

La metafísica no es un “más allá de la física”, un más allá de la realidad. La realidad, en la que ya estamos y de la que no salimos, no se agota un solo modo de presentación, ni se agota en un contenido concreto. La realidad no es realidad más que en las cosas concretas. Todas las cosas son reales, pero ninguna es la realidad. Estamos en la realidad, buscando no otra realidad, sino más realidad. La realidad *da-de-sí*.

•

«La metafísica nos ha habituado a tomar los conceptos recibidos como si fueran los caracteres primarios de las cosas. Y no es así.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 142]

•

«Después de la muerte de Zubiri se desencadenó una larga polémica entre una interpretación metafísica y una interpretación noológica, que dura hasta ahora [2006]. Tengo la impresión de que esta larga y fructífera polémica se está empezando a superar precisamente porque la interpretación “noológica” tuvo éxito, logró rehacer las grandes líneas del edificio zubiriano y ya no queda nadie que se aventure a una interpretación de Zubiri sin tener delante *Inteligencia sentiente* o considerándola como un mero apéndice complementario.» [Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 12]

•

«En todo este libro me referiré a la “intelección” misma, y no a la facultad de inteligir, esto es, la inteligencia. Si a veces habla de “inteligencia”, la expresión no significa una facultad sino el carácter abstracto de la intelección misma. No se trata, pues, de una metafísica de la inteligencia, sino de la estructura interna del acto de inteligir. Toda metafísica de la inteligencia presupone un análisis de la intelección. [...]

La actualidad de lo inteligido sentientemente es actualidad común a lo inteligido y a la intelección misma. Esta actualidad común pertenece por un lado a la realidad de la intelección misma y, por otro, a la realidad misma de lo inteligido. Por el primer aspecto, estas ideas son parte constitutiva de la intelección, y, por tanto, de una filosofía de la inteligencia. En el segundo aspecto son el constituyente mismo de la realidad y, por tanto, parte de una filosofía de la realidad, de la metafísica. La frontera de ambos aspectos es justo la actualidad común: esta actualidad es la frontera entre la filosofía de la inteligencia y la metafísica.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 20 y 190]

•

«Zubiri cargará todo el peso de su pensamiento sobre lo "físico" y entenderá "meta" como algo que aparece en función de eso físico. Lo que propiamente designa "metafísica" es un aspecto de lo físico mismo, una dimensión dentro de las cosas físicas que, estando sobreentendida en las apariciones obvias de sus notas, se manifiesta solo como ámbito problemático sobre el que se apoya lo que aparece a primera vista. No hay un problema metafísico, sino que "metafísica" designa el ámbito de problematismo que emana de las cosas, pero ese problematismo permite distintas formulaciones según el horizonte dentro del cual surjan esas formaciones. Quizá podríamos decirlo aun de otra manera; inicialmente "metafísica" debería entenderse como nombre sustantivo, sino que como adjetivo que identifica una dirección existente dentro de las cosas físicas, la dirección que apunta un desbordamiento en ellas de lo que aparece como obvio; buscar la articulación de ese desbordamiento inicialmente inespecífico respecto a la concreción de los contenidos, convertirlo en sostenido tema de atención para aclarar lo que solo aparece como difuso trasfondo es la tarea de la filosofía metafísica, expresión esta que ahora aparece como un evidente pleonismo.» [Pintor-Ramos, Antonio: "La concepción zubiriana de la filosofía", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 460]

•

Zubiri rechaza que se hable de una lectura metafísica y una lectura idealista de la Trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*. Zubiri distingue entre un falso concepto de metafísica como la que se da fuera de mi aprehensión, y un concepto verdadero ligado a la inteligencia sentiente: "Toda aprehensión intelectual es, por su esencia, metafísica, porque es aprehensión de la realidad". Por tanto, solo es posible una lectura metafísica de sus escritos sobre la inteligencia sentiente. En su *Trilogía*, Zubiri distingue entre teoría o construcción metafísica y análisis de los actos de intelección (IRE, pp. 20, 85, 89, 156, 187, 193), aunque también afirma que "la transcendentalidad de la impresión de realidad es un carácter formalmente metafísico: es lo metafísico no como intelección de lo trascendente, sino como aprehensión sentiente de la física transcendentalidad de lo real" (IRE, 130).

•

«¿Qué es ser real? La metafísica clásica ha recurrido aquí al concepto de sustancia. Lo real sería sustancia. Ninguna de sus propiedades tendría realidad sino apoyada en la sustancia como en su sujeto. Las propiedades serían accidentes de la sustancia. La sustancia sería el sujeto al que las propiedades le son inherentes como accidentes.

Pienso, sin embargo, que esto no me parece aceptable. Radical y formalmente, lo real no es *sustancialidad*, sino *sustantividad*. **Entre otras cosas, nuestra filosofía necesita una metafísica de la sustantividad.** Sustancialidad y sustantividad son cosas muy distintas. A mi modo de ver,

las cosas están formalmente constituida por propiedades, notas, cualidades coherentes entre sí: cada uno en cuanto propiedad es propiedad de todas las demás, es "propiedad-de". Es lo que con un vocablo tomado de la gramática de las lenguas semíticas llamo "estado constructo". En el estado constructo los vocablos entre sí, y por tanto lo por ellos designado, constituyen formalmente una unidad intrínseca propia. Y esta unidad del estado constructo es lo que llamo sistema. El estado constructo es la unidad intrínseca y formal de dos nombres, y por tanto de dos cosas. Si digo en cualquier lengua indoeuropea "hijo de Pedro", tengo dos nombres y dos realidades, hijo y Pedro, el uno dependiente del otro. Pero en estado constructo no tengo, por así decirlo, sino un solo nombre y una sola cosa, construida en dos momentos suyos: algo así como si dijera "hijo-de-Pedro". Bien sé que a uno de los momentos se llama estado absoluto, pero este término es absoluto porque es la base sobre la que está construido todo.

Aplicada a nuestro problema, la idea del estado constructo es lo que he llamado sistema. En un sistema cada uno de sus momentos está construido sobre la unidad misma del sistema. Radical y primariamente, pues, las cosas son sistemas de propiedades: cada propiedad es "propiedad-de" el sistema. Este sistema tiene dos momentos. Uno es aquél según el cual las *propiedades* en sí mismas son algo "completo" en la línea de las propiedades: cada propiedad lo es de las demás en cierto modo cíclicamente. Pero hay otro momento. Tomada la cosa a sí misma, este carácter completo del sistema es una unidad clausurada y total. No es una unidad por razón de las propiedades, sino una unidad con carácter propio, un carácter según el cual lo ya completo tiene suficiencia para ser una unidad clausurada y total.

En virtud de este segundo momento, las propiedades de la cosa no son tan sólo completas, sino que tienen suficiencia para determinar la cosa como "una-cosa". Esta suficiencia es lo que llamo *sustantividad*. Sustantividad es suficiencia para ser unidad clausurada y total, no son independientes. Las propiedades completas modalizan la unidad sistemática de la sustantividad. Y esta modalización es lo que llamo constitución: es el modo de ser "uno" en virtud de las propiedades completas. Es el modo según el cual "una" cosa es "esta" cosa.

La unidad, en cuanto unidad constitucional, no es un sujeto sustantivo, sino que es suficiencia constitucional, esto es, capacidad de la cosa para constituir una unidad propia. Las propiedades son en una sustancia inherentes a un sujeto, pero en la sustantividad no son inherentes a nada, sino que son coherentes entre sí en unidad de suficiencia.

La unidad de sustantividad puede abrirse sin romper el carácter completo de las propiedades. Esta apertura es lo que hace que la sustantividad pueda adquirirse y perderse de muchas maneras, y siempre formalmente, sin cambiar de propiedades. [...] La sustantividad la tiene solamente el organismo entero: sólo el organismo es el sistema clausurado y total. Por ello la sustancia misma de la glucosa es en el organismo perfectamente

insustantiva. Lo radical y primario de las cosas no es, pues, sustancialidad, sino sustantividad. La transformación de la sustantividad consiste en que el sistema de propiedades pierde su unidad constitucional. Es una apertura de la unidad de sustantividad a beneficio de una unidad de orden superior. Entonces las propiedades ya no modalizan totalmente la unidad sustantiva. La apertura de la unidad de sustantividad puede tener lugar, pues, de muy distintas maneras.

Esta sustantividad es, pues, lo que formalmente constituye lo que llamaré la nuda realidad de las cosas.» [Zubiri, Xavier: "Reflexiones teológicas sobre la eucaristía" (1981), en *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 401 ss.]



«Aunque es verdad que Zubiri 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 piélago en el que se hallan 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 puede 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 estas cosas en tanto que realidades.» [Corominas / Vicens, 2006: 605]



«Como filósofo típicamente contemporáneo, Zubiri es muy escéptico respecto a la capacidad de la razón humana para establecer conceptos completamente adecuados, y por tanto absolutos e inmutables, sobre la realidad. Esto significa tanto como decir que la razón humana no es capaz de hacer metafísica, en el sentido clásico de la expresión.

Si cabe hacer metafísica, y Zubiri cree que sí cabe, es a un nivel previo al de la razón. Ese nivel prejudicativo es el que Zubiri denomina "aprehensión primordial". En él se le dan al aprehensor las cosas como realidades, pero no como realidades en sentido clásico, como cosas "en sí" que la inteligencia es capaz de conocer en su esencia, sino como cosas formalmente "de suyo". En la aprehensión el aprehensor aprehende las cosas como "de suyo" y se aprehende a sí mismo como un "de suyo" que es capaz de aprehender las cosas como "de suyo" y que además es capaz de hacer suyo su propio de suyo. Por eso dice Zubiri que el ser humano es "formal y reduplicativamente suyo", y esta es la definición que da de persona, de personidad.

Saber que el ser humano es de suyo realidad personal no significa conocer lo que es la persona allende la aprehensión, es decir, "en sí". Esa es la obra de la razón, en este caso de la razón metafísica.

Y la razón, incluso la metafísica, no es capaz de adecuarse completamente al en sí de las cosas, de modo que sus conceptos sobre ellas son siempre construcciones imperfectas, inadecuadas y provisionales.

Eso no significa que no se pueden buscar conceptos cada vez más adecuados. Esa es la tarea de la razón metafísica, pero sin perder nunca de vista que la adecuación total no se dará nunca. De ahí que la metafísica de Zubiri, como la mayor parte de las metafísicas del siglo XX, sea cualquier cosa menos dogmática.» [Gracia, Diego: El poder de lo real. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 471]

### **SOBRE EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA (1933)**

---

«Zubiri dialoga con la tradición filosófica desde un nuevo comienzo, anterior a la relación entre sujeto y objeto. Este comienzo es la extrañeza: "No es una extrañeza constitutiva a la familiaridad con unas cosas, sino anterior a toda cosa. Es una extrañeza constitutiva del hombre.

Al contemplar cada cosa y verla extraña, el hombre, extrañado ante el universo, se extraña de verse extrañado. Es la extrañeza de la extrañeza, el problema del problema, el problema puro".

Se trata de un planteamiento de clara inspiración heideggeriana. La verdad envuelve una desvelación o desocultamiento que atañe no solamente a nuestros juicios, sino a toda experiencia del mundo. Nuestra apertura a las cosas, nuestra extrañeza, tiene lugar siempre dentro de una precomprensión del mundo, dentro de lo que Zubiri llama horizonte:

"El horizonte hace descubrir cosas porque se oculta a sí mismo. Si viéramos el horizonte, no veríamos las cosas. El horizonte hace ver, sin ser visto; esto es, hace posible la diafanidad".

Zubiri distingue tres horizontes en la historia de la filosofía: el griego, el moderno y el nuevo horizonte de la temporalidad.

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.

En el segundo periodo histórico, desde los orígenes de la teología cristiana hasta Hegel, se inscribe en el horizonte que Zubiri llama de la "creación y nihilidad". Se presupone que todo lo que existe ha sido creado por Dios desde la nada y, por lo tanto, ha llegado a ser y podría no existir. Este horizonte surge a partir de la idea teológica de creación e introduce en el pensamiento occidental la pregunta de por qué existe el ser y no más bien la nada.

Precisamente porque el ser se piensa desde la nada, la filosofía, después de san Agustín, busca la verdad, no en las cosas sino en Dios como razón de las mismas. El hombre queda aislado del universo y volcado hacia un Dios trascendente. Pero al someter todo orden racional al arbitrio divino, Duns Scoto (1266.1308) y Descartes (1596-1650) cuestionan la continuidad entre nuestra razón y la del creador. Entonces, el hombre queda aislado no sólo del universo sino también de Dios y se convierte en un sujeto que ha de reconstruir desde sí mismo la verdad de la realidad entera.

Zubiri sintoniza con la crítica de Heidegger a todo este periodo. La filosofía europea, desde san Agustín hasta nuestros días, no sería otra cosa que el desarrollo de las transformaciones que el cristianismo habría operado en el pensamiento clásico: una teologización de la filosofía, no filosofía pura.

La pregunta sobre la posibilidad de una filosofía cristiana, planteada por Émile Bréhier con la publicación de su libro *Helenismo y cristianismo* en 1927, encuentra en estas reflexiones una respuesta negativa. Zubiri no se limita a rechazar el que pueda existir una filosofía cristiana, sino que muestra cómo los presupuestos teológicos cristianos condicionan muchas filosofías que se creen libre de ellos.

Zubiri acaba preguntándose programáticamente: "¿Es que no es posible la existencia de una filosofía que no sea más que pura filosofía?". Consagrará toda su vida a dar una respuesta a esta pregunta, a una búsqueda filosófica no supeditada a intereses extrafilosóficos.

Solamente en el siglo XX la filosofía se halla en trance de producir una ruptura semejante a la de san Agustín en el siglo IV. Zubiri comparte la visión de Heidegger sobre la historia de la filosofía, y se pregunta si el horizonte de la temporalidad que preconiza es efectivamente el que conviene para repensar los temas filosóficos con el mismo afán griego de radicalidad y negación de supuestos previos.

No tardará en convencerse de que el final de la filosofía moderna no está en la crítica de Heidegger a la metafísica de la subjetividad, precisamente porque el alemán sigue pensando el ser desde la nada y, por lo tanto,



moviéndose, sin pretenderlo, en un horizonte cristiano.» [Corominas / Vicens, 2006: 268-270]

## FILOSOFÍA Y METAFÍSICA (1935)

---

«Este escrito de Zubiri, casi fundacional, permite entrever ya las grandes coordenadas de su filosofía madura. En él se pregunta qué es la fenomenología y enumera distintas respuestas: un sistema filosófico, un método, una teoría de la ciencia, una ciencia descriptiva de las cosas tal como aparecen dadas a la conciencia, para acabar afirmando que, ante todo, es una idea de filosofía, un modo especial de saber las cosas inaugurado por Husserl, más radical que la metafísica clásica y que la epistemología moderna.

Zubiri no pretende sino describir la “vuelta a las cosas” [*Zurück zu den Sachen selbst* (Husserl)] que acontece en el movimiento fenomenológico, pero lo hace por primera vez con categorías propias. Aparece ya temáticamente uno de los logros geniales de la filosofía zubiriana: afirma que el ámbito primario y radical del análisis filosófico presupuesto en toda relación entre lo objetivo y lo subjetivo es la impresión. Así, haciéndose eco de la crisis de la razón evocada por Ortega en *Ideas y creencias*, Zubiri intenta buscar en la sensibilidad un nuevo fundamento para la filosofía.

La impresión no la constituyen los datos sensibles en sentido asociacionista, sino un sentir primario que se diversifica según los órganos de los sentidos. Toda idea, construcción o ilusión ulterior depende de esta primaria verdad del sentir. El logos, el habla es expresión de lo que las cosas son en mi sentir: “El hombre dice lo que dice por la fuerza de las cosas”. En el sentir, las cosas “hablan”, y nosotros las “escuchamos” convirtiéndonos en sus portavoces.

Sin embargo, ni en la impresión ni en el logos alcanzamos el fondo de las cosas. En la impresión tenemos solamente “la verdad de la realidad”, pero no la “realidad verdadera”. El fondo íntimo de las cosas solamente lo alcanzamos con la *mens*, el *noûs*.

La mente es también un sentir, un palpar, pero de la esencia, de lo más profundo de la cosa misma: Tanto que, en el fondo, es más bien un palpar de nosotros en las cosas que de las cosas en nosotros. Este palpar afecta a la intimidad de cada cosa, a su punto más hondo y real, como cuando decimos, en español que un suceso “tocó su corazón”.

Frente a cualquier contraposición racionalista entre sensaciones y razón, entre sentir y mente, intenta Zubiri mostrar su compenetración. Apunta aquí, claramente, otro de los logros por los cuales Zubiri pasará a la historia de la filosofía: la inteligencia no comienza donde hay juicios y razonamientos, sino en la misma aprehensión sentiente de lo real. La mente nos dice lo que las cosas son.

En cambio, la impresión parece ponernos en contacto con algo anterior al ser, algo que Zubiri llama aquí realidad y, las más de las veces, en estos años, siguiendo a Ortega y a Heidegger, "haber".

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 de Zubiri 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. Esta distinción entre "haber" y "ser" adquiere precisamente en el artículo, apenas unos meses posterior, de "En torno al problema de Dios".

Diego Gracia considera que en el tema del "haber" la influencia de Ortega es fundamental y que es difícil pensar que en fechas tan tempranas Zubiri tenga presente en este punto a Heidegger (D. Gracia, *Biografía intelectual de X. Zubiri*).» [Corominas / Vicens, 2006: 322-323]

### CIENCIA Y REALIDAD (1941)

---

Zubiri publica el artículo "Ciencia y realidad" en la revista *Escorial*, 10 (1941), pp. 177-210. La reimpresión que figura en NHD introduce muy pocas variantes.

«Contra el cientificismo, que da por supuesto que la ciencia es lo que descubre al hombre la realidad, Zubiri intenta poner de manifiesto cómo la *episteme* griega [ἐπιστήμη, 'conocimiento'] había descubierto esta realidad de un modo mucho más profundo.

Mientras "la ciencia trata de decirnos cómo transcurren las cosas en el mundo" y entiende la realidad simplemente como lo que acontece ante nuestros ojos, la *episteme* trata de decirnos cómo son las cosas reales y entiende que *realidad* significa tener existencia propia.

Establecida la distinción entre las dos formas de saber, Zubiri se pregunta "si la filosofía y el ser del hombre van a nutrirse, en última instancia, de lo que "pasa en el mundo" o de lo que las cosas y el hombre "son, en realidad". En ello, piensa Zubiri, va "envuelto el destino entero de la filosofía y el ser del hombre".» [Corominas / Vicens, 2006: 486]

### FILOSOFÍA PRIMERA (1952-1953)

---

«Zubiri explica de entrada que, aunque la Filosofía primera se ocupa de los conocimientos sobrentendidos o consabidos en todo saber, de los principios o estructuras –universales, absolutas, ciertas, justificables– de todo conocimiento y toda realidad, no podemos dejar a un lado la cuestión de en qué forma esos principios se presentan al hombre y se acreditan como tales en el saber humano.



En el saber, lo único que hace el hombre es expresar, de una manera explícita, su propia realidad humana a la cual pertenecerían radicalmente los principios"; de ahí que se deba aclarar ante todo "cuál es el lugar dentro del hombre en que están inscritos esos que llamamos saberes sobreentendidos.

En la primera parte del curso enseña que ese lugar es la inteligencia sentiente, como órgano del *contacto* humano, a la vez sensible e intelectual, con lo real.

En la segunda, expone de manera en que se le plantea a la inteligencia sentiente el problema de los principios, y muestra cómo radica en la estructura misma de la realidad de las cosas.

En la tercera, sostiene que la realidad se estructura en sustantividades y que estas son puros conjuntos de propiedades sin que nada les sirve como soporte. Cada cosa existe como recortada en el contexto sintáctico de la realidad con una determinada forma y con determinadas propiedades.

Por primera vez, Zubiri dice que además de los seres vivos también son sustantividades los cuerpos físicos. Ahora ya no define sustantividad desde las ideas de independencia y de control sobre el medio, pertinentes con relación a los seres vivos, sino a partir de la suficiencia en virtud de la cual cada cosa tiene una consistencia y unidad internas.

Zubiri distingue entre las propiedades de la cosa aquellas que son sistemáticas, esto es, que tienen carácter de unificar internamente todas las demás y dotan a la cosa de su individualidad. A la ciencia corresponde estudiar esas propiedades sistemáticas.

Finalmente, su reflexión se centra en la filosofía misma, que examina como forma específica de vida intelectual, pues presume la disposición del filósofo a dejarse poseer por la verdad. Su práctica requiere determinadas condiciones personales, sociales y políticas. El saber filosófico se fundamenta en un saber previo acerca del hombre y las cosas. La filosofía es una forma peculiar de conocimiento: como intelección de la realidad en cuanto tal.

En este punto, Zubiri resta valor filosófico a la distinción tradicional entre filosofía primera y filosofía segunda. No acepta una distinción basada en la atribución entre o del ser en general, mientras que a las filosofías segundas se les adjudica el estudio de tipos distintos de realidad o de entidades. Cualquier distinción debe sostenerse en la realidad misma.

Pues bien, como resulta que cada cosa real lo es respectivamente a toda otra cosa real y a la realidad misma, no cabe ocuparse filosóficamente de cosa real alguna sino en unidad de respectividad con las demás cosas.

Y como la respectividad no es nada fuera de las cosas respectivas, análogamente a como la sintaxis no es nada fuera de las palabras del lenguaje y estas nada son fuera de la sintaxis, "no hay diferencia ninguna entre filosofía primera y filosofía segunda, es una falsa división.

No hay dos filosofías, sino una Filosofía que es precisamente el conocimiento de las cosas por lo que tienen de realidad en cuanto tal. No sabemos lo que es la respectividad sino analizando los términos que la componen, no sabemos los términos que la componen sino poniendo en claro precisamente su respectividad.

Esto es lo que es, efectivamente, la Filosofía, ni primera, ni segunda, pura y exclusivamente la Filosofía.» [Corominas / Vicens, 2006: 571-573]

## **SOBRE LA ESENCIA (1962)**

---

«En este libro, Zubiri define su filosofía enfrentándose fundamentalmente con Husserl y con Heidegger, y explica una posición filosófica que ha ido aquilatando después de *Naturaleza, Historia, Dios*.

La fenomenología es solo el modo en que algo nos es dado, pero, al desviarse de la cosa y dirigirse a la conciencia, ha perdido lo esencial de la realidad:

“Para Husserl y para todo el idealismo, aunque sea de carácter muy distinto del idealismo de Husserl, se enciente efectivamente la conciencia como una realidad a la cual, e una u otra forma, tienen que referirse primariamente todas las cosas”.

A Heidegger Zubiri le inscribe en el ámbito fenomenológico: “Heidegger reemplaza el hecho de la conciencia de Husserl por lo que él llama la comprensión, con lo cual, por mucho que le irrite, y le irrita profundamente, toda la filosofía de Heidegger está inscrita dentro del ámbito de una fenomenología”.

Zubiri identifica el ámbito fenomenológico con un ámbito de sentido, aunque en Heidegger este sentido tenga una fuerte impronta pragmática: para este filósofo, el hombre descubre el ser de las cosas cuando intenta hacer su ser con ellas. Nadie vería una realidad como un martillo si uno no quisiera clavar.

Zubiri remarca que tampoco podríamos decir de algo que “es” un martillo si no tuviéramos una inteligencia que lo aprehende como algo real, es decir, como un artilugio con una cabeza de hierro y un mango de madera, características que le competen “propiamente” y que lo convierten en muy apto para clavar clavos.

Frente a la heideggeriana comprensión del ser, Zubiri apela a la impresión de realidad. La realidad es algo más radical que el ser y que la nada. La desvelación, que constituye el centro de la reflexión heideggeriana, no es lo más radical del hombre. Solamente se desvelan las cosas que ya se nos presentan altaneramente como independientes, desgajadas de nosotros mismos.

Dejamos que las cosas sean porque ellas están presentes en alteridad radical. Puedo identificar un sonido bien como un grito, bien como una

canción, porque éste se manifiesta como algo que es “de suyo” sonoro. A este modo de manifestarse de las cosas es a lo que Zubiri llama realidad.

Toda desvelación del ser de las cosas presupone un hacerse cargo de la cosa como realidad. La realidad está más allá del ser. Zubiri expresa este nuevo alcance de su filosofía con la misma metáfora de la luz utilizada por Heidegger.

Para su maestro, los entes solamente son visibles a la luz del ser, y esta luminosidad es justamente la que provoca la apertura del ser humano. En cambio, para Zubiri la luminosidad no es más que el brillo que produce la cosa misma. La luz la provoca la realidad de la cosa, su alteridad, su “de suyo”.

La realidad humana ocupa ciertamente un lugar privilegiado entre las otras realidades. Sin embargo, este privilegio no consiste en que el hombre esté abierto al ser, sino a la realidad. Antes de tener una *comprensión* del ser, sentimos una *impresión* de realidad.

Lo que diferencia a Zubiri de la fenomenología y la filosofía contemporánea en su conjunto es su afirmación de que hay una anterioridad de la cosa-real sobre la cosa-sentido. No se trata de la anterioridad que podría defender cualquier suerte de realismo, sino de “una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida”.

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

No hay ninguna anterioridad cronológica de la cosa-realidad sobre la cosa-sentido, como si primeros sintiéramos las propiedades físicas de la cosa y después entendiéramos su sentido.

La anterioridad de la que habla Zubiri es una anterioridad en el orden intelectual: “cosa-realidad” y “cosa-sentido” son congéneres, pero no equivalentes; la segunda envuelve intrínsecamente a la primera y se halla estructuralmente fundada en ella.

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

Heidegger acusa a la metafísica occidental de haber pensado las cosas desde su presencia, haciendo del sujeto el lugar de la certeza. La verdad consiste en la eclosión de las cosas, en su llegar a la presencia, en la iluminación sorprendente de las cosas. Zubiri continúa en esta misma dirección. Toda presencia de las cosas en nuestros sentires se funda en la realidad que se actualiza.

La cosa real tal como se nos manifiesta es algo "insondable" que desborda lo actualizado, lo presente. Precisamente por eso, toda cosa actualizada tiene una dimensión de riqueza en su misma actualidad intelectual, que es la que pone en marcha la razón.

Las cosas no se nos presentan atadas a nuestros sentidos, ni como unos latigazos que nos fuerzan a responder de una determinada manera. Se manifiestan como completamente autónomas, "otras" que nosotros mismos. La primera impresión es que las cosas son "de suyo" lo que son y no una construcción nuestra o una expresión de algo que está detrás de ellas.

En *Sobre la esencia*, Zubiri sostiene que estas cosas tienen una realidad propia, con independencia de la aprehensión humana. Ciertamente esta realidad puede ser explicada por muchas vías, y entre esa multitud de vías es la razón científica la que ha adquirido más importancia.

Ello no impide que el filósofo pueda estudiar el espacio, el tiempo, la materia o el hombre, considerándolos como diferentes formas de realidad, pero, para Zubiri, esta conceptualización no puede ya realizarse a espaldas de la ciencia.

Recíprocamente, una teoría filosófica sobre la realidad en cuanto tal y sus diversas formas, aquilatada por los avances científicos, puede serle enormemente útil a la ciencia para irse liberando de los prejuicios filosóficos que inevitablemente lastran sus investigaciones.

A pesar de conservar la noción de sustancia, en *Sobre la esencia* Zubiri abandona las tesis fundamentales de la ontología aristotélica. De ahí la fama de escolástico revolucionario que empieza a cosechar.

Las cosas reales son sistemas sustantivos, no sustancias, aunque pueden estar formadas por ellas. No consisten en unas propiedades que emergen de una sustancia o sujeto que es algo así como su soporte, sino en una estructura de notas enlazadas sistemáticamente.

La realidad que el sistema constituye tiene propiedades nuevas que no tienen cada una de sus notas. La vida, por ejemplo, no es una propiedad de cada uno de los elementos que entran a formar parte de la célula, sino que solamente la célula como tal tiene vida.

La "intelección pensante" o razón puede ir localizando las notas más fundamentales o decisivas de cada sistema, ya sea físico, biológico o social. Así, en el caso de un organismo, no tiene igual relevancia el color de los ojos que determinado cromosoma.

Las notas fundamentales o "notas constitutivas" son el principio de las demás notas meramente estructurales o "constitucionales". En el caso del agua es fácil distinguirlas: el hidrógeno y el oxígeno son sus notas fundamentales, y el ser líquido una de sus notas estructurales. El sistema de las notas constitutivas es justamente lo que Zubiri llama esencia.

Lo único que tiene suficiencia constitucional, es decir, capacidad para determinar una forma de realidad es la sustantividad. Suponiendo que los cromosomas sean las notas fundamentales o la esencia de un gato, ésta sólo existe en el sistema de las propiedades que conforman el animal: pelo blanco, ojos azules, etcétera.

Las notas o propiedades esenciales de las cosas que busca permanentemente la ciencia son siempre un "sub-sistema" del sistema entero, que es el único poseedor de auténtica realidad. Este "sub-sistema", la esencia, tiene un carácter provisional y abierto.

En el transcurso de la investigación científica, notas que se estimaban fundadas en otras pasar a ser consideradas como fundamentales y a la inversa.» [Corominas Escudé, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Taurus, 2006, pp. 614-616]

### **Cómo comenzó la redacción de *Sobre la esencia***

«En otoño de 1954, Zubiri no das comienzo a otro de sus cursos. Quiere concentrarse en la redacción de un libro en el que se propone desarrollar su concepción de la persona. Durante cinco años, sus cursos privados van a quedar suspendidos.

Por fin, se ha decidido a escribir su primer libro en muchos años, al objeto de presentar sus tesis filosóficas más recientes: una analítica de la sustantividad humana alternativa a la analítica de la existencia humana de Heidegger. Empieza un penoso camino, de cuyo inicio llegará a arrepentirse en más de una ocasión.

Después de un silencio de cinco años, Zubiri vuelve a impartir cinco lecciones tituladas "Sobre la persona" (1959). Mientras las desarrolla, se produce un drástico cambio de orientación en el proyecto de libro que está escribiendo.

El análisis de la realidad personal le conduce inexorablemente hacia una doctrina general de la realidad que, sin embargo, todavía no tiene bien elaborada. Para desplegar una noción de persona que se una buena alternativa a otras basadas en la idea de sustancia [aristotélica], debe desarrollar más sus ideas sobre la estructura, las propiedades y la esencia de la sustantividad. Zubiri cree ahora que antes de escribir un libro sobre la persona tiene que escribir sobre la realidad y sus estructuras básicas. Este nuevo libro, que se titulará *Sobre la esencia*, contendrá una nueva teoría zubiriana de la sustantividad y de la realidad en cuanto tal. Tardará tres años más en terminarlo.

El curso "Sobre la persona" (1959) está recogido parcialmente en su artículo "§I hombre, realidad personal", *Revista de Occidente*, 1 (1963), pp. 5-29), y póstumamente en *Sobre el hombre* (cap. IV y V).

En referencia a este curso, Ellacuría explica que, en un momento determinado, cuando Zubiri afirmaba en su exposición que "sólo en la estructura está el momento formal constitutivo de la sustantividad. Sólo en

ellas, la sustantividad es suficiencia constitucional, en orden a la independencia y control; sólo en ellas se halla la esencia”, quiso añadir una nota que explicara esta concepción de la esencia como estructura. De esta nota salieron las 517 páginas de *Sobre la esencia*. [...]

Según Diego Gracia, Zubiri, en la antropología que construye en los años cincuenta, identifica sustantividad con esencia o estructura constitutiva. La esencia estaría compuesta de sustancias, en el caso del hombre de millones de sustancias materiales y una sustancia espiritual anímica. Lo esencial o constitutivo sería la información genética y lo consecutivo el organismo, la sustantividad constitucional. Pero después de este curso sobre la persona dio un giro que le llevó a escribir *Sobre la esencia* en lugar de *Sobre la persona*.

La teoría de la sustantividad se amplió al conjunto de la realidad, y paulatinamente fue abandonando la actitud de ir de lo constitutivo a lo constitucional en favor de la contraria: lo único que tendría suficiencia constitucional, y por tanto realidad, es la sustantividad, de tal modo que lo constitutivo no podría entenderse más que como un “sub-sistema” del sistema entero, que sería el único poseedor de auténtica realidad. Como consecuencia, Zubiri empezó a abandonar la teoría de la sustancia. (Cf. D. Gracia, *Biografía intelectual de Xavier Zubiri*).

Lo que nosotros hemos podido constatar es que, al menos en el curso de “Filosofía primera” (1952), ya se da esta extensión de la sustantividad al conjunto de las realidades materiales. Pudo ocurrir que antes de *Sobre la esencia* el uso más amplio de la noción de sustantividad fuera titubeante, o que le sumiera en un conjunto de problemas que no se decidió a afrontar con decisión hasta *Sobre la esencia*.» [Corominas / Vicens, 2006: 602-603]

## **EL HOMBRE: LO REAL Y LO IRREAL (1967)**

---

«En este curso, Zubiri pretende aclarar en qué consiste la irrealidad y su función. Cada uno de los actos humanos –pensar, comer, estudiar, odiar, pasear...– es carcomido por la nada. Todo fluye. Ningún momento es idéntico al anterior. Pero si cada instante no tuviera absolutamente nada que ver con el otro, el hombre no podría “hacer su vida”, no tendría nada en que apoyarse.

Sucede, sin embargo, que todos los instantes, por muy distintos que sean, coinciden en poseer un momento inespecífico de realidad que trasciende el puro fluir y que le permite establecer recurrencias entre ellos. Por estar atenido de este modo a la realidad, el hombre tiene forzosamente que forjar lo irreal, fantasear, crear ficciones e ideas. Al figurarse cómo son las cosas y cómo es él mismo, puede hacer su propio ser e ir encontrándose a sí mismo sin perderse completamente en el alocado torrente de la realidad.

J. Conill sitúa la filosofía de la irrealidad de Zubiri, comparable a una filosofía de la realidad virtual, en el contexto de la filosofía de Ortega y Unamuno, y



destaca su importancia y actualidad ante el éxito de la literatura fantástica y el predominio y creación de mundos virtuales. Conill subraya la propuesta de superación de planteamientos vitalistas como los de Dilthey, Bergson y el propio Ortega.

Es notoria también la crítica de Zubiri a Husserl. Para éste, la ficción "constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética" (E. Husserl, *Ideas*, I, p. 158).

La sustitución de los datos singulares del "río heraclitiano" por sus datos imaginarios permite la ciencia eidética. Zubiri, en cambio, pretende no salir del río heracliteano para constituir una metafísica o filosofía primera radical.

Lo irreal, la fantasía o la figuración no es un intermediario entre las cosas y las ideas, sino entre el puro estar en la realidad y las cosas concretas de esta realidad.» [Corominas / Vicens, 2006: 639]

## **ESTRUCTURA DINÁMICA DE LA REALIDAD (1968)**

---

El curso "Estructura dinámica de la Realidad" (1968) está pensado como la segunda parte de *Sobre la esencia*. Frente a los que le acusan de tener una visión estática de la realidad y, por tanto, abstracta y fuera del tiempo, Zubiri muestra que cada cosa es constitutivamente dinámica.

El dinamismo no es algo accesorio y menos aún algo que haya que inyectarle a las cosas desde fuera. Las notas o caracteres de cada cosa constituyen una estructura activa, que "da de sí". Incluso para que las cosas no cambien se genera en ellas una inmensa actividad. Nada hay estático en el universo. Cuando este dinamismo produce un cambio se genera un proceso.

Zubiri plantea diferentes dinamismos por los cuales la realidad, que comienza por no hacer otra cosa que variar, va entrando dentro de sí misma, en forma de mismidad en los animales, y después se va abriendo a sí misma y se hace personal en los seres humanos hasta llegar al dinamismo de la convivencia, que es el propio de la sociedad y de la historia.

Al despliegue dialéctico hegeliano de naturaleza y espíritu, Zubiri contrapone una concepción estructural y dinámica de la esencia por la que el cosmos se va enriqueciendo progresivamente en un orden abierto y nunca preestablecido.

## **ESTRUCTURA DE LA METAFÍSICA (1969) LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA OCCIDENTAL**

---

En 1969, Zubiri empieza el curso "Estructura de la metafísica" al que le sigue "Los problemas fundamentales de la metafísica occidental". En ambos vuelve a plantear la cuestión de "Sobre el problema de la filosofía" (1933).

«En la filosofía de cada época hay un "cañamazo interno", un subsuelo, que alimenta sus discusiones y problemas.

El "cañamazo" suele mantenerse siglos, pero varía también a lo largo de la historia de la metafísica. El cañamazo o "problema fundamental" de la filosofía griega es el devenir o el del movimiento. Poco después, con el cristianismo, la filosofía cambia de horizonte y la pregunta fundamental ya no es "por qué cambian" las cosas, sino "por qué hay" cosas. El horizonte metafísico ya no es el devenir, sino la nihilidad o la contingencia.

Zubiri analiza el contenido de este horizonte en algunos de sus principales autores. Finalmente, considera que podemos abordar los problemas metafísicos desde un nuevo horizonte, equidistante tanto del realismo como del idealismo, que se abre a partir de la descripción de la actualidad de las cosas en la aprehensión.

Es un horizonte estrictamente posmoderno o contemporáneo. Zubiri parece hacer metafísica de otro modo. Concede mucha más relevancia a la crítica histórica y reaparece su idea, expuesta en 1933, de que toda metafísica se enmarca en un determinado *horizonte*, en un plexo de intuiciones y presupuestos básicos.

En sus conferencias, Zubiri ha situado tanto a Heidegger como a Sartre en el horizonte de la nihilidad porque considera que piensan el ser desde la nada, desde un horizonte motivado por la idea de creación.» [Corominas/Vicens, 2006: 647]

### **SOBRE EL TIEMPO (1970)**

---

*El ser es una actualidad "ulterior" de lo real. Y la temporalidad es formalmente la estructura de esta ulterioridad. En sí mismo el tiempo es modo de ser y no modo de realidad. (Xavier Zubiri)*

«El curso "Sobre el tiempo" está publicado en X. Zubiri, *Espacio, Tiempo, Materia* (2008). Zubiri reconoce de entrada que cuando se filosofa acerca del tiempo se produce una cierta desilusión. Aunque se trata de un tema central en la historia del pensamiento, "el contraste entre lo que todo el mundo cree saber acerca del tiempo y la parquedad de la filosofía, define una situación intelectual en extremo incómoda, tal vez una de las más incómodas para el filósofo".

Si lo que nos dice la filosofía sobre el tiempo es casi evanescente, eso "no es culpa de la filosofía; es culpa del tiempo. Porque la verdad es que el tiempo, de todos los caracteres de la realidad es el menos real". El tiempo es tan "mínimamente" real que para empezar no tiene sustantividad alguna. Las cosas reales no están incursas en un tiempo envolvente, sino que, al actualizarse en el mundo, al estar referidas a todas las demás cosas, son temporéas: están *siendo*. El tiempo es "la textura del ser".

Zubiri distinguió expresamente su tesis de la de Heidegger. En Zubiri, el tiempo se funda en el ser y no el ser en el tiempo; y el ser, a su vez, se funda en la realidad. Zubiri distingue diferentes tiempos.

El tiempo humano es "duración". La inteligencia nos abre al campo del tiempo: cada acto queda abierto desde su "ahora" a los actos anteriores y posteriores; cada acto pasa a ser un "mientras": una estructura temporal "ya-es-aún".

El tiempo físico por su parte, es "sucesión". Sucesión es ser antes, ahora, después. Cada "ahora" deja de existir para dejar paso al "ahora" siguiente. Zubiri consiguió realizar algo que, en cierto modo, Heidegger se había propuesto hacer en *Ser y tiempo*, pero no pudo: pensar el ser desde el tiempo, con independencia de las estructuras temporales del *Dasein* [existente humano]. La realidad aprehendida en la aprehensión, precisamente porque no remite a la intelección, le permite tratar a Zubiri del ser y del tiempo sin referencia a ninguna estructura antropológica.» [Corominas/Vicens, 2006: 650]

### EL CONCEPTO DE MATERIA (1973)

---

"El intento de redacción del curso de Roma (1973-1974) llevó a comenzar el estudio sobre el hombre, y el estudio sobre el hombre llevó al estudio sobre la materia, que fue concebido como estudio en sí que no llegó a concluirse" (I. Ellacuría).

«El último estudio de Zubiri sobre la materia empezó siendo una digresión del curso "Reflexiones filosóficas sobre lo estético". Al llegar al análisis de la estructura de la actualización, Zubiri escribió: "Pues bien, la forma primera y primaria en el sentimiento mismo, es justamente la materia.

Como este vocablo y lo que él designa tienen aspectos distintos, será conveniente insistir algo sobre el concepto de materia, es una digresión" (X. Zubiri). El sitio exacto donde se introduce la digresión puede situarse en el curso publicado *Sobre el sentimiento y la volición* (Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 374). El texto publicado sobre la materia es una elaboración de I. Ellacuría que partió de esta digresión, que el mismo Zubiri tituló posteriormente "El concepto de materia".

Zubiri sostiene en esta digresión que no es materialista sino "materista", pues discrepa del materialismo en su afirmación de que todo lo real y todas sus notas son de estructura exclusivamente material. Para Zubiri, lo psíquico no es sólo lo opuesto a lo orgánico, sino lo opuesto a lo material. Si todo lo que aprehendemos son cosas materiales, las notas psíquicas son aquellas notas que justamente postulamos que tiene que haber para aprehender las cualidades sensibles como reales.

Ahora bien, concede al materialismo que toda realidad, tanto la puramente material como la no puramente material, nace en el seno de la materia y tiene un momento constitutivo intrínseca y formalmente material.

No nos encontramos ante un nuevo sustancialismo, ante la tesis de que el cosmos está conformado por una única sustancia de la que emergerían las potencias y facultades superiores (tesis emergentista), ni incurriríamos en

un nuevo dualismo o afirmación de la existencia de dos sustancias independientes (*res extensa* y *res cogitans*), pues, para Zubiri, por más que las notas intelectivas sean irreducibles a la materia, no pueden constituir una sustancia o un elemento capaz de unirse o separarse del cuerpo (alma). La realidad sustantiva es sólo una, y lo psíquico sólo es real en el interior de la sustantividad humana.

La cuestión filosófica decisiva es la eliminación de un pensamiento sustancialista que empapa tanto a materialistas como a idealistas. Los primeros acaban concibiendo el psiquismo humano como un psiquismo animal, más evolucionado, pero no esencialmente distinto de él. A los segundos, la irreducibilidad de las notas intelectivas les lleva a afirmar la existencia de una dualidad de sustancias.

Zubiri sostiene, con los idealistas, que el psiquismo humano es esencialmente distinto del animal; pero, con los materialistas, no entiende el psiquismo como cualidad extrínseca de la materia. Al pensar en términos de sustantividad y no de sustancialidad, es posible comprender la existencia de sistemas unitarios con notas totalmente heterogéneas (Zubiri: *Espacio, Tiempo, Materia*, 2008, p. 411).

El magisterio de la Iglesia condena la idea de Eckhart de que el mundo fue *ab aeterno*; también el que alguien no confiese que el mundo ha sido creado por Dios desde la nada. Ello debía inquietar a Zubiri, pues en sus últimos cursos distingue entre la realidad eternal de Dios, fuera del tiempo, y la eternidad como duración en el tiempo (Zubiri, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, p. 150).

En este sentido, el mundo puede ser concebido como eterno y creado. En cuanto a la expresión de que Dios hace las cosas desde la nada, Zubiri dice: "Término o expresión completamente equívoca, porque la nada por ser nada no es ni tan siquiera un "desde". Lo que se quiere expresar es no hay un sujeto anterior" (id. p. 154). Amparándose en la autoridad de Duns Scoto, Zubiri estaba convencido de que "la creación es una verdad de fe, pero no de razón" (*El hombre y Dios*, p. 153).» [Corominas/Vicens, 2006: 670-671 y 824-825]



«La forma primaria y primera de actualización de la realidad, y por tanto primaria y primera del sentimiento mismo, es justamente la materia. La palabra materia puede significar la estructura material que tienen las realidades materiales. Esto es lo que yo llamaría la función de la materia como estructura material.

Pero la materia tiene también una función distinta, aquella que nos permite decir que esto es una cosa material, por tanto, que está aquí: es la función de actualidad. Aquí la materia no funciona como momento de estructura material, sino pura y simplemente como momento de actualidad. Es lo que desde mis primeros escritos llamé la función somática de la materia.

El ser es principio de actualidad. La filosofía clásica, incluso aquellas filosofías escolásticas que han dado mayor rango a la materia, como por ejemplo Duns Escoto, han entendido siempre como materia la idea aristotélica de un principio de indeterminación. Ahora bien, yo creo que esto es completamente falso: la materia es principio de actualidad. El único que tuvo cierta intuición vaga sobre esto fue Suárez, atribuyendo un acto entitativo propio a la materia prima. Pero, en fin, no entremos en ello porque no es exactamente mi punto de vista. [...]

Es función primaria de la materia el ser actualidad; el ser principio de actualidad. Y como principio de actualidad, esto no es una abstracción. Porque la forma primaria y radical como la materia ejerce su función de actualizar, es justamente el que ella es, desde sí misma, un *ex de*, una cosa fuera de otra y referente a otras: esto es justamente la espaciosidad.

La espaciosidad es la primera estructuración de la actualidad, por la actualidad somática que constituye la realidad de la materia. [...]

El materialismo consiste en la idea de que todas las realidades son formal y exclusivamente estructuras materiales. Esto es falso. ¿Cómo se va a decir que la estructura de la inteligencia, del sentimiento y de la voluntad sean formal y estructuralmente materiales?

Pero otra cosa distinta es decir que todo lo que consiste en versión a lo real (como es el caso de la inteligencia, del sentimiento y de la voluntad) se apoya primariamente, intrínsecamente y formalmente en esa actualidad primera y primaria que es la actualidad somática, la función somática de la materia. Esto no es "materialismo"; es "materismo". Toda realidad mundana está fundada esencialmente, intrínseca y formalmente en la actualidad somática de la materia, y nace en función de su estructura material.

En resumen, pues, y desde un punto de vista de la unidad estructural de los estratos, cada uno *se funda* en una actualidad primaria, que es la materia; *se expande* en actualidades superiores, que no están separadas de ella, sino que están trascendiendo en ella; y esta expansión revierte sobre cada uno de los estratos en una forma concreta, que es *la expresión*. En esto consiste, a mi modo de ver, toda la estructura interna del *pulchrum* en cuanto tal.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 374 ss.]

## **SOBRE EL SENTIMIENTO (1975) Y LA VOLICIÓN (1961)**

---

Con la publicación de *Inteligencia y realidad*, Zubiri puso las bases de una nueva disciplina filosófica, a la que dio el nombre de Noología. El objetivo de ésta no es sólo el estudio de los actos de intelección («inteligencia sentiente»), sino también del sentimiento («sentimiento afectante») y la volición («voluntad tendente»).

Zubiri no llegó a desarrollar en vida estas dos últimas dimensiones con el detalle y la precisión de la primera. Pero entre sus papeles inéditos, procedentes de cursos orales, se encuentran amplios desarrollos que permiten reconstruir buena parte de su contenido. Estos se han publicado, agrupados bajo el título general de *Sobre el sentimiento y la volición*.

«La fruición estética es esencialmente distinta de la intelección y de la volición. Es una actualidad de lo real en fruición, en el atemperamiento a la realidad. y por esto el sentimiento y el goce estético no son subjetivos en manera alguna. Son subjetivos por otras razones en el sentido de que hay muchos sentimientos estéticos, en el de que pueden variar con los individuos, con las mentalidades y con las épocas, etc., etc. Pero todo sentimiento envuelve formalmente una faceta de lo real: lo real como atemperante en cuanto real.

Una realidad atemperante que no es ni “causa” del sentimiento, ni es un “término intencional” de él, sino que es la “actualidad” misma de lo real. Por eso, naturalmente, me ha parecido siempre que es falsa la tesis de Hegel, según la cual el Arte es la expresión de la vida del Espíritu. Esto no es más que media verdad.

Y digo media por hacer una concesión a la idea. Es que queda la otra media, la otra mitad, que es esencial a la cuestión. Porque lo esencial, a mi modo de ver, de la obra de Arte no es ser expresión de la vida del Espíritu, sino expresión de la actualidad de la realidad en mí como realidad. Esto es una historia diferente; no es una expresión de la vida del espíritu, sino una expresión de la manera como en esa vida se hace actual lo real; es una expresión de lo actual de la realidad misma.

Y esto no acontece solamente en el Arte, es que acontece con otras disciplinas. Sería una falsedad pensar que la manera primaria como la inteligencia aprehende lo real es la Lógica. Esto es falso. La verdad real es la actualidad misma de lo real en su aprehensión, en su aprehensión simple <sup>(1)</sup> en la inteligencia a la cual se presenta, y lo que llamamos Lógica es pura y simplemente la expresión de esa primaria verdad real. ¿Se va a decir por esto que la **Lógica** es subjetiva?; ¿que es la vida del Espíritu? Sí y no.

Lo mismo se puede y se debe decir de la **Ética**. Ciertamente, el fenómeno radical y crucial de la Ética no es un sistema y una tabla de valores o de deberes; no, sino la presencia de la realidad en tanto que un *bonum*, en tanto que buena. Lo otro, la Ética, es la expresión de ese *bonum*; expresión sobre la que, ciertamente, habrá que discutir.

Análogamente, el fenómeno primario en el orden del sentimiento, del sentimiento estético, es la presencia actualizada de la realidad; envuelve la actualidad de lo real, no sólo *intrínsecamente* sino también *formalmente*. La expresión de esta actualidad constituye precisamente el **Arte**.

La **Lógica**, la **Ética** y el **Arte** son *tres expresiones de la actualidad primaria de la realidad* en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento



temperante del hombre.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 350-351]

«Todo sentimiento es, formalmente, sentimiento de realidad. Si no hubiera ese momento de realidad, no habría sentimiento.»

El hombre tiene sentimientos por su modo de estar animalmente en la realidad. Lo cual quiere decir, no que el hombre no tenga afecciones tónicas, sino que esas afecciones tónicas lo son de la realidad considerada como tonificante. Y en esa unidad es en la que consiste el sentimiento humano.

No es que en el hombre haya por un lado apetitos sensibles y por otro apetito racional, sino que no hay más que un estado sentimental, que es lo tónico de la realidad. Sentimiento es el principio tónico de la realidad. La realidad como principio de tono, esto es genéticamente hablando el sentimiento. ... De ahí que lo que el hombre tiene sean, propiamente hablando, sentimientos afectantes.» [SSV, 333-334]



«La intelección determina los afectos y modificaciones tónicas. Hablo de "afectos" para distinguirlos de las afecciones propias de toda impresión. La modificación de los afectos animales por la impresión de realidad es lo que constituye el *sentimiento*.

El sentimiento es afecto de lo real. No es algo meramente "subjetivo" como suele decirse. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad. A su vez, la respuesta es determinación en la realidad: es la volición.

Cuando las tendencias sentientes nos descubren la realidad como determinable, determinanda y determinada, entonces la respuesta es *voluntad*. Sentimiento es afecto sentiente de lo real; volición es tendencia determinante en lo real. Así como la intelección es formalmente intelección sentiente, así también el sentimiento es sentimiento afectante y la volición es voluntad tendente. Lo propio del sentir en sus tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta queda estructurado formalmente en aprehensión intelectual, en sentimiento y en volición.

Solo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, solo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicas humanas. Bien entendido, se trata de la intelección en cuanto nos instala sentientemente en lo real. No se trata, pues, de lo que usualmente suele llamarse *intelectualismo*. El intelectualismo no se da más que en la inteligencia concipiente: el intelectualismo consiste, en efecto, en asignar a los conceptos la función primaria y radical.

Pero aquí no se trata de que el concepto sea el determinante de las demás estructuras. Esto sería absolutamente falso. Aquí se trata de inteligencia sentiente. Y lo que esta inteligencia hace no es conceptos sino la

aprehensión de lo sentido como real. No es, pues, un intelectualismo. Es algo *toto caelo* distinto: es lo que yo llamaría un *inteleccionismo*. Se trata de la intelección como aprehensión sentiente de lo real. Y sin esta instalación no habría, ni podría haber sentimiento y volición.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 282-283]

## RESPECTIVIDAD Y RELACIONISMO – ZUBIRI Y AMOR RUIBAL

---

«Como ha dicho Antonio Ferraz, la filosofía ha visto por lo general la realidad como un "conjunto" de sustancias que establecen entre sí relaciones de tipo causal. Es la teoría que él ha llamado "conjuntualista".

A partir de mediados del siglo XIX, como consecuencia de los datos proporcionados por la termodinámica y el electromagnetismo, empieza a ponerse a punto una teoría alternativa, aquella que ve la realidad no como un conjunto de cosas, sino como "campo" de vectores o fuerzas, en cuyos nudos de intersección aparecen eso que llamamos cosas o sustancias. Es lo que en historia de la filosofía se conoce con el nombre de "relacionismo", cuyos representantes máximos en Europa fueron los empiriocriticistas, y que en España personificó la figura de Ángel Amor Ruibal (1869-1930).

El artículo de Zubiri "Respectividad de lo real", publicado en *Realitas*. III-IV, 1976-1979, tuvo como motivo próximo contestar a los relacionistas, sobre todo a los amorruiibalistas, que le acusaban de estar plagiando al benemérito pensador gallego de principios del siglo XX. Y es que en la filosofía de Zubiri sobre la realidad, si se quiere, en su metafísica, las cosas son sustantividades, pero atendiendo a su talidad, porque transcendentamente son respectivas unas a otras, constituyendo la unidad respectiva del "mundo".» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 374]

Ángel María José Amor Ruibal (1869-1930) fue un destacado pensador gallego, filósofo, lingüista y teólogo español, creador de la filosofía denominada correlacionismo. Su labor didáctica la desarrolló como profesor de Teología Fundamental y Derecho Canónico en la Universidad Pontificia de Santiago de Compostela.

Su *Gramática comparada* fue premiada por la Academia de Berlín. A pesar de sus múltiples ocupaciones y una precaria salud, logró una extensa producción filosófica y filológica apoyada en su reconocida erudición, que abarcaba la lingüística, la historia, la canonística teórica y práctica, la teología y sobre todo la filosofía.

Incompleta quedó su monumental y a su vez más conocida obra *Los problemas fundamentales de la Filosofía y el Dogma*, prevista para 17 tomos; y de la cual se publicaron los primeros 10. Esta obra es una revisión a fondo de las teorías filosóficas, sobre todo escolásticas, y una gigantesca

construcción con piezas nuevas muy originales, vaciadas en un estilo desordenado, aunque claro, preciso y fundamentalmente escolástico.

Amor Ruibal propone una teoría de la realidad como teoría de la "correlación", a lo que Zubiri va a llamar, de modo más preciso, "respectividad": el lazo estructural que une indeleblemente a todos los seres del universo, pues este universo es sólo comprensible desde la interconexión mutua y necesaria complementariedad de todos sus elementos componentes. En las categorías aristotélico-tomistas la "relación" estaba relegada al último lugar. Para Amor Ruibal, la categoría de "relación" es la primera; es la supracategoría que organiza todas las otras categorías. El universo no es el conjunto de sustancias con sus accidentes, uno de los cuales sería el de relación.

Nuestro mundo es realmente un sistema, una unidad correlacionada. Es el todo, el sistema, el conjunto, el que da sentido y explicación de la unidad, lo individual. El pensamiento debe adoptar la idea sistémica y orgánica de ver la realidad: armonía, proporción, adaptación, convergencia. El mundo es un mundo interdependiente en todos los sentidos. Si todo es interdependiente, se puede prescindir de los sistemas intermediarios: la filosofía aristotélico-tomista y los esquematismos de la filosofía kantiana.

Conocer no es unir realidades antes separadas, sino disociar lo que ya se encontraba unido en la realidad. El problema del conocimiento no es saber cuándo el sujeto se puede apropiarse del objeto, sino cuándo se han disociado para distinguirse la cosa y su idea o significado.

Hay quien ha entrevisto en esa previa unidad ontológica o situación pre-ontológica, la "precomprensión" de la que habla Heidegger como punto de partida del conocimiento del ser. Somos unos con la realidad y emergemos desde ella con un cierto preconocimiento de la misma de carácter constitutivo.

«De particular interés y modernidad es la relación establecida por Amor Ruibal entre el ser ontológico y el conocimiento humano. A todas las consideraciones conscientes del espíritu precede un momento "prelógico", por el que se fija una relación trascendente del ser cognoscitivo con lo cognoscible. Este momento prelógico responde "a una posición directa del ser ante el espíritu, no como algo absoluto e infinito, o algo finito y condicionado, sino con objetividad pura, universalísima e incondicionada, que se proyecta ante la inteligencia, actuándola para la ulterior determinación de lo real concreto" (*Probl. Fund. Fil. Dogm.*, IX, 18).

Sólo en esta pureza "prelógica", anterior a toda comparación abstracta del concepto humano del ser, tiene aplicación universal y absoluta, aun para Dios, el principio de no contradicción y las otras verdades axiomáticas fundadas en la "noción" de ser.

Son sorprendentes aquí los puntos de coincidencia de Amor Ruibal con la ontología fundamental de Heidegger, afinidad "pre-ontológica" del espíritu

humano con el "ser", ni infinito ni determinado, pero condición de su conocimiento de los "seres". Esta íntima relación del entendimiento humano con el ser ontológico y viceversa, es el núcleo de toda la especulación metafísica de Amor Ruibal. "El problema del ser en el juicio es el problema de la realidad en su relación con la inteligencia" (o.c., VIII, 428). Amor Ruibal se adelanta aquí a la problemática de la escuela de Lovaina (Bélgica) en torno al valor existencial y perspectiva metafísica del juicio.» [Hirschberger, J.: *Historia de la filosofía*. Barcelona: Herder, 1967, p. 521-522]

## ACTUALIDAD Y CORPOREIDAD (1980)

---

El día primero de octubre de 1980, a sus 81 años, Zubiri pronuncia su discurso como *Doctor Honoris Causa* en teología por la Universidad de Deusto (Vizcaya) con motivo de cumplirse el centenario de su Facultad de Teología, los jesuitas ponen fin a su destierro de Euskadi. La teología es una de las fibras más íntimas de su realidad personal. Zubiri imparte su lección "Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía", publicada en *Estudios Eclesiásticos*, Enero-Junio, Núms. 216-217, Vol 56, 1981, p. 41-59. Publicado más tarde en: Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 397-421.

«Los conceptos de "actualidad" y de "corporeidad" cobran en este artículo una gran importancia. Aún en el escrito "El hombre y su cuerpo" de 1975, Zubiri consideraba que la actualidad era consecutiva a la sustantividad, a la función orgánica y configuradora del cuerpo. Pero en este momento, lo más radical era la comprensión del cuerpo como corporeidad, como principio de actualidad (estar presente) en la realidad, el cosmos y el mundo, y las otras funciones eran derivadas.

Estas formulaciones tuvieron consecuencias en todos los órdenes. En "Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía", Zubiri sacó algunas consecuencias teológicas: mientras que, en el curso de 1971, "El problema teológico", afirmaba que la Eucaristía era trans-sustantivación sin trans-sustanciación, ahora dice que es una trans-sustantivación por trans-actualización.

A. González (*Un solo mundo*, 1994, p. 251) ha destacado su relevancia para una teoría social: "La corporeidad, mucho antes que el sentido, los fines, la conciencia o el lenguaje, es un elemento esencial de una teoría de la acción social, como han subrayado las llamadas «teorías de la estructuración» (A. Giddens, H. Joas)". Desde una perspectiva zubiriana, hoy se podría hablar de corporeidad mundial en el sentido en que las acciones humanas de cada individuo, antes que, por un lenguaje o un sentido cultural, están moduladas, positiva o negativamente, y las más de las veces inconscientemente, por la actualidad física (ecología, economía, social...) en ellas de la humanidad entera.» [Corominas/Vicens, 2006: 831 n. 41]

## CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA

---

Zubiri entendía la historia no como un carácter trascendental de la realidad total, sino como una dimensión exclusiva del ser del hombre.

Por tanto, afirmaba que "el proceso histórico no es prolongación del proceso evolutivo", en oposición a Teilhard de Chardin, quien describía "en términos grandiosos la marcha de la evolución", como un proceso unitario que incluía la historia misma del hombre.

## NUDA REALIDAD, FORZOSIDAD Y PODEROSIDAD

---

«Todo lo real está constituido por ciertas **notas**. Es un vocablo más sencillo que el de propiedades, 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 esta 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 sólo signos de respuesta. 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 llamará 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 y de su propia existencia, tienen una formalidad de alteridad distinta según sea el aprehensor. Para el animal la formalidad de lo aprehendido es mera estimulación; para el hombre lo aprehendido es "de suyo", es realidad.

Este "**de suyo**" ha de tomarse de un modo estricto, es decir como formalidad de algo estrictamente aprehendido. Y esto no es nada obvio. Así, yo no aprehendo jamás estrictamente "de suyo" una mesa, unas paredes, etc. Lo que aprehendo "de suyo" es una cosa, una constelación de notas (una cosa que tiene tal forma, tal color, tal peso, etc.), pero jamás aprehendo una "mesa". La mesa no es "de suyo" mesa; es mesa tan sólo en cuanto forma parte de la vida humana.

Lo aprehendido como momento o parte de mi vida es lo que he llamado "**cosa-sentido**" a diferencia de "**cosa-realidad**". Es lo que en otro orden de problemas he solido expresar diciendo que cosa real es lo que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma formalmente en virtud de las notas que posee "de suyo".

La mesa actúa sobre las demás cosas no en cuanto mesa, sino como pesada, coloreada, etc. Mesa es solamente cosa-sentido. Cosa-sentido no es sin embargo independiente de cosa-realidad. Cosa-sentido es siempre y sólo una cosa-realidad que tiene capacidad para ser cosa-sentido. El agua no tiene capacidad para ser mesa. Esta capacidad es lo que constituye la "**condición**". Condición es la articulación de cosa-sentido y cosa-realidad.

**1.** Las cosas reales tienen multitud de notas, y esta multitud forma una unidad. Pero esta unidad no es aditiva: la cosa no es verde, más pesada, más caliente, etc., sino que es una unidad intrínseca. Es lo que llamamos **sistema**. ¿En qué consiste una **unidad sistemática**?

Toda nota es en la cosa una "**nota-de**". ¿De qué? De todas las demás. La glucosa tiene una realidad propia, pero en cuanto está en mi organismo es "glucosa-de" este sistema que llamamos organismo. Este momento del "de" es un momento no conceptivo sino **real**; diré que es un momento **físico** en el sentido de real a diferencia de **conceptivo**. Pues bien, el "de" expresa la unidad de las notas. Y esta unidad es justo lo que constituye un **sistema**. En el "de" es en lo que consiste el sistema en cuanto tal. La realidad última y primaria de una cosa es ser un sistema de notas. Este "de" impone a cada nota un modo propio de ser "de" todas las demás. Es lo que expresamos diciendo que cada nota tiene una posición perfectamente definida dentro del sistema.

El sistema tiene así una **sistematización**. Esta sistematización es cíclica y no lineal. Si fuera lineal la nota final no sería nota de todas las demás. El sistema lo es de todas las notas en forma de cíclica, esto es en **forma clausurada**. Y ahora es el momento de repetir que este "de" es un momento físico y no conceptivo de la cosa real. El "**de**" pertenece a la cosa "de suyo", es por tanto un momento de su realidad.

**2.** Estas notas de una cosa real son de dos tipos: unas se deben a la actuación de unas cosas sobre otras. Son las que llamo **notas adventicias**. Pero hay otras que no proceden de esta actuación, sino que pertenecen a la cosa por lo que ésta es ya "de suyo". Son "sus notas". Por esta razón las llamo **notas formales**.

Este carácter de "su" constituye el modo propio como esta cosa es "una". La unidad está modalizada en cada cosa. Y a este modo según el cual cada cosa es una, es a lo que llamo **constitución**. Todas las notas de un sistema son por tanto **constitucionales**. Pues bien, en virtud de este carácter constitucional de cada nota real, el sistema de notas posee lo que yo he llamado **suficiencia constitucional**.

**3.** El sistema real cuyas notas tienen por tanto suficiencia constitucional posee en su virtud un cierto carácter autónomo en la línea de la constitución: es lo que yo llamo **sustantividad**. La suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad.



La sustantividad no es la sustancialidad aristotélica. Para Aristóteles, la sustancia es sujeto de propiedades ante todo esenciales. Pero aquí, las cosas reales no son sujetos sustanciales sino **sistemas sustantivos**. Para Aristóteles lo que aquí llamo "notas" son "accidentes", esto es, realidades insustantivas. Pero en lo que nunca pensó Aristóteles es en que puede haber sustancias insustantivas. Y las hay, por ejemplo, innumerables sustancias que componen mi organismo. [...]

Precisamente por eso no llamo a las notas "propiedades" sino "notas". No son propiedades inherentes a un sujeto sino notas coherentes entre sí en la unidad del sistema.

**4.** Entre estas **notas constitucionales** hay algunas que están fundadas en otras. Pero hay algunas, "estas otras", que no están fundadas en otras, sino que por ser infundadas reposan sobre sí mismas. Por esto estas notas más que constitucionales son **constitutivas**. Así, todos los gatos blancos con ojos azules son sordos. [...] Las notas constitutivas constituyen el subsistema radical de la sustantividad: son su **esencia**. La esencia es el principio estructural de la sustantividad. No es el correlato de una definición. Es el sistema de notas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga sus demás notas constitucionales y incluso las adventicias.

**5.** La unidad del sistema es su "**de**". Es lo primario de una cosa real, lo que constituye su "interioridad", por así decirlo, su "**in**". Pero entonces las distintas notas son la proyección *ad extra*, su "**ex**"; son la proyección del "in" según el "ex". Esta proyección es justo lo que llamo **dimensión**: es la proyección de todo el "in" en el "ex".

Esta proyección puede tener distintos modos. Cada uno de ellos es una dimensión. Los llamo así porque en cada uno de ellos se mide la unidad total del sistema. Las dimensiones son dimensiones de la suficiencia constitucional, son dimensiones de la sustantividad.

**6.** Por tratarse de notas reales, estas notas califican al sistema mismo, es decir, a la cosa real, de un modo peculiar. El color verde es la forma virídea de ser real. Y tomado el sistema entero como unidad constituida, esta unidad es lo que llamo **forma de realidad**. Así las notas que tiene un ser vivo se reducen a elementos físico-químicos. Sin embargo, el ser vivo tiene una forma propia porque es distinta de la de un astro o de la de una piedra. La vida es una forma de realidad, no es una fuerza o un elemento.

Por otro lado, en virtud de esta forma de realidad, el sistema pertenece a la realidad de un modo propio. Es el **modo de implantación en la realidad**. Así, persona es un modo de estar implantado en la realidad distinto del modo como lo está, por ejemplo, una piedra o un perro. No confundamos, pues, forma y modo de realidad, aunque muchas veces use los dos vocablos indiscriminadamente cuando lo que quiero decir no requiere esta distinción.

En definitiva, todo lo real, sea nota elemental o sistema sustantivo, tiene dos momentos. El momento de tener tales notas; es la **talidad**. Y el momento de tener forma y modo de realidad; es un momento que técnicamente llamaría trascendental, pero designando con este vocablo no un concepto sino un momento físico.

**7.** Toda cosa real por su momento de realidad es "**más**" de lo que es por el mero contenido de sus notas. El momento de realidad, en efecto, es numéricamente idéntico cuando aprehendo varias cosas unitariamente. Lo cual significa que el momento de realidad es en cada cosa real un momento abierto. Es "más" que las notas, porque está abierto a todo lo demás. Es la **apertura** de lo real.

La apertura no es un carácter conceptivo. No se trata de que el concepto de realidad se aplique a muchas cosas reales, sino de que realidad es un momento físicamente abierto en sí mismo. Por eso la transcendentalidad no es un mero concepto común a todo lo real; transcendentalidad no es *comunidad*. Sino que se trata de un momento físico de *comunicación*.

**8.** Lo único que necesito añadir es que todo lo real, tanto en su talidad como en su realidad, es intrínseca y formalmente respectivo. Es la **respectividad** de lo real. Respectividad no es relación, porque la relación presupone los relatos. En cambio, la respectividad es un momento de la constitución misma de cada relato. La respectividad remite cada cosa real a otra; tiene por tanto una dimensión remitente. Pero para poder remitir lo real a otras realidades, cada cosa real empieza por ser *constitutivamente* abierta. Por eso, para poder ser lo que realmente es, lo real está constituido en esa apertura, según la cual la forma y el modo de realidad son "suyos", de ella.

Tienen que serlo porque siendo abierta la realidad, cada cosa real lo es en forma y modo determinados. En la medida en que esto ocurre, decimos que la cosa real tiene una forma y un modo de realidad fundados en apertura: el fundamento de esta "suidad" de lo real es justo la respectividad.

Nada es real si no es "su" realidad, y nada es "su" realidad sino porque tiene que serlo por estar constitutivamente abierta. Esta apertura, y por tanto esta respectividad, afecta a lo real en sus dos momentos de talidad y de realidad. Su resultado es que toda cosa real está abierta "hacia" otras cosas reales, y cada forma y modo de realidad está abierto a otros modos y formas de realidad.

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

Ciertamente, estas realidades pueden ser muy diversas. Pueden ser otras realidades ya constituidas, y en este caso su intrínseca unidad y

respectividad es lo que, sin entrar en ulteriores precisiones, llamamos **cosmos**. Pero no es ésta la respectividad radical, porque en definitiva podría haber, y tal vez según parece hay, muchos diversos *kósmoi*. La respectividad radical en cuestión es la respectividad no a otras cosas reales, sino a otra realidad, cualquiera que ella sea (aunque no existiera) en tanto que real.

La realidad en cuanto tal es respectiva. Y entonces a esta respectividad no la llamaré ya cosmos; la llamaré **mundo**. 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.

**10.** 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 presentidad.

Pero la actualidad no consiste en esta presentidad, sino que consiste en el *estar* presente. No la presentidad 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 extrínseco 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 sólo desde sí mismo, como lo es según las notas, sino que es actual en sí mismo. Es actual no sólo intrínseca y 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**. Queda abierta la cuestión de los distintos modos de esta actualidad intrínseca y formal.

**11.** Todo lo real por su respectividad es real en función de otras cosas reales. Es la **funcionalidad** de lo real. Así, la luminosidad de un astro depende de su temperatura. La funcionalidad no es forzosamente causalidad. La **causalidad** es sólo un modo de funcionalidad, pero no el único. La mera sucesión, por ejemplo, es también una funcionalidad. Una ley es una dependencia funcional pero no es forzosamente causalidad.

Ahora bien, lo real no es función únicamente de lo que son otras cosas reales según su talidad, sino que todo lo real, en su momento mismo de realidad, está dependiendo de otras realidades por su momento mismo de realidad, porque este momento de realidad es intrínseca y formalmente respectivo.

Esta funcionalidad de lo real en tanto que real es el amplísimo concepto de la dependencia respectiva de las sustantividades y de sus notas. Funcionalidad no es producción, esto es causa, sino que, como decía, la producción causal es sólo un modo de funcionalidad de lo real en tanto que real.

**12.** Finalmente, real, decimos, significa "**de suyo**". Pero este "de suyo" tiene a su vez tres momentos formales distintos. Tiene un momento según el cual la cosa es lo que es "de suyo" en y por sí misma como es. Es lo que llamo la **nuda realidad**. No es algo idéntico al "de suyo", pero en el curso del trabajo, por razones obvias, he tomado como sinónimos "de suyo" y nuda realidad. El "de suyo" tiene también aquel momento que expresamos en español cuando decimos que tal o cual cosa ocurre, o tiene que ocurrir por la fuerza de las cosas.

Aquí fuerza no es lo que significa en la mecánica de Newton. Es más bien la **forzosidad** de que la cosa sea así "de suyo". La forzosidad compete al "de suyo", compete a lo real. Peor además el "de suyo" tiene el momento de **poderosidad**. La realidad de lo real es, según decía, "**más**" que su **contenido talitativo**.

Este "más" significa que realidad domina sobre su contenido. Esta **dominancia** es lo propio de la poderosidad. Evidentemente no es forzosidad. Toda forzosidad puede ser poderosidad, pero no toda dominancia es forzosidad. Poderosidad es la dominancia de lo real.

**Nuda realidad, forzosidad y poderosidad** se recubren en cierta manera, como es obvio, en toda intelección sentiente. Pero como momentos del "de

suyo" no son idénticos. Por esto han dado lugar a conceptos distintos. No hago sino citar algunos casos para aclarar las ideas que vengo exponiendo. Así, el "de suyo" como nuda realidad es lo que concibió el griego en el concepto de lo que llamó naturaleza, *physis*.

La forzosidad se expresó en el concepto de lo necesario, *anánke*. Evidentemente no todo lo natural es necesario, ni todo lo necesario cuando no es necesidad de la nuda realidad es natural. La poderosidad concebida explícita y formalmente como real no es dominancia simplemente, sino que es dominancia de lo real en cuanto real. Es el poder de lo real en cuanto real. Pero cada uno de estos tres momentos es tangente, por así decirlo, a los otros dos.

No hay fuerza de las cosas, no hay necesidad, que de alguna manera no roce más o menos a la nuda realidad; y no hay poder que no tienda a ser forzosidad y alcance de alguna manera a la nuda realidad. El predominio de uno de estos tres momentos sobre los otros dos puede incluso constituir distintos tipos de intelección; pero siempre están presente los otros dos. El predominio del momento de nuda realidad constituyó el orto de nuestro saber.

Sin embargo, la forzosidad estuvo siempre presente en el pensamiento griego. Así Aristóteles nos dice (Met. 984 b 10) que los primeros presocráticos se vieron forzados (*anankatsómenoi*) por la verdad. El predominio de la forzosidad es lo que subyace por ejemplo a la matemática egipcia y asirobabilonia. Descubrieron, por ejemplo, lo que para nosotros constituye el teorema de Pitágoras. Pero su necesidad es mera forzosidad, no tiene el carácter de la necesidad propia de los elementos de Euclides, fundados en la nuda realidad y no en la forzosidad. El problema del poder dio lugar a la interpretación animista del poder.

Poderosidad no significa ni ánima ni animismo, sino que el animismo es tan sólo un desarrollo conceptivo de la poderosidad. Incoativamente, por así decirlo, cada momento, repito, es tangente a los otros dos. Su unidad intrínseca es formalmente constitutiva de toda intelección sentiente. Tal vez esta unidad de los tres momentos es lo que transparece expresamente en el sentido, tan debatido, del *arkhé* de Anaximandro.

Nuestro saber, afincado en la nuda realidad, ha olvidado los otros dos momentos de forzosidad y poderosidad. Urge recuperarlos.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 18-29]