
ACTO

Ver: *Actuidad y actualidad / Actualidad / Actualización*

«Las cosas reales como reales están en el mundo. En su virtud *están presentes* en él. Estar presente en cuanto es un “estar” es lo que constituye la actualidad a diferencia de la actuidad. La actualidad de lo real en el mundo es lo que a mi modo de ver constituye el ser. Ser no es lo mismo que realidad. [...]

El ser es actualidad, mera actualidad: no consiste en la presencia o presentidad de lo real en el mundo, sino que consiste en “estar” presente en cuanto estar. Ser es *actualidad* mundanal. En cambio, realidad, antes que ser actual y precisamente por poder serlo, empieza por ser un sistema de notas en actuidad, en carácter de acto.

La actualidad se funda en la realidad: el ser está fundado en la realidad. El ser es por consiguiente ulterior a la realidad, tiene el carácter de *ulterioridad*. Toda actualidad es ulterior a actuidad. Ciertamente no es una ulterioridad cronológica; esto sería absurdo. Es una ulterioridad estructural: es estar fundado en la realidad.

Esta actualidad está fundada en la realidad, pero la realidad misma no es ajena a esta actualidad, no es ajena al ser. Porque esta diferencia entre ser y realidad no significa que el ser sea algo así como un mero añadido o menos accidental a la realidad. Esto sería completamente absurdo. Realidad es “de suyo”.

Pues bien, la cosa real es “de suyo” actual en el mundo, es “de suyo” mundanal. El ser le pertenece por tanto realmente, lee pertenece “de suyo”: realmente “es”. Es justo “realidad siendo”. El gerundio es originariamente participio de presente.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 53]

•

«De suyo, pedir, exigir, reclamar, etc., son términos que solo tienen sentido claro en el **orden operativo**; pero hay que trasladarlos al **orden entitativo**, al **orden constitutivo**. Otros términos metafísicos están en la misma situación.

Por ejemplo, cuando Aristóteles quiso conceptual metafísicamente la materia como momento entitativo de la realidad, esto es, como materia

prima, tomó el concepto de potencia (δύναμις, *dýnamis*) del orden operativo, y por un esfuerzo de abstracción lo traspuso al orden entitativo: la materia prima (πρῶτη ὕλη, *próte hyle*) sería la potencia de su forma sustancial, la cual sería el acto de aquella.

Pero antes había tenido que realizar la misma transposición mental para conceptual entitativamente lo real como ente en "acto". Difícil esfuerzo fue. El concepto de acto es claro, en el **orden operativo**; tratándose, por ejemplo, de las acciones humanas. Tomemos el caso de que alguien ejecuta una obra (ἔργον, *érgon*).

Consideremos en esta acción primero la operación misma y después lo operado, la obra. El que ejecuta una obra está en actividad, en (ἐνέργεια, *enérgeia*); y en este sentido operativo, actividad se opone a pasividad o afección, πάθος [*páthos*: 'estado de ánimo', 'pasión', 'emoción', 'sufrimiento'].

Pero Aristóteles necesita trasponer el concepto al **orden entitativo**. Para ello, si en la actividad en que se está al producir una obra, me fijo no en aquello en que se está, es decir, en *actividad*, sino en el hecho mismo de *estar* en ella, es decir, en el hecho de estar actuando, entonces ἐνέργεια [*enérgeia*] no se opone a pasividad, πάθος [*páthos*], sino a potencia, δύναμις [*dýnamis*], y viene a significar no actividad sino actualidad. Con lo cual, en el **orden entitativo**, ἐνέργεια [*enérgeia*] vino a significar la actualidad de lo real.

Por otra parte, fijémonos en la obra misma. En la acción del hombre se va produciendo la obra, hasta que la acción acaba, termina. Esto, en el **orden operativo**. Pero si considero la obra no en cuanto operada o ejecutada por mi acción, sino que me fijo en la obra en sí misma, entonces "acabamiento" no significa que la *acción* termina, sino que la *obra* es algo "acabado" y terminado en sí mismo (ἐντελεχές, *entelechés*, *perfectum*).

Este momento de acabamiento es un momento entitativo de la obra: lo real es ἐντελέχεια [*entelécheia*], actualidad en el sentido de plenitud por oposición al devenir (γίγνεσθαι, *gígnesthai*). Por donde ἐντελέχεια [*entelécheia*] viene a converger con ἐνέργεια [*enérgeia*] para designar y conceptualizar lo real como actualidad.

Son dos conceptos que no son idénticos ni mucho menos; pero por converger en la idea de actualidad, se explica que Aristóteles los emplee promiscuamente para designar el ente como "acto".

Si me he detenido en estos vocablos y conceptos no es para exponer su significado, que el propio Aristóteles se encarga de apuntar (Met. 1050 a 21-23), sino para interpretar su origen metafísico como una dificultosa transposición de conceptos tomados del **orden operativo** al **orden entitativo**.

Pues bien, exigir es un término claro en el **orden operativo**. Como es sabido, *agere* es mover por un impulso interno, a diferencia de *ducere* que

es mover desde fuera poniéndose a la cabecera de algo. En este sentido, *agere* se opone a *quiescere*. De aquí, a diferencia de *educere*, hacer salir algo, desde fuera, tenemos *exigere*, exigir, que en uno de sus sentidos etimológicos significa "hacer-salir-de" dentro mismo hacia afuera.

Pero esto es en el **orden operativo**. Hay que transportarlo al **orden entitativo**. Si en el exigir nos fijamos no en que la acción *lleve* a un término distinto, sino que nos fijamos en el estado, mejor dicho, en el modo como está *constituido* formalmente el exigente mismo, entonces diremos que exigir es un momento del *modo de ser*, de algo.

El *agere* operativo se torna en necesidad física. Es una necesidad interna, desde sí mismo (*ex*). Pero una necesidad no en el orden causal (necesidad de tener una causa para existir o cosa similar), sino una necesidad en el **orden de la constitución** formal.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 329-331]



«La realidad humana, como toda realidad, tiene eso que llamamos su ser. El ser no es la realidad, sino algo fundado en ella, por tanto, algo ulterior a su realidad: es una reactualización de la realidad.

Ante todo, el ser es "actualidad". Actualidad no es aquí el abstracto de "acto" en sentido aristotélico, es decir, no es "acto de" una potencia, ni acto en el sentido de ser "plenamente" lo que se es. Como abstracto de *acto*, yo hablaría de *actuidad*.

En cambio, *actualidad* es abstracto no de acto, sino de *actual*. Cuando decimos de algo que tiene actualidad, no nos estamos refiriendo a acto en el sentido usual en Aristóteles, sino que aludimos a una especie de presencialidad física de lo real.

La filosofía clásica no ha distinguido ambas cosas. A mi modo de ver, la diferencia es esencial. La enuncié ya en mis primeros escritos. Actualidad es un momento de lo real, pero no es momento en el sentido de nota física suya. Adquirir o perder actualidad no es adquirir o perder notas reales.

Pero sin embargo es algo "real" en la cosa: es un devenir real en ella. El devenir de actualidad no es aumento o pérdida de realidad, no es un devenir de actuidad, pero es un devenir real.

Actualidad, en efecto, puede a veces ser una relación meramente extrínseca a lo actual. Por ejemplo, si hablamos de la actualidad que tienen los virus, esta actualidad es extrínseca a la realidad viral, y como tal, no afecta a los virus sino tan solo a nosotros para quienes los virus tienen actualidad.

Pero la actualidad puede ser un *momento intrínseco* de lo real. Es lo que, tratándose de personas humanas, expresamos diciendo que tal persona "se hace presente". En este caso, actualidad no es la actualidad que esa persona tiene para mí, sino que es un momento real de la persona misma,

es algo que concierne a esta y no solo a mí; es ella misma la que desde sí misma "se hace" presente. Pues bien, superemos lo humano; porque este hacerse presente no es algo que tiene la persona humana solo por ser persona, sino también por ser real.

Y entonces debemos decir que actualidad es un hacerse actual desde sí mismo, es un estar en actualidad, pero desde sí mismo. La actualidad es, pues, algo real. Por esto, decía, adquirir o perder la actualidad intrínseca no es adquirir o perder notas reales, y sin embargo es un devenir real.

Es un devenir *sui generis*, pero real: es lo real que se hace actual, que adquiere un estar actual en sí mismo y desde sí mismo. Claro está, la actualidad intrínseca puede tener formas distintas. En todo caso, la actualidad es algo fundado en la actuidad.

Pero no se identifica con ella: una misma realidad, esto es, una misma actuidad, puede tener actualidades muy distintas. Hace falta una metafísica de la "actualidad", distinta de la metafísica del "acto".

Lo real es una actuidad "respectiva". Gracias a ella lo real tiene actualidad propia. Esta respectividad tiene aspectos y dimensiones diferentes. Por la actualidad según estos respectos, diremos que lo real es "*respectivamente actual*".

Pero hay una respectividad fundamental: es la respectividad de lo real "en cuanto que real". Es lo que, a mi modo de ver, constituye el "mundo" a diferencia del "cosmos" que es una respectividad de lo real no en cuanto real sino en cuanto es tal o cual realidad.

Según esta respectividad, lo real no es solo "respectivamente actual" sino que es actual en la respectividad de realidad en cuanto tal. No es "respectivamente actual" sino actual, por así decirlo, *simpliciter*. Pues bien, la actualidad de lo real en la respectividad de lo real en cuanto tal, esto es, la actualidad del estar en el mundo, es lo que a mi modo de ver constituye lo que llamamos ser.

Ser es esa actualidad *simpliciter* que consiste en estar en el mundo. Por eso es por lo que el ser no es solo actualidad sino "re-actualidad", es decir, una actualidad de lo que ya es real y respectivamente actual. El ser es constitutivamente un "re" de actualidad.

Por tanto, lo último y radical no es el ser sino la realidad. Lo que llamamos ser es siempre solo una actualidad ulterior de lo real. Realidad no es el modo primario y fundamental de ser.

Lo que sucede es que por ser reactualidad, el ser revierte sobre la realidad sustantiva y la abarca por entero en su misma sustantividad: esta actualidad es, por esto, ser sustantivo. Pero el ser sustantivo nunca es lo primario. Lo primario es siempre la realidad. El ser sustantivo es siempre ulterior.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 106 ss.]

COMENTARIOS

«Lo que Heidegger llama “la fenomenología de los actos de conciencia” tenía que ser liberada de sus tendencias subjetivistas y radicalizada hacia una concepción de la *alétheia*, entendiendo por tal el desocultamiento mismo de aquello que llega a la presencia.

Que es justamente aquello que Heidegger llama *Ereignis*. La discusión entre Heidegger y Zubiri tiene la virtualidad de ponernos de manifiesto la posibilidad de emprender un camino filosófico que se pregunte por el *érgon* en el que la *alétheia* consiste. En cierto modo, Heidegger estuvo a punto de cruzarse con el camino aristotélico.

En su curso de *Introducción a la filosofía*, impartido en los años 1928-1929, Heidegger observa un carácter importante en la *alétheia*. Recordando de nuevo a Aristóteles, Heidegger nos indicaba que para éste la *teoría* es una forma de *prâxis*. Una *prâxis* que como tal tiene su fin en sí misma, y no fuera de sí. Ahora bien, el *theoreîn*, según el mismo Aristóteles nos dice en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, es una forma de *aletheúein*, una forma de desencubrimiento.

Esto significa entontes que existe un tipo de actuación, una *prâxis*, que no consiste en someter a elaboración el ente, sino en todo lo contrario. Se trata más bien de “dejar ser” a los entes, dejar que éstos se desoculten. En este caso, la actuación o es una manipulación, sino que ella consiste simplemente en dejar que acontezca el desocultamiento (*Das Handeln iste in zum-Geschehen-bringen der Unverborgenheit*).

Como sabemos, el “dejar ser” enuncia un camino que acabará conduciendo a Heidegger al *Ereignis*. Sin embargo, en este camino, la relación del desocultamiento con la praxis será abandonada. En este abandono sin duda ha sido decisiva la voluntad del último Heidegger de distanciarse de aquellas exposiciones que favorecieron interpretaciones antropológicas o humanistas de *Ser y tiempo*.

Y, por supuesto, también el hecho de que Heidegger, tal vez debido al contexto filosófico de su tiempo, cada vez más asocia la praxis con la producción marxista, transformadora del mundo mediante el esfuerzo humano.

Con ello, sin embargo, se perdió una importante posibilidad. Era la posibilidad de pensar el *Ereignis* como un acto, situándolo de esta manera en el ámbito de una filosofía primera que pudiera conservar en sí misma el rigor y la radicalidad del planteamiento fenomenológico.

Para esto era necesario, sin duda, un concepto de praxis que, sin necesidad de ninguna fidelidad aristotélica, estuviera libre de los presupuestos prometeicos de la praxis marxista, al menos en su sentido usual. Era

necesario haber mantenido en una idea de la *prâxis* como un *aletheúein*. Este es el camino que nos conduce a pensar los actos como actualizaciones, y las actualizaciones como un simple "hacerse presentes" las cosas.

Esto significa entonces que los actos tampoco podemos entenderlos como hace Zubiri, como "actuidad". Ciertamente, hay algo a lo que se puede llamar "actuidad", que es una comprensión aristotélica de los actos.

Desde este punto de vista, los actos son *enérgeia*, la plenitud de la realidad de algo. Y en la misma línea de conceptualización, los actos pueden entonces significar la acción, considerada desde el punto de vista de que ella deriva de algo que es acto (*Inteligencia y realidad*, p. 137).

Pero las actualizaciones no son nada de esto. Son el "hacerse presente" de aquello que está presente. Del mismo modo que hay que distinguir entre actualidad y actuidad, *hay que distinguir estas dos últimas de la actualización*. Los actos son actualizaciones, son el hacerse presente las cosas.

Curiosamente, Zubiri, después de haber remitido la "desvelación de Heidegger al ámbito de los actos, y después de hacer criticado todos los análisis de la inteligencia que se deslizan desde los actos hacia otras instancias, como las facultades o la conciencia (*Inteligencia y realidad*, pp. 19-23), termina adscribiendo los actos a la actuidad, para limitarse a analizar la actualidad.

Pero la discusión con Heidegger nos muestra fehacientemente que no es lo mismo actualidad que actualización. Por más que la actualidad no sea presentidad, no es lo mismo estar presente que hacerse presente. Y este hacerse presente son los actos entendidos como actualizaciones de cosas.

Ahora bien, cuando los actos son pensados de esta manera, se plantea un problema capital. La *praxis*, entendida como *alheúein*, como una actualización, no es visible. Los actos no son visibles como actos. Es un problema que, en el pensamiento de Heidegger, se termina presentando bajo la idea de un *Entzug*, una retirada del *Ereignis*.

Los actos no son visibles como actos. Hay una *Entzug* de los actos. La actualización no es visible. Solamente es visible aquello que se actualiza, pero no el actualizarse mismo. Es visible lo que está presente, pero no el llegar a la presencia. Esto requiere ser pensado por caminos que no son los tradicionales de la fenomenología.

Aunque este análisis no esté constitutivamente abocado al subjetivismo, tampoco puede limitarse al análisis de lo actualizado. Y, entonces, ¿solamente nos quedan la poesía o la mística? ¿Cómo es posible hacer de la filosofía un saber riguroso? ¿Cómo es posible hacer de nuevo efectiva la pretensión filosófica radical de volvernos a las cosas mismas en su inmediatez primera, a aquello que Platón, mucho antes que Husserl, ya llama *tò prâgmata auto?* (Platón, *Carta VII*, 341c; Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, 1969, p. 67).»

[Antonio González: "Ereignis y actualidad", en Diego Gracia (editor): *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 187 ss.]



«La cuestión no es si el análisis de Zubiri [en *Inteligencia sentiente*] es irreprochable en todos sus puntos, sino si es suficiente para identificar con seguridad un hecho cuya universalidad le confiere un carácter primordial y, por tanto, aporta un suelo seguro en el que anclar y desde el que medir nuestras limitadas intelecciones.

Cuando uno busca lo que unitariamente permanece en las distintas modalizaciones de la intelección, encuentra dos caminos explorables que nos remiten al momento primordial.

Uno de ellos es su carácter **sentiente**, que es el mímico en el caso de la aprehensión primordial, del logos y de la razón; inteligir es intrínsecamente un modo de sentir y lo problemático en todo caso será que haya otros modos de sentir que no sean intelectivos.

Pero se puede decir también que inteligir en todos los casos es **aprehensión** de la realidad y este término táctil, de origen escolástico, está presente en toda la obra de Zubiri y es objeto de una profunda reformulación (PE 228-230) hasta afirmar sin vacilación que "inteligir es aprehender intelectivamente algo" (IRE 23); al momento primordial no se le buscó una denominación propia, sino que se utilizó esa caracterización formal: aprehensión primordial de realidad.

Lo cierto es que ni "sentir" ni "aprehensión" son términos que inicialmente despierten resabios intelectualistas, una de las sospechas persistentes en torno a Zubiri.

Cuando buscamos la clave del momento primordial aparece en primer término la idea de **actualidad**. La aprehensión de realidad o el sentir intelectivo (inteligencia sentiente) es mera actualidad; actualidad designa el momento físico de estar presente algo desde sí mismo (IRE 139) y, en el caso de la intelección, en la actualidad se hacen presentes a una la cosa real y el acto de su intelección, de tal manera que es posible hablar de un "tipo de respectividad" (IRE 143) entre la inteligencia y lo inteligido como real.

De todos es conocido que el término "actualidad" en Zubiri no deriva de **acto** y, por tanto, no es traducción de *enérgeia*, sino que deriva de "**actual**" (IRE 13, 137; HD 25-26), "acto", en cambio, es en Zubiri un término poco preciso cuyo origen parece ser la estructura antropológica en la que designa cada uno de los momentos en los que es analizable una acción, la cual es expresión de una determinada habitud y esta, a su vez, se funda en unas estructuras.

En este sentido, el pensamiento de Zubiri puede denominarse una "filosofía de la actualidad", como él mismo sugiere –"debe hacerse urgentemente una filosofía de la actualidad" (IRE 140)–, pero quizá no sería clarificador

llamarla "filosofía del acto", de lo cual hay ejemplos en la historia de la filosofía que se llaman iactualismo"; cierto es que al comienzo de su última gran obra se afirma que se busca hacer un análisis del sentir y del entender "en cuanto actos (*kath*enérgeian*), y no en tanto que facultades (*katà dýnamin*)" (IRE 20), pero esto parece tener más bien un sentido metodológico negativo, pues dentro del mismo texto se ponen luego de relieve las ambigüedades del concepto aristotélico de *enérgeia*. ¿Podría tratarse de "praxis"?

Es claro que este término no es relevante dentro del pensamiento de Zubiri y, salvo error, las escasas veces que aparece (NHD 54; SSV 324) es para explicar su sentido griego, sin ningún relieve teórico digno de mención; que esto sea casual es difícilmente creíble cuando en vida de Zubiri este término era amplia y polémicamente utilizado y, por tanto, su ausencia solo puede significar que Zubiri no admitía en su pensamiento ninguna *primacía filosófica* de la praxis; otra cosa es que ese pensamiento tenga repercusiones en la praxis e incluso que se puede utilizar para construir una filosofía de la praxis.

Si el concepto central es el de actualidad, esto nos lleva a otro punto importante que Zubiri ha formulado en las primeras líneas de su última obra: "El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente **congéneres**" (IRE 10).

Quiere decir que la inteligencia y la realidad tienen un núcleo común, núcleo que es precisamente una actualidad común en la que las cosas quedan como reales y ese quedar hacer real la intelección, de tal manera que la aprehensión primordial de realidad es una aprehensión simple.

Pero de aquí no se sigue que los dos términos que se actualizan en respectividad (inteligencia y realidad) se agoten en la mutua referencia de su núcleo común ni tampoco que en esa respectividad estén en una total equipolencia. ¿Cuál es la "raíz" del "género común": la actualidad o la realidad? En Zubiri no se puede decir que tenga primacía la actualidad. [...]

El carácter de realidad como "de suyo" implica de manera intrínseca una primacía sobre el acto de su actualización intelectual, tema sobre el que Zubiri ha insistido en incontables lugares con fuerza: "Al hombre le es presenta la nota como real, lo presente mismo es algo que es aprehendido como siendo anterior a su presentarse [...].

A este momento de anterioridad es al que suelo llamar momento de **prius**. Es un *prius* no en el orden del proceso sino en el orden de la aprehensión misma" (IRE 62, 140, 143, 144, 146, 160, 191, 193, 217, 230).

¿Qué significa ese *prius*, que Zubiri repite innumerables veces a lo largo de esta etapa? ¿Es un *prius* "en" la aprehensión y, por tanto, uno de los polos de la congeneridad? [...] ¿Es la realidad un *prius* solo "en" la aprehensión? [...] Si lo fuese, difícilmente se puede entender qué significa la "fuerza de imposición" con que lo real queda presente y estaríamos acentuando la

presentidad frente al *quedar*, desembocando así en algún tipo de idealismo. [...]

El *prius* pertenece como tal a la formalidad de realidad, pero como esa solo es real en unos contenidos concretos, de algún modo esos contenidos reales también muestran prioridad respecto de su intelección, aunque el gran problema será determinar luego qué tipo de realidad habrá que atribuirle. Intelección y realidad son congéneres porque quedan en la actualidad común de su mutua respectividad; pero son notas que tienen posiciones distintas y no intercambiables en el proceso porque sus funciones son rigurosamente asimétricas. [...]

Si se quiere destacar adecuadamente esa prioridad de lo real en tanto que dinamiza la vida humana, lo más útil es insistir en lo que Zubiri llama el carácter **noérgico** de la intelección (IRE 64, 67, 148) porque esa "noergia" explica de modo inmediato la modalización interna del inteligir y, al mismo tiempo, marca el carácter originariamente intelectual (*noús*) de la actualidad de lo real.

En cambio, el término "noología", que –salvo error– Zubiri utilizar una sola vez (IRE 11), es mucho más pobre y unilateral; el que haya hecho fortuna en los estudios sobre Zubiri quizá se deba a su utilidad como comodín que evita engorrosas explicaciones en torno a términos como "epistemología" o "teoría del conocimiento".»

[Pintor-Ramos, A.: *Nudos de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, 2006, p. 121 ss.]

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

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