

*REER*  
Revista Electrónica de Educación Religiosa  
Vol. 7, No. 1, Julio 2017, pp. 1-22  
ISSN 0718-4336 Versión en línea

## **El horizonte de intelección occidental y su problematismo para hablar de Dios**

Eugenia Colomer\*

### **Resumen**

Es la realidad la que da que pensar, ella se nos presenta problemática, siempre al interior de un horizonte de intelección determinado. Dos han sido los horizontes de nuestro mundo, el horizonte griego de la movilidad y el horizonte cristiano de la creación. Aquí presentamos la novedad y problematicidad de este último, el cual ha sido la matriz desde donde hemos hablado y pensado a Dios. El horizonte de la creación acogió dos visiones, la teología de los Padres latinos y la teología de los Padres griegos. La primera se hizo hegemónica en el pensar y habar de Dios de la doctrina cristiana. Zubiri descubre en la teología de los Padres griegos, “tesoros intelectuales” que fueron inspiradores para su filosofía y que invita a rescatarlos.

**Palabras claves:** horizonte de intelección, Padres latinos, Padres griegos.

---

\* Facultad Eclesiástica de Teología. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Contacto: eugenia.colomer@pucv.cl

# **The occidental horizon of intellection and the problem of speaking about God**

Eugenia Colomer

## **Abstract**

It is reality the one that makes us think, and it presents itself as problematic, always in the interior of a determinate horizon of intellection. There have been two horizons in our world: the Greek horizon of mobility, and the Christian horizon of creation. Here we present the novelty and problematic of the latter, which has been the matrix from where we have talked and thought about God. The horizon of creation admitted two visions, the theology of the Latin fathers, and the theology of the Greek Fathers. The first one became hegemonic in the thinking and talking about God in the Christian doctrine. Zubiri discovers in the theology of the Greek fathers "intellectual treasures" that were inspiring for his philosophy and which he invites to be rescued.

**Keywords:** horizon of intellection, Latin fathers, Greek fathers

# El horizonte de intelección occidental y su problematismo para hablar de Dios

Eugenia Colomer

## Introducción

Zubiri tempranamente advierte, desde su horizonte vital, el problematismo del horizonte que el mismo habita. Es el problema del horizonte de la nihilidad, el hombre moderno se siente “apátrida” en su propio horizonte, no se trata de un problema más, es el problema radical y acuciante del hombre moderno de inicio del siglo XX.

Zubiri tiene como punto de partida la relación que el hombre experimenta en su trato con las cosas, allí se le plantea al hombre la dificultad de descubrirlas, nuestro trato con ellas es problemático. Zubiri consagra su quehacer intelectual a aquél problematismo. Bien lo expresa una carta enviada a Heidegger el 19 de febrero de 1930.

Durante toda mi vida [...] sólo he conocido una emoción que me ha conmovido: la emoción del puro problematismo. Desde muy joven he sentido el dolor de ver cómo todo se transforma en problema. Pero este dolor no era en sí mismo doloroso. [...] Más bien este dolor era la fuente, en el fondo la única fuente hasta ahora, de verdaderos gozos. Me aferré a este carácter problemático de la existencia (Corominas y Vicens, p. 54).

Para que exista un problema debe haber contradicción y hay que descubrir aquella. Ello implica estar en una situación de extrañeza (*θαυμαζειν*) con las cosas “el hombre está en medio de las cosas, pero él es extraño a éstas. Por eso se extraña” (Zubiri, 2002, p. 24), la extrañeza es una condición ontológica del hombre mismo, como un modo de estar en las cosas descubriéndolas.

Paradójamente, junto a ese trato de extrañeza con las cosas se le presenta al hombre un trato familiar con ellas y es esta familiaridad la que engendra nuestro horizonte. Las cosas nos aparecen extrañas y por ende problemáticas, nuevas respecto a nuestro mundo familiar desde dónde entendemos todo. Esta visión familiar de las cosas es el horizonte, entendido como límite (ορίζοντας). La extrañeza y la familiaridad, son constitutivos del horizonte. La familiaridad oculta, la extrañeza impele a desocultar, el horizonte pertenece a ese juego de lo claro-oscuro, que permite ver sin ser visto. Un texto temprano (inicio de la década del treinta) da cuenta de estas ideas.

En el trato familiar con las cosas se engendra la familiaridad y con ella el horizonte de nuestra visión. El horizonte delimita porque nace de una limitación. ¿Qué es lo que el horizonte delimita? Delimita las cosas, pero también nuestra visión de ellas. Es un prius para ambos. Pero no es algo vacío indiferente a su contenido, sino que, por surgir en nuestra visión de las cosas, lleva todos los caracteres de limitación que éstas le confieren, esto es, una interna cualificada concreción. El horizonte de mi visión no es independiente de las cosas. Nace con ellas en mi visión de ellas. Ellas no son visibles más que en ese horizonte, pero el horizonte no clarea más que por las cosas que comprende. La claridad del horizonte es, a un tiempo, claridad de las cosas, y la claridad de las cosas aclara su Horizonte (Zubiri, 2002, p. 27).

El horizonte no es algo de lo cual podamos prescindir, porque no es independiente de las cosas, más aún sin él no hay claridad de ellas, a la vez dicha claridad pone a la luz el mismo horizonte. Su delimitación tiene una connotación positiva en tanto permite ver lo que hay en su interior, sin dicha delimitación no tendríamos noticias de las cosas. El hombre se pregunta acerca de las cosas, debe buscar respuestas a ese extrañamiento, sin embargo esa misma búsqueda y su consiguiente resolución está de alguna manera limitada por las cosas mismas, aquella idea primaria acerca de qué son ellas es lo que nos limita.

El mismo autor aclara que esta idea de horizonte y su función central la debemos a Husserl, en *Ideas para una fenomenología pura* de 1913, donde se afirma que el mundo adquiere sentido por su horizonte (Husserl, 1986, p. 65). Horizonte entonces apunta a la limitación de nuestra experiencia y a la vez es un factor constituyente de ella. Tempranamente Zubiri quiere llamar la atención de algo que la filosofía olvida, si las cosas ponen su realidad en las manos del hombre, es esa forma peculiar, adquirida en la convivencia con otros, la que permite su inteligibilidad.

Todo horizonte conlleva una cierta idea acerca de la verdad, entonces el horizonte es gravitante para la filosofía, y más aún para todo hombre, porque de él pende la comprensión misma de la realidad que le es inevitable. Zubiri no niega el sentido dentro del horizonte, ni más aún su importancia, pero nos pone atentos: la filosofía no nacen de sí misma, sino de una cierta experiencia, y esta conlleva un horizonte que debe ponerse en cuestión, pues hemos olvidado que el horizonte porta un sentido que es un sentido de suyo, real y no meramente de sentido comprensivo. Heidegger en *Ser y tiempo* (1927) sostiene que a la estructura ontológica del Dasein le corresponde la comprensión del ser y la pregunta por el sentido del ser en general (Heidegger, 2002, p. 204-205), esto a Zubiri le merece reparos, debido que el hombre anterior al sentido habita en la realidad de las cosas.

El término "horizonte" es fundamental para entender una época. De ahí el esfuerzo de Zubiri por poner ante nuestros ojos las coordenadas de los horizontes a través de los cuales se ha desarrollado el pensamiento occidental. La filosofía europea ha tenido dos horizontes, el griego de la movilidad y el horizonte cristiano de la nihilidad. Acerca de ellos nuestro autor dirá:

El mundo griego ha visto esencialmente la idea de *ens*, la idea del *ón*, desde el horizonte de la movilidad. Si nos trasladamos al mundo medieval, nos encontramos con algo totalmente distinto. Lo primero que piensa el medieval es por qué hay cosas en lugar de que no haya nada. Es curioso que esta pregunta –de la que todavía no hace mucho tiempo decía Heidegger

que le parecía mentira que a la gente no le interesase- está inscrita dentro del horizonte de la nihilidad, que es el horizonte de la Creación. La idea de la nada no cruzó jamás por la mente de un griego. Para la mente griega, Dios, el Theós, no ha hecho el mundo, ni siquiera en Aristóteles; el mundo está naturalmente ahí. En cambio, para un medieval, el mundo empieza por haber llegado a tener realidad. Por consiguiente, todo el problema del ser se inscribe dentro del problema de la nada y de su nihilidad (Zubiri, 1994, p. 35).

Dos horizontes que han atravesado todo el pensamiento occidental, el horizonte griego de la movilidad y el horizonte cristiano de la creación. Pues bien, nos detendremos en los caracteres fundamentales del horizonte cristiano y dentro de él dos visiones, la teología de los Padres latinos y la teología de los Padres griegos, la primera se hizo hegemónica en el pensar y habar de Dios en la doctrina cristiana. Zubiri descubre en la última “tesoros intelectuales” que fueron inspiradores para su cometido de la des-objetivación de Dios, por ello vale la pena atender a ella.

### **1. El horizonte cristiano su novedad y problematismo.**

Respecto al horizonte de la nihilidad éste no es un horizonte únicamente filosófico, sino también teológico. Con esto no queremos decir que en Grecia no existía un horizonte teológico, lo había, sin embargo éste estaba confinado estrictamente al mundo de la experiencia religiosa. Es un horizonte opuesto al horizonte griego de la movilidad o la naturaleza, el horizonte de lo sobrenatural. En sus inicios ocurre la primera fuga intelectual de lo natural a lo sobrenatural (con el transcurrir del tiempo habrá otra, una fuga desde lo sobre-natural a sí mismo) el hombre ya no se siente parte de la naturaleza, sino se comprende fuera de ella, referido a quien es responsable de lo creado, hay una pérdida de consistencia, o autosuficiencia, de la realidad natural, lo que la convierte en una posible “nada”. Por eso Zubiri insiste en que la filosofía griega se elabora desde la realidad de la naturaleza y su dinamismo interno, mientras que la filosofía posterior lo hace desde la posibilidad de la

nada, es decir, de un principio y un fin del mundo. La diferencia entre ambos horizontes es enorme. En este horizonte el concepto de materia pierde importancia, de allí la continua descorporalización de la misma. La esencia no está en la naturaleza, no es el lugar para ir a ella, sino lo esencial está fuera de lo natural. Desde aquí, nos dirá Zubiri, se ha realizado la filosofía occidental desde San Agustín hasta Hegel (Husserl, Heidegger abren un posible tercer horizonte, aunque no los libera nuestro autor de su pertenencia al horizonte de la nihilidad).

Hay un texto importante y temprano de nuestro autor, "Sobre el problema de la filosofía" (1933), en el cual nos entrega los caracteres fundamentales de este horizonte, y a la vez presentan una visión crítica del mismo.

Para un griego, ser es estar *ahí*; para el europeo occidental, ser es, por lo pronto, *no ser una nada*. Cuando el griego se pregunta qué es el mundo, parte del supuesto que el mundo está ahí, y de que lo que se trata es justamente de averiguar *qué* es. Cuando un hombre de nuestra Era, en cambio, se pregunta qué es el mundo, en lo primero en que piensa es en que, efectivamente, *sea él lo que fuere, pudo no haber sido, ni ser lo que es ni cómo es*. En cierto sentido, pues, el griego filosofa ya *desde ser*, y el europeo occidental *desde la nada*. En lugar de la 'totalidad que es', nos encontramos aquí con la 'totalidad que no es' (Zubiri, 2002, p. 50).

La pregunta que late es: ¿cómo en el cristianismo pudo germinar algo que mereciera llevar el mismo nombre que la filosofía griega?, ¿por qué germinó la filosofía griega en el mensaje cristiano? La teoría del sincretismo no le satisface a nuestro autor, hay algo en el cristianismo que lo permite. El cristianismo constitutivamente necesita extenderse, no se trata simplemente de plegarse de la mejor manera posible a la visión dominante del mundo para acrecentar el incipiente número de adeptos, ¿por qué?, ¿qué hay constitutivamente en el cristianismo que necesita extenderse?, ¿qué hay en el cristianismo que le permitió extenderse sobre él? (Zubiri, 2002, p. 50-51).

Para responder estas preguntas fundamentales Zubiri se remonta a la matriz del cristianismo, el mundo semita.

El hebreo no siente el transcurso de la historia y su efímera existencia como un 'movimiento' al modo griego, sino como una historia que algún día el futuro sancionará, esto es rectificará o ratificará. El mundo entero pende de una magna sanción o de un magno juicio, que juzgará la verdad de la historia. Esta historia oculta, pues, esencialmente lo que las cosas, en verdad son. Las cosas no son eidos, esencia, sino destino (Zubiri, 2002, p. 54).

Zubiri muestra que dicho mundo tiene una comprensión de la realidad no naturalizada como la griega sino bajo la impronta existencial humana, de modo particular desde la visión de las relaciones con el prójimo, experiencias de fidelidad o infidelidad con aquél y de allí se comprende la verdad de las cosas. Para un griego la verdad está ahí desvelándose, para un semita la verdad es firmeza, en tanto seguirá siendo así en un futuro, podemos contar con aquello después, la verdad es: fidelidad. La verdad vista desde la promesa de un cumplimiento futuro, cumplimiento que está en manos de Dios, y que se realiza en el mundo, anfiteatro de la develación de la verdad de Dios, la cual el cristianismo verá como plena en Jesucristo.

El horizonte griego había llegado a sus límites con la naturalización del logos y bajo el escepticismo, la verdad requería de un nuevo sentido. Pues bien, la verdad comprendida como firmeza, cumplimiento y fidelidad podía otorgar ese nuevo sentido y podía ser acogida perfectamente la ἀλήθεια griega en el seno cristiano bajo esta nueva comprensión. Lo que el cristianismo hizo, no olvidando su matriz judía, fue interpretar la "verdad clásica" desde la verdad cristiana (Zubiri, 2002, p. 58), incluyendo, como lo hace San Agustín, la ignorancia de la verdad dada en el escepticismo griego como punto de partida de la respuesta a la inquietud qué es "lo que es" (τι τό ὄν). Sin embargo, para Zubiri, la opción agustiniana encierra para la filosofía europea un "grave problema". ¿A qué se debe esto? Antonio González responde que el problema radica en la identificación de la palabra

hebrea con el logos griego, ésta es obra preparada por el judaísmo alejandrino pero tiene su máxima expresión en San Agustín. Él habría radicalizado la pregunta griega por la verdad, mostrando que la función histórica del escepticismo es:

[...] haber mostrado que la verdad sobre las cosas se funda en una verdad más radical, la verdad sobre uno mismo. Y es que la verdad, para el Cristianismo, es liberación... Y esta liberación se obtendría entrando en uno mismo para encontrarse allí con la huella de la verdad divina. Por eso, la verdad radical es en último término, la verdad de Dios. En Dios es donde residiría la razón última de todas las cosas creadas (González, 1993).

San Agustín mira positivamente dicho escepticismo que sepultó el horizonte griego. “El fracaso de la naturaleza es el despertar del hombre” (Zubiri, 2002, p.61), el hombre griego comenzó desde la naturaleza porque aún no había tropezado consigo mismo.

Olvidado de sí mismo, vuelto de cara a las cosas, son éstas presentes aquél; pero perdido ante ella se encuentra el hombre. La ignorancia de sí hace posible la verdad del griego. Puesto que esta ignorancia no sería posible, a su vez sin una verdad que ignora, podemos decir en rigor, que la verdad del griego sólo es posible fundada en la verdad de sí mismo. En la expresión ‘el hombre se encuentra ante las cosas’, el griego subraya las cosas, San Agustín el “se” (Zubiri, 2002, p. 62).

La búsqueda de la verdad del hombre es el punto de partida. El hombre se resiste a dejar de ser hombre y arrastrarse por la naturaleza, y esta verdad sobre sí mismo posibilita la presencia de las cosas y su verdad, se establece así una unidad entre la presencia de las cosas y la verdad de sí mismo. “La verdad sobre sí mismo, la segunda verdad, junto a la verdad del griego, pende, pues, a su vez, de una tercera y radical verdad: la verdad sobre la verdad misma” (Zubiri, 2002, p. 62), y esa radical verdad es Dios, realidad absoluta de la cual todo pende, dependencia que se explicita como “todo es hechura suya”, bajo esta idea se presenta el verbo *barah*, creación para los latinos. Lo anterior tiene una consecuencia para la persona humana: la

tensión entre Dios y el mundo de las cosas, viviendo con la mirada hacia uno u otro depende un modo de existir.

En este horizonte la idea de “ser” cambia respecto a la del mundo griego, para este último, “ser” es el acontecer actual del movimiento, sin embargo desde el horizonte de la creación es un “no ser nada”. Dios es el ser supremo que hace que las cosas sean, por tanto las cosas tienen su ser que depende de un ser originario. Las cosas tienen ser y a la vez dependen de quien les da su ser, un Ser que no tiene “ser” porque “es” el Ser subsistente, Dios realidad absoluta, Ser Supremo (Zubiri, 2002, p. 74).

Bajo el horizonte griego el problema del ser radicaba en el entendimiento respecto de “qué son las cosas”, sin embargo bajo este nuevo horizonte, se extiende la pregunta a otra: ¿por qué son?; no basta preguntarse “qué son” respondida por el logos, sino incluye también la voluntad. Ya el ser no está ahí, sino es dado por la voluntad del Hacedor. El ser se constituye desde la creación. Y esto constituye para Zubiri un nuevo sistema metafísico, la filosofía de la creación como teoría de mundo. “La estructura unitaria del entendimiento y la voluntad, el ‘y’, es la base real del problema del ser dentro del horizonte de la creación” (Zubiri, 2002, p. 76). El ser de las cosas visto desde el horizonte de la creación, plantea un nuevo modo de comprensión del mismo ser del mundo, subordinado éste al ser de Dios como una relación consecutiva, interpretando la causalidad desde la causalidad eficiente griega. Si para los griegos el lugar desde donde las cosas emergen, incluidos los dioses, es la naturaleza, la φύσις, ahora emergen de Dios: *natura naturans*, y él las produce como *natura naturata* bajo el concepto griego de ποιήσις.

El horizonte de la creación pone frente a Dios el conjunto de las cosas creadas, el Cosmos o Mundo, crea una teoría de éste, pero visto desde las cosas crea una teoría del ser y particularmente del ser humano. El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, está dotado de logos, como participación del logos por excelencia, el logos divino, de allí que saber las

cosas es saberlas desde Dios. Esto tiene consecuencias inmediatas, segrega el espíritu humano de las cosas, todo saber está mediado por Dios. “La filosofía posterior a Grecia nace, así, de una sed de infinitud, cuyo carácter sediento es justamente la nihilidad misma del hombre” (Zubiri, 2002, p. 70).

Sin embargo, el horizonte cristiano no se configura sólo desde la reinterpretación de conceptos provenientes de la filosofía griega, también constituye uno propio y es el de persona, pero el mismo es comprendido desde otros no exclusivos como el de ser, logos y causalidad, de allí que la persona sea comprendida desde un término subjetual.

Bajo este horizonte la realidad, la de Dios, el mundo y las cosas y la propia realidad humana, se comprende desde la creación, ello conlleva para la filosofía un grave problema, porque con sus limitaciones la filosofía griega nació desde sí misma en un contacto inmediato con las cosas, en cambio en el horizonte de la creación lo hizo desde Dios, desde un horizonte teológico.

Respecto a la crítica zubiriana al horizonte de la creación Antonio González afirma:

La creación desde la nada, la Palabra como Logos, la persona como sujeto: éstos son los graves problemas que Zubiri detecta en la historia de la teología europea. No sólo como problemas teológicos, sino como problemas que han condicionado el devenir mismo de la filosofía posthelénica. Por ello, la crítica de Zubiri a la función histórica de la teología es mucho más radical que las superficiales escaramuzas entre apologetas y anticlericales, tan características del panorama intelectual de nuestros días. Tampoco se trata de una mera protesta de la filosofía por haber sido considerada como ancilla theologiae. El problema, para Zubiri está en que esa ancilla estaba ya cargada de presupuestos teológicos en su misma estructura interna, y no simplemente en su uso en función de la teología (1993).

El cristianismo recibió una cierta visión de la realidad, sustancial y subjetual desde un logos predicativo que escinde la realidad (causa de la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad). Según Zubiri, esto oscureció uno de los más novedosos, aportes del cristianismo a la historia del pensamiento, el concepto de persona. Ella quedó bajo el yugo de la

sustancia, entendida como su dimensión natural, pero a la vez también fue comprendida como sujeto que la segrega de la naturaleza y se presenta ulterior a ella. Esta segregación afectó primariamente a la realidad humana respecto a las demás cosas, pero con el advenimiento de la modernidad también segregó al hombre de Dios mismo.

Esta crítica conlleva la urgencia de la radicalización de la filosofía, ella en palabras de Zubiri es “una filosofía que no ha nacido ni ha vivido de sí misma” (Zubiri, 2002, p. 123), repetidas veces nos dirá que desde San Agustín a Hegel la filosofía ha bebido de las mismas aguas, una filosofía que no ha sido pura filosofía y es lo que debe recuperarse, pero ello implica abrir un nuevo horizonte.

Zubiri verá en este mismo horizonte otra posibilidad y ésta es la teología de los Padres griegos en tanto una visión accional de la realidad, fuente inspiradora del mismo autor.

## **2. La vida divina desde la teología de los Padres griegos**

La reflexión acerca de la teología de los Padres griegos nuestro autor la expone detalladamente en “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina” (Zubiri, 1987, p. 455-542) lo que allí realiza es la lectura de un texto paulino desde la teología de los Padres griegos, para algunos este texto conlleva un quehacer teológico propio, pero sin duda los “tesoros intelectuales” que el descubre en ella serán inspiración para su estricto quehacer filosófico.

En el texto referido quiere demostrar, en primer lugar, cómo una determinada comprensión de la creación trae de la mano un modo de entender el ser y la causalidad, y que de ellas penden diversas concepciones de Dios mismo y como consecuencia de toda la realidad incluida la nuestra. Muestra que al interior del horizonte de la creación, se pudo interpretar los

conceptos que le entregó la filosofía griega de otro modo. En segundo lugar, Zubiri hace un llamado en el rescate de la Teología griega porque ella “encierra tesoros intelectuales” no sólo para la teología misma, sino también para la propia filosofía, él ha descubierto en ella un riguroso aporte intelectual (no exclusivamente místico), conceptos rigurosamente metafísicos, que para él fueron una auténtica inspiración.

La teología griega encierra tesoros intelectuales, no sólo para la teología misma, sino también para la propia filosofía. El estado actual de muchas preocupaciones filosóficas descubre en la teología griega intuiciones y conceptos de fecundidad insospechada, que hasta ahora han quedado casi inoperante y dormidos probablemente porque no les había llegado su hora. Es menester renovarlos (Zubiri, 1987, p. 459).

Desde el horizonte cristiano la teoría de mundo como la teoría del ser se desarrollará de manera diversa sea en el mundo latino o bien en el mundo griego. Xavier Zubiri no oculta su afición por la teología griega.

En una idea más unitaria del Cosmos los griegos apelaron a Dios como la luz ( $\phi\tilde{\omega}\varsigma$ ).

Dios es la luz que sin división ni distinción, ni circunscripción, se halla presente en el topos entero. A su vez, el modo de presencia de las cosas en el ‘lugar’, es decir su realidad, se llamó por los griegos  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , cuerpo [...] La articulación de la luz y de la corporeidad, explica y expresa, pues, la articulación metafísica entre la realidad y su fuente divina. Desde Dios, la emanación es luminiscencia, relucencia. Pero luminiscencia agente. La luz se expande produciendo y constituyendo el ‘lugar’: y en esta expansión lo creado cobra su realidad, su corporeidad, su ser (Zubiri, 2002, p. 83-84).

Este temprano texto (1932-1933) presenta ciertas ideas de la metafísica de los Padres griegos que serán claves en su pensamiento maduro, conformando una cierta topología metafísica. Toda realidad requiere de un lugar para actualizarse, de un “aquí”, pero a diferencia de cualquier otra realidad es Dios mismo quien constituye aquel lugar donde se actualiza y en dicha acción la realidad donde se actualiza cobra su ser. No se trata sólo del espacio físico sino del “lugar” de las cosas en la creación, donde Dios siendo distinto

a ellas está dándoles su ser y manteniéndolas en él. Dios está radicalmente en aquel “lugar” sin quedar circunscrito a él (Zubiri, 2002, p. 81). Resuenan bien aquí las palabras de Dionisio: “Mientras tanto el refulgente manantial de luz continúa siendo único y simple, siempre igual, siempre desbordante”, por ello Zubiri hace notar que “El ser es luz, pero lo es en el sentido de irradiación activa...de éros” (Zubiri, 1987, p. 473).

Bajo esta visión de mundo, ¿cómo entender la realidad humana?

Por un lado, puede partirse de la idea del cosmos en conjunto frente a Dios. El hombre es una parte de aquél, y la razón es la expresión formal del orden cósmico. Fue la perspectiva de toda la teología griega ortodoxa y heterodoxa. Pero puede centrarse la atención más bien sobre el hombre mismo, con su peculiar e irreductible destino personal, cuya razón es también un elemento personal suyo. No es que el hombre no esté en el cosmos, pero desde luego su ser no depende por entero de su posición en él. Fue la perspectiva de la teología latina (Zubiri, 2002, p. 102).

Si bien parten de un origen común: la experiencia cristiana; ambas conllevan una idea distinta de ser y el cristianismo abandonó una de estas vías. Toda afirmación acerca de Dios implica una cierta idea de ser y realidad (Zubiri, 1987, p. 465). Ejemplo de esto es la afirmación de Dionisio: “El ser mismo de todas las cosas nunca perece; si bien ese mismo ser viene de *Aquél que pre-existe*: De Él es el ser, y no El del ser; y en Él está el ser y no El en el ser; el ser lo tiene a Él como participado, pero Él no tiene ser” (Arboleda-Mora, 2010, p. 183), con esta afirmación lo que Dionisio quiere defender no es tanto la preeminencia del ser de Dios sino su no entidad. Dios no es un ente, pero esta afirmación es posible defenderla sólo desde una idea determinada del ser mismo (Fuentes, 2011, p. 269-278).

Pues bien, el problema radica entonces en que no había en la filosofía griega un concepto unitario de ser como tampoco lo es la idea de “realidad por razón de su ser”.

Contra lo que pudiera suponerse, la propia filosofía griega (inclusive Aristóteles) carece de un concepto unitario de ser. Más aún. No sólo no es unitario su *concepto de ser* (en el fondo no siquiera llegaron a plantearse formalmente el problema), sino que además tampoco es unitaria su *idea* de lo que *sea la realidad por razón de su ser* (Zubiri, 1987, p. 465).

Zubiri se pregunta, entonces, ¿qué entendieron por realidad los griegos? Para llegar a la idea de realidad los griegos tuvieron por modelo las cosas materiales y los seres vivos, fueron sólo ejemplos, pero como bien dice el autor “los ejemplos se vengán” (Zubiri, 1987, p. 466). Bajo el primero, su ser consiste en “estar ahí” estable e inmóvil, lo que se mueven son las propiedades y no la realidad última, el ser subyace estable e inmóvil, donde el cambio es imperfección.

De aquí que la ‘estabilidad’ sea el carácter plenario del ser; donde estabilidad significa el carácter abstracto de lo que ‘está’. Pero las cosas además de estar devienen, ‘cambian’. Como el ser es lo estable, el cambio no puede acontecer sino en sus propiedades, no en su última realidad... Todo movimiento es así pura y simple *mutación*, y por tanto imperfección: procede sólo de un *estado* ‘inicial’ del sujeto que ‘está’ bajo él, y nos lleva a otro *estado* ‘final’. Ser es sinónimo de estabilidad, y estabilidad sinónimo de inmovilidad (Zubiri, 1987, p. 466).

Sin embargo, desde el modelo de los seres vivos, donde el movimiento ya no es visto como imperfección, su ser es su vida, operación en la cual consiste su ser, mientras más móvil: más operante, más perfecto. Por ello la palabra *energía* traducida como acto variará su significado si asume un modelo u otro, bajo el primer modelo, energía como actualidad, “es”, lo que efectivamente está siendo, en cambio, bajo el segundo, *energía* significa actividad siendo el ser no un término (un acto de una potencia) sino una operación activa. “Las cosas son más que realidades, son algo que se realiza” (Zubiri, 1987, p. 467).

En referencia al tema de la unidad del ser la riqueza de la vida lleva consigo el despliegue de perfecciones, la unidad llena de riquezas se llama *ousía* y el despliegue de perfecciones, las expresiones de la unidad son las

*dynámeis*. Zubiri nos pone atentos frente a la palabra *dýnamis* como potencia la cual puede significar imperfección, pero bajo otra perspectiva puede significar la expresión de la riqueza misma de la *ousía*. Los Padres griegos subrayan este último sentido. Por esto último el ser puede ser llamado *ousía* (fuente), *arkhé* (principio). Para aquella realidad donde su ser último es visto como estable e inmóvil y donde el movimiento es notado como imperfección, el ser es algo que está ahí, en cambio en una mirada de la realidad dinámica el ser de las cosas es siempre acción tendente a su perfección. “La creación es la Trinidad actuando causalmente *ad extra*. Tal es la idea griega” (Zubiri, 1987, p. 495). A esa tendencia a su natural perfección de los seres los griegos llamaron eros, amor. Dionisio lo expresa bellamente:

[...] la Trinidad que con su amor crea todo ser y bienestar. Esta bienaventurada Deidad que trasciende todas las cosas, una y trina, por razones incomprensible para nosotros, pero evidentemente para sí, ha decidido darnos la salvación y también los seres superiores. Pero nuestra salvación sólo es posible por deificación, que consiste en hacernos semejantes a Dios, y unirnos con Él en cuanto nos es posible [De Ecclesiastica Hierarchia I, 3] (Andereggen, 1992, p. 171).

Hay una estrecha implicación entre ser, unidad y bondad que se expresa en eros. Bajo esta perspectiva las cosas son vista desde lo deben llegar a ser, tender a sí mismas, allí radica su bondad.

Los Padres griegos desde una “metafísica activista” donde el ser es comprendido desde la pura acción y ello conlleva ver la actualidad más desde la actividad que la actividad desde la actualidad. Nuestro autor nos dirá que estas nociones se encuentran en Platón y Aristóteles.

La *enérgia* aristotélica es acción y actividad y no sólo acto. A su vez la Idea platónica es una actividad unificante, y no sólo un cuadro de notas, el correlato de una definición. Pero el aspecto activo de Aristóteles quedó a veces soterrado bajo el actualista, y por singular paradoja lo más rico del pensar aristotélico sobrevivió tan sólo asociado al platonismo Zubiri, 1987, p. 470).

La comprensión del ser trae de la mano una determinada comprensión de la causalidad, desde el modelo de comprensión del ser estable e inmóvil la causalidad que prevalece es la eficiente, sin embargo si el modelo viene dado desde los seres vivos entonces la causalidad cambia ya no es una causalidad eficiente sino formal, "...la llamada causalidad formal adquiere inmediatamente un singular relieve y se convierte en el centro mismo de la idea de causalidad para absorber dentro de sí la eficiencia y la finalidad" (Zubiri, 1987, p. 471). La causalidad es comprendida como la excitación de la actividad del ser mismo para que reproduzca aquello que está contenido en la causa.

Mantengámoslo enérgicamente en la memoria para cuando hablemos de Dios y del ser sobrenatural. Siempre será que la causalidad es para los Padres griegos una expansión o proyección excéntrica de la actividad originaria en que el ser consiste. Al carácter extático del ser sigue el carácter proyectivo y excéntrico de la causalidad. De aquí derivan consecuencias importantes para una comprensión del ser mismo (Zubiri, 1987, p. 472).

Zubiri tiene razón, el modo de comprensión de qué sea la causalidad trae de la mano una comprensión del ser mismo, si la causalidad se comprende como proyección y actividad extrínseca podemos decir que el ser causal se realiza en su causa, por tanto lo que se llama finalidad no es distinto de la realidad causal, Esto significa que el ser de la causa es la misma entidad. Las potencias son la manifestación de ello, manifestaciones de la esencia, denuncian lo que el ser era ya, la manifestación de lo sido, *aletheia*. Lo expreso es la semejanza es la manifestación de la esencia que los griegos llamaron imagen, *eikon*, esta es la verdad, la cual no es puramente lógica sino ontológica. Bajo esta mirada la realidad humana, según Jesús Sáez, la llamada a su existencia es una "vocación". "El hombre no sólo *tiene* como destino a Dios, sino que *es* formal y constitutivamente un 'ente vocacional' que tiene a Dios inscrito intrínsecamente en el sentido de su ser, por ser imagen, *eikon*, de Dios" (Sáez, 1995, p. 277).

Juan García visualiza en la relación naturaleza y persona de la teología de los Padres griegos “el núcleo generador de la conceptualización que más tarde hará de la ‘suidad’ específica del hombre” (García, 2002, p. 46).

El ser, decíamos, es unidad consigo mismo, intimidad metafísica. Pero una intimidad activa, donde acción, repitámoslo, no es la operación de una facultad, sino el carácter mismo del ser. Ahora bien: en los seres personales esta unidad no consiste tan sólo en que sus dotes, sus facultades *broten* (*physis*) de una unidad vital, sino que en su brotar lo brotado sea mío y no solamente se de en mí. A este ser mío es a lo que llamamos personalidad metafísica (Zubiri, 1987, p. 511).

Si los latinos ven en Dios una naturaleza a la que nada le falta y que por ello tiene racionalidad y por tanto personalidad, los griegos parten de un Dios persona que se realiza en la naturaleza y lo hace de modo excelente en el hombre en tanto realidad personal imagen suya. La teología latina parte del hombre interior, replegado sobre sí mismo y suelto de las amarras del cosmos, vinculado directamente con Dios a través de su naturaleza espiritual, en cambio la griega concibe al hombre como un trozo central del Cosmos y la razón es la expresión formal del orden cósmico.

Toda mi naturaleza y mis dotes individuales no sólo están en mí, sino que son mías. Hay en mí, pues, una relación especial entre lo que yo soy y aquél que soy, entre el qué y el quién, entre naturaleza y persona. La naturaleza es siempre algo tenido; la persona es el que tiene. Pero esta relación puede entenderse desde dos puntos de vista, y el sentido del ‘tener’ es radicalmente distinto en ambas perspectivas. Puede verse en la persona la manera excelente de realizarse la naturaleza, el último término que completa la sustancia individual, pero puede verse al revés en la naturaleza, la manera cómo me realizo a mí mismo como persona. Entonces la persona no es un complemento de la naturaleza, sino un principio para la subsistencia de ésta (Zubiri, 1987, p. 477).

La teología de los Padres griegos, fue una de las posibilidades que tuvo el cristianismo en el tratamiento conceptual de su experiencia religiosa, ellos como los latinos recibieron de la filosofía griega un elenco de conceptos como

posibilidades intelectuales que se utilizaron para resolver problemas completamente ajenos a su mentalidad, con razón dirá Zubiri: "Grecia es el organon intelectual con que Occidente entendió sus problemas propios" (Zubiri, 1994, p. 15). Pero, en el modo de recepcionar y elaborar dichos conceptos, nuestro autor ve en la teología de los Padres griegos (aunque dormida e inoperante) una riqueza insospechada para actuales preocupaciones filosóficas. Sin embargo, reconociendo sus aportes, la realidad bajo la mirada de la teología griega se comprende desde la creación, y ello conlleva para la filosofía un grave problema, porque a pesar de sus limitaciones la filosofía griega nació desde sí misma en un contacto inmediato con las cosas, en cambio en el horizonte de la creación lo hizo desde Dios, desde un horizonte teológico. Zubiri repetidas veces nos dirá que desde San Agustín a Hegel la filosofía ha bebido de las mismas aguas, una filosofía que no ha sido pura filosofía y es lo que debe recuperarse, pero ello implica abrir un nuevo horizonte.

### **A modo de conclusión**

Existe una íntima relación entre la situación histórico-existencial del hombre y el quehacer filosófico, ya que la filosofía le pertenece al hombre en tanto extraño e inquieto entre las cosas, y por eso dirá Zubiri: "...en todo problema filosófico es problema el filósofo, el hombre mismo (Zubiri, 2002, p. 40). Por ello, "el problema de Dios" lo es en tanto problema para el hombre. No se trata de un hombre abstracto, sino de uno real; y es él quien presiona a la filosofía para que colabore en las transformaciones que requiere.

El cambio de siglo encuentra a la Modernidad, y su respectivo horizonte de intelección, en crisis; esto, tal vez, porque sus pretendidas transformaciones fueron realizadas sobre la misma matriz de intelección de las épocas anteriores. De allí la exigencia a la filosofía: que no se contente con

reinterpretar el mundo y se entretenga en especulaciones abstractas, sino que llegue a transformar el mundo. ¿Por qué este llamado a la filosofía? Porque en períodos de crisis mayores los hombres vuelven su mirada a ella; esto debido que aquéllas no se resuelven sólo con cambios de contenidos, sino se requiere un nuevo modo de alcanzar y comprender la realidad. Son las cosas las que dan que pensar, pero siempre las pensamos de un cierto modo; pues bien, es ese cierto modo el que se requiere cambiar y en ello está comprometida la filosofía.

A la filosofía no le puede ser ajeno el malestar humano; es, precisamente, aquí donde radica la exigencia para sí de transformación del mundo que le toca habitar. Ello requiere transformar el pensar. El pensar moderno desde fines del S. XIX había hecho crisis y la filosofía, por ende, también.

El problema del hombre contemporáneo radica en el continuo desarraigo de la realidad; por ello hemos hecho nuestro hogar en el mundo de las ideas y allí hemos creído que habita la verdad; ello ha tocado, también, la realidad del hombre y de Dios mismo.

Para responder al reclamo del hombre moderno sobre la objetivación de Dios y el fracaso del logro de la unidad de la realidad humana, Zubiri tempranamente se ocupa del horizonte de intelección y los caracteres propios de los dos horizontes donde se ha desarrollado el pensamiento occidental: el griego de la movilidad y el cristiano de la nihilidad.

Los grandes objetivos de la vida filosófica de Xavier Zubiri fue la desobjetivación de Dios, amarrada a la deslogificación y desentificación de la realidad. El pensamiento occidental se ha desarrollado en torno a un logos predicativo, el cual envuelve un sujeto y lo que se predica de él mediante el verbo ser. Las consecuencias de lo anterior es la entificación de la realidad y la logificación de la inteligencia. Esto nos mostró de inmediato la raíz del problema de la unidad de la realidad humana, y la objetivización de Dios;

ellas no son ajenas al logos que habitamos. De aquí podemos concluir, por una parte, la importancia de reconocer la matriz de comprensión de la realidad en la cual nos movemos y sus causas; y por otra, la necesidad de dar cabida a otros logos que expresen de mejor modo la experiencia de Dios y toquen con más fuerza nuestra propia realidad somática.

Uno de los grandes tesoros intelectuales que Zubiri destaca en la teología de los Padres griegos es el acto causal de la creación como una progresiva relucencia de Dios fuera de sí mismo. Bien lo expresa Jesús Sáez:

Desde Dios, es una producción de “lo otro” de Dios, como difusión de sí mismo. Es una “irradiación ad-extra” del extático y difusivo bien, que como luz y fuente desbordante mantiene a las cosas que produce como distintas de sí en unidad ontológica con él gracias a la efusión. La efusión del amor no consiste en unificar lo ya producido, sino en producir el ámbito mismo de la alteridad como un “unum” proyectado ad-extra. Desde las criaturas, las cosas son distintas de Dios, pero no están alejadas de Él. Se puede decir que “son” en la medida que son atraídas por el eros divino. El amor divino como principio del ser, unifica las cosas haciéndolas “unas”, que es el amor divino como originario y originante. De esta manera, la efusión del amor es una “atracción ascensional hacia Dios” (Sáez, 1995, p. 277)

El concepto de causalidad formal será de suma importancia para el desarrollo posterior en el pensamiento zubiriano del poder de lo real. Aquí encuentra Zubiri el modelo de causalidad acorde con su noción de realidad, concretamente en su momento de poder, donde el poder de lo real vehicula el poder fundamentante.

Zubiri presenta, como un modo de ser experiencia de Dios para el hombre, la configuración del ser personal en Cristo. Los nuevos conceptos que aporta y rescata la filosofía zubiriana desde la teología de los Padres griegos, en tanto conceptos direccionales, para hablar de Dios, deberán tener su lugar de prueba en la experiencia que realiza la persona humana, en tanto probación física de Cristo como posibilidad de su ser personal, en sus dimensiones individual, social e histórica.

### Referencias Bibliográficas

- Andereggen, Ignacio (1992). "La teología mística de Dionisio Areopagita".  
Recuperado el 15 de septiembre del 2017 en:  
[dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2491773.pdf](http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2491773.pdf).
- Arboleda-Mora, C. (2010). Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología. *Pensamiento y cultura*, 13, (2), 181-193.
- Corominas, J. y Vicens J. (2006). *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus.
- Fuentes, J. (2011). "Irracionalidad e hiperesencialidad en el Pseudo-Dionisio: Más allá de la razón y de la revelación", *Teología y vida*, 52 (1-2)  
Recuperado el 14 de agosto del 2015 en:  
[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S004934492011000100014&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S004934492011000100014&lng=es&tlng=es). 10.4067/S0049-34492011000100014.
- García, J. (2002). "El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los Padres griegos", *The Xavier Zubiri Review*, 4, 19-66.
- González, A. (1993) La novedad teológica de la filosofía de Zubiri.  
Recuperado el 18 de julio de 2015 en:  
<http://www.geocities.com/praxeologia/novteo.html>.
- Heidegger, M. (2002). *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Husserl, E. (1986). *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Saéz, J. (1995). *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y trascendencia*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Zubiri, X. (1987) *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2002). *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid: Alianza.