
HABER – SER – ESTAR

Ver: *Ser y Estar / Ousía / Ser*

Las meigas no existen, pero haberlas haylas. (Dicho gallego)

«El ser, en efecto, es posterior constitutivamente a la realidad. Lo que es está montado constitutivamente sobre lo que hay, y lo que hay no le viene al hombre por ninguna comprensión del ser; le viene por la estructura psicofísica de su sustantividad, cuya última y radical posibilidad es una inteligencia sentiente.

El hombre no es tampoco un ser en quien la existencia precede a la esencia; es algo completamente distinto. El hombre es una esencia abierta, abierta al orbe de la perfectividad, pero no al orbe de la sustantividad.»

[Zubiri, X.: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 675]

•

«El hombre, en efecto, tiene, entre otras, una capacidad de conocer. El entendimiento conoce si algo es o no es; si es de una *manera* o es de otra; *por qué* es como es, y no de otra manera. El entendimiento se mueve siempre en el “es”. Esto ha podido hacer pensar que el “es” es la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas. Pero esto es excesivo. Al conocer, el hombre entiende lo que *hay*, y lo conoce como *siendo*.

Las cosas se convierten entonces en entes. Pero el ser supone siempre el haber. Es posible que luego coincidan; así, por ejemplo, para Parménides, sólo hay lo que es. Mas no se puede, como lo hace el propio Parménides, convertir esta coincidencia en una identidad entre ser y haber, como si fueran sinónimos cosa y ente.

Y, en efecto, ya Platón, siguiendo a Demócrito, barruntaba que “hay” algo que “no es”, en el sentido del ente, es decir, de la “cosa que es” que nos descubrió Parménides. Y Aristóteles se esfuerza por demostrarnos algo que “hay” y que va afectado por el “no es”, bien porque sobreviene a quien propiamente “es”, bien porque “todavía no es”, etc.

Si el idioma griego no hubiera poseído un solo verbo, el verbo ser, para expresar las dos ideas del ser y del haber (lo propio acontece en latín), se

hubieran simplificado y aclarado notablemente grandes paradojas de su ontología.

La forzosidad de servirse sólo del “es” obligó así a Platón a afirmar que “es” también lo que “no es”. Tal vez pudiera expresarse con bastante fortuna uno de los grandes descubrimientos de la filosofía post-eleática diciendo que intenta captar, desde el punto de vista del ser, algo que, indiscutiblemente, hay, pero que es “de lo que no es”.

El hombre entiende, pues, lo que hay, y lo entiende como siendo. El ser es siempre ser de lo que hay. Y este haber se constituye en la radical apertura en que el hombre está abierto a las cosas y se encuentra con ellas. Como este encontrarse pertenece a su ser, le pertenece también la intelección de las cosas, es decir, entender que “son”.

Dentro ya de la órbita del ser y, por tanto, del entender, en su sentido más lato, decimos que las cosas son o no son. Pero empleamos el término ser en muchas acepciones: esto es un hombre; esto es rojo; es verdad que dos y dos son cuatro, etc.

Desde Aristóteles se viene diciendo, por esto, que es problemático que todos estos saberes acerca del ser de las cosas constituyen una sola ciencia, un solo saber. Y desde Aristóteles también se ha respondido afirmativamente, diciendo que todos estos sentidos del término “ser” tienen una unidad analógica, que estriba en la *diversa* manera como todos ellos implican *un mismo* sentido fundamental: ser, en sentido de cosa sustante.

La cosa es, pues quien propiamente “es”, el ente propiamente tal. Hay, pues: 1. El ente *simpliciter*, la cosa o sustancia. 2. Todo lo demás que, en su diversidad, ofrece también una diversa *ratio entis*, según se las haya, en una u otra medida, respecto de la sustancia. En su virtud, los saberes acerca del ser de las cosas son una sola ciencia: la ciencia del ente en cuanto tal, la filosofía primera o metafísica.

La filosofía no es, para Aristóteles, una ciencia del ser, porque él, probablemente, no ha llegado a *un* concepto del ser. (Me interesa subrayar que esta afirmación de que Aristóteles no llega a un concepto del ser tiene fecha 1953). La filosofía es tan solo ciencia de los entes en su entidad: averigua en qué medida poseen *ratio entis*.

Como el hombre está abierto “hacia” las cosas, el “ser” que el entendimiento entiende primariamente es el ser de las cosas. Aristóteles se limitó a consignarlo. La filosofía debe, sin embargo, interpretar este “hecho”.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 379-380]



«El modo primario como para el hombre “hay” (si se quiere emplear la expresión) Dios, es el fundamento mismo; mejor aún: desde el punto de vista humano, el estar fundamentando es la deidad. De ahí que sea grave

problema la posibilidad de encontrar algún sentido del “es” para Dios. Que Dios tengo algo que ver con el ser, resulta ya del hecho de que las cosas que hay son. Mas el problema está justamente en averiguar en qué consiste este habérselas. No se identifica, en manera alguna, el ser de la metafísica con Dios. En Dios rebasa infinitamente el haber, respecto del ser.

Dios está allende el ser. *Primer rerum creatorum est esse*, decían ya los platonizantes medievales. *Esse formaliter non est in Deo... nihil quod est in Deo habet rationem entis*, repetía el maestro Eckhardt y, con él, toda la mística cristiana (1). Cuando se ha dicho de Dios que es el *ipsum esse subsistens*, se ha dicho de Él, tal vez, lo más que podemos decir entendiendo lo que decimos; pero no hemos tocado a Dios en su ultimidad divina.

No pretendo sugerir ningún vago sentido místicoide, sino algo perfectamente captable y concreto: Dios es cognoscible en la medida en que se le puede alojar en el ser; es incognoscible, y está allende el ser, en la medida en que no se le puede alojar en él. La posible analogía o unidad ontológica entre Dios y las cosas tiene un sentido radicalmente distinto de la unidad del ser dentro de la ontología extradivina.

A lo sumo podría hablarse de una supra-analogía (2). No sabemos, *por lo pronto*, si Dios es ente, y si lo es, no sabemos en qué medida. O mejor: *sabemos* que hay Dios, pero no lo *conocemos*: tal es el *problema* teológico.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 383-384]

(1) Me refiero, naturalmente, tan sólo a la mística especulativa, y tan sólo en el sentido genérico de declarar a Dios allende el ser, dejando de lado las palabras mismas de Eckhardt. Aunque la afirmación de Eckhardt suscitara violenta reacción por parte de algunos teólogos franciscanos, sin duda por su forma drástica, es lo cierto que tiene viejas raíces en la historia de la teología. Así, Mario Victorino, en el siglo IV: “Dios no es ‘ser’ (ón), sino más bien ‘ante-ser’ (proón)”. P. L. VIII, col. 2, 29 D).

El discutido e inseguro Juan Escoto Eriugena decía: “Al saber que Dios es incomprensible, no sin razón se le llama la nada por excelencia.” (P. L. CXXII, col. 680 D). Es cierto que Eriugena tiene tendencias panteístas, pero no es forzoso interpretar esas frases en sentido peyorativo. El propio Santo Tomás, hablando de Dionisio Areopagita, nos dice, efectivamente: “Como Dios es causa de todas las cosas existentes, resulta ser una “nada” (nihil) de las existentes, no porque le falte ser, sino porque está sobreeminentemente “segregado de todas las cosas” (Comm. de Divin, nom. I, L. 3).

Los entrecomillados son del texto mismo referidos al Areopagita. Véase, además, el texto de Cayetano, que está en la nota siguiente. No es mi intención entrar en esta cuestión, sino tan sólo hacer ver que estas ideas

manifiestan con toda claridad el *problema* a que aludo: la dificultad de aplicar a Dios el concepto del ser, si no es modificándolo radicalmente; y en esta dificultad reside justamente todo el problema de la teología especulativa. Esto es todo. Lo demás que de aquí quiera inferirse quede a cargo del lector. No es cosa mía.

(2) Así, Cayetano nos dice: "Res divina est ente et ómnibus differentiis ejus: est enim *super ens* et *super unum*, etc." (Q39, a. 1, VII). "La realidad divina es anterior al ante y a todas sus diferencias; pues está *por encima del ente* y *por encima del uno*, etc." El subrayado es de Cayetano.



«Lo específico de la inteligencia, primariamente considerada, es "estar en realidad", aprehender las cosas como reales, lo cual no es una acción que el hombre ejecuta, sino es aquello en que su inteligir consiste. Precisamente porque es pura actualidad tiene esa condición de "estar".

Estamos en realidad y porque lo estamos las cosas que entran y salen gracias a la dimensión sentiente de la inteligencia, ejecutan esa acción de entrar, salir o continuar estando; en su virtud actualizan el carácter de realidad que ya poseían.

Estamos en realidad y las cosas, en tanto que actualizadas en ese estar, constituyen el haber que expresa el impersonal "hay". En el acto físico del estar se actualiza la dimensión física de las cosas que es el haber.

¿Qué es lo que hay? Aquí aparece la segunda dimensión de la inteligencia. No sólo estamos físicamente ante la realidad de la cosa, sino que la realidad de la cosa nos fuerza físicamente a inteligir lo que ella es. En este estar en inteligir hay una conexión previa al contenido mismo de la intelección, a aquello con que vamos a responder a la pregunta qué es lo que hay.

El estar que enuncia el carácter físico y no meramente intencional de la inteligencia en tanto que estar en la realidad, es también el estar que enuncia el carácter físico de tener que estar en inteligir. En el estar en la realidad y estar en el inteligir, el estar mismo expresa el carácter no noético sino noérgico de la inteligencia.

Como el estar en inteligir es una condición física del hombre, averiguar lo que son las cosas no es un capricho ni siquiera una necesidad de la vida. Decir que estamos en inteligir es lo mismo que decir que estamos en tener que actualizar las cosas.

La actualización implica la articulación física del estar en realidad con el estar en inteligir. La actualización como estructura física y noérgica de la inteligencia tiene dos vertientes. Por un lado, la realidad se nos actualiza respecto de la primera dimensión de la inteligencia que es el estar en realidad; por otro lado, lo que hay en la realidad en tanto que actualizable y actualizado en el inteligir, es lo que hace que esa realidad no sólo tenga que estar presente, sino que esté constituida en actualidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 635-636]

•

Ser – Estar – Haber

«Tomemos un trozo de hierro. Repetimos hasta la saciedad: tiene tales o cuales propiedades. Pero estas propiedades no son el ser del hierro, sino que son el hierro mismo, la realidad férrea: no es “ser hierro” sino “realidad férrea”. Y lo mismo acontece si lo que se quiere decir es que el hierro existe. La realidad es el “de suyo”, y por tanto está allende la diferencia de **esencia y existencia** en sentido clásico.

Esencia y existencia conciernen tan sólo al contenido de lo aprehendido. Pero el “de suyo” no es ni contenido ni formalidad. Sea cualquiera la índole de aquella diferencia, tanto la esencia como la existencia clásicas son lo que son tan solo porque ese esencia y esa existencia competen “de suyo” a la cosa. El “ser” del hierro no es el “hierro”. ¿Qué significa negativamente esta diferencia?

Recordemos que hablamos de la realidad y del ser de la cosa real en cuanto aprehendida en aprensión primordial. Pues bien, podría pensarse que frente al “ser” hierro se puede echar mano de otro verbo para expresar la realidad férrea. Sería el verbo “**haber**”. Se diría “**hay**” hierro a diferencia de “**es**” hierro.

El “hay” expresaría la nuda realidad. No lo pienso así. El “hay” designa siempre y sólo algo que hay en mi vida, en mi situación, etc. Pero esto no designa sin más “realidad”. La realidad es una formalidad de la cosa en y por sí misma; no es cuestión de que haya o no haya. El verbo que a mi modo de ver, por lo menos en español, sirve para nuestro tema es el verbo **estar** a diferencia del verbo **ser**.

Se ha subrayado muchas veces esta diferencia diciendo que estar significa algo circunstancial, por ejemplo “estar enfermo”. En cambio, ser significaría la realidad permanente diciendo por ejemplo de alguien que “es un enfermo”. Sin embargo, no creo que sea ésta la significación radical del verbo estar. Estar designa el *carácter físico* de aquello en que se está *in actu exercito*, por así decirlo; en cambio el ser designa el estado “habitual” de los *ido*, sin alusión formal al carácter físico de realidad.

El tuberculoso “es” un enfermo. Pero en cambio, al decir que está tosiendo, que está febril, etc., designamos formalmente el carácter de la tos y de la fiebre en su carácter físico: “está” tosiendo, “está” febril, etc. Es verdad que con enorme frecuencia se expresa lo circunstancial con el verbo estar; pero es precisamente viendo en lo circunstancial el carácter formalmente físico de su realidad.

La **contraposición entre ser y estar**, no es primariamente una contraposición entre un “modo de ser”, habitual u otro, y el “carácter físico” de realidad. Por eso a veces incluso para designar el carácter físico de lo

habitual se echa mano del verbo estar, por ejemplo, al decir de alguien que “está tuberculoso”. Pues bien, el verbo estar designa la realidad física a diferencia del verbo ser que tiene otro significado que explicaremos enseguida. En la aprehensión primordial de realidad la cosa “está” física y realmente aprehendida en y por sí mismo en mi aprehensión.

Recurriendo al concepto de actualidad que venimos explayando a lo largo de la obra, recordemos que actualidad no significa “presencia” sino el “estar” presente en cuanto estar: es lo real “estando” presente en y por sí mismo como real. Realidad no es, pues, ser. ¿Qué es entonces ser? [...]

El mundo es “respectividad”; la actualidad en esta respectividad de lo real en cuanto “está” en el mundo constituye la actualidad de lo real en el mundo. La realidad no es tan sólo algo que constituye mundo, sino que es actual en el mundo ya constituido por ella.

Pues bien, la actualidad de lo real en el mundo es justo “ser”. El “hierro es” significa que aquello que físicamente constituye el hierro real es *férreamente actual* en el mundo. Este estar en el mundo como actualidad de lo real (*estar*) en la respectividad (*mundo*) es lo que constituye el *ser*. Si el hierro pudiera sentir su realidad, la sentiría como realidad férrea, férreamente actual en el mundo.

Esto y no otra cosa significa “el hierro es”. Lo demás no es el ser sino la realidad. Así, una cosa es describir al hombre como realidad naciendo de unos progenitores y entre otras cosas reales, otra describirlo diciendo que “vio la luz”. Esto último es la actualidad de lo generado (realidad) en el mundo (luz).

A la realidad no le pertenece como momento formal el ser; el ser no es un momento propio y formal de la realidad. ¿Qué es entonces lo real en cuanto que es? Que el ser no pertenezca formalmente a la realidad de lo real no significa que el ser no pertenezca a lo real. [...]

Realidad no es el modo supremo de ser, sino que al contrario el ser es un modo de realidad. Por esto no hay un *esse reale*, un ser real, sino tan sólo, como yo digo, *realitas in essendo*, la realidad en ser. La cosa real “es”; es ella, la cosa real, la que “es”, pero no es que el ser sea la realidad de la cosa real. Realidad no es entidad. Lo demás es una inaceptable **entificación de la realidad**.

La filosofía griega y la europea posterior han identificado siempre realidad y ente. Tanto en filosofía como inclusive en teología, las cosas reales han sido consideradas formalmente como entes reales, y Dios mismo como realidad suprema sería el ser subsistente, el ente supremo.

Pero es no me parece aceptable por completo. Realidad no es entidad, ni lo real es **ente**. Ente es solamente lo real en cuanto que es. Pero antes de ser ente, lo real es real. Sólo entonces puede y debe recibir la denominación de ente, una denominación posterior, por tanto, a su condición de real.

Por esto la **entificación de la realidad** es en el fondo tan sólo una gigantesca hipótesis conceptiva. Inclusiva tratándose de **Dios** es menester decir que Dios no es el ser subsistente ni el **ente supremo**, sino que es realidad absoluta en la línea de realidad. Dios no "es". Sólo puede llamarse a Dios ente desde las cosas creadas que están siendo. Pero es y por sí mismo no es ente.

La cosa real no es real porque "es", sino que "es" porque es real. No se identifican pues realidad y ente. El ser es ulterior a la formalidad de realidad. [...] Lo real no es un modo de ser, pero lo real está (por tanto, está presente) en el mundo, es decir **"está siendo"**.

Decir que lo real está en ser significa más concretamente que lo real está siendo. Aunque el ser no sea un momento formal de lo real, estar siendo es un momento físico de lo real, pero consecutivo a su formal realidad.

De ahí que el ser no es primariamente algo entendido, como se ha pretendido desde Parménides, sino que el ser es algo sentido al aprehender sentientemente la cosa real en y por sí misma.

El ser está sentido, pero no en modo recto, es decir no es el término formal de aquella aprehensión, sino que el ser está co-sentido, sentido en un modo oblicuo como actualidad ulterior. Lo está "está siendo" por ser ya real. Lo aprehendido en modo recto es el **"estar"**; el "siendo" no se aprehende sino en modo oblicuo.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editoria, 1982, p. 349 ss.]

COMENTARIOS

«Aber »seiend« nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Dass- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im »es gibt«.» [M. Heidegger: *Sein und Zeit*, § 2, S. 6-7]



«Zubiri en *Naturaleza, Historia, Dios* entendía la realidad como el "haber". Los textos en donde manifiesta este pensamiento son variados. Hay uno muy interesante en donde se puede analizar la crítica que realiza al pensamiento de Parménides a la luz de unir el "ser" al "haber", lo cual Zubiri no lo encuentra para nada lícito:

"El ser supone siempre el haber. Es posible que luego coincidan; así, por ejemplo, para Parménides, solo hay lo que es. Mas no se puede, como lo hace el propio Parménides, convertir esta coincidencia en una identidad entre ser y haber, como si fuesen sinónimos cosa y ente" (NHD 436).

Lo que Zubiri "interpreta" como "solo hay lo que es", traduce el *"esti gar einai"* [ἐστὶ γὰρ εἶναι] del Fr. 6 DK del *Poema* de Parménides. Y en él nuestro

pensador ve la subsunción de lo que "hay", la realidad, en el "ser" y de allí el advenimiento del pensamiento occidental.

Esta forma de entender la realidad como el "haber" luego en su etapa de madurez es eliminada porque se ve en el "haber" el modo en que la cosa real es "incorporada" a la existencia humana en su diario vivir, es la cosa como "sentido". Y esta posición está claramente demostrada en *Sobre la esencia* (donde los textos no solamente son variados, sino que hablar por sí mismos).

Pero en honor a la verdad tenemos que señalar que Zubiri de alguna forma "ya" sentía lo precario de la asimilación de realidad al "haber". Y lo sabía por su gran idea de "religación", que como idea es posible que sea muy anterior a su concepción de la realidad como formalidad.

A lo mejor la religación llevó, entre otras cosas, a la ruptura de Zubiri con Heidegger y a la necesidad de expresar un nuevo concepto filosófico que en sí mismo diera cabida a la "experiencia" de Dios en la vida del hombre. Experiencia que Zubiri no vio para nada reflejada en la filosofía de Heidegger de *Sein und Zeit*, la cual abría un nuevo horizonte de pensamiento por entonces.

Pero lo que "sentía" Zubiri fue mucho más fuerte y pudo consumir el acto titánico de levantar una metafísica anclada en la realidad como respuesta a la ontología heideggeriana. Hay un texto en *Naturaleza, Historia, Dios* en que "ya" se ve el "estar" (¿de la realidad?) como haciendo (fundamentando) al "haber" que sea lo que fácticamente es. El "hay" de las cosas, su facticidad, necesita para su constitución "algo" que lo haga ser:

"El hombre, al existir, no solo se encuentra con cosas que "hay" y con loas que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que "hay" que hacerse y "ha" de *estar* haciéndose. Además de cosas "hay" también lo que hace que haya" (NHD 428).»

[Espinoza Lolas, R. A.: "*Sein und Zeit* como el horizonte problemático", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 470 n. 1]



«Para no perderse absolutamente entre la espesa bruma del siglo, hay que arraigar la verdad en el ser y en la realidad, es decir, en la metafísica u ontología, más allá de todo objetivismo, aun del husserliano. No obstante, tampoco la luz de los análisis de Heidegger es suficiente.

Y es que Zubiri ha hecho un descubrimiento de capital importancia: el ámbito primario y radical presupuesto en toda relación entre lo subjetivo y lo objetivo es la impresión que se verifica en cualquier acto de sentir. Esta impresión nos pone en contacto no con el ser, sino con algo anterior al ser, que designa como "haber". Después, la "mente" nos descubre el ser de las

cosas, lo íntimo de cada una, y eleva las impresiones de nuestros sentires al rango del sentido de las cosas.

De este modo, “el ser es siempre el ser de lo que hay”. En una descripción rigurosa de nuestro anclaje en el mundo, se nos actualiza algo más que el sentido: se nos actualiza el “haber”. El problema fundamental no es ya el heideggeriano del “sentido del ser”, sino el del “haber del ser”. Cf. D. Gracia, *Biografía intelectual de X. Zubiri*.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 512 y 786 n. 15]



«La importancia del asunto del “haber” podría estar en que hasta los años sesenta esta noción recubriría –según Diego Gracia– tanto el ámbito de la cosa-sentido como el de la cosa-real, pero a partir de entonces desaparece la distinción (fundamental en la etapa anterior) entre “ser” y “haber” en Zubiri y queda sustituida por la distinción entre “cosa-sentido” y “cosa-real”, lo cual resulta decisivo para la posición posterior –la etapa final– de su filosofía.»

[Conill, Jesús: “Ortega y Zubiri”. En: *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, 494]



«Después de haber asistido a las clases de Heidegger en Friburgo, Zubiri empieza a barruntar con Heidegger que el ser es algo derivado, y hay algo que le precede desde el punto de vista del análisis filosófico. Hay que volver a estudiar a Aristóteles.

La idea de que ya en este momento Zubiri empieza a barruntar con Heidegger que el ser es derivado, la colegimos del estudio de A. González, “*Ereignis* y actualidad” (Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, pp. 103-192).

En *Ser y tiempo*, Heidegger remite la verdad y el ser a un origen común, con lo que se insinúa la posibilidad de pensar en algo más radical que el ser. En el curso “Introducción a la filosofía” (1927-1928), y en su texto *Sobre le esencia de la verdad*, Heidegger habla del “dejar ser” como un acontecimiento que parece más radical que el ser. No es extraño que algunos seguidores muy directos de Heidegger, como el Zubiri de los años treinta, hayan iniciado su andadura filosófica distinguiendo entre “haber” y “ser”.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 257 y 744 n. 19]



«Lo que Zubiri pretende es interpretar la *ousía* como “haber” físico y no como “ente” lógico. Es lo que ya había supuesto Heidegger al resaltar lo que la *ousía* aristotélica tiene de desvelación (*alétheia*), desocultamiento, presencialización, actualización de la cosa o “haber”.

No en vano Heidegger advirtió que la traducción primaria de *ousía* no es sustancia o esencia, sino “hacienda” o “estancia”, es decir, lo que en castellano se consideran “los haberes” de alguien. Cf. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 57. Diego Gracia, *Biografía intelectual de Zubiri*.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 745 n. 20]



«La filosofía griega ha vivido en el horizonte de la movilidad: para el griego el mundo es primariamente algo que varía, y el filósofo se esfuerza por hallar lo que permanece en el cambio. De ahí surge una filosofía que no parte de supuestos ajenos a su propio discurrir sobre las cosas: lo que Zubiri llama pura filosofía.

Al dar cuenta de este horizonte, Zubiri introdujo una distinción terminológica que luego no hará más que ganar importancia en sus escritos posteriores, la de “haber” y “ser”.

En su interpretación de la filosofía griega, “haber” es el modo como él traduce *ousía*, en tanto que “ser” se corresponde con el *on* griego. En lo que respecta a la función del *nous* no es otra que desvelar en lo que “hay” lo que siempre “es”, por tanto, su ser siempre.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 747 n. 13]



«Alberto del Campo escribió en 1954 un artículo titulado “Haber y ser en la filosofía de Zubiri”, *Revista*, Barcelona, 1954, pp. 23-29. El error de Heidegger, como el de Ortega y el de los existencialistas, habría estado en haber prescindido del plano del “haber”, de la naturaleza, en favor del ser.

Ahora le contesta Julián Marías, defendiendo el “haber” como un tema que caracteriza toda la filosofía española de este siglo, en especial de Unamuno y Ortega (cf. Julián Marías, “Realidad y ser en la filosofía española”, *Ínsula*, 117 (1955), 1 y 9. Reimpreso en *Obras*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, V, pp. 497-507).

Según Diego Gracia, *Biografía intelectual de Zubiri*, esta cuestión llegó a enfrentar a María y Zubiri de por vida, y es el origen de la ruptura entre ambos. [...] No es tan claro tampoco que desde 1945 Zubiri caracterice estrictamente su filosofía como una filosofía del haber. Lo que sí está fuera de toda duda es que desde 1945, año en el que Zubiri empieza su etapa de madurez, el ser aparece siempre como algo ulterior.

En el curso "Ciencia y realidad. Introducción al problema de la realidad" impartido en los años 1945-1946, fue donde se formuló por primera vez la tesis de que el ser es una determinación ulterior de la realidad y donde lo que está más allá del ser pasó a ser designado sistemáticamente como "realidad". Tampoco es evidente que en la etapa previa el "haber" hubiera adquirido una preeminencia absoluta.

De 1931 a 1944, el ser y lo que está más allá del ser no está articulado con precisión; lo que está más allá del ser es designado indistintamente como "haber", "tener" o "realidad". Cf. A. González, "Ereignis y actualidad" (J. A. Nicolás y Ó. Barroso (eds), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, p. 150 ss.). En cualquier caso, Zubiri acabará elaborando una filosofía de la actualidad y del "estar".

Como dirá más adelante, es muy diferente decir de alguien que es un enfermo que decir que *está* enfermo. El "estar" expresa la concreta y real actualidad de la enfermedad. Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 130.

Diversos autores latinoamericanos han usufructuado el legado de Zubiri en el sentido de una filosofía del haber. Cf. Germán Marquín Argote, *Metafísica desde Latinoamérica*, Bogotá, USTA, 1957; Agustín Basave Fernández del Valle, *Tratado de Metafísica: Teoría de la "habencia"*, México, Limusa, 1982.

También la metafísica del "estar" ha tenido desarrollos propios en América Latina, sobre todo en Argentina, por obra de Rodolfo Kusch, Carlos Cullen y Juan Carlos Scannone.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 801 n. 2]



«En el análisis de eso que es anterior al ser, y que más adelante Zubiri designará sistemáticamente como "realidad", es la otra gran conquista de la filosofía zubiriana que asoma en "Filosofía y metafísica".

Ya en *Ser y tiempo* nos encontramos con la remisión a un origen común de la verdad y del ser en el *Dasein*, con lo que el mismo Heidegger insinúa la posibilidad de pensar en un "hay" más radical que el ser (cf. *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, p. 249, y A. González, "Ereignis y actualidad", p. 151).

Esta distinción entre "haber" y "ser" adquiere precisión en el artículo, apenas unos meses posterior, de "En torno al problema de Dios". Diego Gracia considera que en el tema del "haber" la influencia de Ortega es fundamental y que es difícil pensar que en fechas tan tempranas Zubiri tenga presente en este punto a Heidegger (cf. D. Gracia, *Biografía intelectual de X. Zubiri*).»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 758 n. 35]



«Aunque en algunas ocasiones Zubiri señale que en el nivel de las impresiones también está dado de alguna manera el ser (NHD 47), no deja de percibirse en el Zubiri de *Naturaleza, Historia, Dios* un “sutil desdoblamiento” entre el haber y el ser. Es el desdoblamiento que expresa el hecho de que Zubiri llame a esta etapa de su evolución intelectual no simplemente “ontológica”, sino “ontológica o metafísica”.

Obviamente no se trata de una etapa puramente ontológica. Tal vez algunos de los primeros trabajos de la etapa 1932-1944 se puedan considerar como puramente ontológicos. Pero en los textos recogidos en *Naturaleza, Historia y Dios*, Zubiri claramente apunta a algo que está más allá del ser.

El inicio de una nueva etapa en el año 1944 no se puede explicar simplemente como un descubrimiento de la realidad como algo más radical que el ser, porque el tema de la realidad ya aparecía antes de 1944 para designar lo que está más allá del ser, por más que otros términos, como “haber” o “tener” cumplieran también esa misma función.

Lo que inicia claramente una nueva etapa es el hecho de que, en el Zubiri posterior a 1944, vamos a asistir a una superación del “desdoblamiento” entre el ser y lo que está más allá del ser. Y esta superación solamente puede tener lugar en el momento en que Zubiri nos muestre que el ser es una determinación ulterior de eso que está más allá del ser, y que Zubiri va a terminar designando sistemáticamente como “realidad”.

Como Zubiri dirá en su etapa de madurez plena, el ser es simplemente la actualización ulterior de lo real en el mundo (IRE 217-228).

En mi tesis doctoral traté más ampliamente esta cuestión. Allí enuncié mi sospecha de que en el curso de Zubiri sobre “Ciencia y realidad”, de los años 1945-1946, tiene que estar ya formulada esta tesis sobre el ser como una determinación ulterior de la realidad.

Ello explicaría el cambio de etapa, y el hecho de que la nueva etapa ya no sea “ontológica o metafísica”, sino estrictamente metafísica, pues su objetivo es solamente la realidad, y el ser no sería más que una actualidad ulterior de la misma.»

[Antonio González: “Ereignis y actualidad”, en Diego Gracia (editor): *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 154]



«Desde el punto de vista filosófico destacan en la obra de Quine sus investigaciones ontológicas (en el sentido por él dado al vocablo 'ontología'. Según Quine, es necesario distinguir entre la cuestión «¿Qué hay?» y la cuestión «¿Qué dice una cierta teoría o forma de discurso que hay?». Contestar a la segunda cuestión es equivalente a examinar las clases o tipos de entidades que nos comprometemos a reconocer en un lenguaje dado. A este respecto Quine llega a la conclusión expresada en la fórmula semántica

«Ser es ser el valor de una variable», pero no en cuanto fórmula que expresa qué ontología es verdadera, sino en cuanto fórmula por medio de la cual se prueba la conformidad de una doctrina dada con un modelo ontológico previo.

No se trata, en la intención del autor, de examinar cuestiones ontológicas, sino los supuestos ontológicos de lenguajes («discursos») dados: «lo que hay no depende en general del uso que se hace del lenguaje, pero lo que se dice que hay sí depende de tal uso».

Así, por medio de la cuantificación nos comprometemos a veces a admitir sólo entidades concretas, y a veces entidades abstractas. El resultado de lo primero es un nominalismo; la consecuencia de lo segundo, un platonismo.

Quine —que rechaza todo «universo superpoblado»— se inclina por el nominalismo, habiendo intentado (con N. Goodman) ver hasta dónde puede construirse un lenguaje que reduzca todo enunciado sobre entidades abstractas a un enunciado sobre entidades concretas.»

[Ferrater Mora, José: “Quine, Willard van Orman”, en *Diccionario de filosofía*]



«Queremos saber a qué atenernos respecto a las cosas y ahora estamos decidiendo nuestro primer atenimiento. Al ser primero, quiere decirse que vamos a apoyar o fundar en él todos los demás. Si no, no sería primero más que en el orden cronológico. Sería una certidumbre que logro ahora, a la cual seguirá otra que no tiene que ver con aquélla, y así sucesivamente.

Si procedo así me encontraré con una multiplicidad de certidumbres inconexas; por tanto, que al querer orientarme en el caos de la circunstancia me encuentro perdido de nuevo en el caos de mis certidumbres.

Necesito, pues, no certidumbres sin más ni más, sino un sistema de certidumbres; esto es, un conjunto limitado de éstas en que estén unas y otras conexas. Esto supone que al obtener la primera certidumbre sea ésta de condición tal que me permita apoyarme en ella para obtener las demás; si no me pasaré la vida empezando y sin llegar nunca a un conjunto finito, limitado de convicciones, de verdades o *tesis*.

Tengo, pues, que comenzar con una tesis que me dé una primera seguridad, esto es, en que me declare o muestre algo seguro sobre la totalidad de mi situación. La tesis primera tiene, pues, que ser universal. Pero además como es primera tiene que asegurarse a sí misma y, por tanto, no suponer otra previa en cuya seguridad se apoye. Para esto es preciso que no resulte implicada en otra ni complicada con otra de su misma extensión.

Mi vida es cuanto *hay*, cuanto encuentro en ella, y mi pregunta respecto a ese «cuanto *hay*» es ésta: ¿cómo debo atenerme intelectualmente ante cuanto hay?; esto es: ¿qué debo pensar, por lo pronto, de cuanto hay? Lo

que debo pensar de algo, el pensamiento acertado, o el acertado comportamiento intelectual mío ante algo es el *ser* de ese algo.

Por eso mi primera pregunta, la que me lleva a una orientación radical es ésta: ¿Qué es lo que hay? No *¿qué hay?* Esto lo tengo ya, porque vivir es estar en las cosas, habérselas con ellas; y, por tanto, haber éstas ante mí: las tengo desde luego, las hay desde luego y, por eso, estoy perdido entre ellas.

Lo que se pregunta no es, pues, *lo que hay*, sino qué es lo que hay, cuál es el ser de lo que hay. No importa que expresemos inversamente lo mismo diciendo: ¿qué *ser* hay? Aquí el «haber» no se refiere ya a las cosas, sino al «ser». En el caos en que estoy y que – por tanto – soy, hay innumerables elementos, fisonomías, formas: precisamente porque *hay* tantos ingredientes es un caos.

Me hace falta decidir cuál entre esas fisonomías, elementos, formas, modos es el fundamental, aquel a que pueden reducirse todos los demás y del que lo demás no es sino derivación, resultado o combinación. Es decir, que entre todo lo que hay, hay algo que es la verdad del resto, por tanto, que es lo que *verdaderamente* hay.»

[Ortega y Gasset, José: *Unas lecciones de metafísica* (curso dado entre 1932 y 1933 y publicado en 1966), Lección XI. En *Obras Completas*. Madrid: Alianza Editorial / Revista de Occidente, 1983, vol. XII]

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

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