

La filosofía como dialéctica ontológica de los horizontes

Fernando E. Ortiz Santana
Doctorando en Filosofía
Universidad Nacional Autónoma de México

[1] Todo horizonte (ὁρίζειν) supone un fundamento, un ἀρχή *en y desde* el cual se mira; pero no es eso lo que primariamente me interesa. No trataré el fundamento del horizonte, sino el horizonte como fundamento. Son cosas distintas, pues mientras la primera se refiere al problema de la realidad como fundamento, la segunda se refiere al problema del horizonte como principio de inteligibilidad de la realidad. Sin dejar de lado ese momento fundacional del horizonte, lo que me interesa es saber cómo se constituye el horizonte de la filosofía, y más aún, cómo éste es al mismo tiempo lo que permite ver y lo que guía la mirada. El horizonte es a la vez diaphanidad y principio, faro y atalaya de la realidad.

Ahora bien, es importante señalar que toda aprehensión sentiente está delimitada por un horizonte. No quiero decir que la aprehensión primordial de realidad se dé “en” un horizonte, porque allí estaríamos tentados a pensar que éste es algo así como un marco conceptual o un contexto histórico. Antes bien, el horizonte es una estructura ontológica que se da “a una” con mi aprehensión de las cosas reales; el horizonte posibilita la intelección de la realidad ya que sin éste las cosas presentes en mi aprehensión no tendrían *sentido*. Pero no pensemos que toda la función del horizonte es *dar sentido* a las cosas contenidas en él, sin duda ésta es una de sus posibilidades, pero no se agota en ello y ni siquiera es su papel primordial. El horizonte, en última instancia, es lo que posibilita la intelección de las cosas reales. Una intelección que no se queda en la pura dación de sentido, sino que tiene como función primaria y primordial la aprehensión de las cosas reales.

Debemos, entonces, esclarecer el papel del horizonte en el acto de intelección. No hay que confundirnos, el horizonte del que hablamos no es primariamente histórico, por el

contrario, el horizonte funda la historia. Pensar que ésta es anterior y fundante de todo horizonte es sustantivarla. Pero la historia no tiene sustantividad por sí misma, más bien es el proceso de con-formación de la realidad que llamamos hombre. La historia es un *momento* de su realidad. Faltaba más, la historia es siempre historia *de algo*, y ese algo no puede ser constituido por la misma historia. La realidad del hombre no es, en ningún caso, auto-referencial, por el contrario, la historia es *del* hombre, y eso quiere decir que no es fundacional sino un momento fundado.

Tampoco se piense el horizonte como un campo visual, es cierto que aquél delimita las cosas y les da una interna concreción, pero *lo que queda* en el horizonte no es sólo “lo visto”. En todo horizonte es lo aprehendido en la intelección aquello que es “lo visto” y lo que “permite la visión”. No hablamos, por ello, de un horizonte visual, sino de un “horizonte de intelección”. Qué debe entenderse con esto, es justo lo que veremos a continuación.

[2] La filosofía es siempre una *posibilidad de pensar*. Es un camino por el cual el hombre puede descubrir y conocer su propia realidad y la del mundo. Pero si la filosofía es camino, entonces tiene una estructura que es menester describir. Aunque diversas son las ideas y divergentes los resultados a lo largo de la historia de la filosofía, todas han nacido *de y desde* un mismo fondo.¹ Más que ser una investigación y un método, la filosofía es un *horizonte*. Y este horizonte se compone como *posibilidad*. Eso no quiere decir que la filosofía sea una posibilidad entre muchas, eso es más bien una *opción*. La filosofía es posibilidad en tanto en cuanto es un *modo de estar* del hombre en la realidad. Y ese modo de estar es precisamente el *asombro* (ἄσμβροζεις). La filosofía *posibilita* al hombre a preguntarse por las cosas *que le salen al paso*. Pero esta posibilitación es peculiar, porque no se trata de un mero preguntar, sino de un preguntar a las cosas que

¹ Pintor-Ramos, A. (1993). *Realidad y sentido*. Salamanca: UPSA.

me hacen frente por *lo que son*. La posibilidad de la filosofía, entonces, pende de aquellas cosas que salen al paso en el entorno. Este asombro por las cosas es justamente la peculiaridad del preguntar filosófico. La pregunta no se dirige al *qué* es ésta o aquella cosa sino *qué es lo que es* esta y cualquier otra cosa. Asuntos bien distintos porque mientras la primera pregunta interroga por la peculiaridad *de una cosa*, la segunda apunta más bien a *lo peculiar* mismo. No se trata, por tanto, de que las cosas sean problemáticas; por ejemplo, si quiero construir un camino de una ciudad a otra tal vez me encuentre con que en el camino hay una montaña que impide continuar el camino, allí la montaña se vuelve problemática y tendré que hallar una solución para seguir mi empresa. No es esto de lo que se trata. Más bien es que la *condición ontológica* del hombre, esto es, el modo de estar en la realidad es ya problemática. Expliquemos esto.

[3] Toda situación supone un τόπος, un lugar, es decir, todo problematismo sucede siempre y sólo *en* un horizonte. ¿Cómo es esto? Es que el pensamiento dialéctico tiene siempre tres elementos; con todo lo contradictorio que esto pudiera parecer, se puede comprender de la siguiente manera: la posibilidad de establecer una relación entre dos elementos es sólo porque hay un medio. Este medio no es, con mucho, “mediante”; sino *posibilitante* (ya que no es medio “para” la intelección, sino medio *de* intelección). Es lo *sobreentendido* de la intelección. Esto es así porque el medio no es algo separado de sus componentes sino algo que posibilita a éstos como relatos; es que sin medio no sólo no podríamos hablar de intelección, ni siquiera se podría constituir una cosa como relato. El medio no es algo separado, no tiene sustantividad por sí mismo; el medio permite la intelección pero no es una entidad distinta de los relatos. Es tan sólo el medio un *modo de ser* que permite la intelección. Para nuestro problema, donde el modo de estar del hombre puede ser problemático es en el terreno de *lo obvio*. No es esto poca cosa, para los animales no hay un ámbito de lo obvio. En el mismo ejemplo, para un animal la montaña no representa un problema, en todo caso es una opción. Pero un problema no es una

opción sino una posibilidad. Lo obvio es el ámbito *en y desde* el cual lo que me sale al paso puede resultar problemático. La pregunta por las cosas problemáticas es justo el principio de las ciencias y la cultura en general, pero no es eso lo que busca la filosofía, sino que pone su mirada en aquello en donde las cosas se vuelven problema, en otras palabras, la filosofía se enfoca en el *ámbito mismo* y no en la especificidad de las cosas.

La filosofía, entonces, no se pregunta por las cosas que son problema para el hombre sino en aquello que no es a primera vista visible: la peculiar *situación* de las cosas y el mundo que he hemos llamado ámbito de lo obvio. Es ese aspecto de las cosas, su condición de obviedad por lo que pregunta la filosofía; porque para que una cosa constituya un problema debe estar *ya* al paso del hombre. Y ese estar al paso no es algo que ponga el hombre, sino algo con que se encuentra. El hombre se encuentra con las cosas porque están, no están las cosas porque el hombre las encuentre. En otras palabras, la *situación* del hombre es, de hecho, en un *horizonte*; él está ya siempre situado por las cosas, ese es –si se me permite la expresión– su *situs*.

[4] Ahora bien, el modo como se encuentra el hombre con las cosas que le salen al paso es *familiar*. Es cierto que éstas pueden resultar problemáticas en algún momento, pero por lo general es en un estado de familiaridad como se encuentra con ellas. De no ser así, el hombre vería a cada momento su vida amenazada. Pero no es eso lo que ocurre. Nuestro día a día se vive con una familiaridad prácticamente imperceptible, y justo por ello, porque al hombre le resultan las cosas familiares, es que puede *hacer algo* con ellas. Este su modo de ser, empero, sólo es posible porque las cosas constituyen un horizonte; no un horizonte visual como ya se dijo, sino un horizonte que las cosas conforman por su misma *condición ontológica*, esto es, porque las cosas *están ahí* en su carácter de obviedad, por ello conforman un horizonte. Ese “estar ahí” no es la pura objetividad de las cosas, sino el modo como el hombre aprehende las cosas formalmente y la condición ontológica en que éstas se nos presentan. Ya lo dijimos unas líneas arriba,

el hombre se encuentra con las cosas porque ellas *están ahí*. El modo, pues, como aprehende las cosas el hombre y su peculiar situación ontológica conforman “a una” el horizonte de intelección que posibilita la filosofía. Familiaridad y obviedad, así, constituyen la posibilidad del problematismo de la realidad.

[5] El horizonte vive de sí mismo como un recién nacido; y como él, se hace de principios por los cuales comprende e incorpora lo que “le hace frente”. Pero cada uno nace distinto. La filosofía es distinta de la economía, la política, la teología, etc. Y vive *por sí y para sí* dentro de su propia *sistencia*. Luego podríamos encontrar una referencia interna al fundamento, como modo de ser, pero es siempre una relación posterior a la propia constitución. La realidad proporciona los medios, pero la filosofía es *ex-* desde sí misma como historia. Sólo siendo posibilidad *hecha* la filosofía puede buscar su fundamento. Pero éste su remitir al origen es tan sólo vestigio. Es cierto que en últimas fechas la filosofía ha optado por la búsqueda de su origen; ha emprendido el camino retroactivo hacia el fundamento. Pero no es éste mi intento. No busco el origen sino los principios de constitución, la posibilidad de la *sistencia* en volverse *ex-*. Porque la historia es el proceso de conformación; pero toda con-formación implica una *formación*.² A éste momento, que le he llamado de *constitución*, apunta mi análisis: la constitución del horizonte de la filosofía, no como historia, sino como *horizonte*. Los principios que hacen de la filosofía *visión de la realidad*.

[6] Pues bien, la filosofía es *posibilidad*; una posibilidad que *exige* su realización. La filosofía exige su encarnación en la realidad, de ella vive, aunque no todas las veces *para* ella. De ella, de la realidad, se ha constituido, pero no se ha quedado *con* ella. Su mirada ha despegado contemplando los cielos, olvidando la tierra firme que le sostiene. Y es ella, la mirada, quien le ha dado sus consejos. La filosofía ha mirado hacia lo

² Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Ed.

trascendente. Parece que el lugar de origen sólo es el sitio de partida hacia lo lejano. Pero eso no es así; el origen es el lugar desde donde se abre la posibilidad de ser yo mismo. La filosofía posee principios que le hacen *ser*. ¿Cuáles y cuántos son los principios de la filosofía? ¿Cuáles son las condiciones que permiten al horizonte ser horizonte?

Así como los ojos son principio de la visión, el “ser” y Dios ha sido principio del entendimiento, principio de la videncia filosófica. Pero antes de poder contemplar mi propia vivencia vidente, la constitución de mi visión me obliga a buscar los fundamentos de lo visible. Por ello, antes de establecer cualquier principio debemos investigar la constitución de ese horizonte que nos instaura en una peculiar *situación*.

[7] En Grecia la *ratio entis* era la Naturaleza; *por* y *desde* ésta se comprendía el hombre y establecía sus relaciones con el mundo. Pero las cosas naturales están en eterno movimiento; si bien la Naturaleza es el fondo del pensamiento, el movimiento es uno de sus *principios*. Pero el eterno movimiento de las cosas no se refiere al simple desplazamiento local, sino a la eterna contingencia de la Naturaleza que se renueva cíclicamente. La contingencia entendida bajo la razón natural es el segundo *principio de inteligibilidad* del pensamiento griego. Así, pues, movimiento y contingencia de la Naturaleza conforman como tríada ontológica-naturalista el *horizonte de la movilidad*; el horizonte de pensamiento griego.

Pero, *en el año de su ascensión al trono, Dios creó el cielo y la tierra*.³ La filosofía griega dio origen *en y por sí* misma a la filosofía latina.⁴ Mas originar no significa crear. El pensamiento semítico, y más precisamente el pensamiento judío-hebraico con su Dios de la Alianza, se apoderó de las posibilidades internas de la filosofía griega.⁵ Los griegos sabían de Dioses y de tener piedad; sabían de lo sagrado y la contingencia. Pero no

³ Soto Rivera, R. (2006). *Qué significa Bereshit en Génesis 1:1*. Revista Bíblica Mexicana, 69-82.

⁴ Pintor-Ramos, A. (1993). *Realidad y sentido*. Salamanca: UPSA.

⁵ Gilson, E. (2007). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.

sabían, ni siquiera podían concebir el no-ser *absoluto*. La figura de la *nada* marcó con el signo de la muerte a la filosofía naturalista griega, posibilitando con ello el encuentro con el supremo fundamento. Por el otro lado, la filosofía griega potencializó el pensamiento teísta del hombre del desierto.⁶ En efecto, el pensamiento griego no le dio tanto a éste hombre como le permitió andar *más allá del desierto*. He aquí qué significa originar.

Por ello, el problema del no-ser absoluto exigió la re-conformación del horizonte filosófico de tal modo que, a partir de la aceptación y subsunción de la realidad de Dios, los problemas ya nunca serían los mismos.⁷ La nueva *ratio entis* convirtió a la Naturaleza en un *ente*, la contingencia la convirtió en *finitud*, el movimiento en *imperfeción* y al hombre en *deudor*. El problema de la Creación del mundo y el hombre por Dios a través de un acto libre que se realiza desde la nada, éste es el problema de la Filosofía latina.

Sin embargo, como en toda relación filial, *el hijo se libera del yugo paterno*. El yo como fundamento sólido para el conocimiento del mundo, el espíritu absoluto y el acontecimiento fundacional entre el ser y el ser-ahí son todos intentos por hacer variar el horizonte. Por alcanzar la libertad. Con estos se puede contar la filosofía marxista y el giro lingüístico. Sin embargo, resultan insuficientes por cuanto su camino lo hacen *en y desde dentro* del horizonte *mismo*. El pecado ya está hecho. La filosofía moderna ha vivido de lo único que Dios no ha creado: el ser.⁸ Pero con ello, más que haberse librado, se liberó de

⁶ Piñero, A. (2006). *Literatura judía de época helenística en lengua griega*. Madrid: Editorial Síntesis.

⁷ Zubiri, X. (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Ed.

⁸ El ser no es creado, esto parece ser contradictorio con la teoría de la creación, pero eso es tan sólo porque tenemos una idea de creación mediada por la idea de materia. Como si por Creación tendríamos que entender creación de la materia, y por supuesto con ello la forma. Pero es que esta idea es incompleta, porque ¿cómo podríamos explicar la nada desde la Creación? La nada no es creación de Dios, cómo va a ser, sería absurdo pensar eso, porque entonces estaríamos diciendo que la nada fue creada primero que todo y después desde ella se creó el mundo. Pero eso es una quimera. La nada no fue creada. ¿Eso quiere decir que es anterior a la Creación? No, ni temporal ni sustancialmente. ¿Eso quiere decir que la Creación fue “incompleta”? Tampoco. Es que –repito– tenemos una idea de Creación mediada por las ideas de tiempo y materia. Pero la nada no es ni sustancia ni un momento anterior a la Creación, simplemente es un puro “desde”. Con todo lo problemático que pueda resultar esto; se vuelve igual de problemático la idea de que el ser tampoco es producto de la Creación. Por lo menos no es un producto directo –si hay algo así-. Pero es que si la nada es un desde, el ser es un “en”. Porque las entes “son”, pero el ser no es donación, ni una especie de emanación. El ser es la razón

su propia culpa para comprenderse *desde* y *en* Dios. El impulso vital de la filosofía moderna alcanza su máxima cúspide en la filosofía hegeliana, por cuanto en ella el hombre se comprende libre. Ya no ve en su horizonte a Dios, y cree que se ha librado de él. Pero lo que hizo fue darle la espalda, como aquél que da la espalda a su ejecutor como acto fiel de rendición. El hombre aceptó por fin su destino y empezó a filosofar ya no por y con Dios, sino desde su eterna esperanza. El hombre es libre, y se vuelve sujeto e individual. El filósofo puede, entonces, preguntarse por sí mismo, por su lenguaje, por su modo de estar en el mundo, por su quehacer. Pero lo hace siempre y solo desde el horizonte del ser, desde aquél horizonte espiritual que lo ha condenado *ab initio*.

[8] Es así que el horizonte permite al hombre preguntarse por las cosas que le rodean y por la peculiar *situación* en que se encuentra con ellas. Por ello, el horizonte más que ser una capacitación, es un *modo de habérselas* del hombre con la realidad. Este modo de habérselas está, a su vez, estructurado de forma específica, porque el modo de existencia del hombre griego no es el mismo que el latino. El hombre de la Grecia Clásica tenía –digámoslo así– un trato *locuente* con el mundo. No es gratuito el *lóγος* tuviera dentro de su pensamiento un papel fundamental. El hombre era fundamentalmente un ζῷον λόγον ἔχων, y en su virtud, no tenía una relación con las cosas sino justamente por mediación del *lóγος*. Por ser este su modo de estar en el mundo los griegos desarrollaron su ontología dentro del carácter eterno de la φύσις, entendiéndola como lo que “siempre

formal de la creación: todos los entes, por ser creados, *son*. Y este momento de ser no es producto directo de la creación, sino la razón formal en que la Creación sólo puede ser “Acto Creador”. Es una dimensión, digámoslo así, que ni Dios puede evitar. Es que el ser como ámbito trascendental es el ámbito de la creación en cuanto tal. Por ello, la nada y el ser no son creaciones propiamente, sino los momentos de “desde” y “en” de la creación en tanto en cuanto dimensiones del acto volente de Dios. Esto es, el Acto Creador se inserta dentro de estas dos dimensiones de la formalidad. En otras palabras, ni Dios puede traspasar su propia ley. Esto le parece evidente a Hegel, por eso decía que ser y nada son lo mismo. No porque sean sustancialmente lo mismo, sino porque constituyen el orden de la creación en cuanto tal. Lo creado sólo puede ir de la nada al ser. No puede ser de otra manera. Puede cambiar, en todo caso, el contenido de la creación -por decirlo así. Pudo haber sido el mundo de otra manera, eso sí, no hay ninguna necesidad de que el mundo sea tal y como lo conocemos, pero sea lo que sea lo creado, no puede sino *ser-creado*, esto es, ir del no-ser al ser, de la nada al ser. Y esto ni Dios puede evitarlo. En el hombre no pasa esto, pero es que el hombre sólo puede hacer cambiar o transmutar las cosas, pero no lleva a cabo una creación en términos absolutos.

es". Desde esta *situación* el hombre griego se comprende y al mismo tiempo instaura el horizonte dentro del cual desarrollará su vida intelectual.

Para los latinos la *situación* es distinta, es decir, su modo de habérselas con el mundo no es ya el mismo de los griegos. Si para éstos su meditación empezaba con una afirmación "la naturaleza siempre ha existido", aquéllos inician con una pregunta ¿por qué hay mundo? Los filósofos latinos se enfrentan con las cosas en un ámbito de nulidad (o *nihilidad*). Las cosas empiezan por ser no-nada (*ex non ente*) y, en su virtud, lo que tienen a la vista es su radical contingencia. Su modo de habérselas con el mundo ya no es locuente, sino *espiritual*. En este cambio de horizonte se encuentra la raíz del pensamiento occidental. Un pensar fundado en la nada y con carácter concipiente.

[9] Pero eso no es todo, porque con *otros* principios, el pensamiento puede trascender sus propios límites. El carácter problemático de la realidad es lo que en todo caso estimula la reflexión filosófica. Por ello, no nos debe interesar tanto *lo dicho* sobre un tema, como sí debe llamarnos la atención ese punto de la investigación que nos lleva a tener de frente *los problemas mismos*. Debemos poner atención en la realidad que, *desde sí misma*, nos lleva más allá de ella. Al analizar cualquier cosa real, podemos preguntar sobre su especificidad, es decir, sobre su *talidad*; pero también podemos preguntar sobre aquello que hay de *trascendental* en ella. Este segundo punto es justo lo que interesa a nuestra reflexión. Ahora bien, ese aspecto común de las cosas es un momento de su realidad que apunta a su propio fundamento. Si bien es cierto que las cosas reales son diferentes en el orden de la talidad, no pueden sino suponer esa imperturbable condición ontológica de *estar-ahí*. Ese "estar" es la condición de posibilidad de toda diferencia y determinación. Pero no sólo eso, también es la condición de posibilidad de todo conocimiento. En este sentido, el aspecto trascendental de la realidad es "a una" el fundamento de las cosas y la intelección. Filosofía, entonces, debe entenderse como la búsqueda de lo trascendental, es decir, como la búsqueda de ese aspecto de la realidad

que *permite ver* y al mismo tiempo *constituye lo visto*. Trascendentalidad no es tanto una cualidad, una propiedad de las cosas, como una función que permite “crear” un ámbito en el cual justamente todas las cosas *están*. Ese ámbito es lo *sobreentendido* de toda intelección en forma de medio que sostiene, posibilita y dirige a ésta en su búsqueda y encuentro de la realidad. Al analizar las cosas nos daremos cuenta que la forma del *meta-*que estamos buscando nos es tanto un allende, sino un aquende de la realidad que, precisamente por ello, pasa desapercibo en nuestra experiencia inmediata y regular del mundo. Para alcanzar este momento tendremos que hacer una especie de retorsión sobre la realidad, un acto violento sobre las cosas para arrebatarnos ese aspecto diáfano que guardan en su interior. Con ello, nos daremos cuenta de que la condición ontológica de las cosas se modaliza según la forma de comprender el fundamento. Esta modalización no es –hay que aclarar– del estar-ahí de las cosas en tanto que estar-ahí, sino de esa condición en tanto que comprendida desde el fundamento. Son cosas distintas, el estar-ahí de las cosas no depende de la intelección que tengamos de ellas, pero sí que es cuestión nuestra el modo de comprender ese estar-ahí.

A lo largo de la historia –ya lo he dicho– se han dado dos modos distintos de comprender la condición ontológica de la realidad. Para los griegos las cosas están en perpetuo movimiento, allí la forma de estar-ahí de las cosas se entendía *desde el movimiento*. En la época latina ya no es lo mismo, sino que las cosas se entienden desde la nulidad, esto es, el estar-ahí se entiende como una no-nada. Las cosas, pues, se entienden *desde la nada*. La modernidad acaso tendrá una refinación de esta última modalización pero, de cualquier forma, sigue estando dominado por aquél principio de intelección.

Así, nuestro análisis tiene que partir de las cosas mismas en busca de ese principio que modaliza la intelección de la realidad. Al término nos daremos cuenta que la intelección de la realidad se da siempre y sólo dentro de un ámbito que no pende

únicamente de la comprensión, sino que también se funda en el carácter ontológico de las cosas. Si a éste le llamamos *fundamento*, a aquél tendremos que decirle *horizonte*. Esta investigación tiene como objetivo entonces señalar la relación entre fundamento y horizonte de la realidad, esto es, entre los principios de intelección y el ámbito desde el cual se intelige.

[10] Por ello, me atrevo a afirmar que con nuevos principios la filosofía puede instituir un nuevo horizonte. Una metafísica que pueda dialogar con las ciencias, que asiente en la realidad y la haga comparecer. Con otros principios nos daremos cuenta que el ser no es otra cosa que la tiranía del pensar concipiente y visual. Una filosofía que sólo ve, y que sólo ve lo que se muestra por sí mismo, es una filosofía que no puede alcanzar la verdad. La metafísica tiene que arrancar de la realidad su verdad; arremeter con violencia contra el ser *por mor* de la alteridad. Porque un verdadero cambio vendría desde fuera, desde la *alteridad*. Y eso es justamente lo que señalan la *inteligencia sentiente* y la *realidad*. Este nuevo horizonte subsume a aquellos conceptos dentro de un nuevo paradigma, y con ello, supera el horizonte espiritual del ser para instalarse en la firme realidad de lo inteligido. Desde este horizonte abierto a la realidad, pero como alteridad *radical*, la filosofía encuentra sus límites; pero encontrando su límite puede trascenderlo. Tendremos una renovada confianza sobre la inteligencia, pero ya no sobre aquélla inteligencia enredada entre los fantasmas del ser. Esta inteligencia tiene ojos y ve, tiene oídos y *escucha*, tiene voz y *habla*: es una inteligencia que *siente*. La inteligencia sentiente y la realidad son los principios de inteligibilidad de la *Metafísica Trascendental*.