MUNDO

Ver: *Respectividad / Cosmos / Razón instalad*

«La palabra "mundo" no tiene un sentido unívoco. En Grecia, allá al final del siglo I o comienzos del II de nuestra era, se daban del mundo dos definiciones: El κόσμος (kósmos) es "el sistema", la complexión o la conexión "de las cosas que hay en el cielo y en la tierra". Más tarde se da la célebre definición, oriunda de Aristóteles, de que el mundo es no solamente una complexión y una concatenación, sino una disposición, una τάξις (táxis).

No todos los pueblos ni todos los idiomas han tenido una palabra para decir "mundo", κόσμος (kósmos). El hebreo no tiene una palabra para decir "mundo"; emplea siempre una perífrasis: el cielo y la tierra: הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ.

En la época del helenismo se hizo célebre la fórmula de que el hombre des cosmopolita (κοσμοπολίτης), ciudadano del mundo. El mundo es allí donde mora el hombre, la especie humana, la sociedad.

Kant insistía enormemente en que el mundo no es objeto de experiencia: el mundo es una idea. En cualquiera de los sentidos, la palabra "mundo", el concepto de mundo, envuelve la idea de una cierta totalidad circundante.» [X. Zubiri]

•

«El mundo es el conjunto de las cosas reales en respectividad. Es como un tablero de ajedrez: movida una ficha, se cambia la respectividad de las demás sin necesidad de moverse. El reloj es el que determina la función y la estructura de cada una de las piezas que lo componen. [Xavier Zubiri]

•

«El mundo no es sentido como causa de mis impresiones sino como mundanalidad de la alteridad impresiva de lo real como real.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 233]

•

«La totalidad de las cosas reales en tanto que reales es lo que llamamos mundo.

Mundo no es el conjunto de cosas, ni lo que llamamos el mundo de mis proyectos, el mundo en que vivo. Mundo es la totalidad de las cosas en su carácter de realidad, es decir, la realidad como un todo. A la transmutación del estímulo en realidad estimulante acompaña la apertura a un mundo. El medio se convierte en mundo.

Donde el animal responde, el niño se ve abocado al aprendizaje de la inespecificidad, comienza a moverse en el mundo. El hombre va abriendo progresivamente, y en principio indefinidamente, su modo de moverse en el mundo.

Con la realidad estimulante y con el medio convertido en mundo, el propio viviente cobra una nueva forma de autoposesión bajo la forma medial del *me*, que está numéricamente constituida en la misma articulación en que aparece la actualización de la realidad. Por eso, la vivencia no es sólo vivencia del mundo. La forma vivencial del mundo es "mi mundo". Lo que arbitrariamente llamó Dilthey "el" mundo, no sería "mi" mundo si no fuera un mundo efectivamente mío.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 571]

•

«El mundo es ante todo una estructura unitaria. El mundo es una unidad que no es ni sustancial, ni accidental (en el sentido antiguo del vocablo), sin que es lo que yo llamo una unidad respectiva, en la que, efectivamente, dada una de las realidades que en él hay es lo que es respecto de las demás realidades.

Esta unidad del mundo constituye la definición misma (en el sentido etimológico del vocablo: lo que circunscribe y delimita el ámbito de la realidad) de lo posible, lo imposible, lo probable, lo necesario, lo contingente, etc. Esta unidad tiene un carácter estrictamente procesual.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 118]

•

«Realidad y ser no son lo mismo. Decimos, por ejemplo, que una realidad cualquiera, la plata, tiene determinados caracteres –una estructura nuclear, unos electrones corticales, etc.–. Pero no es que la plata los *tenga*, sino que *constituyen* la realidad argéntea en sí misma.

En definitiva, lo que entendemos por realidad a propósito de cualquier cosa es aquello que a una cosa le compete *de suyo*, y no simplemente aquello que le sobrevenga a una realidad determinada por su relación con otras. Es aquello que le compete de suyo, tanto por lo que concierne a sus notas como por lo que concierne a su existencia. La existencia es realidad solo cuando es la existencia que de suyo pertenece a la cosa.

Ahora bien, toda realidad es intrínseca y formalmente *respectiva*. No hay ninguna realidad que sea realidad como una especie de bloque monolítico, y que junto a esta realidad haya otras realidades, sino que cada realidad es

intrínseca y formalmente una realidad respectiva a otras realidades. Exactamente un poco como las piezas de un reloj. Sí: cada una tiene una existencia propia, qué duda cabe; pero cada una es respectiva a las otras piezas. La respectividad no es una relación de una realidad con las demás.

Tampoco es algo intrínseco pero añadido a la realidad de cada cosa o fundado en ella. La respectividad es *in re* idéntica a la cosa real; es, si se quiere, un momento no solo intrínseco sin fundamento constitutivo de cada cosa real en cuanto real.

Y en este sentido, si llamamos a la respectividad de lo real en tanto que real Mundo, tendremos que decir que toda realidad es formalmente mundanal.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 290]

•

«El mundo es el sistema o conexión de las cosas reales en tanto que reales. Por su inestabilidad constitutiva, esta unidad del mundo condujo al microcosmos, especialmente a este que llamamos la Tierra. En él, además de la materia de tipo molecular, aparecen sobre todo los seres vivos, para los cuales la realidad ofrece realmente más bien el carácter de medio, salvo el carácter de biosfera en el cual se alojan las especies biológicas.

Para el hombre, el mundo, el sistema de lo real en tanto que real, es justamente un mundo *formaliter*. Está abierto a toda esa realidad en tanto que realidad, y precisamente se apoya y tiene que apoyarse inexorablemente en ella para poder hacer su propia vida.

De ahí el carácter fundante y fundamental que tiene el mundo, en tanto que sistema de realidad, sobre todas las demás modificaciones que ofrece el mundo como mundo mío, mundo nuestro, mundo de la historia.

Como posibilidad de la realidad humana, el mundo en tanto que realidad ofrece el triple carácter de ser morada, patria y teatro. […]

Tomar a una la vida, la historia y la realidad significa pura y simplemente el tomarlas como el momento innovante e innovacional del mundo. La naturaleza es la constitución respectiva de la realidad en el tiempo y en el espacio por necesidad; esto es, por realización o actualización de potencias. La historia es la realización por innovación.

Naturaleza e historia son dos conceptos modales: no afectan al contenido, sino al modo como la realidad se actualiza. En un saco, como innovación, como suceso; en otro caso por pura realización, como hecho.»

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

•

«Lo único que necesito añadir es que todo lo real, tanto en su talidad como en su realidad, es intrínseca y formalmente respectivo. Es la ***respectividad*** de lo real. Respectividad no es relación, porque la relación presupone los relatos. En cambio, la respectividad es un momento de la constitución misma de cada relato. La respectividad remite cada cosa real a otra; tiene por tanto una dimensión remitente.

Pero para poder remitir lo real a otras realidades, cada cosa real empieza por ser *constitutivamente* abierta. Por eso, para poder se lo que realmente es, lo real está constituido en esa apertura, según la cual la forma y el modo de realidad son "suyos", de ella.

Tienen que serlo porque siendo abierta la realidad, cada cosa real lo es en forma y modo determinados. En la medida en que esto ocurre, decimos que la cosa real tiene una forma y un modo de realidad fundados en apertura: el fundamento de esta "suidad" de lo real es justo la respectividad. Nada es real si no es "su" realidad, y nada es "su" realidad sino porque tiene que serlo por estar constitutivamente abierta.

Esta apertura, y por tanto esta respectividad, afecta a lo real en sus dos momentos de talidad y de realidad. Su resultado es que toda cosa real está abierta "hacia" otras cosas reales, y cada forma y modo de realidad está abierto a otros modos y formas de realidad.

La unidad de la realidad no está constituida por una especie de acoplamiento externo, por una "taxis" que decía Aristóteles. A mi modo de ver, no se trata de esto. Se trata de lo que es cada realidad en sí misma. Si imaginamos la fabricación de una realidad tomando notas desde la nada, tendríamos que decir que en esta fabricación entre como elemento formal la respectividad a otras realidades.

Ciertamente, estas realidades pueden ser muy diversas. Pueden ser otras realidades ya constituidas, y en este caso su intrínseca unidad y respectividad es lo que, sin entrar en ulteriores precisiones, llamamos ***cosmos***. Pero no es ésta la respectividad radical, porque en definitiva podría haber, y tal vez según parece hay, muchos diversos *kósmoi*.

La respectividad radical en cuestión es la respectividad no a otras cosas reales, sino a otra realidad, cualquiera que ella sea (aunque no existiera) en tanto que real. La realidad en cuanto tal es respectiva. Y entonces a esta respectividad no la llamaré ya cosmos; la llamaré ***mundo***.

Solo puede haber un mundo. Para mí, el mundo es la unidad respectiva de todas las realidades en tanto que realidades. Mundo, pues, no es lo mismo que cosmos.

Pues bien, precisamente porque respectividad no es relación, aunque no hubiera más que una sola cosa real, esta cosa sería intrínseca y formalmente respectiva en y por sí misma. Sería en y por sí misma cósmica y mundanal.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 23-25]

•

«El carácter transcendental es "físico" y no meramente conceptual. Según él, la cosa real en cierto modo más que sí misma, en el sentido de que "su" realidad es realidad "abierta"; por serlo, la cosa real no solamente es "suidad", sino que es "apertura en la realidad". En la cosa real misma, sin salirnos de ella, hay como una gradación metafísica.

La cosa es "tal" cosa. Pero en un momento, en cierto modo más hondo, la cosa real es más que "tal" cosa: es "su" forma y modo de realidad. En un momento todavía más hondo, la cosa real no es solo "su" forma y modo de realidad, sino que es realidad "abierta como realidad" sin más.

Y según este último momento, estar abierto como realidad es estar abierto a más que sí mismo. El mero ser realidad abierta es, en efecto, más que ser esta su forma de realidad, y más que ser esta talidad.

Este aspecto transcendental, más vasto que lo que es "su" forma y modo de realidad, es justo lo que llamo *mundo*. Mundo no es el conjunto de las cosas reales, ni el conjunto de las diversas formas y modos de realidad. Mundo es un carácter transcendental propio de cada cosa real en y por sí misma. Aunque no hubiera más que una sola cosa real, esta sería formal y constitutivamente mundanal.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983).* Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 205]

•

«**Qué es respectividad**

Las cosas reales no son independientes entre sí, sino que forman una totalidad. Esta totalidad tiene cuando menos dos aspectos. Ante todo, tiene un aspecto operativo: las cosas actúan las unas sobre las otras. Esta totalidad operativa consiste, pues, en una conexión o en un orden según el cual todas las operaciones activas o pasivas de cada cosa se hallan en interdependencia con las operaciones de todas las demás.

Pero esto mismo nos remite a un aspecto más hondo de la totalidad. Porque aquella conexión operativa se halla fundada en la constitución misma de las cosas, una constitución según la cual cada cosa es lo que formalmente es en función de la constitución de las demás. Ya no se trata de una totalidad *operativa*, sino de una totalidad *constitutiva*. Es lo que formalmente he llamado *respectividad*.

La respectividad no es una simple relación, porque toda relación presupone relatos y es algo consecutivo a la constitución de éstos. La respectividad, por el contrario, es un momento constitutivo de la realidad formal de las cosas mismas. Las cosas no "están" en respectividad, sino que "son" respectivas. La respectividad no es un momento adicional de la realidad de cada cosa, sino que se identifica con ella sin por eso dejar de ser respectiva.

Si se considera una cosa real en su realidad propia, intrínseca y formalmente respectiva, entonces la cosa real es *constitutiva* y *formalmente* un momento del mundo. **Mundo**, en efecto, es la respectividad de lo real en cuanto tal. En rigor hay que hacer aquí una distinción fundamental. Porque puedo considerar por un lado la respectividad de las cosas reales por razón de sus propiedades reales.

En este sentido la respectividad es lo que constituye esa totalidad que llamamos **cosmos**. Pero por otro lado puedo considerar la respectividad de las cosas por razón de su simple carácter de realidad. Y en este sentido y sólo en este la totalidad es mundo.

Esta distinción entre **mundo** y **cosmos** es esencial para la metafísica. [...]

Respectividad significa, pues, simplemente que las cosas reales, digámoslo toscamente, no empiezan por ser reales y entran después en conexión, sino que cada una en su realidad constitutiva es lo que es en función constitutiva con las demás. La respectividad no se distingue de la realidad, sino que *in re* se identifica con ella.

En esta respectividad y sólo en ella es donde se constituye lo que he llamado condición. ¿Qué es condición?»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 226-227]

•

«Todo lo real es constitutivamente respectivo en cuanto real. Esta respectividad es el mundo. Mundo es la unidad de respectividad de lo real como real. Todo lo real es, pues, mundo precisa y formalmente por ser real, esto es por su formalidad de realidad. En su virtud, esta respectividad mundanal revierte, por así decirlo, sobre cada cosa real de una manera muy precisa: cada cosa se nos presente entonces como una forma y un modo de realidad determinados según la formalidad en respectividad.

Esta determinación es justo la mensura. Con lo cual realidad no es tan sólo formalidad constitutiva del "en propio", del "de suyo", sino que es la medida misma según la cual cada cosa real es real, es "de suyo". La mensura no es unidad de relación de las cosas reales; por el contrario, la mensura es en cada cosa consecutiva a su respectividad misma.

Solo porque la realidad como realidad es respectiva, sólo por eso su formalidad es mensura de su propia realidad. Lo real es realidad, pero mensurada en su realidad por su propia formalidad de realidad. Pues bien, la razón no sólo es intelección de lo real en profundidad, sino *intelección mensurante de lo real en profundidad*.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 44-45]

•

«Porque lo que es, a mi modo de ver, falso es que el Mundo tiene un dinamismo. El Mundo no tiene dinamismo. Es igualmente falso que el Mundo está en cambio; el Mundo no está en dinamismo, sino que el Mundo es dinamismo. Y ser dinamismo no consiste en tener carácter procesual, sino que es, en su constitutiva realidad, un dar de sí, que no es otra cosa sino estar siendo lo que efectivamente ya se es.

Hay grados, naturalmente, en el dinamismo así entendido y en el dar de sí. Desde la mera acción y reacción hasta la donación del amor. Pero esto nos indica que el dinamismo tiene sus estructuras propias y precisas, en virtud de las cuales es patente y efectivo el momento de cambio que hay en el dinamismo y en el devenir, pero no es lo mismo la estructura dinámica del movimiento local, la estructura dinámica de un ser vivo, de una persona humana, del conjunto entero de la sociedad y de la historia humana.

El dinamismo, en definitiva, no es algo que se tiene ni algo en que se está –es justamente el error de toda la concepción procesual– sino que es algo en sí mismo constitutivo del Mundo. El Mundo es formalmente, en su propia realidad, algo que consiste en dar de sí, y este dar de sí lo que ya se es, es justamente el dinamismo.

En definitiva, es la realidad y no el ser el que deviene. Esa realidad no es sustancia, sujeto, sino que es sustantividad, estructura. Esas estructuras tienen un dinamismo. Y el dinamismo consiste fundamentalmente en que cada realidad por sí misma y en sí misma es activa y que, por consiguiente, las estructuras son estructuras de actividad.

La realidad es dinámica y activa por sí mismo y no en virtud de unas potencias que emergen de ella; la realidad consiste en un dar de sí, que es la definición mismo del dinamismo, un dinamismo que no es formalmente cambio, sino que el cambio es un momento del dinamismo y del devenir.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 474-475]

•

«Como momento, como posibilidad de mi vida personal, el mundo, en tanto que realidad, es morada. El mundo en tanto que posibilidad de un cuerpo social es, también en una acepción genérica, patria. Ahora bien, tratándose de la especia humana entera, y de su historia entera, el mundo no es ni morada ni patria; es algo completamente distinto, más sutil y más inoperante, pero más decisivo: es "teatro". El mundo es el teatro de la existencia humana.

Hemos de habituarnos a no ver ahora la historia por dentro, sino justamente al revés: la historia como forma de realidad, como una realidad que, como otras, está alojada en el mundo. Y entonces esto que llamamos teatro de la existencia humana cobra un carácter positivo. No es simplemente el contenido o el escenario sobre el cual pasan indiferentemente las obras que en él se quieran representar. Es un teatro ciertamente, pero un teatro al

cual pertenece como momento real la obra que en él se representa. Como momento de la realidad del mundo, la historia forma parte del teatro mismo del mundo, bien que la relación del mundo como real respecto de la historia sea la de ser mero teatro.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo.* Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 193-194]

•

«El cuerpo social en tanto que sistema de posibilidades constituye un mundo, nuestro mundo. Ahora bien, el carácter radical de este mundo es por lo pronto que nos lo encontramos, uno nace y él está ahí. Y precisamente en la medida en que está ahí debe decirse que este mundo constituye, precisamente para los efectos de la convivencia, un sistema de posibilidades, algo que está ahí, y que es un τόπος [tópos].

Un lugar en el sentido más amplio del vocablo, no solamente en el sentido físico. El mundo es constitutiva y esencial topicidad. Es justamente un τόπος. Con esto no quiero decir que el mundo sea un sistema de tópicos, como se dice vulgarmente. Los tópicos por algo han llegado a ser tópicos: porque están ahí, porque están juntamente en un τόπος.

El hombre que no hace en todos sus actos más que referirse constitutivamente al mundo en que existe, es un hombre que se mueve constitutivamente en el tópico en cuanto tal. En la medida en que uno se refiere al mundo, uno se convierte en un ente tópico porque el mundo es en sí mismo una esencial topicidad.

Una topicidad, algo que está ahí. No es un estar ahí como una columna dórica, sino que es un sistema de posibilidades. Y entonces esto quiere decir que el τόπος y la topicidad son esencialmente dinámicos. Son un sistema de posibilidades para la vida de cada uno y para la convivencia de todos.

Ese τόπος, que es el mundo, está ahí, pero en la forma de un principio, de un ἀρχή, tiene carácter árquico [que indica preeminencia]. Es aquello a que el hombre recurre precisamente para tomar posiciones en la vida. El mundo es una serie de principios más o menos flotantes, y que constituye el τόπος y el ἀρχή al cual se refiere cada uno, o puede referirse, en cada una de las acciones de su vida. El mundo tiene un carácter árquico.

Este ἀρχή y este τόπος, en su carácter árquico, el hombre los encuentra. Encontrarse se dice en griego τυγχάνω. Por ejemplo, τῆς πόλεως παρούσα τύχη, es el estado en que se encuentra efectivamente la ciudad. El mundo, como algo que se encuentra es τύχη, que tiene ese sentido del estado en que se encuentra.

Pero el estado se encuentra un poco por azar; es decir, τύχη, voz que ha significado precisamente por esto la suerte, la fortuna. Ahora bien, este carácter de τύχη es innegable. El hombre tiene la suerte buena o mala, desde luego imborrable, puesto que no se puede modificar, de haber caído

en un determinado mundo. Eso, no cabe duda, es absolutamente irremediable, es inamisible. Ni el propio Jesucristo se vio exento de esta condición. Em un mundo allá, hace siglos, Jesucristo vivió en Nazaret y en Belén, en Israel, en un determinado momento de la historia. El mundo tiene un carácter de τύχη, de suerte, es lo que le ha caído en suerte a cada nacido.

Además, el mundo tiene un tercer carácter, que no absorbe la totalidad de la persona humana, pero que en la dimensión mundo es justamente el que determina lo que el hombre va a poder hacer y dar de sí en el seno de un mundo determinado, y de una determinada sociedad. Es justamente la μοῖρα, el destino.

El carácter árquico, el carácter de suerte y el carácter de destino son las tres dimensiones dinámicas en que consiste el estar ahí, del τόπος en que consiste el mundo en cuanto tal. La topicidad del mundo es árquica, es de τύχη, tujánica –si se quiere– y es de μοῖρα.

Esta es la realidad del cuerpo social. Una realidad constitutivamente dinámica.»

[X. Zubiri: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 261 s.]

•

«El mundo no es una especie de cosa grande, de magna cosa, de magna sustancia que va produciendo acciones causales. No. No se trata de esto; sería convertir el mundo en causa. He dicho que el mundo es la causalidad, que es cosa distinta de que el mundo sea una causa. Así como el mundo no es cosa, tampoco es causa.

Pero la unidad dinámica en que todas las sustantividades dinámicas por sí mismas están en respectividad, esa unidad que llamamos mundo, como sede precisamente del dar de sí, es justamente la sede de la causalidad en tanto que tal. Distribuir la causalidad del mundo en causas particulares es siempre esencialmente problemático.

Tan problemático que no está dicho en parte alguna que ninguna de las sustantividades que integran el mundo sean causas de ninguna manera. Un ocasionalismo sería metafísicamente irrefutable. Es falto por congruencia y por experiencia (es asunto distinto); pero en sí mismo es irrefutable. También es irrefutable que en el mundo haya una causalidad. Cuál sea su causa es ya otra historia.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 317-318]

•

«Es la tesis de Heidegger: el mundo es el *Woraufhin*, el hacia qué del esbozo de las posibilidades de mi existencia en cuanto tal. Para Heidegger el hombre no encuentra las cosas sino en el mundo, el cual es el horizonte del esbozo de posibilidades, es *mi* mundo, un mundo del cual no están excluidos

los demás –este es otro aspecto del problema–. Pero, comoquiera que sea, se trata siempre de *mi* mundo; y mi mundo es aquello hacia lo que yo miro cuando tengo que establecer mi sistema de posibilidades, gracias al cual existo, desde el cual existo y en el que se despliega mi propia realidad.

La característica metafísica primaria –dice Heidegger– del *Dasein*, del existir, de la existencia humana, es ser-en-el-mundo, *in-der-Welt-sein*, como él diría. E insisto aquí en la traducción de *in-der-Welt-sein* como *ser-en-el-mundo*, porque de lo que se trata para Heidegger no es de una idea del ser, sino de que el ser mismo en cuanto ser es mundano.

El mundo, pues, es el *Woraufhin des Entwurfs*, de un *Entwurf*, de un bosquejo; y, desde luego, en ese bosquejo de posibilidades es donde yo me encuentro con las demás cosas. Me encuentro, por ejemplo, con el martillo y el cuero en cuanto tales, cuando quiero hacer unos zapatos; si no, yo no me encontraría nunca con el martillo y el cuero. Eso hasta cierto punto es verdad. No hay duda alguna.

Pero uno puede decir: ¿aunque yo no me propusiera hacer zapatos, no vería el cuero y el martillo? Ciertamente, no los vería en tanto que cuero y martillo; esto es otra cosa. Pero ¿estaría ciego por esto? ¿Es vedad a última hora que lo radical en el mundo sea el hacia qué del bosquejo y no aquello en lo que apoyo los pies para bosquejar?

Recordemos que en *Ser y tiempo* Heidegger reconoce que ese *in-der-Welt-sein* tiene un momento de *Befindlichkeit*, es decir, de encuentro mío con las cosas. Sí, pero, aunque a eso él lo llama *factum brutum*, no lo toma por lo que tiene de *factum brutum*, sino que, al revés, hace un gran esfuerzo para decir que el encontrarme es algo que pertenece a mi modo de *Dasein*: yo *me* encuentro.

Ahí está el *me*; y a aquello con que me encuentro lo llamaríamos, si prescindimos del encontrarme, el *factum brutum eines Vorhandenen* –dice Heidegger–, el hecho bruto de algo que existe, pero que ni tan siquiera sería *Befindlich*. Es claro que aquí nos movemos en el mismo círculo que antes enunciábamos. Desde luego que yo no me encuentro con el martillo y el cuero más que queriendo hacer zapatos, pero es que, si no me apoyara en nada, no pretendería hacer zapatos.

Entonces, ¿qué relación hay entre esto que previamente tengo, sobre lo cual monto el esbozo de mi mundo, y ese encuentro dentro del mundo de las cosas que se llaman zapatos (suponiendo que sean cosas, pero dejemos la cuestión de lado)? Nos seguimos moviendo en un círculo. No nos sirve de nada apelar al *factum brutum*.

Porque, en efecto, hay un sistema de cosas, llámeselo como se quiera, sobre el cual yo hago un *Entwurf*, pero este *Entwurf* consiste entonces en apropiármelas; con lo cual eso que Heidegger llama *mundo* es algo que no es posible más que por una unidad especial de todas las cosas con el hombre. En consecuencia, el problema del mundo queda en pie.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 134-135]

•

«El ser se da al dejar a la cosa en su realidad, pero no es la realidad misma. Esto supuesto, todo está en que digamos concretamente por qué en este dejar, así entendido, lo que está siendo es precisamente el "ser". Heidegger apela en este punto a la luz: οἷον τό φῶς [oion to phos]. ¿Qué es este φῶς [luz]? Es simplemente la "claridad" o, como Heidegger nos dice, la "luminidad" misma.

Y esta luminidad es lo que sería el "ser"; el "dejar" sería un dejar a la luz, esto es, el dejar nos mostraría el ser de cada cosa; porque, en el fondo, cada cosa solo "es" a la luz del ser. Pues bien, no abandonemos la metáfora, sino mantengámonos en ella, y nos mostrará que el ser no es lo que Heidegger pretende. En efecto, volvamos a preguntarnos qué es ese φῶς [fos]. Es la *lux*, es decir, la claridad.

Pero ¿qué claridad? Es algo que se funda en una luminaria, en un *lumen*, φέγγος [féggos, 'luz', 'resplandor']. Esta luminaria tiene una cualidad intrínseca, que los latinos llamaron *splendor*, *fulgor*, etc., si se quiere, brillo. El griego carece de vocablo riguroso para expresar esta cualidad. Pues bien, este *splendor* es algo que tiene la luminaria "de suyo"; es un momento de su realidad propia y nada más.

Pero extiende a su "alrededor" eso que llamamos claridad, la *lux*. Considerando este "entorno", y sólo considerándolo, es como el brillo cobra carácter de luz, de claridad.

Es decir:

1) La luz, la claridad, sólo es posible fundada en el brillo de una *lumen*; la luz es originariamente un momento de la luminaria.

2) La luz o claridad no es sino el brillo mismo en función iluminadora, en función de entorno luminoso.

3) Toda cosa tiene así una doble actualidad "lumínica" (por así decirlo): una, la actualidad como brillante "de suyo" y sin perder esta actualidad tiene otra, la de ser visible a "la claridad de la luz".

Y como esta claridad procede de la cosa misma, resulta que esta última claridad es como una reactualización de la primera: es el brillo visto a la luz que de él dimana.

Y esto es justo lo que nos da la clave para nuestro problema. Porque ¿qué es este entorno? Entorno, en su acepción lata, es lo que rodea a algo; y el que algo desempeñe función de entorno (producción de claridad) no es sino que algo sea respectivo. Entorno es "respectividad", y luz es brillo en respectividad. Cada cosa es real como un "de suyo".

Pero este momento de realidad abarca transcendentalmente todas las demás realidades. Lo cual significa entonces que realidad no es sólo el "de suyo" de cada cosa, sino realidad en respectividad transcendental. Y esta respectividad es justo el mundo en sentido transcendental. El mundo es el brillo en función de entorno luminoso, de claridad, de luz. Y la actualidad de la cosa real en el mundo *qua* mundo es la actualidad de una cosa real en la claridad de la luz: es el ser.

La realidad como "de suyo" (brillo) es al fundamento de la realidad como iluminadora (luz); y la actualidad de la cosa real en esta luz, en el mundo, es el ser. Mundo es la realidad en función respectiva, y la actualidad de la realidad en este mundo es el ser.

La realidad es "de suyo" clarificante, es "de suyo" respectiva: tal es la unidad de los dos momentos de realidad y de ser. Es ocioso añadir que esta idea de la luz es simple metáfora; pero era necesario fijar su sentido preciso frente al uso que de ella hace Heidegger. Mas el ser mismo no es claridad, sino el supuesto de toda claridad: la actualidad en respectividad.

De ahí resulta que el ser no es algo que sólo "es" en el *Da* de la comprensión, en el *Da* del darse, sino que es un momento de la realidad, aunque no hubiera ni comprensión ni *Da*. Ciertamente, el ser no es algo óntico, es decir, no es ni cosa ni nota de cosa. Pero algo puede no ser ni cosa ni nota de cosa, y ser, sin embargo, un momento transcendental de la cosa misma: tal es el ser.

La luz es un momento de las luminarias y tiene, sin embargo, en algún modo una unidad distinta del brillo de éstas; pero no por eso es una especie de magna luminaria más ni, por tanto, el ser, como actualidad de lo real en la respectividad, es una nota real más. Pero no por esto es el ser algo que sólo es dándose en un *Da*.

Lo que sucede es que en lo real hay una respectividad especial, la respectividad a esa "cosa" inteligente que es el νοῦς [noûs]; y por esto, la actualidad en esta respectividad es *también* "ser". Pero como la cosa real aprehendida es ya en sí misma respectiva a todas las demás, resulta que al aprehender su realidad aprehendemos *eo ipso* su ser.

Entonces, el ser interviene dos veces: una como momento de lo aprehendido *qua* realidad; otra, como momento de lo aprehendido *qua* aprendido. Pero no son dos seres, sino que el segundo es sólo como una ratificación del primero: es justo el ser no *simpliciter*, sino "en cuanto ser".

Lo que se constituye en el *Da* y lo que no habría sin el *Da* no es el ser, sino el "en tanto que" del ser. Este "en tanto que" no es de índole conceptual. […] El concepto es siempre una función posterior. La diferencia entre realidad y ser es una diferencia más que conceptual, pero no es un acontecer diferenciante en el *Da*. Es una diferencia entre dos momentos de la actualidad de toda cosa: la actualidad como un "de suyo" y la actualidad como momento de la respectividad. Y como esta segunda actualidad, que

es el ser, se funda en la primera, resulta que no es verdad que el ser *ex nihilo fit*, sino que, por el contrario, *ex realitate fit*.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 447-450]

•

«La verdad tiene un carácter intrínsecamente público.

El hombre, antes de su inteligencia, o por lo menos a una con ella y como raíz de ella, está constituido dentro de un *phylum* genético: es una especie. Como todo ser viviente, y concretamente de un modo reduplicativo y formal, el hombre, al estar incluido dentro de una especie, tiene naturalmente unos antepasados, y por lo menos virtualmente es capaz de poseer unos descendientes.

Lo cual quiere decir que, desde sí mismo, el ser humano, el ser vivo, está vertido hacia los demás desde un punto de vista meramente genético. Este carácter genético, que no constituiría más que un árbol genealógico en el caso de los seres vivientes, si lo suponemos dotado –que es el caso del hombre– de una inteligencia sentiente, imprime su modalidad específica a la inteligencia, en virtud de la cual todo hombre, en el más modesto de sus actos intelectivos, está más o menos vaga y difusamente vertido a los demás.

Y en esta versión tiene, en primer lugar, la afección que pueda recibir de los demás, en forma de la ἕξις [héxis] o de habitud; y tiene, en segundo lugar, la posibilidad de imprimir sus rasgos determinados sobre otra inteligencia, produciendo en ella una la ἕξις y habitud.

Este intercambio es precisamente aquello en virtud de lo cual el carácter público de la realidad, es decir, lo *público de la realidad*, se convierte en una cosa distinta, en *realidad pública*, es decir, admitida por todas las inteligencias que están afectadas por esa misma habitud. Y este cambio de la publicidad de la realidad en realidad pública, tiene una de sus expresiones fundamentales en el lenguaje.

La verdad real, al ser poseída por una inteligencia, tiene una condición especial. Constituye, precisamente por ser impresión, un momento de "sentido" que va a estar presente en el resto de los actos o de la vida del sujeto que tiene esa impresión de realidad. Que la verdad tenga capacidad de constituirse en sentido para algo, es justamente lo que llamamos *condición*.

La verdad, además de serlo y efectivamente desde el punto de vista de la cosa, es algo que está *dominando* al acto del hombre.

Precisamente lo propio de la presentación de realidad en el acto intelectivo consiste en que la cosa se nos presenta no como independiente del sujeto, sino que además nos remite a una realidad que está presente al sujeto, pero que es anterior a él, y ese *prius es lo que precisamente hace que la*

realidad presente tenga un efecto de dominio sobre el sujeto. El dominio, *Macht*, es menester volver a introducirlo entre las dimensiones metafísicas de la realidad. La realidad no solamente es causal, sino que además es dominante. Pues bien, la condición de dominio que tiene lo real en tanto que real, es justamente lo que llamamos *poder*.

De ahí que la verdad tiene esa dimensión de dominancia, en virtud de la cual decimos que tiene *un poder*.

Este poder se ejercita. Y precisamente en la medida en que se ejercita, su ejercicio se llama *apoderamiento*. La verdad se apodera. ¿De quién y de qué?

Aquí viene lo que decíamos de la publicidad. La verdad se apodera de cada inteligencia, pero además se apodera de esa forma de coexistencia de las inteligencias que da lugar al mundo social y al llamado Espíritu Objetivo.

Las estructuras que penden del modo como la verdad afecta al hombre, son estructuras de apoderamiento. El hombre, *como ejecutor de esos actos,* es un ejecutor *subjetual, reflexivo y subjetivo.* Pero como hombre *afectado por la verdad, es un sujeto apoderado efectivamente por la verdad.* Apoderado en su dimensión individual, y en esa forma especial que es justamente la forma del Espíritu Objetivo o la forma social. […]

Hay un primer momento estructural de apoderamiento que es lo que yo llamaría la *instalación*.

El hombre, cuando tiene una verdad, está apoderado por ella en esa forma especial que yo llamo instalarse en la verdad. La verdad le hace al hombre instalarse en ella.

Aquí no tomo instalación en el sentido de estado de certeza del sujeto. Los diversos estados que el hombre pueda adoptar respecto de una realidad, en virtud de los cuales tiene conocimientos ciertos o dudosos, son una cosa distinta de nuestro problema.

Aquí no se trata de seguridad en que queda el sujeto, sino de algo distinto y más radical, a saber: que la verdad, cuando es reconocida como tal, es una cosa establecida. Está establecido que eso es verdad. Y en ese establecimiento es donde el hombre, justamente en tanto en cuando lo admite, se encuentra instalado.

La verdad es en este sentido un οἰκός, una casa; una casa donde está establecida justamente la verdad y donde, por estar establecida, la inteligencia se encuentra instalada. Por esto la primera forma que descubrimos en la razón cuando se pone a funcionar, o cuando la contemplamos funcionando, es justamente este tipo de razón que llamaré *razón instalada*.

Por ser razón instalada, se encuentra instalada en la verdad. Y, recíprocamente, esa verdad justamente le es familiar a la razón. La razón

instalada se mueve entre familiaridades, que hacen sumamente fáciles, por difíciles que sean, los movimientos de la razón. […]

Una vez que una verdad está establecida, la inteligencia se encuentra instalada en la forma de ser la inteligencia de *cada cual*. La inteligencia es numéricamente *una*.

Pero naturalmente –aquí viene el momento de publicidad– esta inteligencia se encuentra justamente unida con los demás por el carácter público de verdad.

Y, entonces, no solamente se encuentra instalado *uno*, sino que *se* encuentra instalado. El οἰκός tiene la cara, el aspecto de un *se*.

El mundo, como conjunto de verdades establecidas que se aceptan sin más y que existen ahí, constituye el precipitado noético de cada uno de los actos intelectivos de las personas que viven en ese mundo, y en los cuales han depuesto en forma de ἕξις [héxis], de habitud, sus νοήματα [*noémata*: contenido objetivo del pensar] propios.

Lo típico de estos *noémata*, de estos pensamientos propios es que "están ahí"; son τόποι [tópoi]. Efectivamente, están ahí y uno echa mano de ellos. Pero, en una forma especial están ahí *gravitando* sobre la inteligencia, constituyendo precisamente la norma de su intelección ulterior; es decir, tienen carácter de principios, ἀρχαί.

Y este *carácter principal del tópico*, o de la inteligencia como tópico, es justamente lo que llamamos *mundo*. El mundo es esencial y constitutiva topicidad. Y en esa topicidad hay unos resultados establecidos: lo que se sabe, lo que está establecido.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 143-147]

COMENTARIOS

«Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.» [José Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote* (1914)]

•

«El mundo es el "aquí" de las cosas reales en tanto que reales, las cosas reales son actuales mundanalmente. Y el cosmos es el aquí de las cosas reales en tanto que talidades.

Las cosas que están en el cosmos son cosas materiales y la materia es en ellas principio de estar "aquí" en el cosmos, es principio de actualidad en el cosmos, y, dada la relación entre mundo y cosmos, también en el mundo. La esencia-materia es actual en sí misma, y es principio de actualidad en las cosas materiales de sus notas constitucionales.»

[Ferraz, A.: "La filosofía de la naturaleza", en *Guía Comares de Zubiri*. Edición: Juan Antonio Nicolás, Granada: Editorial Comares, 2011, p. 375-376]

•

«Un chimpancé y un hombre difieren no sólo por los contenidos que tienen, sino también por la diversa manera en que esos contenidos son "suyos". Esa diferencia, más que de contenido es de "suidad". Por otra parte, ser real es "más" que tener una "suidad" determinada. Porque incluso las "suidades" más diferentes son aprehendidas igualmente como "reales".

A esta respectividad a las "suidades", Zubiri la llama "mundo". Mundo no es lo común a todas las cosas reales ni tampoco es aquello que las "une". Mundo es un momento de "excedencia" de lo real aprehendido.

En definitiva, realidad es formalidad del de suyo, formalidad que es un momento físico que consiste en ser una "apertura respectiva a la suidad y al mundo".»

[Vargas Abarzúa, Esteban: "Meditación acerca de la ciencia a la luz de la filosofía de Heidegger y Zubiri", en Juan Antonio Nicolás / Ricardo Espinoza (eds.): *Zubiri ante Heidegger.* Barcelona: Herder, 2008, p. 324]

•

«Esto nos lleva al último nudo en el que parecen concluir todas las tensiones anteriores y que significó un obstáculo insalvable para muchas lecturas: el orden transcendental. No es preciso abundar en la importancia del tema: en ello va la suerte de la filosofía.

La novedad radical de toda la filosofía de Zubiri, si alguna tuviese, es que lo transcendental no es algo a lo que se llega a través de un fatigoso esfuerzo de conceptualización, sino que es algo *dado*, es algo *sentido* como cualquier contenido concreto, pero precisamente es la forma por la que lo sentido como realidad excede siempre los contenidos concretos en que aparece realizada.

Si una formalidad es "realidad", el transcendental por antonomasia será también *realidad*; como las cosas en tanto que reales están conectadas, no sólo por la interrelación de sus contenidos –eso configura un "cosmos" y no son imposibles múltiples "cosmos" independientes–, sino por la comunicación de su realidad, esa unidad configura lo que Zubiri llama *mundo*:

"Es mundo la unidad de todas las cosas reales 'en y por' su mero carácter de realidad" (SE 199). La cosa parece bastante clara en lo tocante a la estructura transcendental: "Esta estructura transcendental reposa, pues, sobre dos transcendentales primarios: realidad y mundo" (SE 432); en consecuencia, serán transcendentales todas las características que sean coextensivas a la realidad como tal, lo que introduce un tema siempre

abierto y hace que la metafísica sólo pueda ser "intramundana" (SE 210), es decir, "de la realidad mundanal en cuanto tal" (SE 201).

Pero Zubiri complica las cosas contaminándolas con un discurso paralelo que, en cerrada discusión con la escolástica, se pregunta por una *estructura* sistemática de los transcendentales, es decir, si los transcendentales configuran un sistema que, como todos los sistemas, se presenta con la apariencia de ser completo y cerrado sobre sí mismo.

Ya no se trata, pues, de analizar algo dado, sino de una *elaboración racional*, sometida a toda la provisionalidad inherente a las búsquedas de la razón. La de Zubiri se resume así: "El orden transcendental es el orden de las cosas reales, esto es, como algo 'de suyo'.

Estas cosas son 'de suyo' en y por sí mismas; son los transcendentales simples (*res* y *unum*). Y son también 'de suyo' respectivas; son los transcendentales complejos bien disyuntos (mundo) bien conjuntos (*aliquid, verum, bonum*), de los cuales éstos se fundan en los disyuntos" (SE 432).

La última frase deja que ver que la disyunción, que sorprendentemente Zubiri atribuye al mundo, arrastra al resto de los transcendentales complejos y la referencia a la escolástica es diáfana hasta en la terminología, lo cual da pábulo a la suspicacia de que el punto clave de la metafísica zubiriana es una reformulación dentro de la escolástica y, además, esa estructura queda sistemáticamente cerrada.

Algo similar sucede con la llama *diferencia* transcendental (Cf. SR 191-233), diferencias que se refieren al modo como las cosas reales tienen las notas de suyo; si se trata en definitiva de la diferencia entre esencias cerradas y esencias abiertas, si el sistema de notas constitutivas que determinan una esencia aparece por obra de una elaboración racional problemática, parece claro que la diferencia entre esencias cerradas y abiertas (incluso el que haya tales esencias) dependerá de una elaboración racional de la estructura transcendental.

Es ahora cuando surge en toda su crudeza la cuestión de si ese constante recurso expositivo a la crítica interna de la escolástica termina por contaminar la metafísica zubiriana con lo criticado.

El tema ya ha sido ampliamente debatido en la literatura zubiriana con plena conciencia de su alcance, pues se ha llegado a sospechar "la posibilidad de que en *Sobre la esencia* estuvieran presentas dos fuentes metafísicas básicas" (J. Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri*, p. 116), sospecha que no descarto de modo absoluto, pero que me parece poco probable observando el conjunto de la evolución intelectual de Zubiri.

Más verosímil me parece pensar en cierto grado de inmadurez y de precipitación en este punto por el afán zubiriano de ofrecer una obra sistemáticamente completa, lo que le lleva a rellenar algunos puntos con restos de naufragios sin suficiente examen de su estado.

Por mucho que se hable de la caducidad de lo real como "sentida" (SE 470), eso cabría incluso extenderlo a la totalidad del "cosmos" y, en este caso, sería la ciencia la que valoraría la fuerza de esa postura; pero, si se aplica al "mundo", se está entendiendo este término en sentido talitativo como zona de las cosas reales y, en este sentido, se puede dejar abierta todavía una puerta (quizá "causal", pues el tema de causalidad no ha sido replanteado) a alguna realidad "extramundanal", pero ese "mundo" así entendido no sería transcendental; si se entiende como transcendental, una hipotética realidad extramundanal no podría limitar la realidad en una metafísica intramundana puesto que sólo podríamos tener alguna noticia de ella si tiene alguna manifestación mundanal pues, en caso contrario, la definición resulta arbitrario denominarla "realidad".

La única limitación que parece aceptable es puramente nominal y sin consecuencias: la realidad actualizada intelectivamente no se identifica necesariamente con la realidad sin más.

No se puede disimular que el problema básico yo no es el carácter disyunto *del mundo*, sino la presencia dentro del orden transcendental de la *disyunción* que limita ese orden y esa disyunción, entendida como limitación de los transcendentales conjuntos (*bonum, verum* y ahora también *pulchrum*) aparece todavía en 1975 (Cf. SSV 386-391), es decir, cuando ya Zubiri había desplegado todos los cursos que son la base de la trilogía teologal; si se mantiene esta problemática elaboración racional, quizá se deba al interés de Zubiri en que la metafísica intramundana no se cierre sobre sí misma dando la apariencia de un absoluto de lo inteligido, pero esto exige acabar con toda apariencia de dualidad en la "inteligencia sentiente" y, por ello, habrá que conceder que tal característica disyuntiva es "una consecuencia determinada, entre otras razones, por la noción de inteligencia con la que Zubiri opera.

No es extraño, pues, que Zubiri revise este punto clave y éste sea el argumento básico del importante curso *Sobre la realidad*. Se trata fundamentalmente de insistir en la importancia del orden transcendental y subordinarle cualquier conceptualización de la estructura racional de los transcendentales, la cual siempre será más o menos deficitaria respecto al carácter constitutivamente abierto del orden transcendental.

Zubiri se enfrenta con firmeza al intento neoescolástico de clausurar en un sistema definitivo la estructura de los transcendentales, pero, en mi opinión, eso estaba también bloqueando su propia obra anterior, demasiado cerrada sobre sí misma quizá por influencia de la propia escolástica ahora imputada:

"La metafísica es un sistema abierto, lleno de tantas dificultades en el orden transcendental como pueda haberlas en un cromosoma para saber la función represora que puedan representar ciertas combinaciones genéticas o no. esto es claro. Yo podré no tener razón. Esto es otra cuestión. Pero éste es un problema abierto en que la mente tiene que entrar con todas las

dificultades que tiene y no limitarse a una especie de cuadro sinóptico, que se aprende o se deja [...]. Hay que ir alumbrando penosamente esto de qué pueda ser un orden transcendental. Que en estos balbuceos mi intento carezca de razón y sea fallido, eso no tiene importancia" (SR 156-157).

Si ahora queda claro, en *Sobre la esencia* Zubiri había acercado en exceso el orden transcendental abierto (dado, por tanto) a una determinada estructuración racional, excesivamente cerrada, de los transcendentales, algo que tampoco desapareció del todo en el curso citado.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 223-226]

•

Lo que diferencia a Zubiri de la fenomenología y la filosofía contemporánea en su conjunto es su afirmación de que hay una anterioridad de la cosa-real sobre la cosa-sentido. No se trata de la anterioridad que podría defender cualquier suerte de realismo, sino de "una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida" (X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 105).

Es muy posible que tenga razón Heidegger cuando sostiene que primer percibimos cosas-sentido (mesas, sillas, martillos, clavos, etcétera), y que solamente después, por un esfuerzo ulterior, podemos tomar las notas sensibles aisladamente, por ejemplo, el color de una mesa o el filo de un clavo.

No hay ninguna anterioridad cronológica de la cosa-realidad sobre la cosa-sentido, como si primero sintiéramos las propiedades físicas de la cosa y después entendiéramos su sentido. La anterioridad de la que habla Zubiri es una anterioridad en el orden intelectivo: "cosa-realidad" y "cosa-sentido" son congéneres, pero no equivalentes; la segunda envuelve intrínsecamente a la primera y se halla estructuralmente fundada en ella.

Todos los temas de la filosofía de Heidegger quedan afectados por este nuevo punto de partida. El mundo ya no está referido a la existencia humana, sino que es la unidad que conforman las cosas reales por su carácter de realidad. El ser ya no es el primer inteligible, sino la actualidad de la cosa real en la respectividad del mundo.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 616]

Impressum | **Datenschutzerklärung und Cookies**

Copyright © **Hispanoteca** - Alle Rechte vorbehalten