

---

## REALIDAD Y EXISTENCIA

---

Ver: *Realidad / Existencia / Esencia y existencia / Realidad y ser / Realidad y percepción / Espectro*

---

«Todo lo real está constituido por ciertas notas. Emplearé este vocablo y no el de “propiedades” porque es un vocablo más sencillo que el de propiedad, y tiene la doble ventaja de designar unitariamente dos momentos de la cosa. Por un lado, la nota pertenece a la cosa; por otro, nos notifica lo que la cosa es según esta nota. Así el calor es una nota de la cosa y al mismo tiempo nos notifica lo que según esa nota es la cosa.

Entiendo por realidad de algo el que estas notas pertenezcan a la cosa “de suyo”, es decir, que no sean tan solo signos de respuestas. Así, para un perro, el calor “caliente”, es decir, le impone un modo de conducta: acercarse, huir, etc.

Pero para nosotros, hombres, ante todo el calor “es caliente”. Sus caracteres le pertenecen “de suyo”. y por esto al estar así aprehendido “de suyo” el calor tiene lo que llamaré la *formalidad de lo real*. No es meramente estimulante.

Realidad no significa aquí existencia, y mucho menos algo allende mi aprehensión, sino que es la formalidad según la cual eso que llamamos calor está aprehendido como algo “de suyo”, es decir, según la formalidad de realidad. La existencia misma pertenece al contenido de lo real y no a la formalidad de realidad.

Todas las notas, además de un contenido propio de su propia existencia, tienen una formalidad de alteridad distinta según sea el aprehensor. Para el animal la formalidad de lo aprehendido, es mera estimulidad, para el hombre lo aprehendido es “de suyo”, es realidad.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, pp. 18-19]

•

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

En definitiva, lo que entendemos por realidad a propósito de cualquier cosa es aquello que a una cosa le compete *de suyo*, y no simplemente aquello que le sobrevenga a una realidad determinada por su relación con otras.

Es aquello que le compete de suyo, tanto por lo que concierne a sus notas como por lo que concierne a su existencia. La existencia es realidad solo cuando es la existencia que de suyo pertenece a la cosa.»

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



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

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

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



«El animal se mueve, ciertamente, entre “cosas” que le están presentes, tanto más “cosas” cuanto más elevado sea su lugar en la escala zoológica. Pero estas cosas le están presentes siempre y sólo en forma afectante; son siempre y sólo unidades complejas de estimulación. Su unidad y relativa estabilidad perceptivas se deben a lo que he solido llamar “formalización”. [...]

La pura “cosa-estímulo” se agota en la estimulación (actual, retardada, reproducida o signitiva); esto es, está presente, pero como mera suscitación de unas respuestas psico-biológicas. En cambio, la misma cosa, aprehendida intelectivamente, me está presente, pero de un modo formalmente distinto: no sólo me está presente, sino que lo está formalmente como un *prius* a su presentación misma.

Todo lo contrario de la “cosa-estímulo”, que se constituye y agota en su pura presencia estímúlica. La prioridad es lo que permite y fuerza a pasar del mero momento extrínseco de “ser aprehendido” a la índole de la cosa tal como es antes de su aprehensión. [...] Según suelo decir desde hace tantísimos años, la cosa me es presente como algo “de suyo”. [...]

La cosa se actualiza en la inteligencia, se nos presenta intelectivamente, como siendo “de suyo” *antes* de estarnos presente. Y esto se ilustra incluso históricamente; hace más de veinte años escribía que la forma primaria según la cual la filosofía presocrática concibió (aquí sí que se trata de conceptos) las cosas reales como reales fue considerándolas como algo “de suyo”.

Es lo que por tanteos dificultosos condujo después, sólo después, a la conceptualización de la φύσις [phýsis], de la naturaleza. Pero, repito, primordialmente no se trata de concebir así las cosas, sino de enfrentarse aprehensivamente con ellas según la formalidad de realidad. Realidad es ese "de suyo" de las cosas.

No es, claro está, una definición, pero es una explicación. Toda explicación coloca lo explicado en una cierta línea. En el caso de la realidad ha solido colocársela en la línea de los conceptos. Aquí, en cambio, colocamos la realidad en la línea del enfrentamiento inmediato con las cosas. Y en esta línea, la realidad es el "de suyo".

Ante todo, realidad no es formalmente "naturaleza"; esto es, ser "de suyo" no consiste en tener principios internos operativos. Naturaleza es sólo un momento fundado en la realidad de la cosa; formalmente, realidad es siempre y sólo el "de suyo". Ahora bien, algo puede ser "de suyo" de muchas maneras distintas.

Todas envuelven, como momento intrínseco, la naturaleza. Pero, en primer lugar, no todo modo de ser "de suyo" consiste en ser sólo naturaleza; hay cosas que son "de suyo" no sólo con tener naturaleza, sino teniendo además otros momentos (personidad, etc.), unitariamente articulados con la naturaleza, de suerte que sólo en esta unidad de momentos es como son "de suyo".

Por tanto, naturaleza es tan sólo un momento del ser "de suyo", pero nada más. En segundo lugar, aun en aquellas cosas que son "de suyo" con sólo tener naturaleza, naturaleza no es sinónimo de realidad, de "de suyo". Naturaleza es siempre y sólo la manera como algo es "de suyo", pero no es primaria y formalmente el "de suyo" mismo.

Naturaleza, en efecto, no es sólo sistema interno de principios operativos de la cosa. Por el contrario, sólo cuando estos principios son intrínsecos en el sentido de competir a la cosa "de suyo" es cuando dichos principios son naturaleza. Es decir, el "de suyo" es anterior a la naturaleza y fundamento de ella.

"De suyo" tampoco coincide *formalmente* con existencia; es decir, tener realidad no es formalmente existir como contradistinto de ser inexistente. La idea de realidad queda centrada para la Escolástica en dos tesis: primero, lo real es lo existente en cuanto existente; segundo, lo real es *essentia* en cuanto connota aptitudinalmente la existencia. Ahora bien, tomadas como conceptos formales, ninguna de ambas tesis es formalmente exacta.

Ciertamente, todo lo inexistente es irreal y todo lo irreal es inexistente. Esto es innegable; pero no nos es suficiente. Porque lo que aquí buscamos es la razón formal de realidad. Y que la razón formal de realidad no sea simple existencia es cosa que se desprende ya de aquello que la Escolástica misma contrapone al *ens reale*, a saber, el *ens rationis*.

El *ens rationis* no es formalmente lo inexistente, sino lo inexistente concebido o fingido "como si fuera" existente. Esto lo vio claramente la Escolástica. Pero esto equivale a decir que el *ens rationis* tiene, "a su modo", una cierta existencia. Lo cual nos indica ya que la razón formal de realidad y de irrealidad se halla más bien en el *modo*, digámoslo así, de existir que en el mero existir. Y así es efectivamente.

Existir "sólo" *intra animam* es el modo de existencia que consiste en tener existencia sólo objetiva en y por la intelección. Entonces existir "realmente" es el modo de existir que consiste en tener existencia "de suyo". Y esto se ve más claramente aún, si pensamos en otro tipo de "cosas" que no son formalmente *entia rationis* y que, sin embargo, no son reales.

Para los griegos, sus dioses aparecen entre los hombres en figuras diversas; por ejemplo, Júpiter, como auriga. ¿Qué tipo de realidad tiene Júpiter-auriga? Ciertamente, Júpiter-auriga no existe realmente; Júpiter no es realmente un auriga. Pero para los griegos esta figura no es una ilusión subjetiva; esto no pasaría de ser una teoría de ciertos intelectuales.

Si los hombres ven a Júpiter-auriga es porque Júpiter tiene esta figura y con ella se pasea por la tierra, aunque nadie lo esté viendo. Esta figura tiene, pues, a su modo, una cierta existencia.

Sin embargo, Júpiter-auriga no existe realmente. ¿Por qué? Pues precisamente porque la existencia de esta figura no compete a Júpiter como una existencia "de suyo". Sólo entonces existiría realmente el Júpiter-auriga. No es éste el caso.

El Júpiter real tiene una existencia "propia", la que tiene "de suyo", y que no es la del auriga. Ello prueba que la existencia no es, sin más, *formalmente* la razón de la realidad.

Más que el existir, lo que constituye formalmente la realidad es el modo de existir: existir "de suyo". este tipo o modo de existencia que no es "de suyo" es lo que metafísicamente constituye el "aparecer", la "apariencia". Júpiter no es realmente auriga, pero aparece como auriga, reviste la forma de auriga.

Es el dualismo metafísico entre apariencia y realidad. Es un dualismo metafísico y no lógico ni psíquico. La apariencia es más que *ens rationis* y más que algo meramente "lógico", como, por ejemplo, el *Schein* de Hegel. La apariencia es también algo más que ilusión subjetiva; cuando menos, no es forzoso interpretarla como ilusión subjetiva, incluso añadiendo que esta ilusión estuviera fundada *in re*. Y, sin embargo, no es realidad.

Tampoco lo es la figura aparente tomada formalmente en y por sí misma, porque por ser apariencia no tiene existencia de suyo, sino una existencia "apoyada", por así decirlo, en aquello de quien es apariencia. De aquí que, por un lado, parezca realidad, precisamente porque se apoya en algo que existe de suyo; pero, por otro lado, es, tomada formalmente en y por sí misma, perfectamente irreal. Esta ambivalencia de la figura aparente es lo

que llamo "espectro" de realidad. Espectro es un concepto estrictamente metafísico.

Esta articulación metafísica entre realidad y apariencia es lo que, a mi modo de ver, nos da la clave para entender correctamente el Poema de Parménides. Las cosas que vemos, la "opinión" (δόξα), no es simple ilusión sensible; pero no es el "ser verdadero" (ὄν), sino que es la mera "figura" (μορφή) como "aparece", eso que Parménides, y todos los griegos después de él, llamaron ente (ὄν), que es el único que de veras "es", precisamente, diría yo, porque "de suyo" el ὄν es ser y nada más que ser.

Así, pues, si las cosas tuvieran principios que no les pertenecieran "de suyo", no tendrían ni naturaleza ni esencia real. Es el caso de muchas "cosas" en la mentalidad primitiva; las cosas serían meros "lugares" de presencia y acción de los dioses u otras realidades. Correlativamente, la existencia de las cosas como mera figura o apariencia haría de ellas algo irreal.

Es también el caso de muchas "cosas" de la mentalidad primitiva que no son sino "espectro" de los dioses o de otras realidades. Un mundo cuyas cosas no fueran sino "aparición" de la divinidad no tendría formalmente en sí mismo ninguna existencia real; sería un mundo espectral.

Por tanto, sólo cuando los dos momentos de esencia y de existencia competen a la cosa "de suyo" es cuando tenemos formalmente "realidad". El "de suyo" es, pues, anterior a esencia y existencia. Digamos de paso que esto es lo que, a mi modo de ser, permite entender correctamente ciertas especulaciones metafísicas de la India.

No se confunda aquí "de suyo" ni con lo *a se* ni con lo *per se*. *A se* es tener existencia por sí mismo; *per se* es la capacidad de existir sin necesidad de un sujeto.

Pero "de suyo" es tener existencia en cierta manera *ex se*, tomada la cosa existente *hic et nunc*, es decir, sea cualquiera el fundamento de que exista, que es asunto distinto. Así, pues, por lo que concierne a la existencia, la realidad consiste *formalmente* en el momento del "de suyo"; la realidad es en alguna manera anterior a la existencia misma.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 393-399]



«La realidad posee, ciertamente, ese carácter de ἔργον, un carácter que, si se me permite la expresión, llamaría "érgico"; esto es, actúa sobre las demás cosas, efectuando determinadas operaciones. Y, en su virtud, se considera este carácter érgico como un carácter de lo que es real. Esto está plenamente justificado. Solo que no es nada unívoco.

El carácter érgico, en efecto, no es sino una *ratio cognoscendi*: presupone, por tanto, que se tiene ya un concepto de lo que es la *ratio essendi* de lo

real. Concebida la realidad como mera existencia, entonces se entiende que efecto real es un efecto existente. Ahora bien, aquí comienzan las dificultades.

Los efectos de una silla real son reales; no hay la menor duda. Pero la silla *qua* silla no es real, porque "silla" no es un carácter que le compete "de suyo". Es "cosa-sentido", pero no "cosa-realidad". Y esto no procede de que la silla sea artificial; una caverna no es artificial; sin embargo, el que sea "morada" hace de ella una "cosa-sentido".

Por eso, los efectos que produce la silla no son reales si se considera la silla *qua* silla; la silla no actúa sobre las demás cosas *qua* silla, sino que actúa sobre ella, por ejemplo, *qua* madera, o por la forma que posee. Es decir, el carácter érgico presupone la realidad. Y solo es ἔργον aquello que algo produce por lo que realmente es; esto es, por las notas que posee "de suyo". Lo cual nos vuelve al punto de partida de esta discusión.

La silla y sus efectos *qua* silla son *extra animam*, y, sin embargo, no por esto son reales. La extra-animidad no es realidad, porque algo puede ser *extra animam* y ser o bien cosa-estímulo, o bien cosa-sentido. En ninguno de estos casos es cosa-realidad. Realidad no es extra-animidad sin más, ni tan siquiera como predicado extrínseco, sino que es ser "de suyo".

En definitiva, por donde quiera que se toma la cuestión, sea en la manera primaria de presentarse lo real, sea en su razón propia (eso es, la realidad en cuanto realidad), sea en su carácter érgico, realidad no es mera existencia, sino que es algo primario e irreductible, que puede explicarse diciendo que es lo "de suyo".

Claro está, podría entonces pensarse que realidad se toma como sinónimo de lo que llamamos "ser". Pues bien, tampoco es así. Realidad no es formalmente existencia, pero tampoco es formalmente "ser".»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1962, p. 401-402]



«La realidad es anterior al ser. Ahora cabe preguntarse, si es anterior al ser, ¿en qué consiste eso que llamamos que algo sea real?

Naturalmente puede contraponerse lo real y lo irreal partiendo del concepto de existencia. Es real lo existente, es irreal lo inexistente. Ahora, ¿es éste un punto de arranque primario? Yo siempre he pensado que no lo es. He pensado que para entender lo que es la realidad hay que contraponerla a un cierto modo de presencia de las cosas en la cual éstas no se nos presentan formalmente como realidades sino como estímulos. El estímulo no es irreal en el sentido de inexistente.

Tampoco es realidad formalmente dicha. El estímulo es justamente arreal. La realidad, en cambio, se nos presenta como algo más que estímulo. El propio estímulo se nos presenta como realidad estimulante, es decir, como

algo que emerge de aquello que nos está estimulando, y que le pertenece en propio a aquello que nos estimula. Justamente, el momento de realidad es este *en propio*, "de suyo".

Se nos presentan las cosas, a nosotros los hombres, en buena medida como algo que nos está afectando, pero que nos está afectando "de suyo", por lo que ellas, las cosas, son en sí mismas. Y precisamente por esto hay que disociar, a mi modo de ver, el concepto de realidad y el concepto de existencia.

Naturalmente, no es que lo inexistente sea real, no; pero no basta que sea existente para que sea real. [...] Justo: el momento del *de suyo* absorbe unitariamente la esencia y la existencia, y en esta absorción previa es en aquello que, a mi modo de ver, se constituye lo real en tanto que real.

No es que excluya la esencia y la existencia, sino que las incluye *radicalmente*; la esencia y la existencia están incardinadas en algo previo, unitario, indiviso, que es justamente el ser algo *de suyo*.

La realidad no es un modo de ser. La realidad es justamente algo previo al ser. Y el ser es algo que está fundado en la realidad como un *de suyo*. De ahí que el problema del devenir afecta primaria y radicalmente a la realidad. No afecta al ser. Afecta al ser derivativamente, en la medida en que el ser es la segunda actualidad, la reactualización de una realidad en su respectividad.

Pero el devenir es anterior justamente a toda articulación del ser y de no-ser, porque es algo que incide sobre la realidad en tanto que realidad, y en tanto que ésta, reduplicativamente, es anterior al ser.

En definitiva. El primer supuesto de los tres con los que se ha enfrentado en este problema el mundo griego, a saber: que el problema del devenir es un problema del ser, a mi modo de ser se revela como inexacto.»

[Zubiri, Xavier: *La estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 29-30]



«La realidad no es sólo mera independencia objetiva, sino que además tampoco es existencia. Ciertamente nada real es inexistente, pero no es real porque es existente, sino porque esa existencia le compete "de suyo". Si lo aprehendido tuviera existencia y no la tuviera "de suyo", no sería realidad sino *espectro*. Lo mismo debe decirse de sus notas: no son reales sino constituyendo un sistema "de".

Una ficción no es un sistema de notas sin existencia, sino que lo fingido no solamente no tiene existencia, sino que tampoco tiene esencia física. El sistema es real no sólo por sus notas y por su existencia, porque tanto aquéllas como ésta pertenecen al contenido de la cosa aprehendida.

En cambio, el momento de realidad está constituido por la formalidad de alteridad del "de suyo". Realidad es formalidad de alteridad y formalidad del

“de suyo”. Existencia y notas con momentos del contenido. El momento de formalidad es algo anterior a existencia y a notas.

Y este momento es una formalidad física y no conceptiva, porque es un carácter de la apertura de lo real en cuanto real; la realidad es siempre física y formalmente respectiva. Es un momento de la cosa intelectivamente sentida. Y por esto, este momento es formalmente inespecífico. Cuando aprehendo sentientemente varias cosas en un solo acto de aprehensión, aprehendo muchos contenidos distintos, pero en una sola impresión de realidad.

Realidad no es, pues, independencia objetiva ni es tampoco existencia. Mucho menos aún es algo que esté allende lo sentido. Ciertamente hay infinitas cosas allende lo sentido, pero estamos llevados a admitirlas, estamos llevados a ellas, por intelección sentiente de lo que es aprehendido “de suyo”.

Sus notas son por esto reales, pero esto no significa que sean reales “fuera” de la percepción. Hacer de lo real, en la aprehensión de una cosa real en el mundo, algo allende la aprehensión, puede ser como ya ha sido millones de veces en la historia una grave forma de error.

Realidad no es existencia allende la aprehensión. Aquende y allende son dos zonas de cosas reales, pero realidad no es ni aquende ni allende. Realidad no es sino puro “de suyo”, no es una zona de cosas. Por esto la división de cosas allende y aquende la percepción se funda en la impresión sentiente de realidad y no al revés.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 38-39]



«El “de suyo” constituye, pues, la radicalidad de la cosa misma como real y no solamente como alteridad. Y esto es esencial.

Es esencial, porque podría pensarse que realidad coincide con *existencia*. Algo sería real si existe, y si no existiera, no sería real. Pero esto no es tan sencillo como parece. Ciertamente lo que no existe no es real, y lo que existe es real. Pero la cuestión no es ésta. Porque lo que aquí hay que preguntar es si la cosa es real porque es existente o bien si es existente porque es real.

La pregunta está justificada porque no sólo la cosa no es real sin ser existente, sino que tampoco es real si no tiene notas determinadas. Ahora bien, existencia y notas conciernen al contenido de lo real. Ciertamente la existencia no es una nota más del contenido.

Pero no es ésta la cuestión. Porque, aunque no sea una nota, la existencia es un momento que concierne formalmente al contenido de lo aprehendido, pero no es formalmente un momento de su realidad. Por lo mismo, el que este contenido sea real es algo “anterior” a su existencia y a sus notas. Sólo siendo real tiene la cosa existencia y notas. [...]

La existencia compete a la cosa "de suyo"; la cosa real es existente "de suyo". Lo cual significa que en una cosa real su momento de existencia está fundado en su momento de realidad. Decimos a veces con perfecta exactitud que una cosa tiene *existencia real*. Real significa que es una existencia que compete "de suyo" a la cosa. Si así no fuera no tendríamos realidad, sino *espectro* de realidad. Sería, pienso yo, la clave para interpretar la metafísica del Vedanta.

Existencia es tan sólo un momento de la realidad, y no al revés como si algo fuera formalmente real por ser existente. Lo que constituye formalmente la realidad no es el existir, sino el modo de existir: existir "de suyo".

Para ello me es indiferente cómo se conceptúe la existencia, o como Santo Tomás, para quien la existencia es acto de la esencia, o como Suárez, para quien existencia se identifica realmente con la esencia.

Es decir, no es nada evidente que haya esto que llamamos "existencia". Hay "cosa existente"; pero no es evidente que la existencia sea un momento realmente distinto de las notas. [...]

Lo único que aquí me importa es afirmar que la existencia concierne siempre y sólo al contenido de lo aprehendido al igual que le conciernen sus notas, a pesar de que, como hemos dicho, la existencia pudiera no ser rigurosamente hablando una nota. Lo formalmente aprehendido en inteligencia sentiente como real es lo que es "de suyo"; no lo que es "existente".

"De suyo" es un momento radical y formal de la realidad de algo. [...] Esto es, el "de suyo" no es tan sólo el modo como la cosa aprehendida nos es presente, sino que es por ello mismo el momento constitutivo de la realidad de ella en y por sí misma.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 191-193]



«Volvamos al carácter del residuo, a esta realidad en el residuo. Ya nos lo ha dicho muy claramente, sobre todo, Sartre. Después de que la roca sea o no escalable, que con ella yo pueda ascender o no, queda un residuo de lo que es la roca en sí, algo que él llama *impensable*.

¿Y si eso *impensable* fuese justamente el carácter mismo de realidad, es decir, aquello que la roca es *de suyo*, por sus propios caracteres, en virtud de lo cual, y sólo en virtud de lo cual, resulta que es o no escalable para el hombre que pretende escalarla? Este residuo tiene el carácter formal y preciso de ser lo que llamamos *realidad*.

Lo que la roca es *de suyo* no es algo que está oculto tras las impresiones sensibles, como sostenía el empirismo, es decir, no es algo que está allende lo que los sentidos nos dicen en sus impresiones. De ninguna manera. [...]

Sentimos como impresión algo que en mi sentir mismo se me presenta como siendo ya *algo de suyo* de la roca.

Justamente en esta impresión en cuanto impresión, en este momento del *ya*, consiste eso que he llamado el *prius* en que la impresión misma remite a lo que en ella impresiona por lo que la cosa es *de suyo*. Y justo a esto es a lo que hemos llamado *la realidad primaria y radical*. En este sentido, realidad es mucho más que objetividad.

Para que haya realidad es menester esta remisión física a ese momento del *prius*, que como tal está ausente del mundo sensible o sensitivo del animal. La realidad no es algo oculto tras la afección. No es tampoco una especie de afirmación de una existencia. Ni es el mero contenido de la impresión. Que la roca sea dura o blanda, esto lo perciba el animal igual que yo.

Pero no está dicho en manera alguna que lo que aquí llamo realidad sea precisamente existencia. De ninguna forma. Porque el concepto de *de suyo* se aplica no sólo a la existencia, sino que se aplica también a lo que tradicionalmente, por contraposición a existencia, llamamos la esencia.

No basta para que haya cosas, en el sentido de realidades, por lo menos de realidades que efectivamente estén dadas, con que haya unas cualidades que sean independientes del sujeto humano. Hace falta cuando menos que esas cualidades constituyan algo, que las posea la realidad, sea cualquiera su índole, por lo que ella es *de suyo* y no simplemente como momentos de mi afección.

Y lo mismo debe decirse de la existencia. [...] Cuando aquí decimos que la realidad es algo *de suyo*, cualquiera que sea el ámbito a que esto se aplique y se extienda, *de suyo* no significa una calificación ni esencial ni existencial; significa que, cualesquiera que sean las cosas con todos sus momentos y la articulación de los mismos, estos pertenecen a la cosa *de suyo* y no se agotan simplemente en el momento afeccionante de la impresión. El carácter de realidad es una mera formalidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 25-27]



«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. De lo cual resultan diferencias esenciales en el problema de que estoy tratando.

a) Ante todo, una diferencia profunda en el modo mismo de afrontar el problema. Apoyados en Parménides, tanto Platón como Aristóteles fueron subsumiendo la intelección en el logos. Es lo que llamé *logificación de la intelección*. Pero no es sólo esto.

Es que entonces lo inteligido mismo consiste en «ser». De lo cual resulta que realidad no es sino un modo de ser. Ciertamente el modo fundamental, pero sin embargo tan sólo 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*.

La logificación de la intelección 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.

Sin embargo, el problema no presenta el mismo carácter desde una inteligencia sentiente. El logos está fundado en la aprehensión sentiente de lo real; esto es, en intelección sentiente. 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 la aprehensión primordial de lo real.

El término formal del inteligir no es el «es», sino la «realidad». Y entonces resulta que la realidad no es un modo del 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.

b) Desde la inteligencia concipiente no se llegó a una idea precisa del ente mismo. Esto se ve ya en Aristóteles. Nos dice que «ente» (*ón*) tiene muchos sentidos. Son esencialmente dieciocho: ser verdad y ser falsedad, ser acto y ser potencia, ser esencialmente y ser accidentalmente, ser accidente (nueve modos de ser accidente) y ser sujeto o sustancia, donde a la vez este sujeto o bien es materia o bien es forma, o bien el compuesto de ambas. Esto ciertamente permitió a Aristóteles tratar con algún rigor, desde su punto de vista, los problemas de la filosofía primera.

Pero, sin embargo, sería inútil preguntarle qué entiende en definitiva por ente. Respondería siempre con sus dieciocho sentidos, vinculados tan sólo por una vaga e imprecisa analogía, montada sobre la idea de Parménides según la cual ente (*ón*) es un *keímenon*, un *jectum*. Pero por su logificación de la intelección, Aristóteles conceptuó este *jectum* como un *sub-jectum* (*hypo-keímenon*).

Lo cual no aclaró mucho la cuestión. Aristóteles quedó prendido en esta red de conceptos. En esta situación algunos medievales pensaron que no existe un concepto unitario y preciso de ente. Pero en general conceptuaron que realidad es existencia. Y entonces, o bien entendieron la existencia como *acto* del existente (Santo Tomás), o bien entendieron la existencia como *modo* del existente (Duns Escoto).

Pero en ambos casos el ente sería un existente o bien efectivamente existente, o bien aptitudinalmente existente. Pero esto no es así desde una inteligencia sentiente. Porque realidad no es existencia, sino que realidad

es ser «de suyo». Es decir, no se trata ni del acto efectivo de existir, ni de la aptitud para existir, sino de algo anterior a todo acto y a toda aptitud: del «de suyo». Lo real es «de suyo» existente, lo real es «de suyo» apto para existir.

Realidad es formalidad, y existencia concierne tan sólo al contenido de lo real. Y entonces lo real no es ente, sino que es lo «de suyo» en cuanto tal. Sólo siendo real tiene lo real una ulterior actualidad en el mundo. Esta actualidad es el ser, y lo real en esta actualidad es el ente. Realidad no es ente; la realidad tiene «de suyo» su entidad, pero la tiene tan sólo ulteriormente. Realidad no es formalmente entidad.

La filosofía moderna modifica algo la concepción medieval: fue la *objetualización del ente*, del *esse reale*. En formas diversas es la idea básica de la filosofía moderna. Oriunda del *esse objectivum*, del ser objetivo de Enrique de Gante (s. XIV), se convirtió en idea central en Descartes para quien lo concebido, según nos dice literalmente, no es *formaliter reale*, pero sí es *realitas objectiva* (Medit. III y Primae et Secundae Responsiones). Para Kant y Fichte ser es ser objeto, es estar puesto como objeto. Con lo cual realidad no es entidad, sino objetualidad.

Pero esto es inadmisibile, porque, aunque se admitiera esa imposible indentificación de ser y de objetualidad, sin embargo, lo propio del objeto no es su «posicionalidad», sino su «actualidad» en la intelección. Y lo propio debe decirse del ser como posición intencional o como desvelación: posición intencional y desvelación son sólo modos de la actualidad, modos de *estar* puesto, de *estar* intenido, de *estar* desvelado.

Por tanto, la idea misma de ente está viciada de raíz en la inteligencia concipiente. Realidad no es ente, sino formalidad del «de suyo». Y lo real es ente sólo como actualidad en un mundo.

c) Finalmente, el ser de que se nos habla es el ser de la inteligencia concipiente: es el *ser entendido*. Ahora bien, primaria y radicalmente el ser no es algo entendido, sino que es *ser sentido*: es la oblicuidad de la aprehensión sentiente del ser. La vieja tesis de Parménides canonizó la oposición entre inteligir y sentir, que ha gravitado a lo largo de toda nuestra filosofía. Sin embargo, esta oposición no existe. Inteligir es aprehender lo real, y esta aprehensión es sentiente.

El ser no es sino el momento oblicuo de lo aprehendido en impresión de realidad. Desde la inteligencia concipiente, lo inteligido en modo recto es el «ser». De aquí resultaría que lo oblicuo sería la aprensión de lo real: sería lo que podríamos llamar la *oblicuidad de lo real*.

Y esto constituye a mi modo de ver el vicio radical de la filosofía europea en este punto (sólo en este punto, naturalmente). El ser entendido, tomado y por sí mismo, es siempre y sólo la expresión humana del ser oblicuamente sentido en la impresión de realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 224-228]



«La realidad no es sinónimo de existencia. Existencia y notas pertenecen tan sólo al contenido de lo real; en cambio la formalidad de realidad consiste en que ese contenido existencial y de notas lo sea «de suyo». Una existencia que no concerniera «de suyo» a lo existente no haría de él algo real sino espectral. Existencia y notas, repito, pertenecen solamente al contenido de lo real.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 135]



«Podría pensarse que ser real es ser existente; de lo cual resultaría que lo irreal es lo que no tiene existencia, sino que sería solamente lo que suele clásicamente llamarse esencia. Pero esto es imposible, porque realidad no es existencia sino ser “de suyo”. Y ser “de suyo” es una formalidad allende la esencia y la existencia clásicas.

Lo existente es real solo cuando la existencia compete “de suyo” a la cosa. Si así no fuera, la presunta existencia no haría de la cosa algo real (es lo que he llamado espectro). Ser real es pues estructuralmente anterior a ser existente. Asimismo, lo irreal no tiene existencia clásica, porque la esencia clásica es formalmente esencia de lo que la cosa es “de suyo”.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 92]



«Realidad no es existencia. Realidad no es lo que existe, es solo lo que existe “en propio”. Si no, no diría que es realidad, sino que es un espectro. Realidad no es ni lo que está “fuera” de mi aprehensión, ni es mera existencia. Ciertamente lo inexistente no es real; pero no basta lo que ordinariamente llamamos existencia para que haya realidad.

Grandes corrientes, las más importantes del Vedanta, se nutren de la idea de que el mundo no es real; lo cual significa no que sea ilusorio, sino que es espectral.

Lo que yo digo respecto a la realidad es la descripción de algo que me está inmediatamente dado en todo acto de aprehensión. Y si a eso se le deja de llamar realidad, es tan solo porque ha habido unos pensadores, los idealistas, que se han empeñado en decir que lo inmediatamente aprehendido es solo una representación.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 374]



«En una ἐντελέχεια (entelécheia, ‘entelequia’) no se pide solo actualizar, sino que esté *terminada*. Aparece claro que la actualidad es entendida por

el griego desde la terminación. El hombre, para ser entendido en su propia esencia, tiene que serlo desde un punto de vista de *la verdad* distinto de las cosas. Entendemos que son cosas cuando se desvinculan de lo que *les da el ser*.

Por eso, el mundo griego entendió la existencia desde la terminación. La palabra es *ex-sistere*. Estar terminado, perfecto, *έντελέχεια*. Algo existe según el mundo griego cuando está terminado y recluso en sí mismo. Aristóteles: en su terminación se realiza más que en su posibilidad. Aristóteles se pregunta por la diferencia del hombre y nos dice: el hombre tiene uso de razón, esto es, ejercita funciones internas que brotan de sí mismo.

La sinonimia de esos conceptos solo tiene sentido en las cosas. La *ένέργεια* [enérgεια] es superior a la pura posibilidad. Otra sería la situación si desvinculamos la *ένέργεια* de lo terminado. Aristóteles diría que nos quedamos con la *posibilidad*, y habría entonces que preguntar la diferencia entre *posibilidad* y *realidad*. Posible, diría, es lo *no contradictorio* y lo que alguien puede hacer.

Pero hay otro sentido más radical y profundo de *posible*. La inteligencia de Goethe se encuentra no en sus obras, sino en las posibilidades poéticas que trajo al mundo.

Entendemos por posible lo que internamente posibilita a un ente. No que le confiera una interna posibilidad. Y aquí, en el hombre, la posibilidad es superior a su realidad. Una metafísica de la existencia humana no podría confundir *ένέργεια* con *έντελέχεια*, sino entender la *ένέργεια* desde la posibilidad. La esencia del hombre es posibilidad.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen 2*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 389]

## COMENTARIOS

---

«En su memoria de licenciatura, *El problema de la objetividad según Husserl. I: La lógica pura*, al ocuparse de una de las ideas básicas desde las que se fue gestando el pensamiento de Husserl, la reforma moderna de las ciencias físicas y matemáticas, escribe Zubiri lo siguiente:

“Existe en las ciencias un doble movimiento que ha abocado a una conclusión común concerniente a la crítica filosófica: el carácter aproximativo de las leyes científicas, el carácter absoluto de las leyes matemáticas. Ese doble movimiento tuvo ya su expresión en Hume cuando dividía a las ciencias en dos grupos: ciencias de hecho y ciencias de ideas” (PE 12, cf. 404).

Asimismo, en su tesis doctoral, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, se hace eco del empirismo cuando, recordando que, a partir del

Renacimiento, desde el racionalismo hasta el idealismo romántico, se venía definiendo lo psíquico por lo consciente, advierte:

“Bien que entendiendo por pensamiento algo diferente *toto caelo* de lo que bajo esta denominación se entiende por los mencionados sistemas, el *empirismo inglés* continúa también con la definición del psiquismo por lo consciente. Y así observamos que *Locke* y *Hume* dicen que la vida mental es una asociación de ideas” (PE, p. 193).

Por otra parte, al tratar de los elementos del juicio, en concreto del sujeto y el predicado en los denominados juicios existenciales, en los que, según el psicologismo, la existencia no es una parte de su contenido, no es nunca un predicado, menciona expresamente a Hume en los siguientes términos:

“*David Hume* fue el primero en pensar de esta forma. La existencia –dice Hume– no distingue a los objetos entre sí; la existencia de un objeto real es la misma de un objeto posible.

Si, pues, la existencia no es un contenido especial de conciencia, no puede ser sino el carácter general de todo contenido, esto es, no puede ser sino una actitud de la conciencia. Es la creencia en el objeto presente; es decir, una manera de separar una sensación de una imagen. Esta creencia es un hecho psíquico y da al contenido una mayor intensidad” (NHD, pp. 113-114).»

[Martínez, José Antonio: “El diálogo de Zubiri con Hume: el problema de la causalidad”, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, 353-354]

---

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

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