la realidad entera no sería sino la realización de la razón. "La razón lógica misma es lo substancial de lo real" (*Logik, Einleitung*).

Por ser raíz y fundamento de todo lo real, esta razón lógica es en sí misma la razón divina. Pero es a la vez y a una, la razón humana, porque ésta es, en su propio concepto, idéntica a la divina.

Ciertamente, la razón humana es en sí misma finita, pero su finitud, al igual que la finitud de todas las demás cosas, consiste simplemente "en no tener aún completamente en sí misma la realidad de su concepto" (*Logik, III; Abs. 3, p. 40*).

La razón divina, en cambio, es la razón en su concepto pleno, es "la" razón absoluta. Por lo que tiene de razón, la razón humana no es sino la realización, deficiente aún y fragmentaria, de aquélla. No hay entre ambas sino una diferencia gradual; la humana es tan sólo un momento de la divina, de "la" razón.

De ahí que el contenido de la razón humana, en cuanto razón, a saber, la Ciencia de la Lógica, "no es en su contenido, sino la exposición de Dios tal como es en su eterna esencia antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito" (*ibid.*).

La metafísica y la teología no son, por tanto, sino lógica. Es decir, la estructura de la realidad es idénticamente la estructura formal de "la" razón y se funda en ésta. Tal es la interpretación de Hegel.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 36-37]



«El ser mismo en cuanto "fundamentado" en la esencia es lo que Hegel entiende por existencia. De ahí que, para Hegel, las cosas antes de existir ya "son". La existencia es una salida desde la esencia. En su virtud, lo que la cosa real es, es algo que "ya era" (*gewesen*); por esto lo que ya era es esencia (*Wesen*). [...]

La esencia no es algo que se mueve sino el movimiento mismo de interiorización. Este movimiento, es el movimiento concipiente. Al concebir una cosa la concibo como "siendo"; pero al hacerlo la concibo "ya" con una interioridad.

Es decir, mi movimiento concipiente concibe la realidad preconciéndola interiorizada. La esencia de la encina no es ninguno de los momentos (semilla, árbol, fruto) tomados por sí mismos, ni tan siquiera lo es su unidad procesual. Al revés; la esencia es algo pre-procesual.

El devenir y sus momentos son lo que son, precisamente por ser el devenir de algo que "ya era" una encina. Llamémoslo "ser-encina". [...] La encina

“primero” es semilla, “luego” la encina es árbol, “finalmente” la encina es fruto, pero “siempre” está siendo lo mismo: encina.

El ser-encina predetermina, pues, sus tres momentos. Es una moción interna, una automoción, el dinamismo interno e intransitivo de la realidad. La esencia es así la determinación interior del ser, lo que forzosamente concebimos al concebir a éste; su supuesto intrínseco.

En esto consiste su verdad: la esencia es la verdad radical. Recíprocamente, el ser, es decir, la cosa en su devenir y con todas sus notas no es sino “manifestación” (*Erscheinung*) de la esencia, de su interioridad. Y en esto consiste su verdad: el ser real es verdad fundada.

La esencia es, pues, para Hegel el concepto formal como verdad fundante del ser. Por tanto, para Hegel, descubrir la esencia de algo es construir conceptualmente, especulativamente, los supuestos de su realidad; es re-engendrar la cosa. Correlativamente, la realidad misma es algo “puesto”; es la “posición” del ser como esenciado, es concepción formal. [...]

El pensar, la razón, es la Idea en y para sí misma; la Naturaleza es la Idea misma en su ser-otro que sí misma; y el Espíritu es la Idea que desde este su ser-otro vuelve sobre sí misma para sí misma.

Como tal, esta realidad de la Idea es justamente Dios; νόησις νοήσεως, autopensar, lo llamó Aristóteles, Met. A, 1072 b 18-30; y como síntesis de su propia filosofía, Hegel, *Enc.* § 577, reproduce literalmente, y en su lengua original, el pasaje aristotélico íntegro.

La realidad entera no sería sino la autorrealización procesual de Dios mismo, de la razón lógica como concepción formal: ser, esencia, idea, esto es, devenir, posición, autoconcepción son los tres momentos del proceso único de la concepción formal. Y cada uno de ellos es la verdad del anterior: la esencia es la verdad del ser, y la idea es la verdad de la esencia.

Buena parte de la filosofía moderna de la esencia queda referida a una única sustancia, al Yo. Y donde realmente culmina esto es en Hegel. Para él, la única sustancia es el sujeto pensante; su esencia es su función de concebir, esto es, de engendrar, de producir cosas; y la esencia de éstas no es sino el ser meras posiciones, meros “conceptos” del pensar, es decir, del sujeto pensante.

Este sería el sentido del “de” en la frase “la esencia es la realidad del concepto “de” la cosa”: es un genitivo generante. [...]

Esto es absolutamente insostenible por varias razones.

En primer lugar, por su concepto unitario y unívoco de razón que le lleva al primado de lo lógico sobre lo real. No existe eso que Hegel llama “la” razón. La razón no es un singular del que la razón divina y la humana fueran dos momentos gradualmente diferentes.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 42-45]

LOGOS Y REALIDAD EN HEGEL

«Para los modernos, el logos era ajeno a los contenidos, y la lógica, en tanto que ciencia del logos, era ciencia meramente formal. Hegel pensaba que la lógica moderna (en cierto modo tenía razón) trataba de las formas de logos, de las formas lógicas al margen de cuáles fueran sus contenidos.

Digo que A es B, cualquiera que sea la A y cualquiera que sea la B; digo que una proposición es universal o particular, cualquiera que sea la índole de esta universalidad y de esta particularidad.

Ahora bien, según Hegel, esto es quimérico y falso. En el mundo griego el logos no estaba vacío de contenido, sino exactamente al revés; el logos - por ejemplo, de Platón y Aristóteles - piensa Hegel que de una o de otra manera forma parte de la realidad; en Grecia el logos es la razón de la cosa. Sin duda era así, salvo que en griego no hay una palabra para *razón* distinta del *logos*.

Pero admitamos, en éste como en tantos otros casos, la versión hegeliana de los conceptos griegos; al fin y al cabo, la filosofía del siglo XIX es rica en traducciones de la filosofía griega a filosofías particulares.

Hegel, pues, nos dice que la razón es el logos de las cosas y, en efecto, ese "de" había tenido una expresión formal en Parménides y Aristóteles: ταυτόν [tautón]. En el acto de conocer, la actualidad del conocer en tanto que conozco este objeto y la actualidad de este objeto en tanto que objeto conocido por mi razón es justo la misma: son ταυτόν [tautón], y en esa mismidad consiste justamente su ἀλήθεια [alétheia], su verdad. [...]

Ahora bien, Hegel invierte los términos de la cuestión. Parte precisamente de ese *tautón* que ha establecido la lógica y la metafísica de Aristóteles y ve los dos términos - el *lógos* en tanto que algo que me pertenecería a mí, y *la cosa* en tanto que tiene una realidad propia independiente de mí - como dos momentos cuya unidad es precisamente el *tautón*, esa mismidad que poseen cuando una razón conoce (exhaustivamente, en el caso de Hegel; fragmentariamente, en el caso de Aristóteles) una cosa. [...]

De ahí que la Lógica como ciencia del logos pertenezca formalmente a la Metafísica. [...]

Por ello, la lógica no es una disciplina filosófica junto a las restantes disciplinas, sino que es un momento estructural de la realidad misma. Es el momento estructural del concepto, envolviendo en el concepto esas dos dimensiones: la razón subjetiva y la realidad objetiva.

La Lógica es, a una, lógica de la cosa y lógica de mi propia razón, de mi propio logos. Esto es justamente la verdad, es el *tautón*. La unidad viviente de la razón es, para Hegel, la verdad como concepto, como *tautón*.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 276-278]



«El pensamiento concipiente de Hegel no es un pensamiento lineal, sino esencialmente circular, cíclico y en esto reside el carácter automórfico de todo lo que el pensamiento contiene.

Por eso, la esencia de la dialéctica es la índole del movimiento de la razón absoluta, entendiendo que este movimiento de la razón absoluta es precisamente esa posición constante de los términos distintos que, por diferenciación de la unidad – aquí surge el primer carácter – van apareciendo en forma de tesis y de antítesis y quedan *aufgehoben*, es decir, quedan superados. Superados ¿en qué?

En aquello de lo que nunca se separaron, es decir, en la unidad primaria y primigenia de que procedían. Es por esto por lo que Hegel nos dice que el ser y la nada son dos abstracciones; lo único concreto es el devenir. El movimiento mismo es el movimiento en que lo absoluto consiste.

Esto es un esfuerzo un poco monótono, pero que creo imprescindible para que nos demos cuenta de lo que quiso este hombre, uno de los pocos que ha habido en la historia que hayan sido capaces de vivir en puro pensamiento concipiente.

Este hombre debió de vivir en un perpetuo festín porque en cada momento debía tener la íntima, la irrefragable fruición de inteligir y seguramente la tuvo; que se equivocase, es otra cuestión.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la filosofía occidental*, p. 289]



«En primer lugar debemos decir que precisamente porque el mundo como sistema de posibilidades es un cuerpo, lo que despersonalizándose hace cada uno de sus habitantes es justamente *incorporarse* a ese cuerpo: es el *dinamismo de la incorporación*. *Velis nolis* cada cual está incorporando al momento de su historia.

¿Cómo se va a pretender que nadie esté fuera de la historia? Se podrá decir que alguno no se sumerge y se pierde en la historia, pero esa es una cuestión distinta. Que el hombre está *en* la historia, no tiene duda. [...] Lo otro sería una especie de utopía: u-topía, que no tiene *tópos*; estarían fuera del mundo y fuera de la realidad.

El hombre, pues, en despersonalización está no solamente constituyendo un nosotros en comunidad en la estructura social, sino que además está incorporado precisamente a lo que esta comunidad tiene de cuerpo y de sistema de posibilidades. [...]

Esta incorporación no es un acto que el hombre pueda elegir. Puede elegir más o menos – eso corresponde a otro contexto – pero, evidentemente, el hombre, en una estructura con los demás hombres, no está sin embargo obturado como individuo. Pero, como quiera que sea, lo que voy a decir es absolutamente ineludible para el hombre.

En primer lugar, el hombre hace esta incorporación porque está sumergido en una *tradición*. [...] Tradición *no consiste en transmisión*, porque hay muchas cosas transmitidas que pueden quizá no funcionar como tradicionales.

Y, recíprocamente, puede haber tradición sin que haya rigurosamente hablando una transmisión. Esto puede parecer paradójico, pero es verdad. [...] No es forzoso que haya transmisión para que haya tradición. Tradición es reactualización, y en este caso reactualización como un sistema de posibilidades.

Porque aquello que una sociedad era en un momento determinado de la historia, ha dejado de ser real. Aquello fue; ya no es. [...]

En segundo lugar, constituido el hombre *en* tradición, este hombre tiene una *aspiración*. Y con esto no me refiero a las aspiraciones que tenga en su vida, me refiero a la aspiración en el sentido de *ad-spirare*, en el sentido más etimológico del vocablo.

Efectivamente el hombre recibe un sistema de posibilidades, y en una o en otra forma va a apropiarse, apropiará alguna de estas posibilidades, tal vez rechazará otras, modificará tal vez muchas de las que rechaza, también incluso de las que acepta, y esto es justamente una *ad-spiración* con la que se constituye el presente del hombre.

Hay un tercer momento que no es tradición ni aspiración sino una *conspiración*. No hablo aquí de conspiraciones políticas, bien entendido. Hablo del momento del *con*, según el cual todas las aspiraciones de cada uno de los individuos tienen, con un carácter convergente y no convergente, un momento justamente de conspiración, un momento dinámico sin el cual no habría posibilidad de incorporación y no existiría la sociedad como cuerpo social.

Este es precisamente el dinamismo de la historia. Incorporado el hombre a un sistema de posibilidades recibido por tradición y dinámicamente actualizado en forma de conspiración, en la historia, el hombre, talitativamente, en virtud de lo que es, se incorpora a la comunidad. Esto quiere decir que el sujeto de la historia es precisamente el cuerpo social en cuanto tal.

La comunidad no es el resultado sino el principio de la historia. Sería una ingente falsedad – falsedad que en última instancia se remontaría a Hegel – pensar que lo que llamamos la sociedad es un producto de la historia. La historia es un producto de la sociedad, si de producto se quiere hablar. Lo

contrario es tan quimérico como pensar que la naturaleza del hombre es producto de su vida. Esto es absolutamente quimérico, ni que decir tiene.

La sociedad no es un resultado de la historia, sino que es un principio de la historia. El cuerpo social es el sujeto formal de la historia. Bien entendido, el sujeto de la historia materialmente es la estructura social, precisamente por lo dicho. Lo que pasa es que formalmente en esa estructura social aquello que constituye el sujeto formal de la historia es su carácter de cuerpo, su corporeidad.

Mediante estas tres dimensiones de tradición, de aspiración y de conspiración se realiza la incorporación, a saber, la conexión, el constructo, esencial y dinámico del hombre en la historia.

Aquí es preciso ir barriando algunas posiciones. Porque más o menos puede propenderse fácilmente a emplear conceptos inadecuados.

En primer lugar, podría pensarse que lo que acabo de explicar es un modo de fluir de la vida humana, que es una fluencia. La historia sería una *fluencia*. Esto es absolutamente quimérico, la historia no es una fluencia. Fluencia es la vida de cada uno de los hombres. La historia no fluye. Es cosa completamente distinta.

No se puede pretender que la historia sea una especie de gran *élan vital* de conciencia colectiva que fluye como fluye la conciencia individual. Esto es también absolutamente quimérico. Tampoco se puede decir que la historia sea un devenir sin más, si a la palabra devenir se le da el sentido doble que usualmente se le suele dar.

En segundo lugar, el pensar que la historia es un *desarrollo* es una tesis que ha podido presentarse, y es muy usual, en dos formas distintas: comparada con un desarrollo biológico, evidentemente la historia sería una especie de gran árbol, que brota de unas modestas semillas, que están en el comienzo de la historia.

Esto es completamente falso y quimérico. Y diré por qué. Por una razón que afecta también a otra concepción del desarrollo, que sería considerar que no se trata del desarrollo de un germen biológico, sino del desarrollo de un principio absoluto, en que consistiría el espíritu en cuanto tal. Fue la tesis de Hegel: un desarrollo dialéctico.

Pero como dialéctica del espíritu o como germen biológico, se trataría siempre de un desarrollo, y esto es lo que es constitutivamente falso, y es imposible. [...]

No se puede decir que la historia sea un desarrollo. De ahí que me parezca absolutamente insostenible – puede que esté equivocado, pero expongo lo que pienso – la tesis tan en boga hoy, que consiste en decir que la evolución de la especie humana continúa en eso que se llama historia ... Esto no es así.

La historia no es jamás una prolongación de la evolución. La evolución, con mutaciones o sin ellas, o por el mecanismo que se quiera, es siempre algo que es genético. Ahora bien, el caso de la historia no es ése.

La historia no es que sea independiente de la evolución. La evolución es otra cosa. Es un transcurso. Naturalmente que no es independiente de la evolución, ¿cómo voy a decir eso? Al fin y al cabo, si se toma la historia desde el primer homínido [...], sí; evidentemente envuelve unos momentos evolutivos, sin duda. [...] Pero esta evolución no constituye la historia.

No constituye la historia, porque para que pertenezca a la historia se necesita que la historia esté en una o en otra forma apoyada en esa evolución, y la reabsorba justamente en forma de sistema de posibilidades para la propia realidad de los hombres que la viven.

Solamente entonces es cuando hay historia. Y, naturalmente, en ese caso la evolución pertenece a la historia, claro es, como pertenecen también a ella todas las estructuras psíquicas y somáticas, y todas las condiciones geográficas de cada uno de los hombres. Pero le pertenecen en tanto en cuanto son posibilidades.

La evolución y el desarrollo operan pura y simplemente sobre el concepto de realidad. Ahora bien, la historia está, a mi modo de ver, montada sobre el concepto de posibilidad, que es cosa distinta. Y por esto la historia es una actuación de posibilidades. [...]

Y por esto el dinamismo histórico ni es fluencia ni es desarrollo ni es evolución. Es algo distinto: es pura y simplemente *transcurso*. Es un transcurso en el que transcurren precisamente las posibilidades, unas ampliadas, otras reducidas; unas anuladas, otras cambiadas – lo que se quiera.

Pero la historia es justamente un sistema de actualización de posibilidades, no de actualización de potencias. Y por esto, si la actualización de las potencias en cuanto tal es un hecho, la historia no está constituida por hechos, está constituida por sucesos, que serían la actualización de potencias.

Naturalmente, como esta actualización acontece justamente en un hecho, hay que decir que la misma realidad es a un tiempo hecho y suceso. Pero es hecho por una razón distinta a por la que es suceso.

De la misma manera que las acciones de una persona son personales y naturales, pero es distinta la razón por la que son personales y la razón por la que son naturales. El dinamismo, el carácter formal primario del dinamismo histórico es justamente la desrealización.

El hombre se incorpora despersonalizadamente a la historia, y la historia transcurre justamente en forma de desrealización con tradición de un sistema de posibilidades. Y por eso es por lo que la sociedad tiene el carácter de *instancia* y *recurso* para las acciones de cada uno de los hombres, y para las estructuras sociales mismas.

Ahora bien, no pensemos que estas posibilidades y el dinamismo de la actualización comparten el carácter de las posibilidades y su actualización en la vida de cada cual. Esto sería completamente falso. El hombre – cada uno de los hombres – elige un sistema de posibilidades y configura el ser de su sustantividad precisamente para poder continuar siendo persona.

En tanto que personas nos vemos forzados a personalizarnos para poder continuar siendo la misma persona. Nada de esto le acontece a la historia.

La historia evidentemente carece de una mismidad en un sentido radical. La historia es una estructura abierta, no en el sentido metafísico en que he empleado antes el vocablo, pero sí es una estructura abierta en cuanto al tipo de mundo. La historia está completamente abierta al mundo.

No tiene ningún empeño especial en mantener las estructuras, de las cuales vive justamente en un presente; podrá en un futuro cambiarlas, podrá arrojarlas por la ventana, pero ello será siempre operando sobre las posibilidades que ha recibido. No son las mismas las posibilidades de la Revolución en el siglo XIX, que en tiempo de Alcibiades. La historia está abierta a un tipo de mundo distinto, cosa distinta de una esencia abierta en el sentido abstracto del vocablo.

La índole metafísica del devenir histórico es la última de las cuestiones que plantea la historia.

Hegel había sustentado que el sujeto de la historia y su carácter formal, entitativo, consiste en ser espíritu objetivo, a diferencia del espíritu subjetivo que según Hegel consistiría definitivamente en el espíritu de cada cual, y que culminaría, como él dice, en la autoconciencia, en la conciencia que tiene uno de sí mismo.

El espíritu objetivo es algo distinto. Sería precisamente una estructura en virtud de la cual el espíritu subjetivo deja de ser subjetivo y nace precisamente esa otra forma como segundo estadio, que es el espíritu objetivo.

Un espíritu objetivo que no se desentiende del espíritu subjetivo de cada cual. Pero dice Hegel, en frase brutal: El individuo no está conservado en la historia, en el espíritu objetivo, más que como recuerdo. Y uno se pregunta si es aceptable esta concepción de Hegel.

Ahora bien, lo primero que hay que decir, a mi modo de ver, es que el llamado espíritu objetivo no es espíritu sino τόπος [tópos]. Es todo lo contrario de espíritu; es justamente un τόπος [tópos], topicidad.

En segundo lugar, este τόπος [tópos] está caracterizado por no ser una realidad en sí, sino justamente al revés: por ser pura y simplemente un sistema de posibilidades, y no otra cosa.

Y, tercero, que este sistema de posibilidades no es que sea objetivo. En realidad, es algo distinto: es un sistema de posibilidades objetivado.

Objetivado, porque está puesto en comunidad con los otros, y por consiguiente tiene el carácter de cuerpo desde el punto de vista del nosotros.»

[Zubiri, Xavier: *La estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 263-271]



«Volvamos al pasado medieval que ha definido y Dios por su aseidad y su carácter de creador. EL idealismo absoluto ha encontrado que el espíritu absoluto es infinito porque es absoluto, y absoluto porque es increado.

Habría que tomar la cuestión por el otro lado, por los estadios en que el espíritu absoluto queda en sí mismo. ¿Por qué queda siempre en sí mismo? Hegel protesta contra el concepto del absoluto como una cosa en sí misma. La crisis de la cosa en sí de Kant había sumergido en idéntica duda a las cosas y a esa cosa que es el espíritu humano.

A diferencia de los demás entes, el hombre agrega una dimensión. Si fuera blanco, su ser *consistiría* en la blancura. Tenerlo para sí. El sujeto humano es en sí y para sí. Reaparece, pues, convertido en problema la autonomía del ente humano (*Crítica de la razón pura* de Kant).

Este sujeto humano no puede poner nada fuera de sí mismo. Cuanto sea aparentemente distinto de la verdad absoluta es el estadio por el que pasa la verdad absoluta. Todo es últimamente interno al sujeto. La verdad absoluta debe entenderse como subjetiva.

La idea del espíritu absoluto, la de la subjetividad y la de la interioridad quedan vinculadas. En este punto, como en otros, la metafísica de Hegel resume pasos esenciales de la historia de la filosofía. El mundo griego había elaborado esta idea del sujeto. Pero para poner en claro sobre la penúltima complicación de la idea del sujeto en Hegel, es preciso ver dos o tres caracteres para el hombre griego:

La idea de que las cosas sean "sujeto" no ha sido primero en el pensamiento filosófico. Aristóteles entiende que lo que importa es el ente que se basta a sí mismo. Un color blanco no basta. Falta algo que fuese totalmente blanco y se baste en cuanto blanco a sí mismo.

Aristóteles diría que el carácter de suficiencia consiste en que las cosas tengan en sí las posibilidades de que echa mano: un león es una cosa suficiente. Aristóteles lleva a la metafísica una noción corriente en la vida. El hombre independiente es el que tiene una fortuna: οὐσία [ousía], que tiene un *haber* del que puede vivir sin acudir a los demás. La filosofía griega ha precisado el carácter este mediante otro carácter: por bastarse a sí misma una cosa está *separada* de los demás.

La blancura no es absolutamente suficiente. Ni significa la blancura misma. Aristóteles añade que las cosas tienen que estar χωρίστá (separadas) de las demás.

Los entes suficientes son sustantivos y están separados: entonces merecen el nombre de cosas. Precisamente porque los únicos entes verdaderos son entes suficientes, todo lo que no lo sea estará apoyado en las cosas suficientes: A estas llama sujeto: ὑποκείμενον (hypokείμενον).

Tres dimensiones aparentemente congéneres y coetáneas, pero distintas: suficiencia, separación y carácter de sujeto.

Hay que pararse en este sujeto para comprender la triste historia de la metafísica hegeliana. Un león es sujeto de un color y de lo que le pasa. Pero además es sujeto de lo que el hombre dice de él. En el λόγος [lógos] acontece la explicación del ser, y es la explicación del sujeto o de la sustancia.

Estas tres dimensiones han ido siempre juntas. Este concepto de sustancia posterior es una vacía generación de la οὐσία [ousía] griega. La sustancia medieval está definida negativamente por decir que no está soportada por otra cosa. No es igualmente independiente un león de una piedra que un hombre de otros hombres.

El hombre empieza por ser sustancia, entidad al modo griego, con sus tres caracteres. No hacía falta salir de la especulación medieval para entender el problema de esta οὐσία [ousía] (hipóstasis).

La noción de sustancia aristotélica ha sobrevolado en la filosofía moderna de un modo peculiar. La filosofía moderna es un intento fallido de tomar en serio la especificidad de la sustancia humana. La filosofía moderna se ha preguntado en qué se distingue de las otras sustancias. Ha recordado a Aristóteles, ἄνθρωπον ζῶον λόγον ἔχον (animal que posee λόγος [lógos]).

El hombre es sustancia lógica o pensante, *res cogitans* (Descartes). No se limita solo a esto. El hombre tiene su pensamiento como las cosas tienen sus propiedades. Recoge el entrar el espíritu en sí mismo, el tener interior. Se ha caracterizado al sujeto humano por tener interior.

Un pensamiento que se pone a sí mismo como sustancia pensante: *cogito me cogitare*. Se ha visto el problema a la luz de la dialéctica del λόγος [lógos]. La única mónada, dice Leibniz, es el hombre en el pleno sentido de la palabra.

El pensamiento es solitario, de modo que, si analizamos el pensamiento de la sustancia humana en Leibniz, Leibniz ha visto que este pensamiento es un caso particular de la interioridad de la sustancia monádica: un *connatus essendi*, una evolución dialéctica y un τέλος [télos] o fin, que no es otro que él mismo.

La sustancia humana está afectada de incomunicación. El sujeto, en la medida en que es sujeto, permanece en sí mismo. Hegel resume esto y califica al espíritu absoluto como un ente que se queda en sí mismo. La sustancia aristotélica está caracterizada por ser ente suficiente, cosa separada, sujeto de los acontecimientos y del pensar o λόγος [lógos].

¿Hasta qué punto es legítima la implicación de estas tres nociones? Es el problema.

La filosofía griega es una gigantomaquia περί τοῦ ὄντος [perí tou óntos], ente por ente sujeto. Pero se echa de ver que estos tres caracteres para un griego están apoyados en otro: el ser cosa, ὄν [ón]. Aristóteles contesta que no merecen el nombre de cosas más que la suficientes, separadas y sujetos. Cabe sospechar que la filosofía griega con el hombre ha tropezado como cosa.

Pero habría que precisar qué quiere decir eso. El hombre griego, a diferencia del hombre moderno, no ha hablado de los hombres como *semejantes*. La primera idea del hombre es "los hombres que están alrededor" con dos piernas y que tienen λόγος [lógos].

Se ha interpretado al hombre desde el punto de vista de los demás hombres que tiene a su alrededor. Se buscaría el contenido fundamental que ofrecen a la mente los hombres: su εἶδος [eidos], su ἰδέα [idea].

Para Aristóteles, el primer pensamiento del hombre se forma del contacto con los demás hombres. Para el hombre occidental se constituye en la interioridad. En el hombre griego no hay interioridad. Se comprende que cuando la filosofía moderna ha especulado sobre el hombre, haya introducido violentamente la nota de interioridad.

Pero habría que averiguar si esta puede añadirse a la sustancia aristotélica. Nos encontramos con la sorpresa de que la suficiencia se torna en la interioridad, y la sustancia se convierte en hermética más que en interior. La sustancia carece de ventanas según Leibniz. Este es el grave problema metafísico que habría que plantear al idealismo.

Respondería Hegel que la sustancia humana posee interioridad por poseer reflexividad. Además de ser lo que es, la sustancia humana se posee a sí misma. EL hombre sabe de sí mismo. Está, pues, para sí mismo. Que esto sea verdad no es la primera dificultad.

Esta comienza cuando se toma en serio esa reflexividad porque es una especie de doble. Hay dos sustancias. La que es y la que refleja. Y se pregunta el modo de ser de la sustancia humana que admite esa duplicidad. El problema de la interioridad emerge de nuevo. [...]

El mundo interior sería una segunda brecha donde se refugia el idealismo, pero con tan poca fortuna como antes. A ese mundo interior le falta la *incomunicación*. Es radicalmente comunicativo.

En este mundo interior, lo que importa al idealismo es lo que hay, pero deja fuera la película que escinde esa interioridad del resto. El idealismo da por resuelto el problema. El sujeto nunca ha de poseer una *intimidación*.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010, p. 364-368]

•

«Toda ciencia para serlo, lo es gracias a la particularidad del objeto del que brota, precisamente porque delimita este objeto para captarlo, trazando un límite, un círculo que lo delimita rigurosamente del resto de los demás objetos. Y a la manera mental de aprehender estos objetos así delimitada o definida se la llama concepto.

El concepto caracteriza unívocamente al objeto. Por tanto, un concepto solo es posible, en el rigor de los términos, si al margen de su objeto hay otros objetos para que sea posible el trazar una frontera. Entre aquel y estos, una actitud mental que pretenda abarcar la totalidad de cuanto es no puede trazar una frontera, porque quiere abarcarlo todo.

Por esto, porque no hay otras cosas fuera del pensar filosófico, porque pretende este que estén todas dentro, no pueden llamarse conceptos a los pensamientos filosóficos, sino pensamientos de totalidad.

El pensar filosófico envuelve en su seno la totalidad de los objetos. A este concepto de totalidad se ha opuesto tradicionalmente una división en disciplinas: lógica, psicología, metafísica, pero no tiene sentido hablar de ello.

Aristóteles llamó πρώτη φιλοσοφία [prōtē philosophia, 'filosofía primera'] al saber primero, al cual en el curso de los siglos se bautizó con el nombre absurdo de "metafísica" por puro azar.

Según la división anteriormente citada, la metafísica sería una disciplina de la filosofía. Pero a reserva de justificar esta afirmación en el curso de estas lecciones, digamos desde un principio: la metafísica es *la* filosofía, no mera disciplina o parte suya.

Esto supuesto, pasemos a ver el significado de esta palabra "metafísica", compuesta de tres palabras griegas, μετά-τὰ-φυσικά. Deliberadamente quisiera dejar sin traducir estas palabras, porque uno de las cosas más difíciles es saber lo que significó en su origen, porque allí adquirió su ser plenario.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I (1931-1935)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 7-8]

•

«Aristóteles muere en el 321 a.C. A su muerte la filosofía decae. Toda decadencia filosófica se caracteriza por saber demasiadas cosas y ninguna a fondo. Se encuentra Grecia con una masa de filosofía ingente sobre la cual no tiene más que hacer que poner orden.

Toda decadencia implica una pérdida de la fuerza creadora para relegarse a hacer cuadros sinópticos con lo que los creadores han dejado. Esto acontece en las escuelas de filosofía. De aquí que toda escolástica es ocio y decadencia.

Aristóteles no escribió un libro de filosofía, sino que nos legó trozos de su filosofía sobre la tierra. Los escritos que componen los catorce libros de su *Metafísica* no son catorce obras perfectamente acabadas. Ya en tiempo de Aristóteles, en la Academia comenzaban los discípulos de Platón y Aristóteles, principalmente Jenócrates, a observar que en los escritos y diálogos de los genios se trataban temas pertinentes al hombre y otros a la naturaleza.

Observaba que el hombre posee λόγος [lógos] por el que se encuentra colocado en la naturaleza de un modo especial. De ahí que las mentes escolásticas de los neoplatónicos hayan dividido la base en tres casilleros.

El primero referente al hombre, "cómo es" y cómo se comporta sobre la tierra. A esto llama el griego ἦθος [héthos] (que significa sencillamente el modo como el hombre se conduce sobre la tierra).

El segundo, "sobre la tierra", la φυσικά [phisiká]; y el tercero, cómo el hombre forma parte de ésta mediante el λόγος [lógos], *lógica*.

Son éstas, pues, formaciones decadentes de lo que se ha formada como pensar único. Esta misma clasificación se quiso aplicar a Aristóteles para encasillarlo. Pero Andrónico de Rodas encontró que aquello que llama Aristóteles πρώτη φιλοσοφία [prōtē philosophia, 'filosofía primera'] no entraba en ninguno de los grupos anteriormente citados.

Como forzosamente habría de incluirse en uno, los pegaron detrás de la φυσικά [phisiká] y puso encima μετά τὰ φυσικά [metá tá phisiká, 'detrás de (los libros de) Física']. Esta denominación, pues, no nace más que de un conflicto editorial, de no haberse hecho cuestión de lo que fuera la πρώτη φιλοσοφία [prōtē philosophia, 'filosofía primera'] de Aristóteles.

Μετά en griego tiene dos significados: unas veces significa lo que viene después, mientras que otras tiene el sentido de partir de una cosa para ir a otra (metabolismo).

Cuando el hombre medieval se encuentra con la *Metafísica*, que se halla denominado por motivos de índole ajena a la filosofía, no ve en ello lo que viene detrás de la física, sino aquello que nos lleva a lo que está detrás de la φύσις [phýsis], más allá de lo sensible, de las cosas naturales.

Μετά no significa *post*, sino *trans*. Se convierte, de lo que fuera en Aristóteles, en una ciencia de lo suprasensible. Este concepto de lo *ideal* llega hasta Kant y Hegel, que se encuentran con estos tres factores, *Dios, el alma y el cuerpo*. La "Razón pura" en Kant no es otra cosa que el concepto de lo suprasensible.

Adquiere una gravedad mayor porque el dios aristotélico es el momento absoluto de la naturaleza, pero el pensador medieval que encuentra en Dios un ser con su individualidad, fuera de la naturaleza, se pregunta qué es metafísica, ¿ciencia de Dios o de las cosas en cuanto son? Santo Tomás, en los comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles, mantiene este dualismo entre

ontología y teología, pero, sin embargo, Suárez es el primero que ha tenido la genial idea, desde Aristóteles, de que la metafísica es una ciencia que precede a la teología.

Hegel va a tomar el concepto de Dios y el de ente en cuanto tal. Merece que veamos qué acontece en el pensar de Hegel, el primero que pone frente a frente el uno y el otro. Hegel dice que Dios y "ser en cuanto tal" son uno y lo mismo (vuelta total a la tradición griega). En Hegel nos encontramos, pues, ante Dios, el Ser y la Verdad.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I (1931-1935)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 20-22]



«Inicialmente Hegel se mueve en el mismo horizonte de Descartes, Leibniz y Kant. Hegel dice de modo explícito que quiere obtener aprehensivamente la estructura radical de las cosas; y ve esa estructura radical en el hecho de que las cosas son creadas, en el horizonte de la creación.

Después de todo, no debe olvidarse que la gran formación intelectual de Hegel fue la teología y que fue teólogo antes de ser puro filósofo. La teología, por un lado, y la filosofía de Kant, por otro, pesaron sobre su espíritu en proporciones distintas, siempre con ventaja para el peso de la teología.

Hegel se coloca, pues, en este horizonte de la creación. Desde ahí tenemos que preguntarnos, ante todo, cuál fue el problema de Hegel. Después nos preguntaremos cómo desarrolló Hegel ese problema.

En el horizonte de la creación, en el horizonte de la nihilidad la filosofía y teología medievales destacaron en primer plano la finitud intrínseca del ente. En Descartes vimos algo distinto: la incertidumbre del sujeto cognoscente. Poco después, Leibniz colocó la posibilidad antes que la realidad. Kant puso en primer plano la objetualidad frente a las cosas-en-sí.

Frente a este despliegue de la filosofía, que Hegel conoce con bastante precisión, no deja de observar que ese modo de enfrentarse con las cosas en el horizonte de la nihilidad es bastante inadecuado. Lo es, en primer lugar, porque en todas esas concepciones se atiende siempre al momento de producción de *las cosas* pues, en efecto, son las cosas las que han sido producidas por la divinidad desde la nada.

Pero el momento mismo de *producción* queda siempre detrás, puesto que las cosas están ahí. Esto le parece a Hegel del todo improcedente, tanto tratándose de las cosas como tratándose de Dios.

Por lo que a las cosas se refiere, porque éstas no son sólo lo que son. Hegel afirma sin más que a las cosas les pertenece formal e intrínsecamente su carácter de producidas, el venir de Dios. Uno pensaría que esto es una afirmación gratuita por parte de Hegel, pero quizá no lo sea tanto si se

piensa que la teología tradicional, que Hegel conocía, ha contado con corrientes en las que se ha pensado que en el ser creado la relación de creación pertenece categorialmente al ente creado en cuanto tal.

Conociera o no esta situación, lo cierto es que Hegel piensa lo mismo: las cosas creadas no dejan a sus espaldas su momento de producción, sino que su ser creadas y, por consiguiente, el productor de esas cosas pertenece, a una o en otra forma, a la índole de la entidad misma de las cosas.

Lo mismo pensará Hegel respecto a Dios, cosas que es mucho más problemática. Para Hegel, Dios es principio de las cosas y, en cuanto tal, de una o de otra manera le pertenecen las cosas de las que es principio. No conocemos a Dios más que como Creador y, en cuanto tal, éste no recibe su concreción más que respecto de las cosas que ha creado.

Por tanto, en un sentido a la vez distinto y unitario, a Dios le pertenecen las cosas tanto como a estas les pertenece el ser producidas por Dios. De ahí que, en rigor de los términos, lo que Hegel ve en el horizonte de la Creación es la unidad de Dios y las cosas. Es lo que Hegel llama lo absoluto (*das Absolute*). Este es el horizonte de la finitud que ve Hegel.

Sin embargo, hay una diferencia. Mientras para las filosofías anteriores el horizonte de la nihilidad les descubrió algo – la finitud intrínseca del ente, la incertidumbre, etc. –, para Hegel el horizonte de la Creación no le descubre nada especial, sino que ese horizonte mismo es formalmente lo absoluto.

De ahí que Hegel se instale en este horizonte con una radicalidad no igualada por las filosofías anteriores, al menos aparentemente.

Dicho en términos hegelianos: lo absoluto es a una principio y resultado. Si así no fuese, el principio sería una vaga generalidad. Nada es principio – y menos aún en el caso de Dios – si no es siendo el principio concreto de esas cosas determinadas; lo demás, como dice Hegel, sería una vaga generalidad, como si pretendiéramos haber escrito ya una zoología cuando decimos «todos los animales».

Lo absoluto es tanto principio como resultado y, por consiguiente, esto absoluto es el todo (*das Ganze*).

En segundo lugar, Hegel quiere aprehender ese todo en su verdad. Expresamente nos dice que la filosofía, al enfrentarse con lo absoluto, ha de huir de la tentación de querer ser edificante; la filosofía tiene que ser una aprehensión *racional* e intelectual de esto que es el absoluto y el todo. La verdad es el todo y el todo es la verdad.

Por consiguiente, *a limine* Hegel va a orientar el problema de la verdad hacia *el problema de la razón*. Mientras que la verdad en Descartes quedó orientada hacia la evidencia, en Leibniz hacia la unidad y en Kant hacia la objetualidad, Hegel va a orientar el problema de la verdad del todo hacia la razón. Por tanto, lo absoluto revierte sobre la verdad y la verdad revierte sobre la razón. Lo que Hegel quiere aprehender es el todo en su verdad

racional; esta aprehensión del todo en su verdad racional constituye el problema entero de su filosofía.

Pero, naturalmente, esta es una fórmula bastante oscura. Aclararla es la marcha del problema de la filosofía de Hegel.

Hegel se verá forzado a explicarnos:

1. qué entiende por razón, eso hacia lo cual apunta la estructura mismo de lo absoluto y del todo;
2. cuál es la estructura interna de esa razón;
3. cómo es la razón efectivamente principio de las cosas.

La primera cuestión es el tema de la *Fenomenología del espíritu*.

La segunda cuestión es el tema de *La ciencia de la lógica*.

La tercera es la vía que emprende en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 247-251]



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

Es lo que he llamado *logificación de la intelección*. Esto, ya lo hemos visto, es falso. El ser de lo sustantivo no es la realidad sustantiva, sino el ser de la sustantividad real; el ser es “de” lo real, pero no es lo real mismo. Por tanto, sustantividad real y ser de lo sustantivo no se identifican.

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

Es la identidad de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección. Es la tercera y más radical identificación en estas filosofías: a la identidad del ser de lo sustantivo con la realidad, y a la identidad del ser de lo afirmado con el ser copulativo, las filosofías en cuestión añaden la identidad de estas dos identidades: sería la identidad entre el ser de lo sustantivo y el ser de lo copulativo. Esta identidad formal completa constituiría la unidad del “ser”.

Tanto el ser sustantivo como el ser copulativo son seres idénticamente. “Ser” constituiría entonces el dominio de la identidad. Y ésta ha sido una conceptualización de enormes consecuencias, porque al conceptualizar

idénticamente el ser de lo sustantivo y la realidad sustantiva, por un lado, y por otro al conceptualizar idénticamente el ser de lo afirmado y el ser copulativo, la identidad de ambas formas de ser resulta decisiva para la conceptualización de la intelección misma y para la realidad. Ciertamente esta identidad no es necesaria, pero convengamos en que es muy difícil de evitar dentro del cauce de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección.

Platón no conceptualiza temáticamente esta identidad. Al tratar del ser, trata *indescirnidamente* el ser de lo real y el ser copulativo. Le basta con que en ambos casos se trate del *einai*, *esse*, ser. En Platón no se trata tanto de una expresa identificación, pero sí de un grave indiscernimiento. [...]

El indiscernimiento platónico se torna en positiva identidad entre el ser real y el ser copulativo en la filosofía moderna. En esta identidad se puede partir del ser real, y entonces el ser copulativo tiene la estructura que le impone la estructura del ser real: fue la filosofía de **Leibniz**.

Lo real es una sustancia "única" (mónada), cuya unidad consiste en *vis* de unidad de unión y separación de los "detalles" que constituyen aquella unidad monádica de lo real.

El juicio predicativo es la forma intelectual de esta estructura monádica de lo real: por esto es por lo que el juicio es compleción o copulación. El "es" copulativo es la intelección adecuada de lo que es la realidad en sí misma. Visto desde la intelección: la intelección tanto conceptiva como afirmativa es una intelección de lo que es la realidad en sí misma. Es lo que se llama "racionalismo". [...]

Una vez más, el fallo radical de esta identificación resulta de la entificación de la realidad y de la logificación de la intelección. El racionalismo consiste en afirmar la identificación de la entificación y de la logificación, fundada ésta en aquélla.

Esta identidad puede llevarse por otra ruta: el ser real es primaria y radicalmente un momento del ser afirmado. El "ser" es el elemento del pensar, y el movimiento del pensar es "a una" movimiento estructurante de lo real como algo "puesto" por el pensar mismo. Fue la filosofía de **Hegel**. Ser real es "una" determinación del ser sin más como ser pensado: es el idealismo.

El idealismo consiste, a mi modo de ver, en la identificación del ser real con el ser de lo afirmado fundado aquél en éste. En Leibniz el ser real modela la intelección; en Hegel el ser de lo afirmado (inteligido o pensado, el vocablo es indiferente) va constituyendo dialécticamente el ser de lo real. Dialécticamente, porque el movimiento del pensar consiste en partir de la "posición" del ser, y esta posición es en el fondo "juicio".

El pensar constituye así en Hegel la génesis lógica del ser en todas sus formas. Dialéctica es para Hegel un movimiento interno del inteligir en cuanto tal. Y por ser intelección del "ser", esta dialéctica, es una dialéctica

del ser mismo. Esto es imposible, porque el movimiento dialéctico no reposa sobre sí mismo.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 378-381]



«Es claro que, para Hegel, como el espíritu subjetivo consiste en conciencia, decir que Dios es la manifestación de su propio espíritu absoluto en la conciencia de cada cual consiste en decir que la conciencia de los hombres es la conciencia que Dios tiene de sí mismo.

Dios no es conciencia, es razón absoluta; que esa razón absoluta tenga conciencia de sí es obra de los hombres pues los hombres son la conciencia de Dios.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 316]



«Un vaso no tiene inteligencia, mientras que los seres humanos sí la tenemos. Es una diferencia que, aun dependiendo de la talidad, es algo más que talitativa, porque la gran diferencia surge no tanto en las talidades cuanto en la función transcendental que éstas desempeñan, es decir, en el modo de realidad que determinan las talidades.

La diferencia talitativa no puede dejarse de lado. La prueba está en algo que, por no haber reparado en ello, constituye, a mi modo de ver, uno de los errores cardinales de la metafísica de Heidegger y la lógica de Hegel.

Piensa Hegel que una inteligencia finita, como en general cualquier ente finito, consiste en no realizar en sí plenamente lo que pertenece a su concepto. Éste es un tipo de finitud, no hay duda ninguna.

Pero hay otro tipo de finitud más radical: aunque concibiéramos por hipótesis la inteligencia humana más exhaustiva y eminente, esa inteligencia no tendría nada que ver con la inteligencia angélica ni con la inteligencia divina. La diferencia ahí es transcendental y no simplemente talitativa.

Esa diferencia transcendental está inducida en función transcendental por las estructuras talitativas que la componen. La diferencia entre la inteligencia divina, la angélica y la humana no es de grado sino de la inteligencia en cuanto tal, una diferencia transcendental como función transcendental de la realidad.

No se puede, pues, omitir ninguno de los dos aspectos. Sin embargo, ¿se puede decir sin más que sea una diferencia transcendental? Parece que no, porque ¿cómo se va a afirmar que, tratándose de la realidad en cuanto tal, haya diferencias? Las habrá en las cosas que son reales, esto es evidente,

pero ¿puede haberlas en que sean reales, sobre todo si se considera la realidad en cuanto tal y no la realidad física integral de una cosa?»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 198-199]



«En Hegel hace crisis una época. Por esto, la grandiosidad –inclusive el estilo– procede de que vemos asomar en él las vicisitudes que el “espíritu absoluto” decanta en la existencia particular de Hegel. Al decir, pues, que la *Fenomenología* constituye una confesión de la vida intelectual de Hegel, debe huir el lector de pensar en nada parecido a una autobiografía al modo de las confesiones de Rousseau.

Habría que pensar más bien en lo que fue la *Confessio* para San Agustín, no una búsqueda introspectiva en los fondos de su alma, sino de un “*a Te audire de seipso*”.

Cuando Dios se vierte en el alma de San Agustín, la con-vierte para que re-vierta hacia Él. En Hegel, esta reversión tiene estructura dialéctica. Pero, pese a estas y a otras más radicales y extremas divergencias, coinciden ambos genios en no entenderse a sí mismos sino en y desde Dios, y, por tanto, en entender su existencia particular como la historia de lo que Dios hace en ella y con ella, más bien que la historia de lo que ella hace con Dios.

Por eso, esta crisis de Hegel tuvo que ser para él una cuestión personal, porque le iba en ella nada menos que el sentido mismo de su persona. Hölderlin sintió sublimada su amistad con Hegel. Schelling la abandonó defraudado y dolido. No hay cuestiones más personales que estas en que cuestiona el absoluto de la existencia convirtiéndose en cuestión.

Esta crisis fue la crisis de una época. De una época que estuvo a punto de no amalgamar a los individuos más que dejándolos incomunicados: tal fue la obra del “sentimiento”; de una época, además, que confió casi exclusivamente en la genial inspiración personal; de una época, finalmente, que vivió la Revolución francesa y asistió al nacimiento del espíritu histórico.

Hegel no dudó en calificar aquel sentimentalismo de “animal”, como tampoco duda en mantener a la personal individualidad como simple recuerdo de algo preterido.

La historia no es, para Hegel, inspiración, sino forzosidad supraindividual. Y la comunidad de los espíritus arranca de aquello en que está arraigado el espíritu como tal, a saber: el concepto.

Para Hegel, la esencia del espíritu está en concebir. Y en la clara intelección de lo concebido somos todos unos. Al ponerse en marcha el espíritu concipiente, para Hegel ya no hay nada que esperar de los individuos: sólo lo general conduce la historia. [...]

“Él” era lo que era su filosofía. Y su vida fue la historia de su filosofía. Lo demás, su contravida. Nada tuvo sentido personal, para él, que no lo

adquiriera al ser revivido filosóficamente. La *Fenomenología* fue y es el despertar a la filosofía.

La filosofía misma, la reviviscencia intelectual de su existencia como manifestación de lo que él llamó espíritu absoluto. [...] El pensar concipiente aprehende en el individuo que fue Hegel con la fuerza que le confiere la esencia absoluta del espíritu y el sedimento intelectual de la historia entera. Por esto es Hegel, en cierto sentido, la madurez de Europa.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 143-145]



«La verdad es que la persona no es que sea ajena al mundo. Lo que ocurre es que el hombre, aunque por razón de su naturaleza forma parte del mundo, sin embargo, en tanto que persona, no es del mundo. El hombre está en el mundo formando parte de él por su naturaleza, pero no siendo de él como persona.

De ahí el grave error de Hegel cuando nos quiso describir la marcha del Espíritu Absoluto haciendo ver que los espíritus individuales son momentos del Espíritu Absoluto. Esto es absolutamente falso. El espíritu individual es estrictamente personal, y en tanto que personal está en el mundo, pero no forma parte del mundo. No es del mundo.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 199]



«Lo interior se halla actualizado en exterioridad; y recíprocamente, lo exterior no sería exterior sino siendo el *ex* de la propia interioridad. Talitativamente, la esencia es el “en” de la unidad y el “de” de las notas.

Transcendentalmente, en cambio, la esencia como realidad *simpliciter* es interioridad y exterioridad como momentos de ese constructo metafísico que es el “de suyo”. Pues bien, el respecto formal según el cual la interioridad está plasmada en exterioridad propia, es decir, el respecto mismo del *ex*, es lo que constituye lo que llamo “dimensión”. Dimensión es un carácter estrictamente transcendental; es el *in* en el *ex* como momento del “de suyo” mismo.

De aquí la diferencia profunda entre esta consideración de lo real y aquella de que nos habla Aristóteles. Aristóteles ve las notas de lo real como algo que sobreviene a un sujeto, a una sustancia. Ninguna nota tiene realidad “separada”, sino tan solo “unida” a un sujeto sustancial.

Y a estas diferentes maneras de ser llamó categorías o géneros supremos del ente, el *ón* (ὄν). Pero, en primer lugar, aun dentro de Aristóteles mismo, este concepto de categoría adolece de una grave ambigüedad, porque no distingue suficientemente dos aspectos de las categorías.

En efecto, solo consideradas en su contenido propio es como son "géneros" supremos del ente. En cambio, consideradas como modos del ser, las categorías nada tienen que ver con su carácter genérico.

Los latinos tradujeron categoría por predicamento. Pero en rigor, los categorías solo son predicamentos por razón de su contenido, esto es, como géneros. Pero tomadas como modos del ser no son predicamentos. En Aristóteles hay siempre esta ambivalencia, o mejor, esta ambigüedad de categoría y de predicamento. No es un azar. Porque lo que sucede es que por esa convergencia que Aristóteles ve entre el logos predicativo y lo real, concibe lo real en forma subjetual.

Con lo cual, las categorías otras que la sustancia, le aparecen a Aristóteles como accidentes, esto es, como algo que no es real sino sobre un sujeto sustancial. Por ello, esta es en el fondo una visión de la realidad "de fuera a dentro".

De ahí que bastó con que Hegel, veintitrés siglos más tarde, viera "dialécticamente" lo real, para que lo real fuera concebido como una "interiorización" de las notas en que su ser consiste. Ahora bien, lo real no es, *primo et per se*, sustancia, sino sustantividad. Y lo *simpliciter* sustantivo de la sustantividad es la esencia.

La esencia no tiene notas que sean de un sujeto, ni es una *interiorización* al modo de Hegel, sino que es una *interioridad* primaria que desde sí misma está ya plasmada (*ex*) en su propia exterioridad esencial.

Es una visión "de dentro a fuera", una visión desde el "en" primario de la unidad y desde el "de" constructo de las notas, pero ambas en función transcendental. La constructividad metafísica de lo real es esta estructura de "interioridad-exterioridad", cuyo carácter transcendental formal es "dimensión". Dimensión no es sino el *ex* del *in* en el constructo de realidad.

Talitativamente, lo real es pluridimensional: la cosa se actualiza en sus notas en un triple aspecto, a saber: riqueza, solidez, estar siendo. Estas tres dimensiones talitativas tienen una precisa función transcendental como momentos del "de suyo".»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 493-495]



«La edad es precisamente la refluencia de la capacidad de su aspecto prospectivo sobre la persona de quien es determinación. Se habla mucho de una diferencia de edad mental y de una diferencia de edad orgánica.

Pero es menester también insistir en que hay una diferencia de edad histórica en lo que tiene de edad, y no simplemente en lo que tiene de corte más o menos de cuadro sinóptico en el curso de los acontecimientos humanos. Los hombres de una misma altura temporal son rigurosamente coetáneos.

Cosa completamente distinta a ser contemporáneos en el sentido de sincrónicos. Sincrónicos eran los esquimales del siglo V. a. de J. C. con los hombres de Babilonia, pero coetáneos no. Sus alturas de tiempo eran completamente independientes las unas de las otras.

Solamente hoy, a medida que la Humanidad va adquiriendo un cuerpo único, va adquiriendo también una misma edad en la que efectivamente cabe hablar de coetáneos tan distintos como puedan serlo los habitantes del Polo o los habitantes de Madrid.

Si se me permite introducir un cierto neologismo, el carácter con el que el Yo se afirma como absoluto frente a toda la realidad no es solamente siendo un "cada cual" y siendo comunal, sino también siendo *etáneo*. La *etaneidad* es la dimensión radical histórica del Yo.

La etaneidad es un carácter metafísico de la constitución del Yo. Es una *dimensión* del ser y no sólo de la realidad humana. El Yo es el acto de ser absoluto, de afirmarse como absoluto pero etáneamente. De ahí que, contra Hegel, que creía que la esencia del espíritu humano era el ser Espíritu Absoluto eterno, es menester afirmar, en primer lugar, que no se trata de que el Yo era un Espíritu Absoluto porque no se trata de un Espíritu, sino de un Ser. Y que, en segundo lugar, no se trata de algo absoluto eterno, sino de algo absoluto etáneo.

El ser etáneo no se parece en nada al ser Espíritu Eterno, aunque Hegel tuvo quizá el barrunto del grave problema que aquí se entrecruzaba.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 100-101]



«Hegel tuvo la firme idea de que lo que se va desvelando son los momentos conceptuales del ser y del no ser en la unidad del devenir. Esta unidad es, pues, un despliegue dialéctico de la razón lógica. Razón lógica no es en Hegel razonamiento, sino razón absoluta: es la razón, el logos, del ser. Y, en cuanto tal, es la esencia del espíritu absoluto; esencia solo como principio.

El principio absoluto como principio dialéctico de la constitución del espíritu objetivo: tal sería la esencia de la historia. Cada fase de ella sería la realización de un concepto objetivo del espíritu humano.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 143]



«La etaneidad no es la estructura formal del Yo. Hegel pensaba que la historia consiste en ser un estadio dialéctico objetivo del espíritu que lleva desde el espíritu subjetivo, individual, al espíritu absoluto. Lo cual envuelve para Hegel dos ideas. Ante todo, por ser estados dialécticos, cada uno de

ellos supera al anterior. Puesta en marcha, la historia solo está llevada por lo objetivo-general.

El individuo solo se conserva como mero recuerdo de algo preterido. Pero este espíritu objetivo es un estadio dialéctico hacia el espíritu absoluto. El modo de realidad de este es la eternidad. Hegel podría repetir a Platón: el tiempo (aquí la historia) es la imagen movible (aquí, procesual) de la eternidad. Para Hegel, la esencia de la historia es eternidad. Pero ambas ideas son insostenibles.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 164]



«Contra lo que decían Kant y Hegel, la historia no es el despliegue de una razón, de un logos, sino que es realmente el despliegue de una experiencia de Dios.

Hegel, que no veía en la realidad más que un precipitado de la razón, no encontró otro modo de concebir la historia más que como la forma del espíritu objetivo, de la razón objetivada, por encima de las personas, las cuales, como decía Hegel, desaparecen en el espíritu objetivo que, a su vez, es la última marcha hacia el espíritu absoluto. Esto es absurdo.

Hegel pensó en cómo los hombres podía ser Dios; el cristianismo les enseñó a pensar cómo Dios pudo hacerse hombre y entonces a aprender justamente a ser Dios. Es la visión anti-hegeliana de la historia, una historia que es, eso sí, una experiencia histórica de Dios.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 341-342]



«Podría pensarse, en efecto, que el orden de la verdad racional es la unidad de la realidad verdadera como tal. Entonces, el orden de la verdad racional no sería "totalidad" como pretendía Kant, sino el orden de una unidad primaria de lo real en cuanto tal: sería el orden de los "ab-soluto".

Y este orden no sería sino el despliegue mismo de lo absoluto. Lo absoluto sería la realidad desplegándose sobre sí misma, esto es, la realidad que no solo es en sí, sino que es en sí y para sí: lo absoluto sería espíritu. Fue la idea de Hegel. Pero esto no es así.

Aun dejando de lado el tema de la identidad de razón y realidad en Hegel, hay que afirmar que la unidad del orden racional no es la unidad de lo absoluto. La cosa real inteligida racionalmente es la cosa como forma de realidad.

Ahora bien, es cierto que el orden transcendental es un orden abierto dinámicamente. Pero esto no significa ni que la constitución misma de cada

cosa real en el mundo sea un movimiento, ni que el dinamismo transcendental sea un despliegue.

Movimiento no es sinónimo de despliegue; solo hay despliegue cuando el movimiento consiste en actualizar algo que previamente estaría como virtualmente en lo movido. Pero en la constitución de formas de realidad, no se trata de que *algo* se va configurando, sino que se trata de que *cada cosa* se va configurando como forma de realidad.

No es que el absoluto se configure o se autoconfigure, sino que lo que se configura es cada cosa real. No hay, pues, despliegue. Y es que no hay una unidad de lo absoluto.

Las distintas formas de realidad no tienen más unidad que la unidad de respectividad. Por tanto, el orden de lo racional no es orden de lo absoluto sino orden del mundo. La realidad en cuanto realidad no es lo mismo que la realidad absoluta.

Cada cosa real no es un momento de la magna cosa, de lo absoluto. El orden de lo racional no es ni totalidad kantiana ni absoluto hegeliano: es simplemente mundo.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 290-291]



«Dios se da al hombre como experiencia en forma de experiencia socio-histórica.

Hegel partió de la idea de que sienta Dios espíritu absoluto y en forma de razón absoluta, esto que llamamos la sociedad y la historia son momentos de ese absoluto darse en la dialéctica del ser, en la dialéctica del espíritu absoluto que es la dialéctica de la razón.

A mi modo de ver, esto es absolutamente insostenible. En primer lugar, porque la función de Dios en la historia no es, como Hegel pretende, ser la presencia de la razón en la historia. No. Es ser la presencia de la verdad real en la historia. La verdad real no se identifica con la razón.

Ciertamente, hay una presencia de Dios como razón, pero no es esa la forma primaria y formal como Dios está presente en la historia. Lo está como verdad real. Y, en segundo lugar, es insostenible porque no se trata del devenir de Dios, sino de un darse, de su donación real, y esta donación no es un despliegue dialéctico sino algo completamente distinto: es un despliegue experiencial.

La historia no es dialéctica ni en este caso ni en ningún otro. La historia, en el caso que nos ocupa, es lo absoluto como posibilidad humana, es la realidad absoluta hecha posibilidad en experiencia humana.

La historia es esencialmente experiencial, es Dios dándose como experiencia histórica. Y esto es claro en la historia de las religiones.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 321]



«Las cosas tanto no vivientes como vivientes son partes del mundo. Su instauración en la realidad consiste, pues, en esa figura que llamo *integración*. El hombre comparte esta condición, pero no se reduce a ella. Porque como realidad personal, el hombre no sólo es formal y reduplicativamente "suyo" en tanto que realidad, sino que es suyo "frente" a todo lo real. Es una especie de retracción en el mundo, pero frente al mundo, es una especie de enfrentamiento con el mundo.

Por tanto, se siente en la realidad como relativamente suelto de todo lo demás; esto es, como relativamente "absoluto". No es parte del mundo, sino que está en él, pero replegándose en su propia realidad. La instauración del hombre como realidad personal en el mundo no es, pues, *integración*, sino *absolutización*, por así decirlo.

Contra lo que Hegel pensaba, a saber, que el espíritu individual no es sino un momento del espíritu objetivo, hay que afirmar que, por su realidad personal, y en tanto que personal, el hombre no está integrado en nada ni como parte física ni como momento dialéctico.

Ciertamente por algunos momentos de su realidad, la persona está integrada en el mundo; por ejemplo, por su cuerpo. Pero en cuanto personal, este mismo cuerpo trasciende de toda integración: el cuerpo es personal, pero lo es formal y precisamente no como organismo ni como sistema solitario, sino como principio de actualidad.

En cambio, aquel carácter absoluto está fundado en una transcendencia, en algo que partiendo (como organismo) del mundo sin embargo está en él trascendiéndolo, esto es, teniendo un carácter de absoluto relativo. Pero esta relatividad en cuanto momento de lo absoluto no es integrable; mejor dicho, sólo es relativamente inintegrable.

De ahí que la posible unidad de los hombres tiene un carácter completamente distinto al de una integración.

Los hombres pueden estar vertidos a los demás de un modo que pertenece solamente a los hombres, a saber, de un modo "im-personal". Las demás realidades no son impersonales, sino "a-personales".

Solo las personas pueden ser impersonales. Y, por esto, mientras la unidad de las demás cosas, por ser apersonales, es integración, la unidad de los hombres es primeramente "sociedad": es la unidad con los otros hombres impersonalmente tomados; esto es, tomados en tanto que meros otros.

Pero además al mantenerse como personas, esto es, como realidades relativamente absolutas, entonces los hombres tienen un tipo de unidad superior a la mera sociedad: es la "comunidad personal" con las otras personas en tanto que personas. Todo ello lo digo a título de ilustración,

porque en sí mismo este tema pertenece al estudio de la figura humana de instauración en la realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, pp. 212-214]

COMENTARIOS

«Hasta aquí ha llegado el espíritu del mundo. La última filosofía es el resultado de todas las anteriores; nada se pierde, todos los principios se conservan. Esta idea concreta es el resultado de los esfuerzos del espíritu a través de casi 2500 años (Tales nació en 640 a.C.), – su trabajo más serio para volverse objetivo, para conocerse a sí mismo:

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.

[Tan penoso fue el trabajo de reconocerse a sí misma la mente]

La filosofía de nuestro tiempo tardó tanto tiempo en producirse; tan lenta y perezosamente trabajó para llegar a esta meta.»

[Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Dritter Teil. Dritter Abschnitt. E. Resultat. Siehe: *Werke in zwanzig Bänden*. Band 20, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 455-456]



«Introducción a la Filosofía del espíritu, en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, § 378, tr. M. de Gandillac, Gallimard, p. 349. En la misma introducción, Hegel define la esencia del espíritu como libertad y como capacidad, en su determinación formal, de soportar el sufrimiento infinito.

Creo conveniente citar este párrafo para anticipar lo que se dirá más adelante del espíritu, de la libertad y del mal respecto a Heidegger: «Por esta razón la esencia del espíritu es formalmente la libertad, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo mismo.

Según esta determinación formal, el espíritu puede hacer abstracción de todo aquello que es exterior y de su propia exterioridad, de su presencia misma; puede soportar la negación de su inmediatez individual, el sufrimiento infinito, es decir, conservarse afirmativo en esta negación y ser idéntico para sí mismo.

Esta posibilidad es en sí misma la universalidad abstracta del espíritu, universalidad que es para sí misma». (§ 382, trad. p. 352.)»

[Cita: Derrida, Jacques: *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Traducción de Manuel Arranz. Valencia: Editorial Pre-Textos, 1989.]



«Por su cronología tanto como por su talante intelectual, Zubiri es un filósofo “contemporáneo”. La contemporaneidad filosófica comienza con Hegel. Él es, de una parte, “la madurez de Europa” (NHD 145, 225 y 226), y en él, de otra, “hace crisis una época” (NHD 143).

Esta época filosófica que hace crisis es la que había inaugurado, catorce siglos antes, Agustín de Hipona. La *Fenomenología del espíritu* cierra el ciclo abierto por la *Confesiones*. [...] Entre San Agustín y Hegel transcurre el horizonte filosófico, que propiamente es teológico, el “horizonte de la creación”.

A partir de 1831, fecha de la muerte de Hegel, todo filósofo ha de comenzar tomando postura ante él. [...]

El problema de Hegel es el problema del idealismo. Por eso la reacción antiidealista que se inicia tras la muerte de Hegel recabará los fueros del puro y simple sentir la realidad material, frente a la tiranía de la idea. “La primera mitad del siglo XIX –escribe Zubiri– ha sido el frenesí romántico de esta especulación.

El científico fue el elaborador de sistemas especulativos. Frente a él se alzó la voz de ‘vuelta a las cosas’. Saber no es raciocinar ni especular: saber es atenerse modestamente a la realidad de las cosas” (NHD 48). Tras la muerte de Hegel se inicia un movimiento de “vuelta a las cosas”. *Zurück zu den Sachen!* es el grito filosófico de la posmodernidad.»

[Gracia, Diego: *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2007, p. 23]



«En Hegel hace crisis una época. La época que asienta sobre estos supuestos: la amalgama (que no comunicación) de los individuos por obra del sentimiento, la confianza en el genio personal, el nacimiento del espíritu histórico al calor de la revolución francesa. Lo que hace crisis es la época que asienta sobre los pilares del sentimiento, del genio y de la persona individual.

En el seno de esa época se da la filosofía de la identidad, la apelación irracional al Absoluto. Tal arquitectura no es compatible con los conceptos teológicos.»

[Álvarez Gómez, Ángel: “Hegel, la madurez de Europa”, en Nicolás, Juan Antonio (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2011, p. 132]



«El cara a cara con Hegel desde la situación propia posibilita replantear el problema de la metafísica, no en términos de llevar más lejos el horizonte de la nihilidad, que ya maduró cuanto en su semilla contenía, sino desde la estructura radical del “pensar filosófico”. Que no se trata de una ocurrencia pasajera y estéril lo prueba la “trilogía de la inteligencia” consumada en las

décadas posteriores. Que nazca en el cara a cara con Hegel lo prueba el epígrafe I de la conclusión de PFMO.

Digamos en pocas palabras el camino al definitivo punto de partida:

i) Hegel enseña que el pensar filosófico es obra de la razón en tanto que "pensar concipiente" (*begreifendes Denken*);

ii) ahora bien, la razón, ya desde Kant, está montada sobre sí misma y la pregunta es si tal cosa es admisible;

iii) la dialéctica es la generación por conceptos de un objeto que no está ahí, luego "no resulta admisible" que a la suprema concreción se venga desde los momentos abstractos, pues si "no hay objeto anterior" a la dialéctica, ésta quedaría esencialmente suspendida sobre sí misma;

iv) la razón en tanto que "pensar concipiente" se opone al entendimiento en cuanto que éste está en las cosas, entendiendo, como los ojos están viendo: dicho de otro modo, la razón es una marcha hacia las cosas, un movimiento interno generado por una inquietud;

v) la razón antes de ser pensar concipiente es una inteligencia *quaerente* – y habrá que traer a presencia aquella tensión agustitiana en la inversión que aquí más importa. Luego, la razón, en lugar de reposar sobre sí misma, "lo menos que se puede decir es que reposa sobre la inteligencia" (PFMO, 326).»

[Álvarez Gómez, Ángel: "Hegel, la madurez de Europa", en Nicolás, Juan Antonio (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2011, p. 146-147]



«Pero el sentir que había cumplido su misión filosófica no permitió a Hegel conquistar la paz serena de su predecesor Spinoza: la situación concreta del mundo le perturbaba en su conservadurismo final. Bastó la moderada reforma francesa de la monarquía de julio (1830) para hacerle entregarse al pesimismo apocalíptico ante la desobediencia de los de abajo (*Crítica al proyecto inglés de reforma*, 1830).

Antes de 1830 había escrito a Goeschel: "Actualmente el monstruoso interés político absorbe los demás intereses: en esta crisis, todo lo que antes dominaba como valioso parece haberse vuelto problemático. La filosofía no puede oponerse a la ignorancia, a la violencia y a las malas pasiones..."

Cuando muere, en 1831, acaba de escribir que las agitaciones políticas del tiempo son incompatibles con "el estilo desapasionado del conocimiento pensante". Para un pensador con dimensión histórica tan profética, y que hacía necesariamente rematar el gran proceso del espíritu en su propia conciencia, ¿no resultaría insoportable la tensión entre ese alto destino espiritual y la miseria de la situación que, en cierto modo, él tenía que declarar como la plenitud de los tiempos?

En todo caso, la filosofía de Hegel queda redonda, total, lograda: es lo que tenía que llevar a ser la filosofía cuando pudiera alcanzar su necesaria plenitud de pretensiones y de estructuración formal.

Desde él, la filosofía se encuentra en poshistoria: incluso, aplicando los términos hegelianos de la muerte del arte, cabe decir que hoy se vive en la muerte de la filosofía.

Pero el desguace de tan titánica construcción, combinado con su olvido, por parte de muchos, en pequeñas líneas especializadas, o, en algún caso excepcional, el intento de un borrón y cuenta nueva, permitirá la pervivencia de las actividades del pensamiento filosófico hasta nuestro tiempo.»

[Valverde, José M.: *Vida y muerte de las ideas. Pequeña historia del pensamiento occidental*. Barcelona: Ariel, 1989, p. 228]

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

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten