
SER Y REALIDAD

Ver: *Heidegger / Luz y luminaria / Ser – ente - realidad / Ser e intelección / Ser no es algo entendido / Ser y sentido / Ser sustantivo / Ser y actualidad / Ser y ente / Ser y Ereignis / Ser y estar / Ser y haber / Ser y Logos / Ser y nada / Ser y tiempo / Ser y sustantivación / Realidad y ser*

Las meigas no existen, pero haberlas haylas. [Dicho gallego]

«La Fenomenología nos había habituado a la filosofía de la objetividad, a hablar del *Eidos* de las cosas. ¿Y de qué cosas se trata? ¿Se trata de las cosas que están inmediatamente en la conciencia? ¿O se trata de las cosas en su propia estructura metafísica y ontológica?

Algún joven discípulo de Husserl, Heidegger encontraba que había algo más que la conciencia de la objetividad; pensaba que había la conciencia del ser, y que solamente entendiendo lo qué es “ser”, podíamos tener acceso a lo que es la realidad y a lo que son las cosas. En Heidegger había una disociación entre la metafísica y la ontología, a beneficio de la ontología.

Ahora bien, esto me pareció siempre más o menos problemático y poco aceptable. Yo emprendí una vía estrictamente opuesta: pensé que la realidad es anterior al ser y que toda ontología se halla fundada en una metafísica. Ciertamente, las cosas reales *son*, pero no *consisten* en ser. Tienen una estructura propia de realidad en virtud de la cual podemos decir qué son las cosas.

Para hacer esto era menester reflexionar sobre lo que es inteligir las cosas de las que decimos que son reales antes de ser. ¿Qué es inteligir? La filosofía clásica había estimado que inteligir es inteligir que algo es: “el ser es” fue la frase inicial con que Parménides abrió el camino de la filosofía en Europa y desde aquel momento en el mundo.

Yo pensé que esto no era tan claro como a primera vista pudiera parecer. Porque en tal caso lo que la inteligencia haría es concebir y juzgar, ¿acerca de qué? Ah!, acerca de las cosas que nos vienen por los sentidos. [...]

La filosofía clásica había pensado que lo que la inteligencia hace es concebir y juzgar: formarse idea de las cosas y juzgar de las cosas conforme a esas ideas. Si así fuera, la inteligencia sería de índole concipiente. La inteligencia

en la filosofía clásica ha sido una inteligencia concipiente. Para esta filosofía la función formal y específica de la inteligencia es concebir y juzgar. Pero ¿qué es lo que concebimos y juzgamos? Concebimos y juzgamos lo que las cosas son en realidad de una manera o de otra.

Con lo cual queda apuntado bien en claro que el acto formal y propio de la inteligencia consiste en aprehender, en captar las cosas en tanto que realidades, y que lo demás ciertamente existe, pero vendrá después. Lo primero es tener las cosas reales y aprehenderlas como tales. Entonces la inteligencia no consiste en concebir y juzgar, sino en algo mucho más elemental y radical: en aprehender las cosas que los sentidos nos ofrecen, y aprehenderlas como realidades. [...]

El hombre tiene doce o catorce sentidos y cada uno de ellos siente unas ciertas cualidades. Es claro que estas cualidades son ante todo impresiones. Sentir es sentir algo impresivamente. Pero cuando la filosofía clásica ha hablado de impresiones, no ha pensado más que en sus contenidos, pero ¿qué pasa con ese momento de alteridad? El acto formal de sentir consiste en tener *impresión de realidad*. Tenemos impresivamente, sentientemente, la realidad de las cosas.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 295 ss.]



«Por su respectividad toda cosa real está presente en el mundo. A este estar presente es a lo que llamo *actualidad*. La filosofía clásica entiende por actualidad el carácter de acto que tiene algo, entendiendo por acto lo opuesto a potencia, es decir, la plenitud del ser en que el acto consiste.

Pero prefiero llamar a este carácter no actualidad sino *actuidad*. En nuestro lenguaje corriente al hablar de actualidad no aludimos al carácter de acto sino a algo distinto.

Así, por ejemplo, decimos que los virus tienen hoy mucha actualidad, y que carecían de este tipo de actualidad hace un siglo, a pesar de ser ya entonces realidades en acto. Una misma realidad puede tener diversas actualidades tanto simultánea como sucesivamente, y puede adquirir nuevas actualidades o perder algunas sin cambiar las notas de su actuidad.

En este sentido la actualidad no coincide con la actuidad sino que envuelve un momento de mera presencialidad. Pero la actualidad no consiste en esta presencialidad sino que consiste en el *estar* presente. No la presencialidad sino el estar presente en cuanto estar, en orden a la presencia, es lo que constituye la actualidad.

Este estar presente puede ser de muy diversa índole. En el ejemplo de los virus, su modo de estar presente en nuestro siglo es extrínseca a ellos. Pero hay casos en que el estar presente es un momento intrínseco de lo real mismo, por ejemplo, cuando decimos que una persona se hizo presente en alguna parte; es el estar presente de lo real desde sí mismo.

Son modos de actualidad que conciernen a las notas de la cosa. Pero hay una actualidad que concierne no a las notas sino al momento de realidad de la cosa misma. Todo lo real meramente por ser real es intrínseca y formalmente respectivo, es decir, está presente, es actual en el mundo. Es actual no solo desde sí mismo, como lo es según las notas, sino que es actual en sí mismo. Es actual no solo intrínsecamente sino formalmente.

Pues bien, esta actualidad de lo real en cuanto real es intrínseca y formalmente lo que constituye el *ser*.

No es lo mismo ser y realidad. El ser es siempre de la realidad, y por tanto la presupone: es la *ulterioridad* del ser. Y esta ulterioridad es justo actualidad. Lo primero de las cosas no es ser entes, sino ser realidades. La actualidad de lo real en tanto que real en el mundo es el ser; ser es estar presente en el mundo en cuanto estar.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 25-26]



«El ser es un acto ulterior. Y si uno quiere mantenerse firme en la metáfora de la luz, $\varphi\tilde{\omega}\varsigma$, justamente como carácter del ser, como aquello que todo lo envuelve y lo ilumina todo, hay que decir que no hay luz sin una luminaria. Precisamente ahí es donde puede surgir el sofisma. Se piensa que el brillo de una luminaria consiste en algo así como en que ese propio brillo aparezca a la luz que esa luminaria va derramando en torno a sí.

Pero esto es una perfecta ilusión. El brillo comienza por algo en sí mismo. Y derrama luz a su alrededor. Y únicamente en la medida en que esa luz que derrama en derredor puede refluir sobre la propia luminaria brillante, que como brillo tiene una propiedad física y no meramente lumínica, en esa medida únicamente puede hablar del ser de lo sustantivo.

Se puede decir que es el brillo visto a su propia luz, a la luz que de él dimana en alguna forma, evidentemente, pero de una manera secundaria. Es decir, tenemos primero la luminaria, la realidad, tenemos después la luz, ser, y tenemos la luz en tanto que revertiendo sobre la propia luminaria de la cual emerge, el ser revertiendo sobre la realidad. Esta reversión es precisamente lo que constituye el ser de lo sustantivo.

El ser de lo sustantivo es una especie de afirmación de la realidad, de cara una de las realidades en el mundo. Y por eso, a mi modo de ver, es un completo error hablar del *esse reale*. De lo que hay que hablar es de *realitas in essendo*.

Lo primero es la *realitas*, y el *esse* es justamente su acto segundo. Es *realitas in essendo*, pero no es el *esse reale*. Con lo cual la realidad, lejos de ser un momento del ser –el más importante si se quiere– empieza por no ser un momento del ser, sino por ser algo previo al ser.

Como el ser es actualidad de las cosas en el mundo, les compete a ellas; les compete como acto segundo, pero a ellas; no es verdad que el ser

primariamente tenga que ser algo que se logre, que se conquiste, y se haga. No. EL mero hecho de ser realidad, y en la medida en que se es, envuelve precisamente ya esa actualidad. Aunque no hubiera hombres, la realidad tendría justamente ser como acto segundo.

Hay un caso, el hombre, en el que estas estructuras aparecen no diré disociadas, porque no lo están, pero sí distinguidas con mayor claridad. Efectivamente, consideremos lo que es un hombre que habla de sí mismo. Dice "Yo". Ese Yo no es la realidad del hombre, ¿cómo va a serlo? El hombre tiene esa realidad incluso aunque no esté ejercitando eso que es el acto de ser yo.

El hombre es una realidad psicosomática, tiene dimensiones sociales, etc. Pero el hombre es una realidad. Y lo que llamamos yo es precisamente el acto segundo. Aquel acto en que mi propia realidad se afirma a sí misma de una manera reduplicativa y formal en acto segundo, en la acción que está ejecutando. Por ejemplo: yo como, yo ando, yo hablo, etc.

Hay siempre este acto segundo. Y este acto segundo no está yuxtapuesto a la realidad. No. El acto segundo consiste en reabsorber la realidad entera en acto primero, y declararla, en acto segundo, idéntica a la realidad en el acto primero: es lo que llamamos intimidad.

El yo revierte precisamente sobre la propia realidad. Y la realidad en acto segundo. Y, por consiguiente, lo que hay que decir es que el yo, que no es la realidad del hombre, es, sin embargo, su ser sustantivo, la realidad *in essendo*.

Ahora bien, este ser de lo sustantivo no está completamente hecho. Porque hay una primera respectividad: la respectividad y la actualidad de mi propia realidad en ese mundo de mis acciones, la cual no es obra mía, pero sí hay que decir que en el caso del hombre ese ser es tal, que precisamente es una actualidad para ser otra cosa que aún no es.

De ahí que el hombre –y ese es justamente el sentido y el decurso de su vida– tenga que ir configurando su propio ser sustantivo, y lo va configurando en cada uno de los instantes de su vida. La realidad, ciertamente, irá cambiando, pero en forma distinta.

Del nacimiento a la muerte con todas las vicisitudes psicosomáticas que el hombre tenga, los cambios de esa realidad no coinciden formalmente con las configuraciones del ser más que en la medida en que el propio yo reabsorba esas variaciones dentro de su propia vida.»

[Zubiri, Xavier: *La estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 26 ss.]



«Las cosas no empiezan por ser entes. Tanto menos cuanto que no está demostrado en ninguna parte que toda inteligencia humana tenga un concepto del ser. Y no me refiero a que se sea listo o tonto.

No se trata de esto, sino de que no todas las lenguas tienen el verbo ser, y que, al carecer de él, expresan lo que nosotros expresamos con el verbo ser con verbos distintos; lo cual no quiere decir que expresen el mismo concepto por verbos distintos, sino simplemente que no tienen el concepto del ser, que no hablan más que de realidades. (Esto lo dicen los lingüistas, y supongo que es verdad).

El orden del ser reposa en una u otra forma sobre el orden de la realidad; y, por consiguiente, la ultimidad a que apunta la transcendentalidad, para ser dimensión transcendental, no es el ser sino simplemente la realidad, ser algo *de suyo*.

Por esto es falso hablar de un *esse reale*, de un ser real; de lo que hay que hablar es de una *realitas in essendi*, de la realidad en ser. Lo cual quiere decir que no siempre la realidad está en ser –esto habrá que esclarecerlo en su momento–, por lo que es menester decir de esa realidad, de la realidad en cuanto tal, que es una formalidad.

Esta es la cuestión que nos lleva a tratar de una manera un poco más precisa un segundo punto: Qué es en sí mismo el orden transcendental.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 89-90]



«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 de Aristóteles, sino que aludimos a una especie de presencialidad física de lo real. Actualidad es un momento de lo real, pero no es momento en el sentido de nota física suya.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 106-107]



«“Ser” es algo independiente de la intelección; las cosas, ellas, “son”. Por tanto, “ser” es un momento de lo real; es una actualidad de lo real, que le compete por sí mismo, aunque no hubiera intelección. Pero como actualidad de lo real, es una actualidad “ulterior” de este, es decir, es la actualidad de algo que es “anterior” como realidad.

La realidad es el “de suyo”; y solo porque la cosa es “de suyo” puede reactualizar “de suyo” esta su realidad. Y esta reactualización es el “ser”. Entonces la cosa ya “de suyo”, además “es”.

Aprehender algo como "siendo" *in re*, presupone la presentación de la cosa como realidad. Antes de inteligir la cosa como siendo, y para poder inteligirla como siendo, la inteligencia aprehende la cosa como algo real. Por dondequiera que se tome la cuestión (por el lado de las cosas mismas o por el lado de la intelección), la realidad es anterior al ser, y el ser es una actualidad de lo ya real en y por sí mismo. [...]

Supuesto que el hierro ya real además "sea", entonces el hierro mismo como nuda realidad, queda afectado por esa ulterior actualidad suya que es "ser".

En su virtud, esa nuda realidad que llamamos hierro, en cuanto va envuelta en esa segunda actualidad suya que es "ser", cobra el carácter de algo que "es hierro"; el hierro real es ahora un "ser hierro". Por tanto, por el hecho de que el hierro "sea", el propio hierro se torna en "ser hierro".

He aquí el orto del "ser" sustantivo. De aquí dos consecuencias fundamentales:

a) Realidad no es el "ser" por excelencia, como si realidad se inscribiera primariamente "dentro" del ser, sino que la realidad ya real es el fundamento del ser: es el ser el que se inscribe "dentro" de la realidad sin identificarse formalmente con ella. No hay *esse reale*, ser real, sino lo que yo llamaría *realitas in essendo*, la realidad en su ser, o mejor todavía, la realidad "en ser".

Últimamente no hay un ser sustantivo, sino nuda sustantividad. Las cosas son primariamente realidad y no ser. Pero lo real en cuanto que "es" es justo lo que se llama "ente". Por tanto, lo real en cuanto real no es "ente", sino simplemente "realidad".

b) Al haber dicho que el ser es un acto ulterior de lo real, pero que formalmente pertenece a lo real mismo, queda dicho también que, aunque "realidad" no sea "ser", sin embargo, eso que llamamos "ser" no es diluye en una serie de presuntas connotaciones, sino que posee un "matiz" propio estrictamente unitario.

En el plano primario, esto es, en el plano de la realidad, el ser no añade nada a lo real; no hay ser, sino escueta realidad. Pero en el plano de un acto ulterior, no solo hay "ser", sino que este "ser" tiene carácter unitario propio.

La Escolástica, en su esfuerzo por reducir la realidad al ser, ha diluido, como Aristóteles, eso que llamamos "ser" en diversos tipos de ser. Pues bien, al haber distinguido aquí en alguna manera ser y realidad, el ser cobra una estricta unidad propia. Ser no es lo mismo que realidad, per "ser" es algo unitario propio.

Esta unidad del ser podría llevar a pensar que lo transcendental es entonces el "ser" mismo. Es la tesis de Heidegger. "Ser" es un acto "ulterior" de lo real *qua* ya real; el ser se funda en la realidad. Y, por tanto, la transcendentalidad no es el "ser", sino la "realidad".»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 410-412]



«La actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el "ser". Aquí ser no significa existir, ni tampoco es el mero *quid* de lo existente, sino que "ser" recae sobre la "realidad" sin más, sobre lo "de suyo", que es, indistintamente, algo esencial y existencial, previo a esta distinción.

Esta "realidad", ya actual en y por sí misma, tiene una actualidad "ulterior" a su simple realidad: es la actualidad en el mundo. Que algo, por ejemplo, el hierro, "sea", no significa que el hierro existe o que lo existente sea hierro. Porque hierro existente o existencia férrea no son "ser-hierro", sino "hierro" real a secas.

Ser significa una especie de reactualización de la realidad férrea; y este "re" es la actualidad del hierro real como momento del mundo. Solo respectivamente a las demás cosas reales puede y tiene que decirse que el hierro "es".

Esta distinción entre ser y realidad, con anterioridad de ésta, es clara hasta en el lenguaje. Por ejemplo, si queremos decir que algo llega a tener realidad, podemos expresar este hecho desde dos puntos de vista. Ante todo, desde la realidad misma en cuanto tal: llega a tener realidad lo que antes no era real. En este sentido hablamos de generación (γίγνεσθαι), brote o nacimiento (φύειν), etc.

Pero puedo expresar esto mismo atendiendo no a la raíz de la realidad, sino, en cierto modo, a su término respectivo *ad quem*, a su actualidad en el mundo. Y entonces este devenir no es formalmente generación, sino un "venir al mundo". Lo primero es llegar a la realidad; lo segundo es llegar a ser. Y esto último es lo que siempre se expresa con la metáfora del φῶς (phos), de la luz.

El devenir de un viviente como devenir en la respectividad mundanal s por eso "alumbramiento", un εἰς φῶς παριέναι, como decía Plutarco; vivir es ver la luz del día. El mundo es como la luz. Por eso llegar a ser, llegar a estar en respectividad con las demás cosas, es un φαίνεσθαι, es un εἰς φῶς φαίνεσθαι (Sófocles), πρὸς φῶς ἄγειν (Platón).

Estar en respectividad con las demás cosas reales *qua* reales, esto es lo que, a mi modo de ver, constituye el ser. Ser no es ni φαίνεσθαι ni φαινόμενον [phainómenon]; φαινόμενον no es sino la condición en que queda la realidad por el hecho de ser; pero el ser mismo es la actualidad de lo real como momento del mundo. Sólo porque "es", es la cosa "fenómeno".

Ser, pues, es formalmente idéntico a realidad, pero presupone la realidad. Realidad es una formalidad absoluta, mientras que ser es un carácter respectivo. Sólo respectivamente tiene sentido hablar de "salir a la luz",

“dar a luz”, “venir al mundo”, etc. En cambio, génesis y nacimiento conciernen a lo real *que* real en absoluto.

De aquí se sigue que una realidad constitutivamente irrespectiva tendría realidad en sentido eminente, pero por eso mismo no tendría ser. Dios es realidad esencialmente existente; por tanto, irrespectiva, extramundana. Por esto, de Dios no se puede decir propiamente que “es”, no es ὄν ['el ser', 'ente'], sino que, así como su realidad es extramundana, así también está allende el ser. Es el “sobre-ser”: προ-όν [pro-ón] lo llamaban con toda exactitud los primeros teólogos neoplatonizantes.

Ser es, pues, la actualidad mundana de lo real. Pero esta respectividad se identifica *in re* con la cosa real misma. De ahí que entonces esta actualidad que llamamos ser es en la cosa misma su intrínseca reactualización real; y esto es justamente lo que llamamos “ser sustantivo”. [...]

A mi modo de ver, “ser sustantivo” no expresa que la sustantividad sea un tipo de ser, “el” tipo excelente de ser, sino que significa, por el contrario, el ser de lo sustantivo; es decir, que la sustantividad es anterior al ser.

No es *esse reale*, sino *realitas in essendo*; es la sustantividad “en ser”. Y precisamente por esto, “ser” es acto “ulterior” de la realidad: su ulterior actualidad respectiva. En este sentido y solo en este hay que decir que el ser es siempre y sólo ser de la realidad. Y la realidad, en cuanto ulteriormente “es”, es por esto *ulteriormente* “ente”.

Ente no es formalmente sinónimo de realidad. Tanto, que Dios es realidad esencialmente existente, pero no es ente, ὄν, sino προ-όν [pro-ón]. Ente es solo la cosa real *qua* actual en respectividad, en mundo. En definitiva, mundo es el primer transcendental complejo, y la propiedad de la cosa real según este transcendental complejo es el “ser”.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 433-435]



«Ahora no estará de más confrontar someramente esta concepción del ser con las más usuales en filosofía. Y, ente todo, las filosofías que no distinguen, sino que identifican ser y realidad. En primer lugar, la idea del *esse reale*; es la tesis escolástica. Partiendo de esa identidad expresada en el *esse reale*, una crítica idealista de la realidad ha transformado *eo ipso* la idea misma del ser.

Haciendo de la realidad una mera impresión sensible (dando a la palabra impresión un sentido subjetivo), resultará que *esse es percipi*; es la tesis del idealismo empírico. Haciendo de la realidad un resultado del pensar, resultará que *esse es concipi*; es la tesis del idealismo lógico.

Pero el ser no es ni lo uno ni lo otro; primero, porque el pensar se mueve en una formalidad ya previa a él, la formalidad de lo real; y segundo, porque

esta formalidad, en el acto de inteligencia sentiente, se presenta como un *prius* a su presentación misma.

El idealismo, en sus dos formas, empírica y lógica, es, pues, insostenible, y son por tanto insostenibles sus dos fórmulas acerca del ser. Pero, como se ve, el error radical está en haber identificado ser y realidad, y en esta identificación fallan tanto los dos idealismos como la idea del *esse reale*.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 437]



«El ser no es la realidad, pero presupone la realidad. Carece por completo de sustantividad. Es la actualidad en la respectividad de lo real en el mundo en el cual esa realidad es actual. La actualidad en el mundo, que es lo que constituye el ser, es por ello siempre “ser de la realidad”.

Pero “ser de la realidad” es una expresión equívoca; sobre ella ha jugado, con la genialidad que le caracteriza, Heidegger: no se trata aquí, como él pretende, de que el Ser sea precisamente la vía de acceso a la realidad, por lo menos para el hombre; al revés, el ser es de la realidad precisamente porque está apoyado en ella.

¿En qué consiste este fundamento, es decir, en qué consiste el carácter del ser, a diferencia de la realidad que es, como anterior al ser mismo?

Estar en el mundo, como todo “estar”, es una actualidad, pero no una actualidad más o menos imaginaria, sino real y efectiva. Lo que en latín se llama el *actus exercitus*, el acto ejercitado de estar precisamente en el mundo. Este acto es lo que en las lenguas indoeuropeas se expresa con un participio.

El carácter participial –por lo menos medio pasivo– de esta actualidad del estar real y efectivamente es lo que expresa originariamente el gerundio. En español lo decimos perfectamente: “estar siendo”; exactamente ese es el carácter de acto, de *actus exercitus*, que tiene precisamente la actualidad de lo real en el mundo y que constituye su ser, en el sentido primario y participial.

Originariamente el gerundio en este sentido no expresa un gerundio de necesidad, tampoco es algo procesual. Cuando se dice “estoy comiendo” (con insistencia en la palabra “comiendo”), se piensa en el acto más o menos transcuriente de comer.

Pero cuando decimos “estoy siendo” (aquí “siendo” tiene ese carácter gerundial primario), es la actualidad misma, el *actus exercitus* participial de estar real y efectivamente en el mundo.

Pero este acto lo es de una realidad, que como realidad se presupone o, cuando menos, que existe como fundamento de ese acto. Es decir, el ser es un acto no solamente físico de actualidad, sino que es un acto *ulterior* respecto de lo real mismo.

Esta ulterioridad es la que impone al ser sus internas y radicales estructuras. Tales estructuras son justamente el carácter modal del tiempo, cosa que no tiene nada que ver con el tiempo como transcurso. El tiempo como un acto, el tiempo participial lo indica, no tiene precisamente carácter temporal en el sentido de un transcurso; no se trata de un presente que yo llamaría un "presente de actualidad"; el presente de actualidad está siendo efectivamente actual en el mundo.

Como modo, el gerundio envuelve no solo el carácter de presente de actualidad, sino también el carácter de *ulterioridad* del acto; el "siendo" no es una "fase", sino la actualidad *qua* ulterior; el siendo como modo es la textura misma del ser *qua* ulterior. [...] En el tiempo como modo se funda el tiempo como transcurso, es decir, el tiempo como transcurso funda el tiempo como modo de ser.

Comoquiera que lo miremos, el ser está fundado en la realidad y el tiempo está fundado en el ser. En manera alguna posee esa sustantividad a la que nos ha acostumbrado la filosofía moderna y que aparece canonizada en buena parte de la filosofía actual.

El ser es ciertamente una actualidad, pero una actualidad ulterior. Por ello, lo real no es en primer término un ser que se concreta en cosas reales, sino justamente lo contrario: es una realidad que empieza por ser real y que, en tanto que actual en el mundo en el cual es real, tiene precisamente ese carácter de ser. Un carácter de ser este que naturalmente refluye sobre la cosa real.

Aunque gozando del anonimato, a que tan habituado me tienen desde hace bastantes años, la satisfacción que me produce haber leído esta frase en un libro escrito en idioma muy lejano al español me da la tranquilidad de que no es tan disparatada como parece.

En efecto, la refluencia del ser sobre la cosa real es algo innegable, a pesar de lo cual quien ha escrito esa frase en otro idioma insiste en la aprioridad del respecto de las cosas, pero, comoquiera que sea, esa refluencia hace que lo real sea ente.

Sería absurdo, por el contrario, pretender que lo real comienza siendo un ente; es lo que llamé precisamente *la entificación de la realidad*, una entificación aplicada no solamente a lo real, esto es, que considera lo real primaria y fundamentalmente como ente, sino aplicada incluso a Dios, de quien se dice que es el "Ser subsistente" por su propia índole, por su propia naturaleza.

En absoluto; Dios es una realidad esencial, pero no tiene carácter de ser. Por eso, naturalmente, no son lo mismo ser, ente y realidad. La realidad es el momento primario, aquello por lo cual una cosa es real. El ser es actualidad en el mundo.

Ente es la realidad refluentemente caracterizada por su carácter de ser. Por eso, a mi modo de ver, es un absoluto error decir que el ser se va

realizando; al revés, es la realidad la que progresiva y ulteriormente se va entificando.

No hay, propiamente hablando, un ser real, un *esse reale*; solamente hay una *realitas in essendo*.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 297-299]



«La filosofía usual ha pensado que aquello a lo que está firmemente abierta la intelección es el *ser*. Esta concepción está determinada por un análisis tan solo de la verdad dual. Se centra toda la intelección en la afirmación, y además se identifica la afirmación con la afirmación predicativa "A es B"; toda otra posible forma de intelección sería una predicación larvada. [...]

Pienso que esta conceptuación no es viable. Ante todo, porque el propio juicio no solo en su forma predicativa sino el juicio en tanto que afirmación, no recae sobre el "es" designado como ser copulativo sino solo sobre lo "real".

La verdad de la afirmación no es primaria y formalmente verdad de lo que "es" sino de lo "real". Pero, además, es que hay una intelección de la realidad no afirmativa, que a pesar de su irrefragable originalidad y prioridad la filosofía actual pasa por alto: es la aprehensión primordial de realidad. Y la aprehensión primordial de realidad no es un modo larvado de intelección afirmativa.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 337]



«Precisamente Santo Tomás, cuando empieza en la primera parte de su *Summa* el tratado de la creación, dice: *De creatione seu de emanatione torius entis a Deo*. ¿La creación es una emanación? Dejemos ahora lo de *emanación*, terrible palabra; si la hubiera dicho yo, me habrían dicho que soy panteísta, pero, en fin, allá Santo Tomás.

"Emanación de todos los entes." ¿Acaso los entes emanan de Dios? De Dios emana la realidad, y que las realidades sean es una cuestión ulterior, que habrá que examinar por sí misma.

El ser no es lo primariamente inteligido, el ser es primariamente sentido de una manera oblicua. Lo que aprehendemos directamente en el sentir es la realidad y lo que inteligimos directamente es la realidad; el ser es una cualidad ulterior de las cosas.

Ahora bien, la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad han ido convergentes, como no podía menos de suceder, a lo largo de la historia de la filosofía. Es un problema que merecía ser planteado. Por

distintos lados y por distintos ángulos estimo que deben deshacerse estas dos sustantivaciones.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 304]



«Por ser formalidad abierta, la cosa real es más que sí misma. Por tanto, está presente en el mundo, en la realidad abierta en que estructuralmente consiste. No se trata de la mera presencia, porque presencia es la manifestación externa de lo que temática y formalmente llamo *actualidad*, a diferencia de "actuidad".

Hay que distinguir rigurosamente actuidad de actualidad. Todo lo real tiene carácter de "acto", esto es, tiene actuidad. Y actuidad consiste ante todo en plenitud de sí mismo, y también consiste en su posible actuación. Pero actualidad no es actuidad, ni es mera presencia, sino que la presencia a que aquí me refiero consiste en que lo real, por ser real, es desde sí mismo y "en propio" real "actual": no es *presencia*, sino un *estar* presentándose en cuanto estar.

La apertura de la realidad es ahora respectividad como actualidad. La respectividad constituyente es el fundamento de toda actualidad. Ahora bien, entre las muchas actualidades que lo real puede tener y tiene hay una que primaria y fundamental, y que, por tanto, es suprema actualidad: es la actualidad de la cosa real en el mundo, en ese mundo que ella misma ha determinado dentro de sí misma por respectividad constituyente. Y la actualidad de lo real en el mundo es justo el *ser*.

Realidad no es una forma o modo de ser, sino que, por el contrario, ser es actualidad mundanal de lo real. Ser es siempre y solo una actualidad ulterior a la realidad. Por eso es por lo que "realidad" no es "entidad" (y mucho menos "objetualidad"), sino el "de suyo": toda entidad consiste en la actualidad del "de suyo" en el mundo.

Cosa real no es formalmente ente. Esta ulterioridad del ser tiene una estructura muy precisa: es la *temporeidad*. Ulterioridad es temporeidad. Se es, en efecto, "ya-es-aún". No se trata de tres fases de un transcurso, sino de tres facies estructurales de la ulterioridad misma del ser, esto es, de su temporeidad.

Por eso la unidad intrínseca de estas tres facies es el gerundio "estar siendo", un participio de presente que expreso en el concepto de "mientras". La estructura formal de la temporeidad es el "mientras".

Utilizando el vocablo actualidad no como distinto de actuidad, sino en el sentido clásico de "acto" de algo, me he visto forzado a veces, para darme a entender, a decir que ser es "re-actualidad". En rigor no esa así: ser es simple actualidad. Y el "re" tan solo expresa la ulterioridad de la actualidad del ser respecto de la realidad.

Entre los aspectos de la apertura de la realidad, hay uno que es esencial para nuestro problema: por ser formalmente abierta, la realidad está abierta a poder ser "meramente actual". Este "meramente" expresa lo esencial de esta actualidad: es la *intelección*. Intelección es formalmente la mera actualidad de lo real en cuanto tal. Y como la intelección es sentiente, resulta que primaria y radicalmente esta mera actualidad intelectual es actual en respectividad sentiente: en impresión de realidad.

De ahí que intelección no sea "relación" entre dos términos, un "sujeto" y un "objeto". Ver esta pared consiste en que esta pared sea actual "en" mi visión, y que mi visión sea actual "en" esta pared. La relación, en cambio, se apoya en esta actualización: es relación entre yo mismo y la pared ya vista. El "yo mismo" y la "pared misma" se fundan en la visión de la pared, y por tanto es en esta en la que se funda la relación.

La visión misma no es, por tanto, relación, sino algo anterior a toda relación: es respectividad. Por eso fallan todos los conceptos de conocimiento fundados en la idea de relación tanto categorial como constitutiva y como transcendental.

Esta respectividad en impresión de realidad, aun cuando constituye la intelección en cuanto tal, sin embargo, no se limita a constituir formalmente la intelección, sino que el momento de realidad así inteligido determina en respectividad dos otras grandes dimensiones: el sentimiento y la voluntad. Sentimiento es estar afectado por la realidad, y volición es responder tendentemente determinado por la realidad.

Por eso, la respectividad transcendental en intelección no se limita al inteligir en cuanto tal, sino que transcendentalmente determina también la esencia misma del sentimiento y de la volición.

Realidad suya, ser, intelección, son tres momentos estructurales de la respectividad de lo real de los cuales cada uno fundamenta el siguiente, porque son tres aspectos de la apertura de la formalidad de realidad. Precisamente por esto, ni realidad suya, ni ser, ni intelección son relación: son, en última instancia, respectividad metafísica.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 212-213]



«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 actualidad. 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. [...]

La filosofía clásica decía que realidad es el modo supremo de ser: sería el ser real, el *esse reale*. Pero no es así. No hay realidad porque haya ser, sino que hay ser porque hay realidad. Por tanto, no hay *esse reales* sino *realitas in essendo*, "realidad siendo". Por eso no puede hablarse del ser sustantivo

de algo, porque el ser no tiene de por sí sustantividad ninguna. No hay *ser sustantivo*, sino tan solo *ser de lo sustantivo*. Y para comprenderlo enunciemos algunos caracteres del ser.

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.

Al hacer de la realidad un modo de ser, la filosofía desde Parménides ha pensado que lo real es formalmente "ente": fue la *entificación de la realidad*. y esto me parece inaceptable. Nada es primariamente ente. Ni el mismo Dios es primariamente el Ser supremo: es realidad suprema. Lo primario es la realidad. Solo hay ser porque hay realidad. Las cosas reales ciertamente "son", pero son porque son "reales".

Realidad no es *esse* sino *in essendo*, "realidad siendo". "Realidad siendo" expresa el carácter completo de lo que constituye una cosa real cuyo ser está fundado en el momento de realidad. "Realidad siendo" no es lo mismo que "ente". Algo es ente cuando queda subsumido en el ser; por tanto, cada ente es "un ser".

Pero cuando hablamos de "realidad siendo", la realidad no queda subsumida en el ser, sino que el ser está fundado en la realidad, porque lo real está presente en el mundo por el mero hecho, y solo por el mero hecho, de tener realidad.

Este estar presente es justo el participio gerundial "siendo". No es pues un presente cursivo sino un presente que a mi modo de ver es un presente de actualidad, y no de actuidad. Por tanto "realidad siendo" es radicalmente distinto de ente.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 53-55]

•

«¿Qué es inteligir? Suele decirse que inteligir es concebir, juzgar, razonar, etc. Ciertamente la inteligencia ejercita todos estos actos. Pero ello no nos ilustra acerca de qué sea formalmente el acto de inteligir, la intelección. Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender las cosas como reales, esto es, "según son de suyo"; consiste en aprehender que sus caracteres pertenecen en propio a la cosa misma; son caracteres que la cosa tiene "de suyo".

Todo lo que el hombre entiende es entendido como algo "de suyo". Esta es la esencia formal de la intelección. El "ser-de-suyo" es el modo de estar presentes las cosas al hombre cuando se enfrenta con ellas en la **intelección**.

Concebir y juzgar (**logos**) y dar **razón** no son sino modalizaciones de la aprehensión de algo "de suyo". Si de facultad quiere hablarse, diré que la inteligencia humana es la facultad de lo real, la facultad del "de suyo". No es la facultad del "ser", porque el ser es siempre y sólo ulterior a la realidad. Si decimos de algo que "es real", ello se debe a la estructura de nuestras lenguas, pero no hay "ser real" sino "realidad en ser", realidad actual en el mundo.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 32-33]

•

«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: οἶον 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 transcendentamente 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 óptico, 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]



«Y es que Heidegger parte del supuesto de que el hombre es el ente a cuyo ser pertenece la comprensión del ser; de suerte que el hombre sería entonces la morada y el pastor del ser. Pero esto es insostenible. Ciertamente, el hombre se mueve siempre en el ser, pero el "elemento" en que primaria y constitutivamente se mueve el hombre no es el ser, sino la realidad.

El hombre se mueve en el ser, pero porque el ser es un momento, un acto, de lo ya real, no porque el ser sea aquello que primaria y formalmente caracteriza a la intelección humana.

La actualidad del ser en el *Da* de la comprensión se funda en la previa actualidad del ser en la realidad. Por consiguiente, lo que formalmente caracteriza al hombre no es la comprensión del ser, sino el modo de aprehensión de las cosas.

Y con ello no me estoy refiriendo a la aprehensión como acto de una "facultad", es decir, no estoy incardinando una vez más, como diría Heidegger, el problema del ser en la "subjetividad", porque aquí tomo "aprehensión" no κατὰ δύναμιν, sino καθ'ἐνέργειαν.

Pues bien, si el hombre no tuviera más que una aprehensión estímúlica, no podría hablarse de ser. Como hemos dicho, sólo puede hablarse de ser en la medida en que hay aprehensión y presentación de cosas como reales.

Por tanto, lo que formalmente pertenece al ser del hombre no es "comprensión del ser", sino "aprehensión de realidad".

¿Cuál es la índole de esta aprehensión? En el puro sentir, las cosas están aprehendidas y se hallan presentes tan sólo como estímulos; y este puro sentir es lo que constituye formalmente la animalidad. Pero la intelección pura consiste en aprehender y en que esté presentes las cosas como realidad. Ahora bien, el hombre no aprehende originariamente las cosas como pura realidad, sino como realidad estimulante o estímulo real.

El hombre no entiende puramente la realidad, sino que siente la realidad misma, siente su formal carácter de realidad. De ahí se sigue que el sentir humano no es puro sentir, y que la primaria y fundamental intelección humana no es pura intelección, sino que el sentir (por serlo de realidad) es intelectual, y la intelección (por ser la realidad algo sentido) es intelección sentiente; ambas expresiones dicen lo mismo.

Por consiguiente, lo que formalmente pertenece a la realidad humana es la intelección sentiente. El hombre se mueve en el ser no porque aquél sea *Da-sein*, sino porque el *Da-sein* está sentientemente abierto a las cosas reales, las cuales, como reales, "ya" son de por sí.

El *primum cognitum*, el primer inteligible, no es el ser, sino la realidad, y la realidad sentida en impresión de realidad. Apertura no es *comprensión*, sino *impresión*. Como el sentir constituye la animalidad y el entender es lo que presenta las cosas reales como reales, resulta que decir que el hombre es inteligencia sentiente es lo mismo que decir que es animal de realidades.

El hombre no es "comprensor" del ser, no es morada y pastor del ser, sino que es "animal de realidades". Y, repito una vez más, tomo aquí esta expresión καθ'ἐνέργειαν.

En el fondo, toda la filosofía de Heidegger es un comentario a esta idea de que el hombre es el comprensor del ser. No es de extrañar. Heidegger ha partido de la Fenomenología, y pese a las hondas y radicales transformaciones que en ella introduce, sin embargo, permanece en el ámbito fenomenológico.

Para la Fenomenología, lo primario y fundante es siempre y sólo la conciencia, como ente en el cual y sólo en el cual se dan las cosas en lo que ellas verdaderamente son. Heidegger supera la idea de conciencia mediante la idea de comprensión, y supera la idea del "darse" de las cosas mediante la idea del φαίνεσθαι, del aparecer en el sentido de mostrarse.

Este mostrarse es mostrarse como "siendo". "Ser" es entonces la posibilidad de que las cosas se muestren y de que el hombre las comprenda. Con lo cual, lo radical del hombre se torna en comprensión del ser.

Ahora bien, esto es insostenible, primero, porque la función primaria del hombre no es comprender el ser, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas, y segundo, porque el ser carece de toda sustantividad; el ser sólo es "respectivamente"; y esta respectividad no es

la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo. Por tanto, es la realidad y sólo la realidad lo que tiene sustantividad. [...]

Realidad y ser son dos momentos distintos de lo real, pero no porque realidad sea un tipo de ser, como Kant y Heidegger pretenden, sino justamente al revés, porque ser es un momento o actualidad "ulterior" de lo real, un momento que nada tiene que ver con la intelección. [...]

La estructura transcendental comprende de un lado la realidad como algo "de suyo"; realidad es lo transcendental mismo o transcendental simple. Mas esta realidad tiene un segundo momento transcendental, pero complejo: la respectividad o mundo. Y la actualidad de lo ya real en sí mismo, como momento del mundo, es el ser.

Realidad y ser son dos momentos distintos de lo real, pero no porque realidad sea un tipo de ser, como Kant y Heidegger pretenden, sino justamente al revés, porque ser es un momento o actualidad "ulterior" de lo real, un momento que nada tiene que ver con la intelección.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 451-453]



«En la aprehensión de realidad la nota es "en propio" lo que es. En la estimulidad, en cambio, el calor y todos sus caracteres térmicos no son sino signos de respuesta. Es lo que expresaba diciendo "el calor caliente". Ahora, en cambio, son caracteres que pertenecen al calor mismo, el cual sin dejar de calentar igual que calentaba en el anterior modo de aprehensión, sin embargo, queda ahora en un modo distinto.

No "queda" tan sólo como perteneciente al proceso sentiente, sino que "queda" por sí mismo en cuanto calor "en propio". Es lo que expresamos diciendo: "El calor es caliente." Aquí "es" no significa "ser" en sentido entitativo; tanto menos cuanto que la realidad no consiste jamás en ser.

Lo que sucede es que no se puede prescindir del lenguaje creado. Y entonces es inevitable a veces recurrir al "es" para significar lo que en propio pertenece a algo. Lo mismo aconteció cuando en la filosofía de Parménides se habla del "es" diciendo que el "ser" es uno, inmóvil, ingénito, etc. Interviene en estas frases dos veces el verbo ser.

Primero como expresión de lo inteligido y después como lo inteligido mismo. Lo esencial está en esta segunda acepción. Al decir que el calor "es caliente" el verbo "es" no hace sino indicar que lo inteligido, el calor, tiene los caracteres que le pertenecen "en propio". (Que este "en propio" consista en ser, esto es realmente una concepción falsa y caduca.)»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 56]



«En definitiva podría haber, y tal vez según parece hay, 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 cosmos; la llamaré **mundo**. Sólo 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.

Por su respectividad toda cosa real está presente en el mundo. A este estar presente es a lo que llamo **actualidad**. La filosofía clásica entiende por actualidad el carácter de acto que tiene algo, entendiendo por acto lo opuesto a potencia, es decir, la plenitud del ser en que el acto consiste. Pero prefiero llamar a este carácter no actualidad sino **actuidad**. [...]

Una misma realidad puede tener diversas actualidades tanto simultánea como sucesivamente, y puede adquirir nuevas actualidades o perder algunas sin cambiar las notas de su actuidad. En este sentido la actualidad no coincide con la actuidad sino envuelve un momento de mera presentidad. Pero la actualidad no consiste en esta presentidad sino que consiste en el *estar* presente. [...]

Todo lo real meramente por ser real es intrínseca y formalmente respectivo, es decir está presente, es actual en el mundo. Es actual no sólo desde sí mismo, como lo es según las notas, sino que es actual en sí mismo. Es actual no sólo intrínsecamente sino formalmente.

Pues bien, esta actualidad de lo real en cuanto real es intrínseca y formalmente el **ser**. No es lo mismo ser y realidad. El ser es siempre de la realidad, y por tanto la presupone: es la *ulterioridad* del ser. Y esta ulterioridad es justo actualidad.

Lo primero de las cosas no es ser entes, sino ser realidades. La actualidad de lo real en tanto que real en el mundo es el ser; ser es estar presente en el mundo en cuanto estar. Queda abierta la cuestión de los distintos modos de esta actualidad intrínseca y formal.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 25-26]



«En un maravilloso ensayo decía mi maestro Ortega que la Filosofía había vivido de dos metáforas: la primera es justamente la metáfora griega: el hombre es un trozo del universo, una cosa que está ahí. Y sobre ese su carácter de *estar ahí* se funda y se apoya ese otro carácter suyo del saber.

Saber es que las cosas impriman su huella en la conciencia humana; saber es impresión.

Ahora bien: Descartes corta el vínculo que une el saber a lo que el hombre es y convierte al saber en el ser mismo del hombre; *mens sive animus*, decía. El "ánimus" o "spiritus" se ha convertido en "mens", en *saber*.

En este momento se produce la aparición de la segunda metáfora, en la cual el hombre no es un trozo del universo, sino que es algo en cuyo saber va contenido cuanto el universo es. [...]

No se trata de considerar la existencia humana, ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas.

Por tanto, lo que *ellas son*, no lo son más que a la luz de esa existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se "constituye" en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda, el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan sólo que "sean"; *en photí*, en la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas.

Pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada.

¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas? No quisiera responder a esta pregunta, sino, simplemente, dejarla planteada; y dejarla planteada para, con ella, haber indicado que el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas no es la pregunta griega: *¿Qué es el ser?*, sino algo, como decía Platón, **que está más allá del ser.**»

[Xavier Zubiri: "Hegel y el problema metafísico" (1933). En: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 238-240]



«Era ya una superación incoativa de la fenomenología. Por esto, según me expresaba en el estudio *¿Qué es saber?*, lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé *Lógica de la realidad*. Recojo todos estos trabajos en el presente volumen como testimonio de una etapa concluida.

A esta etapa ha seguido pues una nueva. Porque ¿es lo mismo metafísica y ontología? ¿Es lo mismo realidad y ser? Ya dentro de la fenomenología, Heidegger atisbó la diferencia entre las cosas y su ser. Con lo cual la metafísica quedaba para él fundada en la ontología.

Mis reflexiones siguieron una vía opuesta: el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad, ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica.

En ella recojo, como es obvio, las ideas cardinales de la etapa anterior, es decir de los estudios ya publicados en este volumen. Pero estas ideas cobran un desarrollo metafísico allende toda objetividad, y allende toda ontología.

Tarea que no fue fácil. Porque la filosofía moderna, dentro de todas sus diferencias, ha estado montada sobre cuatro conceptos que a mi modo de ver son cuatro falsas substantivaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia, el ser. Se ha pensado que las cosas están en el tiempo y en el espacio, que son todas aprehendidas en actos de conciencia, y que su entidad es un momento del ser. Ahora bien, a mi modo de ver esto es inadmisibile.

El espacio, el tiempo, la conciencia, el ser, no son cuatro receptáculos de las cosas sino tan sólo caracteres de las cosas que son ya reales, son caracteres de la realidad de las cosas, de unas cosas—repito—ya reales en y por sí mismas. Las cosas reales no están en el espacio ni en el tiempo como pensaba Kant (siguiendo a Newton), sino que las cosas reales son espaciales y temporales, algo muy distinto de estar en el tiempo y en el espacio.

La intelección no es un acto de conciencia como piensa Husserl. La fenomenología es la gran substantivación de la conciencia que corre en la filosofía moderna desde Descartes. Sin embargo, no hay conciencia; hay tan sólo actos conscientes. Esta substantivación se había introducido ya en gran parte de la psicología del final del siglo XIX, para la cual actividad psíquica era sinónimo de actividad de la conciencia, y concebía las cosas todas como «contenidos de conciencia». Creó inclusive el concepto de «la» subconciencia.

Esto es inadmisibile porque las cosas no son contenidos de conciencia sino tan sólo términos de la conciencia: la conciencia no es el receptáculo de las cosas. El psicoanálisis ha conceptualizado al hombre y a su actividad refiriéndose siempre a la conciencia. Así nos habla de «la» conciencia, de «el» inconsciente, etc.

El hombre será en última instancia una estratificación de zonas cualificadas respecto a la conciencia. Esta substantivación es inadmisibile. No existe «la» actividad de la conciencia, no existe «la» conciencia, ni «el» inconsciente, ni «la» subconciencia; hay solamente actos conscientes, inconscientes y subconscientes.

Pero no son actos de la conciencia ni del inconsciente ni de la subconciencia. Heidegger dio un paso más. Bien que en forma propia (que nunca llegó ni a conceptualizar ni a definir) ha llevado a cabo la substantivación del ser.

Para él, las cosas son cosas en y por el ser; las cosas son por esto entes. Realidad no sería sino un tipo de ser. Es la vieja idea del ser real, *esse reale*.

Pero el ser real no existe. Sólo existe lo real siendo, *realitas in essendo*, diría yo. El ser es tan sólo un momento de la realidad.

Frente a estas cuatro gigantescas sustantivaciones, del espacio, del tiempo, de la conciencia y del ser, he intentado una idea de lo real anterior a aquéllas. Ha sido el tema de mi libro *SOBRE LA ESENCIA* (Madrid, 1962): la filosofía no es filosofía ni de la objetividad ni del ente, no es fenomenología ni ontología, sino que es filosofía de lo real en cuanto real, es metafísica.

A su vez, la intelección no es conciencia, sino que es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. Es el tema del libro que acaba de aparecer, *Inteligencia sentiente* (Madrid, 1980).»

[Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios. Prólogo a la traducción norteamericana.*]



«La Escolástica ha entreverado los conceptos de ser y de realidad. Por un lado, habla del *esse reale* como de un existir (actual o aptitudinal). Pero esta ecuación, pese a las apariencias, no se mantiene de un modo inflexible, sino que el *esse*, en cuanto *esse*, cobra una significación propia. En efecto, cuando se ha querido apurar más el carácter entitativo de la esencia y de la existencia, hemos visto que la Escolástica se ha visto obligada a hablar de un *esse essentiae* y de un *esse existentiae*.

Con lo cual ha dejado flotando inevitablemente un *esse* sobre la esencia y la existencia. No importa que se diga que *esse* no es un concepto común, sino que tiene “inmediatamente” esas dos significaciones; porque siempre será que se trata de un *esse* real, pero *esse*; y esto es lo decisivo, por muy en la penumbra en que quede la significación de este *esse*.

Más aun, la Escolástica ha hablado de un *esse* copulativo o lógico. Tampoco hace al caso la forma en que la cópula envuelve un *esse*; lo envuelve y no se identifica con el *esse reale*, y esto nos basta. Con ello se subraya la inevitable tendencia a considerar el *esse*, el ser, como algo que abarca la existencia, la esencia y la cópula, sin que formalmente signifique ninguno de estos tres momentos.

Pero, sin embargo, la Escolástica no ha entrado por esta vía. Nunca ha admitido que *esse* se subdivida en *tres esse* que lo fueran *ex aequo*, sino que, por el contrario, mantiene enérgicamente la prerrogativa del *esse reale* como existencia en el orden del ser, de suerte que los demás *esse* (el *esse* de la esencia y el *esse* de la cópula) serían *esse* como expansión analógica del *esse existentiae* en cuanto *esse*.

Ya hemos visto que ambos, *esse essentiae* y *existentiae*, constituyen el *esse reale*.

Por consiguiente, utilizando este concepto del *esse reale*, diremos que la concepción escolástica del *esse* envuelve dos afirmaciones, no explícitamente formuladas, pero innegablemente implícitas en ella:

1. que el *esse* de la *cópula* se funda en un *esse* primero y fundamental, en el *esse* de lo real en cuanto *esse*;
2. que el *esse reale* mismo es el primario en cuanto *esse*, esto es, que "realidad" es una "determinación" (una vez más empleo el vocablo inexactísimo para simplificar la exposición) del "ser"; de lo cual resultaría que la realidad es *un* tipo –todo lo primario y excelente que se quiera, pero *un* tipo– de ser.

Es decir, no todo ser realidad, pero realidad se reduce a ser: "realidad sería la forma primaria de "ser". Ahora bien, ninguna de estas dos tesis es completamente exacta en rigor formal.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, p. 403-404]



«El ser no es la realidad, pero la realidad necesariamente *es*: es *realitas in essendo*.

Ahora bien, eso es justamente lo que a mi modo de ver constituye formalmente el ser: la actualidad del estar en el Mundo. Ser, por tanto, no es sinónimo de realidad, ni es la realidad el carácter primario y radical del ser, sino que la realidad es anterior al ser. El ser es una especie de segunda actualidad –segunda, en el orden, claro está, de la fundamentación–.

Lo primer es que la cosa sea real, que sea de suyo. Y luego que esa realidad, por ser de suyo, sea actual en el Mundo, esté en el Mundo. Y a este segundo momento fundado en el primero es al que temáticamente llamo *ser*.

Si las piedras, por ejemplo, o el hierro, o la plata, pudieran tener caracteres humanos y hablar, el momento del ser no sería la estructura pétreo, o férrea, o argénteo, sino aquel momento en que esas estructuras dijeran *lo que yo soy es piedra, o hierro o plata*.

Ese es el ser sustantivo. Lo otro es la nuda realidad. En esta antropomórfica expresión de la plata, el ser no se refiere tan sólo a *lo que* es la plata, es decir, a su talidad, sino a toda su realidad en tanto en cuanto es de suyo, inclusive, por tanto, a su propia existencia.

El ser sustantivo es la *refluencia* del ser sobre la nuda realidad total. **Por eso el ser no es nada oculto, sino al revés, es el diáfano estar en el Mundo.**

Ser es estar en el Mundo. El ser, pues, no es la realidad, sino que está fundado en la realidad. Volviendo a las piezas del reloj, cada una es de suyo respectiva a las demás. Esa es su realidad. Pero gracias a ello cada pieza es una pieza del reloj. Esto es su ser. Dicho precisamente: el ser es una actualidad ulterior de lo real.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio, tiempo, materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 292-293]



«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]



«La filosofía clásica no se ha limitado a conceptualizar el orden transcendental. Aun sin enunciarlo, como si fuera una evidencia inmediata, ha considerado que el orden transcendental tiene, por lo menos, dos caracteres.

En primer lugar, es *a priori* respecto de las cosas. Antes de decir que algo es real o que algo es blanco o pesado, etc., tengo que tener pensado eso que se llama Ser. Es un *a priori*. Y, en segundo lugar, eso que es el orden transcendental – en este caso el Ser – tiene sus estructuras propias (digámoslo así con una terminología que no es la de la filosofía clásica misma); **el Ser está ya estructurado definitivamente; el Ser carece de vicisitudes.**

Esto me parece insostenible. El Ser es, según ya indicaba, una de las cuatro sustantivaciones conceptuales de que ha vivido la filosofía desde el siglo XV. Y es no es exacto. Hay cosas que *son*, evidentemente. Pero realidad no es ser, ni es realidad el ser por excelencia, sino que lo que llamamos ser es sólo un acto ulterior de lo real y está fundado en la realidad.

Ahora bien, hay cosas reales, pero *la* realidad, como una especie de gran océano en que están inmersas todas las cosas, es algo que no tiene existencia ninguna.

Por tanto, no es algo *a priori* respecto de las cosas. Y no solamente no es *a priori*, sino que, además, el carácter de realidad precisa y formalmente en tanto que realidad no es una especie de gigantesco monolito que cae sobre las cosas que son o van a ser reales, y que en sí mismo carece de vicisitudes. Esto me parece quimérico. El carácter de realidad está determinado por el contenido talitativo de lo que es real. Es lo que llamo función transcendental.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio, tiempo, materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 151]



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 sólo porque esa 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 o 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. Inclusive 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. [...]

La verdad real es la unidad de lo real como algo que "está" actualizado en intelección, y como algo que por ello está "siendo". La verdad real no hace intervenir formalmente el ser sino sólo lo real. Solamente porque lo real "está" siendo, es por lo que el "siendo" está cointeligido al inteligir lo real. Si el "siendo" se halla en esta intelección no es para constituirla *formalmente* sino como momento *oblicuamente inteligido* en lo real.

El ser está en la aprehensión primordial pero no como constitutivo formal de ella, sino como momento ulterior *de* ella, bien que *en* ella misma. No confundamos estar en la aprehensión con constituir la formalmente. La verdad real no es la verdad del ser de lo sustantivo, pero abarca inexorablemente, aunque oblicuamente, este ser de lo sustantivo.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 349-355]

•

«La realidad es "de suyo" intrínseca y formalmente respectiva en cuanto real; es decir, es mundanal en el sentido preciso de mundo como unidad de respectividad de lo real en tanto que real. Pero su mundanidad está fundada precisa y formalmente en realidad.

De ahí que la realidad por ser mundana tiene una actualidad propia en ese mundo en cuanto mundo constituido por ella: es el ser. Por tanto, al inteligir lo real co-inteligimos, co-sentimos, lo real como siendo. Y entonces se nos plantea el problema de qué sea y cómo sea posible esta co-intelección: es justamente la interna articulación de realidad y ser en la intelección.

Hemos visto que ambos momentos ni se identifican ni son independientes: el ser es siempre una inexorable "necesidad" real de la realidad, por tanto es siempre "ulterior" a lo real como real. La co-intelección se funda en esta ulterioridad. Esta ulterioridad tiene distintos aspectos en la intelección,

según se trate de la intelección primordial de realidad o de la intelección afirmativa.

Es de un lado la ulterioridad de lo que llamo "ser de lo sustantivo", co-inteligido en la aprehensión primordial de realidad. Es de otro, la ulterioridad del ser en la intelección afirmativa, lo que llamo "ser de lo afirmado". Ambas ulterioridades no son independientes, sino que poseen una intrínseca y radical unidad. La articulación co-intelectiva de realidad y ser es la que constituye integralmente la verdad. El problema de la articulación se despliega así en cuatro cuestiones:

- a) La intelección de la realidad en su ser de lo sustantivo.
- b) La intelección de la realidad en su ser de lo afirmado.
- c) La unidad de ser en la intelección.
- d) Realidad y ser en verdad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 356-357]



«Sólo porque lo real es en y por sí mismo campal y mundanal, sólo por eso lo real tiene actualidad campal y mundanal; esto es, sólo por eso lo real "es". Esta actualidad, este ser dado en impresión de realidad, es por tanto un momento ulterior y físico de lo real. Pero que la ulterioridad sea física no quiere decir sin embargo que el término de la ulterioridad sea también algo formalmente físico; ésta es otra cuestión.

Así vamos a ver en seguida que la ulterioridad es un momento físico de lo real, pero que el ser no es físico en el mismo sentido en que lo son las notas de la cosa. Lo real es real y tiene en sí mismo un "es" en ulterioridad física, no es algo, no es nota.

Por tanto, lo real aprehendido en impresión nos está remitiendo en la impresión mismo a lo ulterior de ella, a su ser. Esta remisión no es, pues, una especie de movimiento lógico, sino que es un momento físicamente aprehendido en la realidad en impresión: la realidad en impresión está físicamente aprehendida y es impresivamente remitente desde la formalidad de realidad a lo ulterior de ella, a su actualidad mundanal, porque la ulterioridad misma es un momento físico de la impresión de realidad. De esta suerte el ser mismo es formalmente algo "sentido".

Lo real no es simple alteridad en afección, sino que es lo real mismo remitiéndonos, en su propia formalidad, desde esta formalidad individual a su actualidad campal y mundanal, hacia su ser. Esta remisión física es una remisión "desde" lo que en impresión nos es presente; por tanto, este "desde" es rigurosamente un ex.

La aprehensión primaria del ser de lo sustantivo es por esto "ex-presión"; es lo que está expreso en la "im-presión" de realidad. El carácter formal de la ulterioridad aprehendida en aprehensión primordial es expresión.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 357-358]



«**Expresión** es un carácter físico de la aprehensión primordial de realidad. Es un físicamente estar expreso su carácter de "estar siendo". El ser compete a las cosas reales por sí mismas, aunque no hubiera intelección de ninguna de ellas; pero en su intelección, el ser de lo real es expresión.

En la aprehensión primordial de realidad inteligimos la realidad en y por sí misma impresivamente; inteligimos en ella el ser sustantivo expresivamente. Y como la ulterioridad es un momento físico de lo real – lo real "está siendo" – resulta que no sólo expresamos la realidad en impresión, sino que tenemos que expresarla inexorablemente.

Es decir, a la aprehensión primordial de realidad en impresión compete esencialmente su expresión. Por tanto, al inteligir lo real co-inteligimos necesariamente su ser, su actualidad mundanal.

No es preciso advertir que se trata de una expresión intelectual. La expresión en toda su amplitud no es algo que se limite a expresar intelectivamente lo real. Pero aquí tratamos de la expresión tan sólo como expresión intelectual: es la estructura formal de la física ulterioridad de lo aprehendido en impresión de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 357-359]



«La aprehensión aprehende en modo recto lo real, pero lo aprehende también expreso en su ser; por tanto, el ser *está oblicuamente aprehendido*. Pues bien, oblicuidad es expresión. Aprehendemos en modo recto lo real, y en modo oblicuo su actualidad mundanal. Precisamente por eso es tan difícil distinguir ser y realidad. La historia se encarga de poner de manifiesto esta dificultad. [...]

Ser no es ni significación ni sentido sino lo expreso "de" la realidad. Que algo esté expreso en alguna dimensión suya no quiere decir que estar expreso sea "significar". No se trata de un acto de significación, sino de una actualidad expresa.

En rigor, no es, tanto expresión como carácter expreso. Por eso realidad no es significación del ser, sino que por el contrario ser es lo expreso de la realidad en su estar siendo, todo lo "siendo" que se quiera, pero siento en un "estar". El ser se funda en la realidad como lo expreso en lo que está impreso.

La realidad, como real, está siendo: es entonces la realidad quien “es”, y no es que ser sea realidad. Por esto, realidad no es la forma radical de ser. En cambio, lo que sí es verdad es que la forma radical de ser es el ser de lo sustantivo.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 360-361]



«Tengamos en cuenta que la realidad no está compuesta por esos sujetos, como Aristóteles pretendía; pueden serlo y lo son efectivamente, pero hay que llegar a ellos. La realidad, en primera línea, no está integrada por esos sujetos o sustancias, como Aristóteles sostenía, sino que la realidad es pura y simplemente la formalidad con que se presenta todo lo que es *de suyo* en toda impresión de realidad, en todo acto de intelección sentiente.

Precisamente porque se trata de una formalidad, la inmediatamente presente, el modo de acercarse a ella no es hacer un razonamiento de orden causal, tratando de averiguar cuál es la causa de que estas propiedades existan.

Esta fue la respuesta de Aristóteles con la suposición del *hypokéimenon* y el descubrimiento de las causas; al fin y al cabo, la causa material y la causa formal son causas que responden a esa pregunta.

Pero no necesito esto; me basta con algo completamente distinto: trato de estudiar la constelación en sí misma, en las notas que la integran, y ver lo que efectivamente son las unas respecto de las otras. Es decir, no se trataría de un pensamiento directamente causal sino de un *pensar funcional*. La presentación de lo real en tanto que real, como mera formalidad, a lo primer que fuerza es a ese tipo de pensar funcional.»

[Zubiri, X.: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 51]



«¿Qué significa ahí *ser*?

La palabra *ser* es a la vez afortunada y desdichada: Afortunada, porque puso en conmoción y movimiento a toda la especulación filosófica **griega**, y algo, muy poco, a la especulación **india**. Pero desafortunada, porque uno llega a creer que las formas conceptuales objetivas de la mente por lo menos se traslucen todas ellas en el lenguaje. Entonces hay alguna observación que hacer. La primera: ¿es verdad que todas las lenguas poseen el verbo *ser*? A lo que se ha de contestar, como saben los lingüistas, que no.

Hay lenguas, muy elementales, por cierto, que expresan distintos aspectos de lo que nosotros llamamos *ser* con verbos completamente distintos, a los que yo llamaría *verbos de realidad*.

Los lingüistas observan que no se trata de que tengan un concepto de ser que lo expresan con muchos verbos, sino sencillamente que no tienen concepto del ser. Será un defecto del orden que se quiera, pero no es un defecto para entenderse con las realidades, que es lo que esas lenguas pretenden.

Es más que problemática esa forma de pensar de las lenguas indoeuropeas. Ya las lenguas semíticas son un problema en este respecto, al menos el hebreo y el arameo.

Las lenguas indoeuropeas se han incrustado en nuestra mente, pero no hasta el extremo de que no haya formas sintácticas que expresen la nuda realidad sin alusión al ser. Así sucede con la frase nominal. Por ejemplo, cuando se dice «para verdades, el tiempo», ¿dónde está ahí el verbo ser? En ninguna parte. La frase nominal no es una frase donde hay una elipsis del ser.

Puede haber frases con verbo ser que luego constituyen una elipsis, sobre todo cuando la lengua está desarrollada, por ejemplo, en cierta época del griego clásico, en el griego ya formado o en el sánscrito clásico. Pero primordialmente hay muchísimas frases nominales en que no hay un verbo ser sobreentendido.

No se sobreentiende, por ejemplo, cuando se dice «esto, blanco». Ahí se expresa la realidad, la nuda realidad, sin verbo ser. Y un ejemplo tenaz y grave de esa forma no elíptica es precisamente la forma de la institución de la Eucaristía por parte de Cristo.

Decimos: esto es mi cuerpo, *toúto mon estín tó sóma*. Naturalmente, Cristo no lo dijo con el verbo ser sino con la frase nominal en arameo: *da gufí*, «esto, mi carne».

Expresó la realidad de su presencia con más fuerza que con cualquier forma del verbo ser del planeta, aunque Suárez diga en algún sitio, comentando a los protestantes de su tiempo, que, si hubiera querido con toda claridad, cómo lo hubiera dicho mejor que empleando el verbo ser.

Evidentemente. Hay, pues, la frase nominal, que expresa la realidad, la nuda realidad, con una fuerza directa, sin pasar por el rodeo del ser. La **Escolástica**, heredera en este punto y sistematizadora de **Aristóteles**, llevó el problema del ser por tres dimensiones distintas.

Por un lado, el ser que aparece en las frases predicativas es el que llamaríamos **copulativo**. Decimos que A es B. Pero asimismo pensó siempre la Escolástica que decir que A es B supone de una y otra manera el ser de la A y el de la B.

Lo cual retrotrae el problema del ser copulativo a un ser anterior que, sin compromiso mayor, puede llamarse y se ha llamado el ser **sustantivo**: aquello que es la A y aquello que es la B. En «este papel es blanco», afirmamos que este papel y su blancura son seres. La afirmación consistiría en decir que esto, que es papel, tiene, además de su ser, el ser de lo blanco.

Ahora bien, esta explicación es lo bastante compleja para que uno se pregunte si es eso realmente lo que tengo en la cabeza cuando digo que este papel es blanco.

Aquí el ser copulativo es un útil gramatical que, sin duda ninguna, tiene un sentido – esto es lo que hay que decir a los lingüistas, que se saltan generalmente esta consideración – que habrá que averiguar, pero que, ciertamente, es un sentido derivado de aquello que entendemos por el ser, si de ser se quiere hablar, de la A y de la B. [...]

Ahora bien, decía que no es claro que el ser copulativo exprese la *symploké* o conexión de dos seres en un ser, el ser de la A y el ser de la B y la complejidad en un sólo ser, que es AB. Esto es asaz complicado.

Lo menos que hay que decir es que el ser copulativo se funda en el ser sustantivo. Sí, es cierto, pero con tal que nos entendamos sobre qué es eso del ser sustantivo.

Reaparece aquí una tesis de **Heidegger** que, en definitiva, ha tomado de la **Escolástica** y de los **griegos**: pensar que el ser es la condición misma para la aprehensión de las cosas sustantivas, y que, por consiguiente, si lo comparamos – como los griegos hacían desde los tiempos de Parménides – con la luz, el *phós*, habría que decir que sólo vemos las cosas a la claridad de la luz, es decir, a la claridad del ser (Cf. *SuZ*, §7, p. 28).

Sí, a menos que uno piense un poco más detenidamente en las cosas. En primer lugar, la luz no existe sin una luminaria. Incluso lingüísticamente es así. *Lux* viene de *lumen*: antes de una luz hay una luminaria, la cual tiene un brillo intrínseco que, como tal, no tiene nada que ver con la claridad. Ciertamente, las cosas brillantes, por el brillo que tienen, difunden luz a su alrededor y me permiten ver otras; e incluso la claridad me permite en cierto modo ver el propio brillo que ella produce.

Pero ¡qué duda cabe que la claridad se funda intrínseca y constitutivamente en el brillo que tiene la luminaria! Lo primario no es nunca la luz sino la luminaria. Si la luz tiene claridad, es porque la cosa tiene un brillo, el cual, en función respectiva con las demás cosas, es justo lo que llamamos claridad. Si esto no fuera así, ¿de dónde se iba a mantener la claridad montada sobre sí misma?

Así, pues, cuando yo conozco una cosa y digo de ella que es un ser sustantivo, que tiene una realidad sustantiva, ¿qué es lo que quiero decir?, ¿llamo ser sustantivo – un trozo de hierro, por ejemplo – a tener determinado peso, estructura química, resistencia, dureza, conductividad eléctrica, etc.? ¿Eso es el ser del hierro? No, eso es el hierro a secas, emplee o no el verbo ser, según los idiomas que yo maneje. Eso no es ser.

El ser se parece mucho más a lo que pudiera expresarse objetivamente cuando digo: lo que es esto es hierro. Por tanto, ¿cabe alguna duda sobre que **el ser aparece como una especie de reactualización de lo que la cosa**

sustantivamente es en sí misma como realidad respecto de las demás cosas que hay en el mundo? Entonces digo: esto es hierro, tiene el ser del hierro.

Ese es **el ser sustantivo**. Al decir que el hierro *es*, este verbo sustantivo no significa ni esencia ni existencia, sino una *acción – sit venia verbo –* que consiste en **afirmar la realidad como siendo**. Pero el ser sustantivo es un acto segundo; por lo menos, un acto ulterior respecto de la sustantividad entendida como nuda realidad. Es, justamente, la función del brillo como claridad.

Por eso me parece desde hace bastante tiempo, y no he logrado cambiar demasiado de opinión, que no se puede hablar de **esse reale**, sino de **realitas in essendo**, la realidad en ser, que no es lo mismo que la realidad sin más. Cuando Aristóteles dice que el *ón* no añade nada al *ánthropos*, hace del *áinei* un concepto que, por no añadir nada al *ánthropos*, Kant podría llamar con razón un concepto vacío.

Pero esa vaciedad es la oquedad en que se inscribe la respectividad del hombre a las demás cosas, es decir, el ser como actualidad en la respectividad. No es lo mismo realidad y ser ni aun tratándose de **Dios**, que, por ser irrespectivo, **no tendría ser**. Es, sin embargo, realidad esencial. Por eso los primeros teólogos platónicos llamaban a Dios el *pró ón*, lo anterior al ser. No decían que fuera el ser en sí mismo.

Pero no sólo eso, sino que además hay en la realidad conexiones. Pongamos por caso la conexión causal de las cosas entre sí, que en función transcendental tiene carácter de ser, ser que, sin embargo, no se identifica sin más con la conexión causal en que existen.

Es lo que sucede, por ejemplo, en el caso del cambio o la mutación: es una cosa obvia que las cosas existen las unas antes y después de las otras por razón del desarrollo, del despliegue de un acto causal. Ahora bien, ese mismo cambio en tanto que modo de ser, justamente como actualidad en el mundo, es una cosa notoriamente distinta de la conexión causal: es justo lo que llamamos **tiempo**.

Como lo reconocían ya los escolásticos, el tiempo no es el decurso de un antes y un después, sino que es el modo de ser de aquello que, por sus razones causales y sus conexiones intrínsecas y físicas, está incurso y es en el modo de esa conexión. El tiempo no consiste en que las cosas pasen y dejen de ser, sino en que unas cosas dejan de ser para ser otras. [...]

Naturalmente, la Escolástica no tiene la idea del ser que yo he expuesto aquí. Manteniendo esa idea, digo que **el tiempo** es justamente un modo de ser entendido como una actualidad de las cosas en el mundo. No me parece que la experiencia contradiga esta concepción.

El que las cosas estén en conexión causal en un cosmos es un problema. El que su venir y estar en el mundo, que es lo que llamamos el ser, tenga esta **condición de entidad ontológica fluente**, eso se justamente **el tiempo**: es el modo de la actualidad de la cosa en el mundo.

Por eso no sólo debe distinguirse, como tantas veces ha hecho **Heidegger**, y en eso consiste una de las fuerzas de su pensamiento, el ser y el ente, sino que – a mi modo de ver – hay que distinguir **el ser, el ente y la realidad**. La realidad no es idéntica sin más con el ser, pero tampoco con el ente.

Porque el ente es la realidad en tanto en cuanto se la considera desde el punto de vista del ser, mas allí donde todavía no hubiera ser, o se prescindiera de él, la realidad no sería ni *ente*. Ahora bien, ¿esto es un *factum brutum*? No. Es justamente **la realidad primera y radical** sin la cual no habría cuestión.

Es la realidad sustantiva misma. El **ser** es un acto ulterior a lo real en tanto que real, como es ulterior la actualidad en el mundo respecto de la nuda realidad que en él es actual. En mi impresión de realidad coinciden *in re* ambas cosas, si se quiere, materialmente, pero en manera alguna coinciden formalmente.

Por eso no es verdad que el ser – como pretende Heidegger – sea un acontecer y que no se dé más que en eso que llamamos la existencia humana. Como si, de no haber *Dasein*, no hubiera ser. Esto en manera alguna.

Las cosas tienen un ser independientemente de todo *Dasein*, si bien no habría una **inteligencia** capaz de hacer la distinción entre los dos aspectos de la actualidad de lo real. Pero lo que existiría entonces no es el ser sino el ser *en tanto que ser*. Este momento reduplicativo es lo que la **inteligencia** añade; y lo añade porque mi inteligencia forma parte del mundo, porque está respectivamente vertida a las demás cosas en la nuda realidad de mi acto intelectual y de mi facultad intelectual.

En esa versión, por ser en una u otra forma actualizadora de toda otra realidad, en tanto en cuanto esta otra realidad se actualiza forma y expresivamente en su respectividad respecto de mí, surge en mi inteligencia eso que he llamado **el ser copulativo**, el cual tiene con el ser sustantivo una cierta unidad, porque el ser copulativo es la actualidad de la realidad en mi inteligencia, respectivamente a ella, y el ser sustantivo es – si se me permite expresarlo así – esa especie de refluencia auto-afirmativa que la realidad sustantiva tiene respecto de las cosas en el mundo, anteriormente a toda afirmación, en su respectividad mundanal. Refluje en cierto modo la actualidad del mundo sobre la cosa que es actual en él.

Es esta especie de reflujo o reflexión a lo que llamamos **el ser sustantivo**. Así pues, el ser sustantivo y el ser copulativo tienen una interna, una intrínseca unidad que merecía estudiarse metafísicamente. Pero esa unidad les viene de que no son sino dos aspectos de algo que es unitario: **la actualidad en la respectividad mundanal en cuanto tal**.

Por esto puede y debe detenerse nuestra atención sobre **lo que ha pasado con la realidad y el ser en la historia de la filosofía**.

Dicho así, un poco dialécticamente, uno puede tomar la postura de que es lo mismo el ser y la realidad. Si así fuera, nos encontraríamos con la idea del **esse reale**. Ya he expuesto por qué razón no me parece aceptable: es **realitas in essendo** en un acto ulterior, pero en sí mismo y formalmente el **esse** no es **reale**, ni la **realitas** es sin más **esse** – veremos enseguida la grave consecuencia a que nos llevaría esto -.

Puedo pensar, desde luego, que la identidad de la realidad y el ser se expresa en forma similar a como la realidad es delante del hombre. El **idealismo empírico** nos diría **esse est percipi**, el ser consiste en ser percibido. Pero que la realidad no tenga tal vez realidad ulterior a la que tiene en el momento de mi percepción, no autoriza a decir que su ser consista en ser percibido, sino que habría que decir que es la función trascendental que *tiene* la realidad percibida de la cosa, lo cual es otra historia.

Puede pensarse que la presencia de la realidad idéntica al ser no es la percepción, sino que es la razón. Es la tesis del **racionalismo**. Entonces **esse es concipi**, el ser consiste en ser percibido.

Mente concipio: concibiendo con la mente es como sé lo que las cosas son, no simplemente ateniéndome a lo que la fugaz percepción me presenta a los sentidos. Porque se podría pensar que **el ser y la realidad son distintos**.

Sí, pero según se entienda esta distinción. Por ejemplo, pensando que la realidad pertenece a un orden de cosas en sí que queda al margen, o por lo menos incontrolada, del mundo de la objetividad – fue la tesis de **Kant** -, y en ese caso **esse es poni**, el ser consiste en ser posición.

Ciertamente, Kant no pretende, como pretenderá **Hegel**, que la inteligencia produzca en una u otra forma las cosas. En manera alguna. Pero sí que pone a las cosas como objeto, y el ser es para **Kant** lo que las cosas tienen de objeto. La diferencia que hay entre el **ser** y la **realidad** es la diferencia que hay entre **objeto** y **cosa en sí**, en definitiva, entre **fenómeno** y **númeno**.

Ahora bien, podría pensarse asimismo que son distintos, pero en otra forma: lo que llamamos el ser es justamente el acontecer de las cosas a la luz estática de la temporalidad de mi existencia, de mi existir – es la tesis de **Heidegger** -, y entonces lo que llamamos **realidad no es más que uno de los muchos posibles modos de ser**, que además no es nunca el primero.

Esto no es una ocurrencia mía, sino que lo dice temáticamente en su libro. Merece la pena citar la frase: *Realität ist nicht allein eine Seinsart unter andern, sondern steht ontologisch in einem bestimmten Fundierungszusammenhang mit Dasein, Welt und Zuhandenheit* (SuZ, § 43m p. 201), la realidad no solamente es un modo de ser entre otros, sino que se encuentra fundado – es decir, que ni tan siquiera es el primario – en otros modos de ser, que son la existencia, el existir humano, el mundo y el *Zuhandenheit* – me parece que Gaos lo ha traducido por *amanual* [no, Gaos tradujo el “ser a la mano”]-.

Así pues, **Heidegger** piensa dos cosas. Primera, que la realidad no es la forma radical del ser sino una forma de ser entre otras. Segunda, que ni tan siquiera es la radical. Solamente porque me falla mi pretensión de hacer zapatos con un determinado trozo de cuero y un martillo, me pongo a pensar qué es esto, cómo pasa esto, y entonces me encuentro con la realidad.

La realidad como encuentro en el mundo estaría fundada en un fracaso, en una dificultad del ser como *Zuhandenheit*. Ahora bien, esto es – a mi modo ver y después de lo dicho – temáticamente inadmisibile.

En primer lugar, porque **la realidad no es un modo de ser, sino que, justamente al revés, el ser es un acto ulterior de lo real**. Y en segundo lugar, como modo de ser, **el ser sustantivo es primario** respecto d todos los demás modos.

Sucede que **Heidegger**, de una manera inconsiderada, toma la vía de los **fenomenólogos**, que creen que lo que veo y las cosas con que me encuentro primariamente en un edificio son las paredes, las puertas, las habitaciones, los tubos de la calefacción, etc.

Todo eso es verdad desde cierto punto de vista, pero lo que llamamos **mi función perceptiva**, mi visión, mi audición y mi tacto, ¿me hacen presente eso que llamamos una puerta o una mesa? Lo que hacen presentes son cosas. Más tarde, sé o no sé – o me han enseñado – que son una puerta o una mesa. Eso es distinto. Pero ver como ver, ¿yo veo una mesa? No, veo la cosa que es mesa.

La realidad, comoquiera que sea, no sólo no es un modo de ser, sino que está allende el ser en cuanto tal, como fundamento de éste, precisamente porque **el ser es un acto ulterior de lo real en tanto que real**. Ahora bien, este ser, es decir, la actualidad de la cosa en el mundo, es el fundamento de la complejidad de los **transcendentales complejos**.

Y por ser cada cosa en el mundo, es por lo que se halla vertida transcendentamente a las demás. El *verum*, el *bonum* y el *aliquid* no sólo no son momentos directos de la realidad, sino que son momentos del ser de la realidad, es decir, de la actualidad de la realidad sustantiva en esa respectividad que llamamos **mundo**.

Por eso habría que decir que el **orden transcendental** está compuesto o integrado, en primer lugar, por un transcendental, si se me permite la expresión, llamado **simple**, que es la **res** en su nuda realidad sustantiva, constitucionada y dimensionada, y, en segundo lugar, por un **sistema de transcendentales complejos**, fundados en –dejemos el transcendental disyunto para no complicar la cuestión- ese transcendental complejo que llamamos **mundo**.

La actualidad de la **res**, de la nuda realidad en ese mundo es lo que llamamos *ser* y, precisamente porque **el ser es una actualidad en una**

respectividad, cada realidad es como ser, constitutivamente, un *aliquid*, un *verum*, y un *bonum*.

El ente en cuanto tal y como nuda realidad, sin más, no está vertido directamente a una inteligencia y a una voluntad. Mas sucede que, si hay una inteligencia y una voluntad que forman parte de ese mundo, la actualidad del ser de esta inteligencia y de esa voluntad en las cosas es lo que puede conferir a estas realidades el carácter de *aliquid*, de *verum* y de *bonum*.

Sin embargo, no se piense que con esto ha terminado el orden transcendental. En él hay todavía algo más. De ello hablaremos en las páginas que siguen.»

[Zubiri, X.: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 144-155]



«Ciertamente el estar es una *actualidad*, la actualidad de lo real. Si no, no habría posibilidad de hablar de un estar. Sí. Pero aquí el estar de que se trata no es simplemente estar, como una cosa es real a diferencia de no ser nada; no, sino un estar en respectividad, en la respectividad de unas cosas respecto de otras.

Es decir, una actualidad de las cosas en el mundo. Ahora bien, la actualidad de lo real en el mundo es justamente lo que he llamado ser. El ser no es la realidad, sino la actualidad de lo real en la respectividad, en el mundo. Lo expliqué al comienzo de este estudio, y vuelvo a recordarlo brevemente en esta última parte.

El hierro no tiene un ser sustantivo así, sin más. Las propiedades que se enuncian del hierro no son el ser del hierro, sino que son el hierro mismo pura y simplemente, la realidad férrea. El ser es una especie de afirmación, diré antropomórficamente; respondería a algo así como si el hierro, en el conjunto de las cosas del Universo, dijese: lo que yo soy es hierro. Justo, ese es el *ser de lo sustantivo*.

Es un segundo acto. Es una actualidad que presupone la actualidad, la nuda actualidad, la actualidad *simpliciter* de algo que es realidad. Y el ser es justamente una actualidad *ulterior* de esa misma realidad, justamente en la respectividad.

En la medida en que la realidad es actual en esa respectividad, y formalmente en esa respectividad, decimos justamente que tiene ser. Y por esto el ser tiene un cierto carácter activo; con lo cual no me refiero a lo que Leibniz pretendía: que la realidad sea *vis*, que sea fuerza – esto me parece completamente quimérico –, sino que me refiero a un carácter activo en el sentido que acabo de enunciar: una especie de reactualización o de reafirmación de la realidad de una cosa en la respectividad que constituye el mundo en cuanto tal.

El dinamismo del dar de sí, o del fluir – como actual en el mundo en cuanto tal –, eso es el ser del dar de sí. Y ahí es donde está el tiempo.

Es un estar dando de sí. Y el estar a que aquí aludo no es justamente una forma de realidad, sino la actualidad que tiene lo real en el mundo, y por consiguiente el ser.

De ahí que el tiempo – contra lo que Kant pretendía – no está coordinado al espacio. Ni mucho menos. El espacio es un momento estructural y respectivo de las cosas entre sí. El tiempo no es que envuelva el espacio. Es que es una cosa completamente distinta. Es la actualidad de todas las cosas, de su dar de sí en el mundo; por tanto, es algo que concierne al ser, es un modo de ser. Eso es formalmente el tiempo.

El tiempo trasciende el espacio, pero no porque lo absorba, como decía Kant, sino por estas otras razones más hondas: porque el tiempo es una pura actualización, una pura actualidad, la actualidad del dar de sí en el mundo. El *estar* efectivamente *dando* de sí y en fluencia.

Y por esto me parece absolutamente equivocada la conexión entre el ser y el tiempo según Heidegger. El ser no se funda en el tiempo, sino justamente al revés: el tiempo se funda en el ser. Y es precisamente un modo del ser.

El tiempo es respecto del dinamismo algo parecido a lo que decía para ilustrar la diferencia entre el ser y la realidad: la diferencia que hay entre la luz y la luminaria.

Si por luz se entiende la claridad que un foco cualquiera derrama a su alrededor, y llamamos ser entonces a la actualidad de las cosas en esa luz, entonces hay que decir que eso pende de la realidad, pende de que haya una luminaria.

Podrá ser que la propia claridad me sirva de un modo, por lo menos conceptual, para retroactivamente poder ver el brillo en la claridad que derrama en su entorno, cosa artificiosa y últimamente falsa. Pero si no hubiese una cosa brillante en sí misma, no habría claridad. Si no hubiese una realidad no habría ser.

Pues bien, el tiempo es respecto del dinamismo lo que es la luz respecto de la luminaria.

El tiempo es la actualidad del ser, aquel estar en la luz de algo que acontece, y que acontece precisamente como momento dinámico de la realidad que es lo que equivaldría justamente a la luminaria.

El tiempo es el *ser* del dinamismo.»

[Zubiri, Xavier: *La estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 294-296]



«Esto es lo que se expresa vulgarmente diciendo que Dios hace las cosas “desde la nada”. Término o expresión completamente equívoca, porque la

nada por ser nada no es ni tan siquiera un “desde”. Lo que se quiere expresar es que no hay un sujeto anterior, cosa que es bien distinta.

Con la creación desde la nada el horizonte del pensamiento ha cambiado completamente. Mientras hasta ahora el pensamiento se había movido en una realidad que primero es de una manera, luego de otra; que puede hacer cosas nuevas, pero las hace montadas sobre lo que eran anteriormente. Ahora, en cambio, aparece un horizonte completamente nuevo.

Desde este punto de vista, lo primero que pensará el teólogo es que el mundo será efectivamente lo que sea, pero lo primero que hay que decir es que podía no haber sido.

Naturalmente, es una idea completamente ajena al mundo griego. Sin embargo, esta idea pudo absorber buena parte de lo que el mundo griego pensó, gracias a la idea de Logos expresada en el Nuevo Testamento, según la cual la creación está hecha por una palabra.

Y en este Logos había precisamente la posibilidad de introducir, con mayor o menor fortuna, el pensamiento griego dentro del horizonte de la creación. Con un grave riesgo, que a mi modo de ver ha constituido una de las grandes limitaciones de la metafísica occidental, que es interpretar a su vez la realidad como si fuera ser, entificar la realidad de las cosas y de Dios, a quien se llama el Ser subsistente.

Al horizonte de la movilidad que constituye la razón griega se yuxtapone aquí (digo la palabra “yuxtapone” de una manera externa pero importante) el horizonte de la nihilidad, el horizonte de la creación y de la nihilidad.

Faena enormemente grave y llena de complicaciones, porque en el momento en que este horizonte de nihilidad ha sido establecido y yuxtapuesto al horizonte de la razón griega, que ve las cosas desde la movilidad, desde lo que son ahora y antes no eran, entonces parece que la nada es justamente el no-ser. Y que entonces las cosas son justamente entes. Y que entonces Dios, que las hace, es el Ser subsistente.

Ahora bien, me parece que las tres observaciones son absolutamente falsas. Es lo que he llamado entificación de la realidad. La realidad es una realidad que antes no era, una realidad que está puesta por la realidad de Dios, que es la realidad absoluta y plenaria.

Todo esto es absolutamente verdad. Pero es un *nihilum* de realidad, no un *nihilum* de ser. Y el haber identificado el ser con la realidad (la entificación de la realidad) ha sido justamente la gran faena de la que ha nacido y en la que se ha movido por etapas sucesivas toda la metafísica occidental.

No se puede entificar la realidad ni por parte de la realidad que vemos, de la realidad finita, porque la realidad antes de ser es real (el ser es un acto ulterior de lo real), ni por parte de Dios, que está allende el ser. Dios no tiene ser, sino que está allende el ser.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 154-156]



«Lo que buscamos son *cosas reales* forzados por al carácter mismo de *la realidad*: la realidad "en hacia". Es justamente el orto de la razón. La razón no es la inteligencia, pero se halla montada sobre ésta, no como mero *uso* discursivo o inquiriente de la inteligencia, sino como una necesidad inexorable por la estructura de la inteligencia en cuanto tal, como aprehensión sintiendo de las cosas como reales. [...]

La razón no está fundada en que la primera intelección sea compleja, confusa o insuficiente, sino en que la intelección es intelección de realidad en su modo de "hacia"; y lo es por ser intelección sintiente.

Tampoco se resuelve la cuestión diciendo que la razón se mueve de por sí en la plenitud del **ser**, de suerte que las cosas que "son" serían mera "contracción" finita del ser en toda su plenitud. En tal caso, la razón buscaría el ser allende estas cosas finitas porque ninguna de ellas "es" en toda la plenitud del ser.

Esto no es aceptable por varias razones, especialmente por tres. Primero, porque esto que llamamos ser es constitutivamente, a mi modo de ver, una actualidad ulterior de lo real en cuanto real: es la actualidad de lo ya real en la respectividad de la realidad.

El ser no es una respectividad, la cual es un momento de la realidad, sino que es la actualidad de lo real en esta respectividad (cf. *Sobre la esencia*, pp. 417-454). Por tanto, la inteligencia y la razón no son primaria y radicalmente la facultad del ser, sino la facultad de la realidad.

En segundo lugar, porque, aunque fuera el ser lo que se busca en las cosas, ello no se debe a que el ser en toda su plenitud esté contraído en las cosas que "son", sino justamente al revés, se debe a que las cosas reales, por tener esta actualidad ulterior que es su "ser", fuerzas a una "expansión de la realidad en ser.

La razón busca la plenitud del ser no porque lleve inscrita en sí mismo, como una especie de finalidad intrínseca, el ser en toda su plenitud sino justamente al revés, porque a ello le impelen las cosas reales, las cuales "son" porque empiezan por ser "reales". [...] Son las cosas mismas las que, en cuanto reales, van abriendo el ámbito del ser.

En tercer lugar, aunque fuera verdad que el ser en su plenitud fuese algo intrínseco a la razón, esto, sin embargo, dejaría intacta la cuestión esencial: por qué tenemos que buscar. Esto es, por qué hay razón. El momento mismo de la búsqueda quedaría inexplicado en esta concepción. [...] Hay y tiene que haber razón porque en la inteligencia nos es presente ya la realidad misma "en hacia".

De aquí el carácter esencial de la razón: la razón es siempre y constitutivamente *razón abierta*. No sabe lo que va a encontrar, ni tan siquiera si va a encontrar algo; pero está constitutivamente abierta al término de su búsqueda. [...]

Pero abiertos, ¿hacia qué? Hacia lo que las cosas nos den desde ellas mismas en nuestra marcha hacia ellas; son ellas las que nos dan la razón. [...] Inteligir no es forzosamente representar. Por el contrario, son las cosas las que nos dan o no nos dan razón en la realidad. [...]

La filosofía ha ido propendiendo cada vez más a la idea de que la razón es un encuentro representativo y racional con las cosas. Y esto es radicalmente falso. El encuentro puede ser de modo muy vario, como lo es también su tipo. Pero, en habiendo encuentro, hay siempre en todos sus modos un fundamento de la verdad o de la falsedad de la razón.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, pp. 289-293]



Realidad – ser – persona - yo

«La **realidad** de todas las cosas es un sistema de notas que es intrínseca y formalmente respectivo. “Respectividad” no significa relación de una cosa con otra. “Respectividad” significa un carácter interno de la realidad misma. Si yo pudiera hacer un reloj desde la nada, construiría cada una de sus piezas respectivamente a otras. Pero eso no sería un sistema de relaciones, sería un sistema de respectividades. La realidad, pues, es un sistema de notas intrínseca y formalmente respectivo.

Ahora, yo puedo considerar esa misma realidad no desde el punto de vista de las notas que tiene, sino desde el punto de vista de lo que yo muchas veces he llamado la *forma de realidad*.

Las notas que tiene una realidad definen o determinan un modo o una cierta forma de realidad. Por ejemplo, el hombre tiene una nota que es la inteligencia en virtud de la cual decimos que es **persona**.

La persona, el ser persona, es una forma de realidad distinta del ser piedra, independientemente de cuáles sean las notas que la piedra tenga y cuáles sean las notas que la persona tenga. Independientemente quiere decir aquí la diferencia de esas notas. La piedra tiene un modo de realidad, una forma de realidad, y el hombre tiene otra: que es ser **persona**.

Pues bien, esta forma de realidad se puede considerar desde dos puntos de vista: Puedo considerar la forma de realidad como la forma que efectivamente tiene la realidad en cuestión. Por ejemplo, un hombre tiene una realidad personal. Pero puedo considerar esa forma –si se me permite el antropomorfismo– no en sí misma, sino en tanto que se afirma a sí misma frente a otras formas de realidad.

Un trozo de hierro tiene las propiedades que la Física y la Química describen en él, pero, si pudiera hablar, lo que diría es: "Lo que yo soy es hierro". Se afirma frente al resto de realidades, y justamente esta afirmación es lo que llamaríamos "**ser**". [...]

Toda realidad tiene ser y este ser consiste en la actualidad de la realidad, en la respectividad independientemente de que esa actualidad pueda o no afirmarse expresamente. El ser, pues, no es algo idéntico a realidad, sino que es algo que está fundado formalmente en la realidad. El ser tampoco es una especie de estrato superior superpuesto al estrato inferior que fuera la realidad.

El ser consiste, por el contrario, en esa misma realidad, pero "re-actualizada" en un aspecto distinto: en el aspecto de afirmarse en cierto modo a sí misma frente a las demás formas de realidad, en lugar de estar limitada a la forma de realidad que posee la cosa real en cuestión. Realidad es actualidad. No digo con esto, porque no lo pienso así, que realidad sea *acto* en sentido de acto de una potencia.

Lo que digo es que realidad es *actualidad*. Cuando decimos que algo es muy actual, que tiene mucha actualidad, no estamos afirmando que es acto de una potencia.

En este sentido es en el que digo que realidad es actualidad. Dicho esto, podemos emplear indistintamente actualidad y acto. Pues bien, ser es "re-actualidad" de la primera actualidad. Realidad es la primera actualidad.

Ser es actualidad de esta realidad en la respectividad de lo real en cuanto real que llamo mundo. Ser es constitutivamente un "re". Y precisamente por eso es por lo que digo que ser es una actualidad ulterior. No es nunca lo más radical y último. Lo radical y último es realidad y no ser.

El hombre es una realidad y como tal realidad está constituido por un sistema de notas que le confieren una determinada forma de realidad. Entre estas notas, la realidad del hombre tiene una que nos importa especialmente: es la inteligencia, y conexas esencialmente con ella, el sentimiento y la voluntad. Son unas notas en virtud de las cuales el hombre es una realidad esencial y formalmente psico-orgánica. [...]

El hombre es un ser viviente, un animal, pero un animal que se comporta con las cosas y consigo mismo en tanto que realidades. Dicho sinópticamente: es *animal de realidades*. [...]

En el caso de la persona, la persona humana no tiene solamente unas propiedades que le salen en cierto modo "de suyo", sino que además tiene algo que no tienen las demás realidades, a saber, el comportarse consigo mismo desde el punto de vista de su propia realidad. Cosa que no les pasa, por ejemplo, a las piedras. [...]

La realidad del hombre es una realidad que no solamente es "de suyo", sino que además es "suya": le pertenece a sí mismo en tanto que realidad. Y en

ese sentido, decimos que el hombre tiene una forma de realidad que llamamos la persona: es **personeidad**.

Ser persona significa ser "suyo" y no sólo ser "de suyo". Todas las razones que las demás metafísicas se han empeñado en asignar a la persona, a mi modo de ver, son secundarias. **Persona no es ser un sujeto de atribución. Persona no es tener subsistencia.**

La persona es ciertamente subsistente, pero es subsistente porque es suya. No es suya porque es subsistente. El hombre es, pues, un sistema psico-orgánico, cuyo carácter o cuya forma de realidad es justamente ser **persona**.

Ahora bien, lo propio de ser persona –justamente en eso está la suidad– es que la realidad de cada cual es suya, frente a todas las demás realidades posibles, en tanto que realidades; no simplemente frente al sol en tanto que caliente o que brilla, sino en tanto que es real, y, por consiguiente, abarca ese "frente a" el elenco entero de lo real y de todo lo posible.

En su virtud, por ser suya la persona humana, es suya en el sentido de que su realidad se está constituyendo para sí misma frente al resto de toda realidad en cuanto tal. Y en este sentido decimos que está suelta de las demás realidades, es decir, es absoluta.

Ciertamente es un absoluto relativo, porque es un absoluto cobrado y cada cual es absoluto, pero a "su modo". Pero, como quiera que sea, es un carácter de realidad absoluta.

Ahora bien, esta realidad así personal se puede considerar desde dos puntos de vista: desde el punto de vista de la forma de realidad, que cada persona tiene por ser persona, y desde el punto de vista de la afirmación de esa realidad frente a todas las demás realidades. Esto sería el ser. En el caso del hombre, tiene un nombre preciso: se llama **Yo**.

El Yo es el acto por el que me afirmo a mí mismo como realidad personal frente a toda la realidad, no solamente humana sino divina, inclusive. El Yo no es la realidad, sino que es el acto con el que la realidad del hombre se afirma a sí misma en tanto que realidad absoluta.

Y esto es esencial, porque sin ello la filosofía se vería lanzada, a mi modo de ver, por el falso derrotero por el que se ha visto lanzada desde Descartes, un derrotero según el cual se entiende que el Yo es lo primero. El Yo nunca es lo primero. Lo primero es la realidad del hombre. Y precisamente, porque el hombre es ya real, es por lo que efectivamente puede afirmarse a sí mismo en tanto que un Yo.

El Yo es el acto de afirmarse como absoluto. Es mi reactualización como realidad absoluta frente a todo.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 4-9]



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. 108]



«Si la encina hablara diría: "Estoy instaurada en la realidad como encina". Es lo que hace el hombre cuando dice: "Yo estoy instaurado como realidad personal en el mundo". Por refluencia, en el caso del hombre su realidad personal se convierte en "yo". Y "yo" no es la realidad de la persona, sino su ser.

Esta frase no dice solamente "yo soy esto o lo otro", sino que dice "esto o lo otro es lo que soy yo". En esta frase "yo" desempeña una función estrictamente enfática: soy yo quien es esto o lo otro.

Esto acontece no porque el hombre sea capaz de decirlo, sino que por el contrario es capaz de decirlo porque en última instancia es así. El "yo" es la refluencia de la pura y simple realidad en realidad personal instaurada en aquella. Pues bien, la encina ciertamente no puede decirlo, pero tiene incuestionablemente un "es así".

El "es así" es justamente actualidad. Constituye la realidad de la encina en cuanto está presente en el mundo. Y en esto consiste formalmente el ser. De esta suerte, ser es ciertamente algo muy rudimentario en las piedras, en la encina, en los perros. Donde no es rudimentario es en el hombre, cuya realidad personal es actual en el mundo como un "ser yo". En las demás realidades, ser es la más rudimentaria de las actualidades mundanales. Pero siempre compete a la cosa real.

Por tanto, ser es algo independiente de toda intelección. Aunque no hubiera intelección habría –y hay– ser.

Como toda actualidad es "posterior" a actualidad, resulta que "ser" es algo posterior a la realidad. Dicho en otros términos, el ser como actualidad es ulterior a lo real: es la *ulterioridad del ser*. Esta ulterioridad tiene una estructura formal propia: es la temporeidad. Ciertamente no toda ulterioridad es tempórea; pero la ulterioridad de que aquí estamos hablando, la ulterioridad del ser, es tempórea.

La temporeidad no es una estructura fundada en la ulterioridad, ni es la ulterioridad algo fundado en la temporeidad. Sino que se trata de que la estructura misma de *esta* ulterioridad es formalmente temporeidad. Dicho en otros términos, el carácter esencial de la ulterioridad del ser es temporeidad. Lo real "es".

Esta actualidad consiste en primer término en que la cosa "ya-es" en el mundo; y en segundo término en que la cosa "aún-es" en el mundo. Por tanto, "ser" es siempre "ya-es-aún": he aquí la temporeidad. No se trata de tres *fases* de un transcurso cronológico, sino de tres *facies* estructurales de la ulterioridad misma del ser.

La unidad intrínseca de estas tres facies es lo que expresa el gerundio "estar siendo". Etimológicamente es un participio de presente: es el estar presente actualmente en el mundo. Su expresión adverbial es el "mientras". Ser es siempre y sólo ser "mientras".

Con ello quedan eliminados dos equívocos que quiero enunciar explícitamente. Un equívoco consistiría en pensar que ulterioridad es posterioridad cronológica. Y esto es falso, porque ulterioridad no es posterioridad cronológica, sino posterioridad puramente formal; esto es, mera temporeidad. Y la temporeidad no tiene la estructura de tres fases, sino la unidad modal de tres facies.

El otro equívoco consistiría en pensar que, por su ulterioridad, el ser sería accidental a lo real, algo adventicio a la realidad. Pero esto es absurdo, porque ser es la actualidad en el mundo, y esta actualidad compete "de suyo" a lo real. Ulterioridad significa entonces simplemente que realidad no es formalmente ser, pero que, sin embargo, realidad es "de suyo" ulteriormente ser.

La ulterioridad pertenece a lo real "de suyo". La mundanidad, en efecto, es una dimensión constitutiva, transcendental, de la impresión de realidad; y

por serlo la actualidad en el mundo no es adventicia a la realidad. Esta actualidad la tiene, más aún la tiene que tener, lo real "de suyo": "es" porque es "real". Si se quiere, realidad no es ser; pero la realidad "realmente es". Es lo que expreso diciendo que la realidad no es *esse reale*, pero es *realitas in essendo*.

Como lo real es sustantividad, resulta que es la sustantividad lo que tiene ser: ser es el ser de la sustantividad. No se trata de lo que usualmente se ha llamado "ser sustantivo". No hay ser sustantivo porque el ser mismo carece de toda sustantividad; sólo tiene sustantividad lo real. No hay, pues, "ser sustantivo", sino tan sólo "ser de lo sustantivo": es la sustantividad *in essendo*, siendo. El "siendo" de la realidad es justo el ser de la sustantividad.

Esta ulterioridad del ser es esencial. Por ello es por lo que realidad no es un modo de ser. Todo lo contrario: ser es la actualidad ulterior de lo real. Ser es algo *fundado* en la realidad, en la actualidad de lo real. Y este estar fundado es justo la ulterioridad. [...]

Es toda la diferencia y toda la unidad entre realidad y ser: todo lo real es inexorablemente "es", pero "es" por ser ya "real". [...]

Ser no es algo entendido, sino que es algo sentido. He aquí lo esencial.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 220-222]



«Al sentir lo aprehendido "de suyo" con-sentimos impresivamente su estar "siendo". La impresión de realidad es apertura transcendental al mundo. Por tanto, es absolutamente inexorable que al sentir impresivamente lo real estemos sintiendo que está siendo en el mundo: **es el ser sentido**. La aprehensión del ser pertenece, pues, físicamente pero oblicuamente a la aprehensión misma de lo real: es la *oblicuidad del ser*.

Actualidad, ulterioridad, oblicuidad: he aquí los tres momentos estructurales del ser. El ser es así primaria y radicalmente sentido. Es la idea del ser desde la inteligencia sentiente.

La filosofía clásica se ha dirigido al problema del ser desde lo que he llamado inteligencia concipiente. Inteligir sería "entender"; y entender sería inteligir que algo "es". Fue la tesis inicial de Parménides y de Platón. Y ello imprimió su peculiar carácter a la filosofía europea. Pero la inteligencia concipiente está constitutivamente fundada en la inteligencia sentiente.

Apoiados en Parménides, tanto Platón como Aristóteles fueron subsumiendo la intelección en el logos. Es lo que llamé *logificación de la intelección*. Pero no es solo esto. Es que entonces lo inteligido mismo consiste en "ser". De lo cual resulta que la realidad no es sino un modo de ser. Ciertamente el modo fundamental, pero sin embargo tan solo modo de ser: es el *esse reale*.

Es decir, lo real es formalmente ente: realidad sería entidad. Es lo que llamo *entificación de la realidad*. Logificación de la inteligencia y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el “es” de la intelección consistiría en un “es” afirmativo, y el “es” inteligido sería de carácter entitativo. Esta convergencia ha trazado en buena medida el cauce de la filosofía europea.

Por tanto, en lugar de “logificar” la intelección, lo que ha de hacerse es “inteligizar” el logos; esto es, hacer del logos un modo ulterior de aprehensión primordial de lo real. El término formal del inteligir no es el “es”, sino la “realidad”. Y entonces resulta que realidad no es modo de ser, sino que el ser es algo ulterior a la realidad misma.

En su virtud, no hay *esse reale*, sino *realitas in essendo*. No se puede entificar la realidad, sino que hay que dar a la realidad una ulterioridad entitativa. La ulterioridad del logos va “a una” con la ulterioridad del ser mismo.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 224-225]



«La realidad es estructuralmente emergente. Y la emergencia consiste en dar de sí una alteridad. Y esta emergencia y esta alteridad no están definidas por la talidad sino por la función transcendental de esta talidad, que es algo completamente distinto.

Suele decirse que en la línea del ser no cabe evolución. Pero esto es falso si “ser” significa “realidad” Tomada la talidad en función transcendental, y solamente tomándola así, puede y ha de decirse que cabe hablar de evolución en la realidad.

La evolución de la realidad significa una evolución justamente del “de suyo”. Y en este sentido hay *grados de realidad*. Naturalmente, no es que sea más real un hombre que un orangután, si por realidad se entiende que tenga existencia física; no se trata de esto.

Se trata de tomar la cosa *in re*. Aquello que constituye el “de suyo” propio del orangután es mucho menos de suyo que aquello que constituye el “de suyo” propio de un hombre. Ni que decir tiene del de un ángel. *A fortiori*, naturalmente, de Dios. Esto es una cosa completamente distinta.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 156]

COMENTARIOS

«¿Qué es el ser para Zubiri? Para entrar en esta cuestión es preciso echar manos del concepto de *respectividad*, que en la filosofía de Zubiri adquiere una importancia metafísica de primer orden. La respectividad es ante todo apertura o versión de la cosa hacia *su* propia realidad; la cosa real *respicit se*, es respectiva a sí misma. Es la respectividad *constituyente*, que

constituye el mundo en su sentido radical y primario. Aunque no hubiera más que una cosa, habría mundo en raíz. De hecho, ocurre que hay "otras" muchas cosas.

Pero cada una de ellas empieza por ser *suya*, para que las otras puedan ser "otras" para ella, empieza por tener *su* forma y modo de realidad respecto de esa otras; y justamente por ser *suya* frente a otras, nos *remite* necesariamente a esas otras. Es una respectividad *remite* que se funda en la respectividad constituyente.

Las cosas por su *talidad*, es decir, por su forma y modo concretos de ser reales, son constitutivamente respectivas. Pues bien, para Zubiri la respectividad remite en su aspecto talitativo es el *cosmos*, y en su aspecto transcendental o "de suyo", el *mundo*. Pero bien entendido: las cosas son talitativamente, *porque* son ya respectivas "de suyo", como se funda en mundo.

En resumen: la respectividad constituyente funda la respectividad remite en su doble aspecto talitativo y transcendental. Pues bien, dentro de esta respectividad remite en su aspecto mundanal o transcendental, lo primario es la actualidad de la cosa en sí misma como real como "de suyo". Pero en esta primera actualidad se funda la ulterior actualidad de la cosa por la que se afirma como respectiva a todas las demás cosas reales.

Esta re-actualización o ulterior actualidad en respectividad es el ser (Zubiri, X., "Respectividad de lo real", EM, pp. 197-215).

En definitiva, lo que últimamente hay es realidad que funda el ser. No hay *esse reale* (como si *reales* se inscribiera en *esse*; es la línea suareciana), sino por el contrario lo que hay es *realitas in essendo*, ser se inscribe en la realidad, se funda en realidad, *porque* hay realidad, hay ser (SE, 417-454).»

[Baciero, Carlos: "Zubiri y su diálogo con la escolástica y Suárez", en Nicolás, Juan Antonio (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2011, p. 57-58]



«En *Sobre la esencia* Zubiri parece tener dentro de su opción expositiva dos bestias negras que terminan siendo obsesivas. La primera es la crítica incesante, no solo contra la indebida "sustantivación" del ser, sino también contra cualquier centralidad de ese ser, es decir, contra todas las formas de ontología; ello conduce a la práctica disolución del ser en algo sin relieve filosófico como derivación de la realidad, un punto que luego Zubiri se verá obligado a corregir pues, aunque el ser no sea primario, sí está dado "oblicuamente" como actualidad de la cosa real en el mundo (IRE 217-228) y a esa actualización "oblicua" hay que referir la originaria temporeidad; desarrollado ampliamente en uno de los pasajes más farragosos del último Zubiri (IL 156).

Es posible que ya en SR se intente reparar eso y, fundándose en que el ser es la actualidad de las cosas reales en el mundo, se entienden todos los transcendentales complejos como "modos de ser" (SR 156), camino que el propio Zubiri deshace porque son transcendentales por ser de la *realidad*, y no por lo que la realidad sea.

Que el destinatario concreto de sus dardos es la escolástica, en un casi imposible empeño por reventarla desde dentro, lo muestra el hecho de que Zubiri incluso propone que el término aristotélico *to on* no se traduzca por ser o por ente, sino como "que es", reservando para Santo Tomás la definitiva "entificación de la realidad" (PFMO, 63, 100-111), por más que el término "ontología" adquirirá carta definitiva de naturaleza con Wolff.

La segunda bestia negra es el criticismo y Zubiri no quiere permitir ninguna apariencia de que funda su metafísica implícita o explícitamente en una teoría del conocimiento previa, por lo cual rechaza cualquier exposición del acto intelectual; la razón de ello puede residir no solo en el vilipendiado "criticismo", sino también en el hecho de que lo que entonces entendía Zubiri por "teoría de la inteligencia" era más bien un capítulo de su antropología filosófica y esta no podía fundamentar la metafísica, sino que más bien era "filosófica" en cuanto se apoyaba en una metafísica. El resultado en todo caso es que la función de la intelección en la verdad real se limita a ser el campo neutral de actualización de las notas reales.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 234-235]



«[I. Ellacuría]–Verá, yo ya tengo pensado un proyecto. Lo que pretendo es confrontar su filosofía con el aristotelismo y la metafísica clásica, con el neotomismo alemán y, por último, con el existencialismo, para concluir con lo que sería el tema principal de la tesis: la principialidad de la esencial.

[X. Zubiri] –Me vuelve a sorprender. La estructura de una tesis suele ser una de las cuestiones más difíciles. Me parecen excelentes estas comparaciones que propone, aunque no conozco el neotomismo alemán. La cuestión decisiva es la distinción entre ser y realidad.

Creo que tiene razón Heidegger cuando ensaya la distinción entre ser y realidad, aunque no estoy conforme con la interpretación que da del *Seiende*. Hay lenguas que no conocen el verbo ser. Para mí el ser es como una ratificación de la realidad.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 626]



«Zubiri llega a la década de los sesenta instalado plenamente en una nueva etapa de su trayectoria filosófica, aquella en que, contrariando a Heidegger,

ya sostiene definitivamente que el ser se funda en la realidad, y que la filosofía estudia no el ser sino la realidad en cuanto tal.

Aunque es verdad que ha dedicado buena parte de sus cursos a esclarecer realidades concretas: la realidad física, la realidad biológica, la realidad humana..., ello no ha obedecido a una voluntad de concentrarse en filosofías segundas que le sirvan *después* para elaborar una metafísica o teoría de lo real.

Zubiri está convencido de que su actividad filosófica es un permanente y penoso movimiento intelectual que sólo puede referirse a la realidad, a sus principios y estructuras, en la medida en que aprehenda y esclarezca realidades concretas.

La realidad no es una especie de piélagos en el que se hallen sumergidas las cosas reales ni la suma de todas ellas. Es la alteridad de cada cosa que destella como una luz en cada una de ellas, excediendo sus límites y remitiéndola a las demás. Esta concepción sitúa a las ciencias en su justo lugar.

Las aportaciones de las ciencias son insustituibles y no pueden ser menospreciadas como a menudo se hace desde la filosofía, tratándolas de conocimientos provisionales, fugaces y fragmentarios, porque el mismo discurso filosófico padece congénitamente esa fugacidad, provisionalidad y fragmentariedad. No se puede acceder a la realidad más que a partir de cada cosa concreta.

Zubiri, extraordinario conocedor del panorama científico contemporáneo, ha realizado en sus cursos detalladas exposiciones de lo último que las ciencias dicen en relación con las diversas cosas reales que ha ido examinando. Pero, una vez reconocidas y analizadas esas aportaciones, lo que preocupa al filósofo es conceptuar todas esas cosas en tanto que realidades.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 605]



«A. González sugiere que, si la crítica de Zubiri al intento de pensar el ser desde la nada comienza al menos en el año 1931, en su conferencia sobre Hegel, fácilmente se la habría podido exponer a Heidegger en su charla con él en 1930. En los años inmediatamente siguientes a esta entrevista, Zubiri critica como un presupuesto no justificado el pensar el ser desde la nada; tampoco Heidegger piensa el ser desde la nada después de esa entrevista. Es posible que la crítica de Zubiri en este aspecto haya tenido una influencia importante sobre Heidegger.

En cualquier caso, es importante destacar que el llamado “viraje” (*Kehre*) de Heidegger, tan mistificado, ya se contempla en el proyecto de desarrollo de *Ser y tiempo*. En las lecciones sobre lógica del semestre de verano de 1928, ese viraje es mencionado por primera vez como tarea: “La analítica temporal es a la vez el viraje”.

Heidegger inicia ya en Friburgo la andadura que lo lleva más allá del ser y que culminará con la afirmación de que el ser es algo ulterior al *Ereignis* [acontecimiento, evento].

También Zubiri terminará situando su pensamiento más allá del ser. La noción de "actualidad" será el gran tema del último Zubiri. La gran aportación del artículo de A. González, "Ereignis y actualidad", es hacernos ver que la relación entre los dos autores no puede plantearse desde la contraposición entre realidad y ser, como suele ser habitual, sino entre lo que uno y otro consideran que está más allá del ser: "Lo que Zubiri llama actualización sería equivalente del *Ereignis*."

Estaríamos ante algo que está antes de toda presencia, y también antes de todo estar presente (actualidad). Estaríamos ante el hacerse presente que funda tal actualidad" (J. A. Nicolás y Ó. Barroso (eds), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, p. 184). El principio de todos los principios que buscaban tanto Husserl como Heidegger hallaría en Zubiri una conceptualización más precisa y rigurosa.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 268-270]

•

«En *Ser y tiempo*, Heidegger remite la verdad y el ser a un origen común, con lo que se insinúa la posibilidad de pensar algo más radical que el ser. En el curso de "Introducción a la filosofía", 1927-1928, y en su texto *Sobre la esencia de la verdad*, Heidegger habla de "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. 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 Marquínez 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 posteriores, 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]



«Es, sin duda, uno de los rasgos más característicos de la filosofía española contemporánea, desde Ortega a Ferrater, el deponer fuertemente de relieve el papel de *la realidad*, como punto de arranque de la reflexión filosófica. Con ese rasgo va también este otro: se establece una cierta distinción entre realidad y "ser"; no se da por válida filosóficamente la sinonimia que registra el lenguaje ordinario.

La razón más genérica que podría darse a quien hubiera de ser introducido desde fuera en el pensamiento así caracterizado, sería quizá ésta: "ser" tiene implicaciones de diversos tipos, que han suscitado y suscitarán problemas muy complejos; no puede, pues tomarse simplemente como punto de arranque.

Por otra parte, es absolutamente imprescindible a una sana reflexión filosófica –incluso con todo el relieve que pueda y deba dar a la subjetividad– saberse desde un principio en un ámbito que desborde al sujeto, al mismo tiempo que lo constituye. Para nombrar esta condición originaria, es necesario una palabra más “neutral”, menos “comprometida”, que *ser*. Ninguna parece ofrecerse para ello con tan buena recomendación (un historial limpio y una fuerza grande de sugestión) como “realidad”.

Cesa ya aquí el acuerdo estricto entre los autores que emplean la distinción de *ser* y *realidad*. Para Ortega y Marías la relación parece centrarse en que “ser” es *interpretación* de la realidad (de “lo que hay”, dicen frecuentemente, buscando otra expresión neutra). Por el *ser* –es decir, por el *lenguaje especulativo*, que tiene como su clave la bóveda en el *ser*– interpreta el hombre de una determinada manera, y con una historia concreta, la realidad en la que se vive implantado.

Para Ferrater, “ser” (al igual que “sentido”) es un concepto-límite “concepto polar”, que “no denota realidades, sino evidencia tendencias exhibidas por éstas”.

Es, indudablemente, Zubiri quien ha dedicado en sus obras más explícita atención a una determinación exacta de la relación del “ser” a la “realidad”. *Ser* es la “ulterior actualidad” de la realidad en cuanto “mundo”, es decir, en cuanto transida por vínculos de respectividad. [...] *En sí mismas* las realidades *son respectivas*; no es nuestro nombrarlas lo que las constituye en tales. Los nombres son instrumentos en el pensamiento realista de Zubiri.»

[Gómez Caffarena, José: “‘Ser’ como interpretación de la realidad”. En *Homenaje a Xavier Zubiri*. Madrid: Editorial Moneda y Crédito, 1970, tomo I, p. 693-694]



«Lo que los filósofos han llamado “ser” es algo inventado por el hombre (para responder a una cierta situación vital, especialmente a la situación en la cual se produjo un vacío dejado por la falta de creencia en los dioses). Por lo tanto, Ortega no considera el ser como la realidad, sino lo contrario: la realidad es anterior al ser.

Este es una interpretación –una entre otras– de “lo que hay”. Ahora bien, “lo que hay” no es algo que el hombre “pone”, sino aquello que se le impone por sí. Descubrirlo es, esto es, sacarlo a la luz, equivale a sacar a luz toda una serie de supuestos de que se han valido hasta ahora los filósofos –supuestos tales como “lo que hay es lo racionalmente comprensible”, etc., etc.

En esta busca de lo que subyace en las diversas interpretaciones que se han dado de “lo que hay”, Ortega descubre que lo que hay es más bien algo incompleto – en otros términos, lo que hay es más bien un “intento de ser” que un ser completo.

Con ello Ortega procede a “desmontar” la filosofía misma, la cual no aparece como algo perteneciente a la naturaleza humana, sino como una reacción ante una cierta situación histórica. [...] Para Ortega la historia misma está hecha de una serie de “invenciones” que produce el hombre con el fin de mantenerse a flote.»

[Ferrater Mora, José: *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1969, vol. II, p. 348-349]



«Mientras los otros verbos del lenguaje tienen normalmente una raíz de contenido semántico, a la que se une la morfología predicativa –o, incluso, pueden formarse verbos que en su raíz expresen determinadas *concretas* funciones semánticas–, propio del verbo de simple realidad, “ser” (existir), es carecer de esa referencia. (Esto explica también que el verbo “ser” sólo pueda formarse relativamente tarde, y lo haga a partir de radicales de suyo semánticos, pero muy genéricos, por trasposición abstractiva de los mismos...).

El llegar a formar el verbo *ser* es, entonces, una gran conquista del lenguaje y de la madurez cultural. Es una conquista que consagra *lo desinteresado del esfuerzo por saber*, camino del desarrollo científico. Que permite también expresar *las referencias más decisivas de la vivencia humana*, camino incluso hacia lo absoluto, pues se hará el objeto de la connatural “admiración” humana: “que algo es...” [...]

Concluyamos. El “es” (“existe”) no es ni *propio* predicado ni *siempre* cópula (aunque está siempre en peligro de ser malentendido como lo uno o como lo otro). *Expresión de la “actualización”, de la referencia a la realidad*, se halla al menos implícito en todo mensaje lingüístico informativo.

Expresa aquello *por lo que* todo predicado real puede serlo, *por lo que* algo puede ser entendido por el hombre y transmitido como tal a sus semejantes.

Y es, como estamos viendo, su constitutivo carácter de *referencia a la realidad* el que lo hace tal, el que le confiere “su grandeza”.»

[Gómez Caffarena, José: “‘Ser’ como interpretación de la realidad”. En *Homenaje a Xavier Zubiri*. Madrid: Editorial Moneda y Crédito, 1970, tomo I, p. 704-705 y 708]



«El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramática*. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe. [...]

El filósofo idealista se engaña así mismo cuando partiendo en busca de lo positivo y dado, de lo no puesto por él, cree hallarlo en la pura conciencia que es fabricación suya y pura ficción. [...]

Crear que, *suspendiendo* la ejecutividad de una situación primaria, de una "conciencia ingenua", se ha evitado la posición que ésta hace, es una doble ingenuidad y un olvido de que hay el modo "tollendo ponens". Al hacerme la ilusión de que *quito* la posición de mi anterior "conciencia primaria" no hago sino *poner* una realidad nueva y fabricada: la "conciencia suspendida", cloroformizada.

Hay que proceder inversamente: en el momento de partir en busca de lo que *verdaderamente* hay, o realidad radical, detenerse, no operar hacia adelante, no dar un *nuevo* paso intelectual, sino, al revés, caer en la cuenta de que lo que verdaderamente ha es eso: un hombre que busca la realidad pura, lo dado.

Por tanto, no algo nuevo, que no estaba ya ahí y que requiere manipulaciones de "reducción" para ser obtenido, en rigor, fraguado, sino lo que al comenzar a pensar filosóficamente *hay ya*, a saber, este propósito filosófico y todos los motivos antecedentes de él, todo lo que fuerza a ese hombre a ser filósofo, en suma, *la vida* en su incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad.

Lo "puesto por sí", lo impuesto al pensamiento del filósofo, es aquello de donde éste viene, que lo engendra y, por lo mismo, queda a su espalda. El hacer filosófico es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a ello dialécticamente, tiene su verdad en lo prefilosófico.

El error más inveterado ha sido creer que la filosofía necesita descubrir una realidad nueva que sólo bajo su óptica gremial aparece, cuando el carácter de la realidad frente al pensamiento consiste precisamente en estar ya ahí de antemano, *en preceder al pensamiento*. Y el gran descubrimiento que éste puede hacer es reconocerse como esencialmente secundario y resultado de esa realidad preexistente y no buscada, mejor aún, de que se pretende huir.

Este fue el camino que me llevó a la Idea de la Vida como realidad radical. Lo decisivo en él –la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo, la evasión de la cárcel que ha sido el concepto de "conciencia" y su sustitución por el de simple coexistencia de "sujeto" y "objeto", la imagen de los *Dii consentes*, etcétera– fue expuesto en una lección titulada "Las dos grandes metáforas", dada en Buenos Aires en 1916.

El análisis de la conciencia permitió a la fenomenología corregir el idealismo y llevarlo a su perfección, esa perfección que es el síntoma de la agonía, como la cima es la prueba de que la montaña está ya debajo de nuestros pies. Pero una nueva insistencia analítica sobre el concepto fenomenológico de la conciencia me llevó a encontrar en él un agujero, *e quindi uscimmo a riveder le stelle.*»

[Ortega y Gasset: "Prólogo para alemanes" (1958). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. VIII, p. 52-54]



«La naturaleza es una cosa, una gran cosa, que se compone de muchas cosas menores. Ahora bien: cualesquiera que sean las diferencias de las cosas, tienen todas ellas un carácter radical común, el cual consiste simplemente en que las cosas *son*, tienen un ser. Y esto significa no sólo que existen, que las hay, que están ahí, sino que poseen una estructura o consistencia fija y dada.

Cuando hay una piedra hay ya, está ahí, lo que la piedra es. Todos sus cambios y mudanzas serán, por los siglos de los siglos, combinaciones regladas de su consistencia fundamental. La piedra no será nunca nada nuevo y distinto.

Esta consistencia fija y dada de una vez para siempre es lo que solemos entender cuando hablamos del ser de una cosa. Otro nombre para expresar lo mismo es la palabra naturaleza. Y la faena de la ciencia natural consiste en descubrir bajo las nubladas apariencias esa naturaleza o textura permanente.»

[Ortega y Gasset, José: "Historia como sistema y del Imperio Romano" (1941). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI p. 23-24]



«El idealismo contemporáneo es subjetivismo –sostiene que no hay realidad trascendente al pensamiento: que la única realidad o ser es el pensamiento mismo– "ser" una cosa es pensarla como siendo–; por tanto, que el ser es inmanente al pensamiento, puesto que es el pensamiento.

Esto quita, en efecto, su sentido primario, ingenuo y sincero al concepto de realidad como trascendencia. Toda realidad es sólo realidad pensada y nada más. En cambio, da un cierto valor de realidad, de ser, a todo lo pensado; un valor que antes no tenía. Antes, cuando se advertía que algo era sólo un pensamiento, se entendía que no tenía realidad ninguna; era *ens rationis* – el pseudo-ente.

Así, el matemático actual considera como verdadero un teorema cuando cree haber logrado demostrar que las ideas integrantes de él, como ideas y sólo en cuanto tales, cumplen ciertos requisitos.

Es decir, que considera su matemática como efectivo conocimiento, aunque no valga, y desentendiéndose de si vale o no, para una realidad extraideal. Entiende, pues, por verdad un pensar que se refiere a un ser imaginario o intrarreal.

Ahora bien: los griegos, los pensadores medievales y Descartes mismo llamarían a una tal matemática poesía –ya que poesía es un pensar entes imaginarios. No le llamarían "conocimiento".

A comienzos de siglo se solía interpretar arbitrariamente a Descartes, olvidando esto y haciendo de él un idealista. Descartes, en efecto, prepara el idealismo, pero él no lo es aún. Lo que ha dado lugar a esta interpretación

errónea es que, de puro no ser idealista, no se le ocurre tomar las cautelas frente a ésta y, por tanto, frente aquella mala inteligencia.

Conste, pues, siempre que Descartes habla de la "verdad" y del conocimiento entiende un pensar con vigencia trascendente de sí mismo, esto es, un pensar que pone en realidad transpensada, realidad más allá de sí mismo. Por matemática entiende una ciencia de realidades, no de *entia rationis*, y lo mismo por lógica.

De aquí que no le baste, como a Leibniz, que tiene ya medio cuerpo francamente en el idealismo, partir de una realidad formal, esto es, entre ideas como tales, sino que necesita precisamente una verdad primera en que la verdad formal o entre ideas sea, a la vez, verdad real o valedera para cosas, en suma, que garantice la trascendencia del pensamiento.

Era más cartesiano que nunca Bordas-Demoulin cuando advierte que la libertad divina, al crear las verdades y colocarlas en nuestro espíritu, parece que da a nuestro conocimiento un carácter de revelación.»

[Ortega y Gasset, José: "Historia como sistema y del Imperio Romano" (1941). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1961, vol. VI p. 47 n. 1]

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

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