

# Realidad y ser en la filosofía de Zubiri

JUAN JOSÉ GARRIDO ZARAGOZÁ

*Catedrático emérito de la Facultad de Teología  
San Vicente Ferrer de Valencia*

**RESUMEN.** Este trabajo se propone aclarar, mediante el análisis de los textos de Zubiri, la distinción, que él juzga central, entre realidad y ser, teniendo en cuenta los cambios y precisiones que va introduciendo a lo largo de su trayectoria filosófica, y, al mismo tiempo, señalar la “productividad” de esta distinción en los diferentes ámbitos de su filosofía.

*Palabra clave:* Inteligencia sentiente, realidad como formalidad “de suyo”, realidad como constitución, respectividad, relación, cosmos, mundo, haber, ser, tiempo.

En *Sobre la esencia* (1962) Zubiri sostiene con firmeza la tesis de la prioridad de la realidad, entendida como formalidad *de suyo*, sobre el *ser*, concebido como una “ulterior actualidad de lo ya real en el mundo”. Y se apoyará en esta distinción para fijar su doctrina frente a la tradición escolástica<sup>1</sup> y muy especialmente frente a Heidegger.<sup>2</sup>

Esta tesis zubiriana es algo desconcertante y, en nuestra opinión, no tan obvia como el propio Zubiri cree. Nuestros hábitos mentales nos han familiarizado con la idea, que seguramente se remonta a Parménides, de que el *ser* es el objeto formal y propio del pensar, aquello que, por ser lo más común y universal, aprehende nuestra inteligencia en las cosas. El *ser* se nos muestra como el inteligible supremo y como aquello que hace inteligibles las cosas en tanto que entes. El *no-ser*, la nada, es, por el contrario, el contra-objeto de la inteligencia, por tanto lo impensable. Se dirá que hay distintos modos de ser (ser infinito, finito, el ser en acto o en potencia, el ser real y el de razón, el ser sustancial y el accidental, el ser necesario y

---

\* Utilizamos las siguientes siglas:

**CDT:** “Concepto descriptivo de tiempo”, *Realitas* II (1976), 7-47.

**IS:** *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980.

**NHD:** *Naturaleza; Historia, Dios*, Madrid 1969<sup>5</sup>.

**RR:** “La respectividad de lo real”, *Realitas* III-IV (1976-1979) 13-43.

**SE:** *Sobre la esencia*, Madrid 1963.

El resto de las referencias bibliográficas las damos completas solamente cuando el libro o artículo en cuestión es mencionado por vez primera.

1. SE, 385-390; 403-404.

2. SE, 438-453.

el contingente, etc.), pero siempre será que todos ellos se fundan en última instancia en el *ser* mismo, cuya idea capta nuestra inteligencia como el trascendental por excelencia, como el supremo inteligible y como principio de inteligibilidad de todo lo que es. Desde esta perspectiva, de tan larga tradición en el pensamiento occidental, la afirmación zubiriana de que el *ser* es una ulterior actualidad de lo *ya real* en el mundo resulta algo extraña.

Zubiri es consciente de ello. Y nos explica que la raíz de esta extrañeza se encuentra en el hecho de que nosotros, llevados por la inercia de la filosofía clásica, abordamos el tema desde los hábitos mentales de la “inteligencia sensible y concipiente” y, por tanto, desde una óptica errónea. Así, damos por supuesto que inteligir es lo mismo que entender “lo que es”, esto es, captar la cosa a través de su concepto; y como el concepto que integra todos los conceptos es el del *ser*, nos cuesta poco concluir que lo propio y definitorio del inteligir es aprehender el *ser* de las cosas, lo que implica convertir el concepto de ser en el trascendental por excelencia. Y con ello llevamos a cabo, sin apenas darnos cuenta de ello, una “logificación de la intelección”, identificando el inteligir con el entender lo real mediante conceptos; y como el ser con un concepto trascendental que lo abarca todo, acabamos pensando que la *realidad* efectiva es uno de los *modos del ser*, exactamente el modo de *ser real*. Se produce así, nos dice Zubiri, una “entificación” de la realidad: “logificación de la inteligencia y entificación de lo real” convergen así intrínsecamente: el *es* de la intelección consistiría en un *es* afirmativo y el *es* inteligido sería de carácter entitativo.<sup>3</sup> Afirma Zubiri, además, que este modo de pensar, que sostiene la primacía del concepto de ser, no ha sido ni siquiera capaz de darnos una idea clara, precisa y convincente del ente, como se ve en el mismo Aristóteles. Desde Parménides hasta nuestros días la historia del concepto de ente es tortuosa y lo único que queda en claro es la ausencia de una idea precisa y convincente del mismo.<sup>4</sup> Además, desde la inteligencia sensible y concipiente se perpetúa, en opinión de Zubiri, la oposición entre lo inteligible y lo sensible, oposición que queda superada desde el mero análisis del inteligir como “impresión de realidad”.<sup>5</sup>

Según Zubiri no es, pues, posible abordar de una forma convincente el problema del *ser* y del *ente* desde la perspectiva de la “inteligencia sensible y concipiente”, sino que hay que hacerlo desde la doctrina de la “inteligencia sentiente”. Y esta doctrina conduce

---

3. IS, 224-225.

4. Una breve síntesis de esta historia del ente en IS, 206-207; 225-228.

5. IS, 227-228.

directamente a pensar el *ser* como “actualización ulterior de lo real”, y a reconocer la primacía de la realidad, entendida como formalidad *de suyo*, sobre el *ser*.

En este trabajo nos proponemos dos cosas: la primera, aclarar lo mejor posible esta distinción, que para Zubiri es central, y señalar los cambios o precisiones que a lo largo de su obra ha ido haciendo; la segunda, examinar su “productividad” en la configuración del pensamiento zubiriano.

## I

En la denominada por el mismo Zubiri “etapa ontológica de su pensamiento” encontramos unos textos en los que se habla de *haber* y *ser*. No son unos textos claros, debido quizás a que esta distinción no es objeto de una reflexión temática, sino que sale al paso cuando aborda otras cuestiones, como, por ejemplo, el problema filosófico de Dios, la interpretación de la filosofía griega o la antropología.<sup>6</sup> Ello ha dado lugar a dos interpretaciones diferentes, como por ejemplo, las de Julián Marías y de Aranguren que entroncan esta distinción con la orteguiana de realidad y *ser*,<sup>7</sup> o las de Ellacuría y Diego Gracia y otros que la relacionan con la madura doctrina zubiriana del *ser* como actualidad de lo real en el mundo.<sup>8</sup> No resulta fácil inclinarse por una u otra dada la ambigüedad de los mismos textos zubirianos; con todo, pensamos que Julián Marías se acerca más a lo que Zubiri pensó en ellos. Veámoslo:

1.1. La idea fundamental de la que parte Zubiri la podemos resumir de la siguiente forma: en la constitutiva apertura del hombre a las cosas, el ámbito de lo abierto es más amplio que el ámbito del *ser*. Más amplio en un doble sentido. En primer lugar, el ámbito del *haber* es previo al del *ser*. Zubiri escribe: “Al conocer, el hombre en-

6. “En torno al problema de Dios”, NHD, 382-397; “Sócrates y la sabiduría griega”, NHD, 176-189; “El acontecer humano”, NHD, 323-326; “Nuestra situación intelectual”, NHD, 20-21; “Hegel y el problema metafísico”, NHD, 239-240.

7. MARÍAS, J., “Realidad y ser en la filosofía española”, *Insula* 117 (1955) 1-7; ARANGUREN, J.L., *Ética*, Madrid 1958, 116.

8. ELLACURÍA, I., “La historicidad del hombre en X. Zubiri”, *Estudios Deusto* 28 (1966) 245-286 y 523-548; GRACIA, D., “La historia como problema metafísico”, *Realitas* III-IV (1976-1979) 70-148. También en esta línea LEONARDO VALVERDE, G.A., *Realidad y ser según Xavier Zubiri*, Lima 1974.

tiende *lo que hay* y lo conoce como *siendo*. Las cosas se convierten entonces en entes, Pero el ser supone siempre el haber. Es posible que luego coincidan; así, por ejemplo, para Parménides sólo hay lo que es. Mas no se puede, como hace el propio Parménides, convertir esta coincidencia en una identidad entre ser y haber, como si fueran sinónimos cosa y ente... El ser es siempre de lo que hay. Y este haber se constituye en la radical apertura en que el hombre está abierto a las cosas y se encuentra con ellas”.<sup>9</sup>

El ámbito del *haber* es, pues, el ámbito de las cosas y el *ser*, que es siempre el *ser de las cosas*, es el resultado de una ulterior actividad del pensamiento, una actividad que consiste en conocer como siendo, como teniendo ser, lo que el hombre entiende o capta de lo que *hay*. El hombre, de una u otra manera, posee la posibilidad de preguntarse por el ser de las cosas. Escribe Zubiri: “El hombre es llevado al conocimiento por su propio ser...; su existencia es un intento de conocer las cosas... Pertenece al ser del hombre la intelección de las cosas, es decir, entender que son”.<sup>10</sup> O como dice muy heideggerianamente en otro lugar: “No se trata de considerar la existencia humana como un trozo del universo, ni tan siquiera un envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo; no consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Por lo tanto, lo que ellas son, no lo son más que a la luz de la existencia humana. Lo que [...] se constituye en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino el que sea”.<sup>11</sup>

Estos textos podrían perfectamente interpretarse en la línea orteguiana tal como aparece, por ejemplo, en *Unas lecciones de metafísica*,<sup>12</sup> y así lo hacen, como ya hemos indicado, Julián Marías y Aranguren. De acuerdo con esta interpretación, Zubiri estaría diciendo lo siguiente: “El pensar, o sea, el inteligir, constituye al hombre en apertura a las cosas, entendiendo por cosa aquello que, a diferencia del animal, se presenta como teniendo realidad propia e independiente del propio hombre. El modo primero de este estar abierto a las cosas y estar entre ellas no es lo que podemos llamar la actitud especulativa, sino la actitud natural de la vida cotidiana”. En consecuencia, la manera primera como las cosas están ofrecidas

9. “En torno al problema de Dios”, NHD, 379-380. Cfr. también “Hegel y el problema metafísico”, NHD, 239-240.

10. “En torno al problema de Dios, NHD, 239-240.

11. “Hegel y el problema metafísico”, NHD, 239.

12. ORTEGA Y GASSET, J., *Unas lecciones de metafísica*, Madrid 1966, 109-120; 132, 137, 155, 177-188.

al hombre “no es la patencia de su entidad física”, sino su condición de instancias y de recursos; instancias que plantean problemas, el problema de la vida en cada instante y, en su hora, el problema de lo que sean en sí mismas; y recursos que permiten resolver los problemas. Instancias y recursos que, según Zubiri, constituyen el orbe de lo que hay.<sup>13</sup> Y como recursos, las cosas y la propia naturaleza humana no son simples potencias que capacitan sino posibilidades que permiten obras, que hacen posible el vivir.<sup>14</sup>

El ámbito del *haber* está, pues, constituido por las cosas con las que el hombre hace su vida, cosas que son, en su inmediato presentarse, instancias y recursos, posibilidades de vida. En su momento y en determinadas ocasiones, las cosas pueden plantearnos la cuestión de su “entidad física”, la cuestión de lo que *en verdad* son; pueden forzar a que nos preguntemos por su ser. El hombre, entonces, alumbrará el ser de las cosas y se esforzará por conocer lo que realmente son. Pero sólo lo alumbrará, pues el ser no es otra cosa que *la respuesta* que las mismas cosas nos dan a la pregunta radical del hombre. En consecuencia, el *ser* es, en este sentido, una interpretación del hombre y una respuesta de las cosas mismas. Y desde aquí puede entenderse la afirmación de Zubiri de que en nuestro tiempo urge buscar un nuevo concepto de ser, una nueva interpretación de la realidad.<sup>15</sup>

En segundo lugar, el *haber* desborda al *ser* también por arriba, por decirlo de alguna manera. Según Zubiri, el hombre no se encuentra sólo con que hay cosas, sino también con “lo que hace que haya”, es decir, con la divinidad. “El entendimiento –escribe Zubiri– se encuentra no sólo con que hay cosas, sino también con eso otro que hay que lo religa y fundamenta su existencia: Dios”.<sup>16</sup> Ahora bien, en este caso el problema es más grave, pues *el hay* de Dios es un *hacer que haya*; es, pues, un *hay* muy distinto del de las cosas. De ahí que el problema del ser de Dios sea espinoso y complicado: en Dios rebasa infinitamente el haber respecto del ser.<sup>17</sup> Dios está allende el ser, como dijeron los místicos cristianos de inspiración neoplatónica.<sup>18</sup> Y ésta es probablemente la razón por la que Zubiri afirma que “el primer problema de la filosofía, el último mejor dicho de sus

---

13. “El acontecer humano”, NHD, 325.

14. “El acontecer humano”, NHD, 325; “Sócrates y la sabiduría griega”, NHD, 137.

15. “Nuestra situación intelectual”, NHD, 28; “El acontecer humano”, NHD, 336, 399 y 340.

16. “En torno al problema de Dios”, NHD, 382.

17. “En torno al problema de Dios”, NHD, 382.

18. “En torno al problema de Dios”, NHD, 383.

problemas, no es la pregunta griega: ¿qué es el ser?, sino algo, como Platón diría, que está más allá del ser”.<sup>19</sup>

Esta interpretación es objetivamente posible y probablemente, esa es nuestra opinión, la más plausible. Viene avalada, además, por la manera en que Zubiri esboza en diversos escritos la historia de la idea del ser y propugna una reforma de la misma que sea capaz de alojar en ella la historicidad. La historicidad, afirma Zubiri, “pugna por introducirse en el ser” y, como consecuencia de ello, “la idea de ser, sobre la que se ha inscrito casi la totalidad de la filosofía desde los orígenes hasta nuestros días, vacila y se torna grave problema.”<sup>20</sup> Es la más plausible, pero no totalmente evidente. Algunas afirmaciones de Zubiri, como la de la conferencia *Hegel y el problema metafísico*, donde afirma que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo, se pueden entender como una referencia a la filosofía de Heidegger y por tanto como algo ajeno al tema que nos ocupa. Ahora bien, lo que sí nos parece claro en cualquier caso es que la distinción zubiriana entre *haber* y *ser* difícilmente puede interpretarse como una primera formulación de la ulterior diferencia entre *realidad* y *ser*.

1.2. Hay, sin embargo, otros textos zubirianos de esta etapa de su pensamiento que, sin hacer referencia directa a la distinción que nos ocupa, pueden ser leídos como una primera aproximación a la tesis de la *prioridad de la realidad sobre el ser*. Son los textos en los que Zubiri reflexiona sobre “el todo”, el *horizonte* y el *mundo*. Concretamente, el ensayo *Sobre el problema de la filosofía*, publicado en el año 1933 en la *Revista de Occidente*<sup>21</sup> y no incluido en el libro *Naturaleza, Historia, Dios*, y al que los estudiosos del pensamiento de Zubiri han prestado poca atención; y también algunos pasajes del trabajo *Ciencia y realidad*.<sup>22</sup>

En *Sobre el problema de la filosofía*, después de preguntarse Zubiri cómo se ven las cosas desde el horizonte de la *totalidad*, escri-

19. “En torno al problema de Dios”, NHD, 383.

20. “Nuestra situación intelectual”, NHD, 28; cfr. también: “El acontecer humano”, NHD, 333ss; “En torno al problema de Dios”, NHD, 381-382.

21. *Revista de Occidente* 115 (1933) 51-80 y 118 (1933) 83-117. Este texto ha sido publicado recientemente en el libro *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Madrid 2002, 17-124. Esta edición corrige algunos errores y añade unas páginas que Zubiri no publicó en 1933 y que quedaron manuscritas, concretamente desde la página 70 a la 124.

22. “Ciencia y realidad”, NHD, 80 y 85-86. Baciero ha sido quizá el único en llamar la atención sobre el texto como antecedente de la doctrina de la respectividad (BACIERO, “Conceptuación metafísica del de suyo”, *Realitas* II (1976) 335.

be: “Al ver cada cosa en el horizonte de la totalidad, la veo, por así decirlo, referida a todas las demás. En cierto modo van, pues, implicadas en cada cosa vista todas las demás. El todo es “todas las cada una”. La totalidad hace posible, así, descubrir el cada y el todo. Ahora es cuando, propiamente, podemos hablar no sólo de totalidad, sino de todo como un todo-cosa, integrado por todas las cosas. En él no se desvanece necesariamente lo que cada cosa es. Antes bien, cada cosa, al mostrarme su peculiaridad por ser *cada*, no por dejar de serlo, me remite al todo. En el todo las cosas no sólo no se desvanecen necesariamente, sino que gracias a esa inmersión *puede ser* cada una lo que es”.<sup>23</sup>

Este *ver* cada cosa en el *todo* es lo que se llama teoría o *contemplatio*: “En ella [la teoría], sigue diciendo Zubiri, veo cada cosa en tanto que *cada*. El verla *cada* es verla mirándola dentro del horizonte de la totalidad y, por tanto, como una entre todas las demás... Y ver una cosa como momento del todo que es, es verla en cuanto cosa, en cuando *cada*, *ens qua ens*, la cosa en cuanto es. La teoría, por ser visión de cada cosa, es visión del universo entero en que la cosa es; me descubre la cosa en tanto que es. Así nace la pregunta acerca de las cosas en cuanto son, *quid est ens* ¿qué es el ser?”. Esta visión del todo y de la cosa es una única visión, es la teoría: “Al mirar una cosa dentro del horizonte de la totalidad, la veo como una entre todas, es decir, la veo en cuanto es y justamente por esto, para poder contemplarla completamente, necesito co-pensar, co-entender el todo... El todo es la totalidad de todas las cada-cosa. Cada cosa adquiere su ser por el lugar que ocupa en el universo. Su modo de ser es un modo de estar en él”.<sup>24</sup>

En estos textos Zubiri habla de *visión* de las cosas. No hay que olvidar que en el momento en que escribe esto, aunque ya ha marcado sus distancias con respecto a Husserl, sigue bajo la impronta de la fenomenología en sentido amplio, y en ella es claro que todo comienza por un “ver”. Ahora bien, un “ver” que es “ver” lo que las cosas son en su verdad, las cosas tal como desde sí mismas se muestran. “Ver” es, pues, sinónimo de aprehensión humana.

¿Qué nos dice Zubiri en estos textos? Tenemos, en primer lugar, un embrión de lo que más tarde será la doctrina de la *respectividad*: cada cosa es *cada* por su inmersión en la totalidad, por referencia a todas las otras cosas; *cada cosa* nos remite desde sí misma a todas las demás. En segundo lugar, tenemos también en germen la idea de la

23. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, 36.

24. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, 38-39; cfr. también “Ciencia y realidad”, NHD, 80 y 85-86.

“mundanidad”: cada cosa es *cada*, es lo que es, precisamente por su lugar en el todo, por su lugar en el universo, por su lugar en la totalidad de la realidad. En este sentido, es inherente a cada cosa el ser un momento del mundo y su misma realidad queda modelada justamente por ello. No es que haya cosas y su conjunto sea el mundo, sino que de alguna manera la totalidad es previa a cada cosa, y cada cosa es, por ello mismo, cosa de una totalidad: su pertenencia al todo determina intrínsecamente su realidad. Y, en tercer lugar, es por todo esto por lo que puede surgir la pregunta sobre qué sea cada cosa en tanto que *cada*, qué sea la cosa en cuanto que *es*. La pregunta acerca del ser de las cosas sólo es posible porque en la aprehensión humana la cosa es aprehendida como momento de una totalidad; y esta aprehensión coligente,<sup>25</sup> que me hace ver la cosa como *una entre todas*, es precisamente lo que hace verla o aprehenderla en cuanto *es*.

Tenemos aquí en germen los elementos fundamentales que más tarde darán lugar a la doctrina zubiriana del *ser: remisión o respectividad, totalidad, mundo o universo*, y pregunta por el *ser*. Desde el punto de vista de la aprehensión humana es obvio, según estos textos, que la aprehensión de algo como real en una totalidad es el fundamento de la aprehensión de algo como ser en cuanto ser. Y si dejamos de momento el punto de vista de la aprehensión y nos colocamos en el de las cosas aprehendidas, podríamos decir: las cosas nos remiten desde sí mismas unas a otras, y en esa remisión cobran su ser. El ser, en consecuencia, sería un momento de las cosas (realidad) en cuanto cosas de un *universo* (respectividad).

No creemos haber forzado los textos de Zubiri en esta interpretación, aunque es evidente que su relevancia y significación sólo se descubre a la luz de lo dicho en *Sobre la esencia* y escritos posteriores. Como hemos visto, Zubiri sitúa el problema del ser en el contexto de la constitutiva remisión de cada una de las cosas a todas las demás, en el contexto de la mundanidad o totalidad. Estos textos tienen un trasfondo fenomenológico, en el sentido de que ponen en primer piano la necesaria aprehensión coligente u horizontal de cada cosa; pero se puede también ver en ellos una lejana inspiración hegeliana en la medida en que el ser de cada cosa depende o está en función de su lugar en la totalidad del sistema. Esto último, aunque pueda resultar extraño, nos lo sugiere el mismo Zubiri cuando al afirmar que “en el todo las cosas no se desvanecen sino que gracias a esa inmersión puede ser cada cosa lo que es”, añade la siguiente nota a pie de página: “Esta observación es esencial para entender

---

25. “Ciencia y realidad”, NHD, 85-86.

la metafísica de Hegel”.<sup>26</sup> Por otro lado, si releemos la conferencia *Hegel y el problema metafísico* veremos en seguida el lugar central que, según Zubiri, ocupa el concepto de sistema en el pensamiento de Hegel.<sup>27</sup> Bien entendido, Hegel es sólo una lejanísima inspiración. Ninguno de los elementos genuinamente idealistas inherentes al concepto hegeliano de sistema está presente en Zubiri.

## II

En *Sobre la esencia* Zubiri tiene ya perfilada la distinción entre *realidad y ser*, sin que por ello haya dicho aún su última palabra. Nos dice que en la aprehensión humana, esto es, en el inteligir sentiente, las cosas quedan actualizadas como siendo *de suyo*, como algo que en su misma actualidad intelectual se muestra como siendo *ya* (*prius*) lo que es y como siéndolo en propio. Es decir, en la aprehensión humana las cosas quedan actualizadas como *realidades*. La realidad es, pues, la formalidad *de suyo*. Estas cosas reales así actualizadas en el inteligir son intrínsecamente respectivas las unas a las otras. Distingue Zubiri entre *respectividad interna* y *respectividad externa*. La interna se refiere a la versión de cada una de las notas que constituyen una cosa real a todas las demás: cada nota de una realidad es desde sí misma nota-de las demás notas que constituyen el sistema que es la esencia de una cosa real. Así, por ejemplo, la inteligencia, como *nota-de* la realidad humana, es desde sí misma, intrínsecamente, *inteligencia-de* esta sensibilidad; y, a su vez, la sensibilidad es *sensibilidad-de* esta inteligencia. En virtud de esta respectividad interna a la cosa real misma, las notas que constituyen una realidad se codeterminan.<sup>28</sup> Pero las cosas reales son también *respectivas* las unas a las otras: es la *respectividad externa*. Y por esta respectividad las cosas reales están vinculadas entre sí, es decir, forman una totalidad.<sup>29</sup> Esta totalidad, nos dice Zubiri, no es una adición extrínseca de cosas reales, ni es primariamente una totalidad de orden operativo (es decir, no tiene el carácter de una conexión o vinculación de las cosas tal que las operaciones activas o pasivas de cada cosa se hallen en interdependencia con las operaciones de todas

---

26. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, 36.

27. “Hegel y el problema de la metafísica”, NHD, 285.

28. SE, 287-292.

29. SE, 287-288.

las demás). Se trata más bien de una totalidad intrínseca, de una totalidad, o conexión constitutiva, fundada en el modo de ser de cada una de las cosas. En esta totalidad cada cosa es formalmente lo que es en su realidad “en función de la constitución de las demás cosas”. No es, por ello, una vinculación consiguiente a cada cosa real, sino una vinculación que pertenece intrínsecamente a la realidad formal de cada cosa. Dice Zubiri que esto es algo semejante a lo que ocurre con las piezas de un reloj: cada una de ellas es por constitución algo cuya realidad es formalmente en función de las demás piezas.<sup>30</sup> Pues bien, “este momento intrínseco y formal de la constitución de una cosa real, según la cual esta cosa es en función de las demás es la respectividad”.<sup>31</sup> Esta respectividad no debe confundirse con la relación.<sup>32</sup> Las cosas reales son, pues, constitutivamente respectivas unas a otras; cada una de ellas está en función de las demás; está, por ello, inserta en una totalidad: las cosas reales están desde sí mismas vertidas a la totalidad de las demás.

Este estar “en función de” o “en respectividad”, puede entenderse de dos maneras, según que consideremos en las cosas reales *lo que* cada cosa es en sí misma, esto es, en su contenido o talidad, o el carácter de *realidad sin más*, que es común a todas las cosas reales sea cual sea la talidad de cada una. La respectividad como carácter que concierne a las cosas en *lo que son*, en su *talidad*, es lo que Zubiri llama *cosmos*.<sup>33</sup> Esta respectividad talitativa según la cual cada cosa real es un momento del cosmos determina la respectividad de las cosas reales en cuanto que son reales. Y a esta respectividad de las cosas reales en cuanto a su realidad es lo que llama *mundo*: “Mundo –dice Zubiri– no es la simple totalidad de las cosas reales, sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad como modo o carácter de la realidad”.<sup>34</sup> Podemos decir así que cada cosa está actualizada en la inteligencia como siendo *de suyo*, como siendo *real*; pero que, además, esa cosa real, en cuanto que real, está también actualizada como algo desde sí mismo respectivo a todas las demás cosas reales;

---

30. SE, 426-427.

31. SE, 427.

32. SE, 427.

33. SE, 427-425.

34. SE, 427; cfr. también 199-200, 287-288, 449. En “Ciencia y realidad” (NHD, 87), Zubiri llamaba mundo a la estructura objetiva de fenómenos (concepto de mundo utilizado por la ciencia) y cosmos a la ordenación real de realidades (concepto filosófico de mundo en sentido amplio). Como es obvio, esta distinción nada tiene que ver con lo dicho en SE.

es decir, que toda cosa es aprehendida en la inteligencia como siendo algo real en respectividad. Y si, como hemos dicho, mundo es la totalidad respectiva de las cosas reales en su formalidad de realidad, se debe afirmar que las cosas reales son aprehendidas, además de como *reales*, como intrínsecamente *mundanales*, pues en la misma aprehensión cada cosa se muestra real en función de las demás cosas reales. En consecuencia, hay que concluir que todo lo real es intrínsecamente mundanal.

Aclarados estos conceptos de *respectividad* y *mundo* estamos ya en condiciones de abordar el concepto de *ser*. Pues bien, según Zubiri, el ser no es otra cosa que la *actualidad* de lo *ya real* como momento del *mundo*. Escribe: “La actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente llamo *ser*. Aquí *ser* no significa existir, ni tampoco el mero *quid* de lo existente, sino que ser recae sobre la realidad sin más, sobre el *de suyo*... Esta realidad, ya actual en y por sí misma, tiene una actualidad ulterior a su simple realidad: es una actualidad en el mundo. Que algo, por ejemplo, el hierro, *sea*, no significa que el hierro existe o que lo existente sea hierro. Porque hierro existente o existencia férrea no son *ser-hierro*, sino hierro real a secas. *Ser* significa una especie de reactualización de la realidad férrea; y este *re* es la actualidad del hierro real como momento del mundo. Sólo respectivamente a las demás cosas reales puede y tiene que decirse que el hierro *es*”.<sup>35</sup>

Lo real posee, pues, una doble actualidad: primero, aquella por la cual la cosa es algo de *suyo*, algo real sin más; segundo, aquella por la que, al estar la cosa real en respectividad con las demás realidades, se actualiza en su propia realidad como *momento del mundo* esto es, aquella por la cual se *reafirma* en su propia realidad frente a las otras realidades a las que es respectiva. Si en la primera actualidad la cosa se afirma en su realidad propia en forma absoluta (esto es, sin referencia a nada más que a sí misma), en la segunda se reafirma en su propia realidad pero en forma *respectiva*, frente a otras realidades. Y esta actualización de lo real como momento del mundo es el *ser*. La realidad es, en consecuencia, un *carácter absoluto*, mientras que el ser es siempre algo *respectivo*. Una realidad no respectiva, es decir, extramundana, como, por ejemplo, Dios, podría ser máximamente real y, sin embargo, carecer de ser.<sup>36</sup> Entendido el ser de esta manera se comprende la tesis zubiriana de que la realidad es anterior al ser y fundamento del mismo.

35. SE, 433. Cfr. también 409-410, 433-436, 441-442, 445-453.

36. SE, 434.

Esta anterioridad de la realidad no tiene, por supuesto, un carácter cronológico; por eso se ha añadido el término fundamento. Además, *realidad y ser* son aprehendidos, aunque de forma diversa, en el mismo acto aprehensivo: aprehender algo como real incluye aprehenderlo como real que es en el mundo, pues en el inteligir mismo de la cosa real está su intelección en respectividad y, por ello, su intelección como momento del mundo, como *ente*. La reafirmación de algo en su realidad propia frente a las otras realidades del mundo es algo que se da en el acto mismo de aprehensión de lo real. Volvamos al ejemplo del hierro.<sup>37</sup> Cuando aprehendo algo como hierro, la cosa-hierro está presente en la inteligencia como siendo hierro *de suyo*, esto es, como teniendo en y por sí mismo aquello que lo constituye como hierro. Este *de suyo*, como ya hemos dicho, es una afirmación del hierro en su realidad propia, en lo que *ya es* antes de ser actual en la inteligencia. El hierro es entonces *realidad-hierro*, hierro a secas. Pero la aprehensión del hierro lo es siempre en respectividad a las demás cosas reales, y en esta aprehensión respectiva el hierro se *afirma* de nuevo, se *reafirma* en su propia realidad férrea, pero ahora esta afirmación no lo es frente a la inteligencia, sino frente a las demás cosas reales, frente al oro, la plata, el plomo, etc.; es entonces cuando el hierro es formalmente aprehendido como *ser hierro*. El hierro, en consecuencia, sólo tiene ser porque se halla en respectividad con las demás cosas reales. Es algo así como si el hierro dijera a la plata o al oro: yo soy hierro, me afirmo como hierro frente a vosotros y frente a todas las otras cosas reales.<sup>38</sup>

La aprehensión del hierro como *ser* supone y se fundamenta en la aprehensión del hierro como *simple hierro*, del hierro como *realidad*: sólo lo que *ya es* real puede, además *ser*. De ahí que Zubiri pueda concluir que la inteligencia no es la facultad del ser, que el hombre no se define por la comprensión del ser, sino que es simplemente “animal de realidades”. La apertura del hombre a las cosas es, como sabemos, “impresión de realidad” y en esta apertura las cosas están impresivamente presentes bajo la formalidad de realidad. El *primum cognitum*, el primer inteligible no es el *ser*, sino la realidad, y la realidad sentida en impresión.<sup>39</sup> El *ser* es siempre una ulterior actualización de lo ya real. Por eso el *ser* posee un carácter unitario propio, el de ser meramente respectivo: ser es siempre actualidad respectiva de lo real en el mundo.<sup>40</sup>

37. SE, 409, 433.

38. BACIERO, C., *Conceptuación metafísica del de suyo*, 337.

39. SE, 452; cfr. también 416.

40. SE, 436.

Si esto es así, hay que decir que el *ser* carece de toda sustantividad; no es una especie de supremo carácter envolvente de todo lo real y de todo ente de razón. Las cosas reales, además de reales *son*, pero el ser no posee sustantividad alguna.<sup>41</sup> En opinión de Zubiri, la filosofía moderna, la que va desde Descartes hasta nosotros, ha estado montada sobre cuatro grandes conceptos que no son sino cuatro grandes sustantivaciones: la conciencia, el espacio, el tiempo y el ser. Zubiri rechaza de plano estas sustantivaciones, y por supuesto la del *ser*, que ya estaba presente en Hegel, y que en Heidegger ha llegado a su momento culminante.<sup>42</sup>

Esta diferencia entre *realidad* y *ser*, y la consiguiente prioridad de la *realidad* sobre el *ser*, es algo inconvencional y obvio para Zubiri,<sup>43</sup> tan obvio que, según él, el mismo lenguaje lo sugiere. Así, si queremos decir que algo llega a tener realidad, podemos expresar este hecho desde dos puntos de vista. Ante todo, desde la realidad misma en cuanto tal: llegar a tener realidad lo que antes no era real. En este sentido hablamos de generación, brote o nacimiento, etc. Pero podemos expresar esto mismo atendiendo no a la raíz de la realidad, sino, en cierto modo, a su término respectivo *ad quem*, a su actualidad en el mundo. Y entonces este devenir no es formalmente generación, sino un venir al mundo. Lo primero es llegar a la realidad; lo segundo es llegar a ser. Y esto último es lo que siempre se expresa con la metáfora de la luz. El devenir de un viviente en la respectividad mundanal es por esto alumbramiento. El mundo es como la luz, y llegar a ser consiste en venir al mundo, salir a la luz. Por eso *ser* tiene siempre un carácter respectivo, es salir a la luz, dar luz, venir al mundo, mientras que génesis y nacimiento conciernen a lo real en tanto que real en absoluto.<sup>44</sup>

En conclusión, tres son las tesis que en torno a esta distinción establece Zubiri: 1) que el ser se funda en la realidad y que, en consecuencia, la realidad no es un tipo de ser; 2) que el ser es un momento de la actualidad de lo real en esa respectividad externa cuya unidad

---

41. SE, 436, 411, 453.

42. SE, 436.

43. SE, 409.

44. SE, 433-434. La metáfora de la luz es importante para Zubiri en orden a la distinción entre realidad y ser. Pero es en la discusión con Heidegger donde cobra toda su importancia. Zubiri discrepa de la interpretación heideggeriana y, en un análisis muy sutil, ofrece otra más coherente con su filosofía. El objetivo de Zubiri es mostrar que esta metáfora, bien interpretada, conduce a la doctrina de la prioridad de la realidad sobre el ser. SE, 447-449; *Sobre la realidad*, Madrid 2001, 147-148. *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1989, 26.

es el mundo; el ser está siempre dado como “actualidad respectiva”; 3) que el ser es siempre *ser de la cosa real*, en el sentido de que es una actualización “ulterior” a su primera actualidad de *suyo*, a la actualidad como realidad.<sup>45</sup> Y esto es así, dice Zubiri, tanto desde el punto de vista de la aprehensión humana, como desde el punto de vista de la cosa misma aprehendida, esto es, de la realidad en y por sí misma.<sup>46</sup>

### III

3.1. En los cursos impartidos después de la publicación de *Sobre la esencia* Zubiri continúa definiendo el *ser* como la actualidad mundanal de lo real, como la actualidad de lo real en la respectividad de lo real en cuanto tal o mundo.<sup>47</sup> Respectividad, cosmos, mundo y ser tienen el mismo sentido que en *Sobre la esencia*. Y sigue hablando de respectividad *interna* y de respectividad *externa*,<sup>48</sup> aunque insiste más en esta última, ya que es en ella donde aparece el *cosmos* como unidad respectiva de todas las cosas reales por razón de su talidad, y *mundo* como la unidad respectiva de todas las cosas reales en su dimensión trascendental, es decir, en tanto que reales: toda cosa real en tanto que realidad es tal que a su modo de realidad pertenece intrínsecamente el tener que estar vertida a los demás,<sup>49</sup> y de esta forma, el *ser* queda definido como la actualidad de la cosa real en la respectividad mundanal.<sup>50</sup> Zubiri ilustra la diferencia entre realidad y ser recurriendo casi siempre al mismo ejemplo del hierro, ya conocido. Así, un trozo de hierro tiene un determinado peso, una estructura química, una resistencia, dureza, conductividad eléctrica,

45. SE, 450.

46. SE, 449, 453.

47. Cfr. *Estructura dinámica de la realidad*, (Curso de 1966), Madrid 1989, 23-30; *Sobre la realidad*, (Curso de 1966), Madrid 2001, 136-155, 231; *Espacio, Tiempo, Materia*, (Curso de 1970), Madrid 1996, 290-296; CDT (de un curso de 1970), *Realitas* 4 (1976) 38-41; *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, (Curso de 1974), Madrid 2006, 4-6, 107-108; *Sobre el hombre*, (de un texto inédito de 1975 titulado “La concreción de la persona humana”), Madrid 1986, 152-156.

48. *Tres dimensiones del ser humano...*, 4-5.

49. *Sobre la realidad*, 136-137.

50. *Sobre la realidad*, 148; *Estructura dinámica de la realidad*, 25; *Espacio, tiempo, materia*, 292-293; *Tres dimensiones del ser humano...*, 5-6; *Sobre el hombre*, 155-156.

etc.; pues bien, todo esto es *hierro a secas*, realidad férrea sin más; no es el *ser* del hierro. El ser aparece cuando decimos: *lo que esto es es hierro*. Y en esta frase lo que se expresa es una especie de nueva actualización, reactualización o ratificación de lo que la cosa ya real es en sí misma como realidad respecto de las demás cosas que hay en el mundo; es cuando se puede decir: esto es hierro, tiene el *ser* de hierro.<sup>51</sup> El *ser* es, como quedó ya dicho en *Sobre la esencia*, una refluencia auto-afirmativa que la cosa ya real tiene frente a las demás cosas en el mundo.<sup>52</sup> En consecuencia, lo primero no es el *ser* sino la *realidad*, que está por ello allende al ser en cuanto tal, pero allende en el sentido de fundamento de éste. Lo radical y último no es el *ser* sino la *realidad*. El ser, en consecuencia, tiene un carácter *genitivo*: es siempre ser *de* la realidad; y un carácter *gerundial*, pues la realidad, siendo activa o dinámica por sí misma,<sup>53</sup> esto es, *dando de sí* en cuanto realidad, tiene su ser en el mundo como un *estar siendo* y de este modo, estar dando de sí en respectividad es justamente el carácter de las cosas que hay en el mundo desde el punto de vista de su ser.<sup>54</sup>

En todos estos escritos de Zubiri el *ser* es siempre una actualización de lo ya real en el mundo, y el mundo es entendido desde la respectividad externa.<sup>55</sup> No encontramos aquí ningún matiz nuevo reseñable en lo que concierne a esta distinción entre *realidad* y *ser*, a excepción de un solo texto perteneciente al curso de 1966 *Sobre la realidad*, donde después de afirmar que el *ser* es una especie de afirmación o ratificación de lo que ya es la realidad sustantiva respecto a las demás cosas, Zubiri escribe: “Puedo decir, pongo por caso, que lo que es esto –lo que ahora tengo en mis manos– es hierro. Esto no podría ocurrir si no hubiere respectividad frente a la cual se afirmara como hierro, aunque esa respectividad fuera únicamente una inteligencia que lo conoce. Lo cual bastaría para lo que estoy diciendo. Pero *a fortiori* sí hay más realidades. De ahí que en el ser, que es la actualidad de una realidad sustantiva en el mundo, hay una ratificación, una especie de refluencia de su ser sobre la realidad sustantiva misma”.<sup>56</sup> Este texto apunta ya en la dirección de *Respectividad de lo real* y de *Inteligencia sentiente*, pues nos dice que la realidad tendría

---

51. *Sobre la realidad*, 148.

52. *Sobre la realidad*, 151.

53. *Estructura dinámica de la realidad*, 25ss.

54. *Espacio, tiempo, materia*, 295.

55. *Estructura dinámica de la realidad*, 25; *Sobre la realidad*, 136; *Espacio, tiempo, materia*, 293; *Tres dimensiones del ser humano...*, 5; *Sobre el hombre*, 154.

56. *Sobre la realidad*, 231.

ser aún en el caso de no haber más que una cosa, pero siempre que se diera al menos la respectividad de esa cosa a una inteligencia.

Tenemos también en estos textos una mayor precisión de algunos conceptos, como el de “*actualidad*”<sup>57</sup> y una renovación y ampliación de su diálogo crítico con Heidegger.<sup>58</sup>

3.2. En 1979 Zubiri publica el ensayo *Respectividad de lo real*,<sup>59</sup> y en él somete a revisión esta doctrina. Reconoce que no ha solido detenerse antes a acotar con rigor este concepto, sino que en cada caso se ha atendido a la cuestión que estaba tratando, y que ello ha dado lugar a equívocos, sobre todo, en lo concerniente a la diferencia entre relación y respectividad.<sup>60</sup> Una revisión de la doctrina de la respectividad supone inevitablemente una revisión del concepto de *ser*. Veámoslo.

Toda realidad es respectiva en cuanto realidad, como ya sabemos, lo cual supone que la respectividad es un carácter metafísico de la realidad. ¿Cómo entender este carácter metafísico?

En primer lugar, nos dice Zubiri, conviene precisar mejor la afirmación de que la respectividad no es una *relación*.

Para la filosofía clásica, la relación es un *ordo unius rei ad aliam rem*, esto es, la ordenación de una cosa real a otra cosa real. Toda relación tiene relatos, que son las cosas entre las que se da la relación de alteridad, esto es, la ordenación de una cosa a otra, bien sea esa otra cosa real o solamente pensada o posible. Toda relación tiene además un fundamento, que es aquello que en la cosa real da lugar a la relación misma; gracias al fundamento las cosas tienen una relación que es en cada una su propia referencia a otra: es el *esse ad aliud*. Finalmente, la relación presupone de alguna manera la realidad de los relatos.<sup>61</sup>

Esta filosofía, además, suele distinguir tres tipos de relaciones: la *categorial*, la *constitutiva* y la *transcendental*. La categorial, que es la más exterior, presupone la realidad de los relatos en el sentido de que la relación es siempre “adventicia”, es decir, sobreviene a las cosas reales que ya son reales anteriormente a esta relación; es, pues, siempre algo consecutivo a las cosas reales y se apoya en la realidad de cada una de ellas. Como este apoyarse es lo que desde Aristóteles

57. *Tres dimensiones del ser humano...*, 107-108; *Sobre el hombre*, 156.

58. *Sobre la realidad*, 148-154.

59. RR, *Realitas* III-IV (1976-1979) 13-43.

60. RR, 13.

61. RR, 15-16.

se llama accidente, pues es algo que no tiene realidad más que en esa cosa previamente real, y siendo la relación una de las diez categorías, recibe el nombre de categorial.<sup>62</sup> La relación constitutiva, como su nombre indica, no es consecutiva a la realidad de los relatos, sino constitutiva de los mismos. Zubiri pone el ejemplo del átomo: un átomo no es átomo sino siendo indivisible, insecable, y esto no es una relación consecutiva a la realidad del átomo, sino constitutiva de la misma; se trata siempre de una relación, pues consiste en la alteridad de una cosa a otra (entendiendo “cosa” en sentido amplísimo), pero de una relación que pertenece a un estrato estructural más hondo que la mera relación categorial. Entender la realidad como un haz de relaciones en este sentido es lo que llama Zubiri “relacionismo” o “correlativismo”. Como tal es una conceptualización metafísica que subyace en la discusión filosófica acerca de las categorías aristotélicas y que llega hasta la Edad Media, para rebrotar con nueva fuerza en la segunda mitad del siglo XIX.<sup>63</sup>

Tenemos, finalmente, la relación *transcendental*, que es aquella que pertenece a la esencia misma del sujeto relacionado, a su propia y estricta entidad. En tanto que relación, la trascendental se identifica con la entidad misma del sujeto y no supone la existencia real de los relatos, pues basta que sea real uno de sus términos. Zubiri pone algunos ejemplos: la relación potencia-acto, la relación del entendimiento con lo conocido, la relación materia-forma, y la relación de las criaturas con el Creador.<sup>64</sup> Todas ellas son estrictas relaciones, puesto que suponen una ordenación de una cosa a otra, aunque no es necesario que esa otra tenga existencia real; y son trascendentales, pues conciernen a la entidad misma de la cosa. De esta forma la relación trascendental es, en definitiva, *entidad relativa*.<sup>65</sup> Por último, según Zubiri, entre estas tres clases de relaciones hay una jerarquía fundante: la categorial se apoya en la constitutiva, y ésta a su vez en la trascendental.<sup>66</sup> Pues bien, aclarado el concepto de relación y distinguidas sus tres clases fundamentales, Zubiri afirma ahora con mayor precisión que la respectividad no se identifica con ninguna de estas tres relaciones. ¿Qué es, pues?

La respectividad es definida ahora como “apertura trascendental” de la realidad, y consiste primaria y fundamentalmente en la

---

62. RR, 16.

63. RR, 17-19.

64. RR, 19-22.

65. RR, 22.

66. RR, 22.

intrínseca y formal apertura del momento mismo de la realidad, independientemente de que existan una o varias realidades;<sup>67</sup> como momento constitutivo de lo real, la respectividad no implica ordenación, aunque tampoco la excluye, de una cosa real a otra. La respectividad no es, pues, una relación.

Zubiri distingue ahora entre respectividad *constituyente* y respectividad *remitente*.<sup>68</sup> En *Sobre la esencia*, como ya hemos visto, distinguía entre respectividad *interna* y *externa*. Zubiri afirma ahora que la denominación de respectividad interna para describir el momento de versión de cada una de las notas de una realidad sustantiva a las otras en virtud de lo cual cada nota es *nota-de* todas las demás (el estado constructo del sistema de notas) no fue muy feliz, entre otras razones porque el estado constructo descrito como respectividad interna concierne tan solo al contenido meramente talitativo de la realidad.<sup>69</sup> Por tanto, la respectividad constituyente es algo muy distinto de la llamada respectividad interna. ¿Qué es, pues? La respectividad constituyente es la apertura transcendental de lo real a su propia realidad.<sup>70</sup> Esta apertura de la realidad hacia sí misma es determinante de dos momentos en ella: la *suidad* y la *mundanidad*.

La apertura respectiva de la realidad a su propio contenido (las notas que en unidad coherencial primaria constituyen la sustantividad), es lo que hace que la realidad como formalidad *de suyo* sea *suya*: es la *suidad*; toda realidad es de suyo *suya*. Y la suidad pone de manifiesto la primacía de la *realidad* sobre la *talidad* misma, esto es, sobre el contenido real de algo, pues la formalidad de realidad *reifica* el contenido haciéndolo *talidad* y la *talidad*, a su vez, determina a la formalidad a ser “forma y modo de realidad”, precisamente porque la formalidad ha determinado previamente el contenido a ser *talidad*. Ello supone una innegable primacía del momento de realidad sobre su contenido, una primacía de formalidad, pero primacía.<sup>71</sup> En esta respectividad constituyente la formalidad de realidad no se agota en el determinar el contenido de algo a ser talidad, sino que dicha formalidad, al ser *de suyo*, continúa siendo un momento abierto y, por ello, sigue reificando cuanto adviene al contenido de algo, convirtiéndolo en un mismo *de suyo*: la cosa real, de hecho, nunca

---

67. RR, 40.

68. RR, 32 y 30-31.

69. RR, 34.

70. RR, 32.

71. RR, 35.

es lo mismo, pero siempre puede ser la misma. Y esto es un carácter transcendental, ya que constituye la realidad en cuanto realidad.<sup>72</sup>

Y como momento todavía abierto, la formalidad de realidad, en su respectividad constituyente, constituye lo real, no sólo en vista a sus notas talitativas y a su forma y modo de realidad, sino también haciendo de la *suidad* algo real sin más. Entonces, la cosa real, siendo de suyo, es de suyo no sólo en esta forma y en este modo, sino que es *realidad*, bien que de esta forma y de este modo. El *de suyo*, la realidad, es así algo constitutivamente abierto a la pura y simple realidad.<sup>73</sup> Y esta apertura de la cosa real a la realidad sin más es el *mundo*: “Mundo, escribe Zubiri, no es el conjunto de cosas reales, ni el conjunto de las diversas formas y modos de realidad. Mundo es un carácter transcendental propio de cada cosa real en y por sí misma. Aunque no hubiera más que una cosa real, ésta sería formal y constitutivamente mundanal. La respectividad constituyente constituye la realidad de la cosa no sólo como *su* realidad, sino como un momento del ser *de suyo*, no algo añadido a él. Cada cosa real, al ser *su* realidad, es *eo ipso*, más que sí misma, porque además de ser *su* realidad, además de ser *suidad*, es *mundanidad*”.<sup>74</sup> Como real, pues, cada cosa es realidad abierta a sí misma y realidad abierta como pura y simple realidad; como real, cada cosa es respectiva a su propia realidad, es *suya* y es respectiva a la realidad sin más: es *mundanal*.<sup>75</sup> No son, dice Zubiri, dos respectividades, sino dos momentos distintos de la realidad como formalidad abierta.

Por este momento *mundanal*, cada cosa real se halla instaurada en el mundo según diversas figuras. Así, las cosas, tanto vivientes como no vivientes, se hallan instauradas en el mundo como *parte* suya: su figura de realidad es *integración*.<sup>76</sup> El hombre, cuyo modo de realidad es ser *persona*, comparte esta condición pero no se reduce a ella. Como realidad personal, el hombre no es sólo formal y reducativamente suyo en tanto que realidad, sino que es suyo *frente* a todo lo real. Es una especie de retracción o enfrentamiento en el mundo. El hombre se siente, por ello, relativamente suelto de todo lo demás. O lo que es lo mismo, se siente relativamente absoluto: “La instauración del hombre como realidad personal en el mundo no es integración, sino absolutización”.<sup>77</sup> El hombre no está integrado

---

72. RR, 35-36.

73. RR, 36.

74. RR, 36-37.

75. RR, 37.

76. IS, 212.

77. IS, 213.

en nada, ni como parte física, ni como momento dialéctico. Es verdad que, por algunos momentos de su realidad, como por ejemplo el cuerpo, la persona está integrada en el mundo. Pero en cuanto personal, este cuerpo trasciende toda integración: el cuerpo es personal, pero lo es formal y precisamente no como organismo ni como sistema solidario, sino como principio de actualidad.<sup>78</sup>

La respectividad es también, como hemos enunciado, *remitente*.<sup>79</sup> Esta respectividad *remitente* coincide con lo que Zubiri llamó en *Sobre la esencia* respectividad *externa*. Cuando hay muchas o varias realidades, como ocurre de hecho, el momento de realidad de una cosa es algo formalmente abierto a la realidad de las otras cosas reales. Ello significa que el momento de realidad es, por un lado, el mismo en todas ellas; pero, por el otro, que cada una de ellas está referida o remite a las demás. Desde esta perspectiva, cada cosa real es, por la respectividad constituyente, su forma y modo de realidad; y por la remitente, esta realidad es suya a diferencia de las otras formas y modos de realidad que no son la suya. La respectividad remitente “remite” de la forma y modo de la realidad de una cosa a la forma y modo de la realidad de las otras.<sup>80</sup> También el momento mundanal cobra un nuevo aspecto: en la medida en que el momento de realidad de cada una de las cosas es idénticamente el mismo, es también idéntico el mundo de las cosas reales. El mundo es, desde esta perspectiva, “la unidad del mundo de todas las cosas reales y de todas las formas y modos de realidad”; esto es, “la unidad de todas las cosas reales en cuanto reales”.<sup>81</sup> Esta unidad de mundo en la respectividad remitente no se debe entender como una gigantesca propiedad común a todas las cosas reales; ni tampoco como una conexión causal de todas las cosas reales entre sí, como, según Zubiri, pensaba Aristóteles, pues en realidad esto sería más bien el *cosmos*.<sup>82</sup> Hay que decir que la unidad que constituye el mundo es una unidad de simple formalidad: la unidad respectiva de todas las formas y modos de realidad; y, por ser una unidad, es también un carácter transcendental de la misma.<sup>83</sup>

---

78. IS, 213. Este carácter relativo-absoluto propio de la realidad humana, y que impide considerarla como una parte integrada en el mundo, es lo que explica también el hecho de que la unidad de los hombres tenga también un carácter completamente distinto al de una integración. (IS, 2 13-14; cfr. también SE, 504-506).

79. RR, 30-31, 32, 39.

80. RR, 28, 38.

81. RR, 38, 41. Es el concepto de mundo tal como lo define en SE, 274, 287-288.

82. RR, 39.

83. RR, 39.

Esta respectividad remitente está fundada en la constituyente. Y en consecuencia, *ser suyo* frente a otras formas y modos de *ser suyo* y la unidad mundanal de todas las cosas reales en respectividad, es algo que se encuentra fundado en la *suidad* y *mundanidad* de la cosa real en sí misma considerada.<sup>84</sup> O dicho de otra manera: el *mundo*, en cuanto unidad de todas las cosas reales en respectividad remitente se funda en la *mundanidad* de las cosas reales en respectividad constituyente. El mundo es así un momento de lo real que no pertenece *primo et per se* a la respectividad externa o remitente, como era el caso en *Sobre la esencia* y en los cursos orales posteriores, sino a la apertura de lo real a sí mismo en cuanto tal, o respectividad constituyente; y ello implica afirmar que cada cosa real es en sí misma e independientemente de la existencia o no de otras cosas reales, *mundanal*.

Notemos que hay aquí una ambigüedad en los términos “mundanidad” y “mundo”. Por un lado, Zubiri los distingue y da a entender que la *mundanidad* es un momento de la cosa real constituido en la respectividad constituyente, y que el término *mundo* debe reservarse para la unidad de todas las cosas reales en respectividad remitente. Pero, por otro, y sin salirse del mismo texto, llama también *mundo* sin más al momento mundanal de lo real constituido en respectividad constituyente. Creemos que hubiera sido más correcto y claro emplear la expresión “mundanidad” para la respectividad constituyente de lo real y “mundo” para la remitente.<sup>85</sup>

Esta reformulación de la respectividad es la que está presente en los escritos de Zubiri posteriores a la publicación de *Respectividad de lo real*, como *El hombre y Dios*<sup>86</sup> y sobre todo la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*.

3.3. La nueva doctrina sobre la respectividad tiene repercusiones, como no podía ser de otra manera, en la idea Zubiriana de *ser*. Zubiri sigue definiendo el *ser* como “la actualidad de la cosa real en el mundo”; pero ahora se trata del mundo que la misma cosa real ha determinado dentro de sí misma en la respectividad constituyente.<sup>87</sup> Toda

84. RR, 30-31, 38-39.

85. RR, 40-41. Cfr. SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios*, Salamanca 1995, 153-155.

86. *El hombre y Dios*, Madrid 1984. Toda la primera parte de este libro, en la que Zubiri nos habla de la realidad humana (p. 15-112) fue redactado y definitivamente corregido en 1983; para el tema que nos ocupa, cfr 18-26.

87. RR, 41-42.

cosa real, en virtud de su apertura constitutiva a sí misma, es *suya* y *mundanal* y en tanto que mundanal, tiene *ser*: “entre las muchas actualidades que lo real puede tener y tiene –dice Zubiri– hay una que es primaria y fundamental, y que, por tanto, es suprema actualidad: es la actualidad de la cosa real en el mundo, en ese mundo que ella misma ha determinado dentro de sí misma por respectividad constituyente. Y la actualidad de lo real en el mundo es justo el ser”.<sup>88</sup> La misma idea encontramos en *Inteligencia sentiente*: “Evidentemente, por ser real y en tanto que real, aquello en donde lo real es actual es justamente en la pura y simple respectividad mundanal. Lo real está abierto como realidad al mundo. Y estar presente en el mundo es tener actualidad en él. Esta es la actualidad primaria y radical de lo real. Pues bien, la mera actualidad de lo real en el mundo es justo su *ser*. Ser es la actualidad mundanal. Entonces lo real no es solamente real, por así decirlo, no sólo es mundanal: sino que es lo real presente en el mundo en tanto que está presente en él. Esto es el ser”.<sup>89</sup>

Una vez más recurre Zubiri a los ejemplos ya utilizados en los escritos anteriores para hacer más inteligible su idea del ser. Una encina, nos dice, es encina y nada más: ésta es su realidad, una realidad que tiene *su forma y su modo*, y su *figura* de instauración en el mundo; y esta instauración en el mundo hace que la encina sea pura y simplemente real. Pero esta instauración de la encina en el mundo *refluye*, por así decirlo, sobre la encina entera instaurada (con su talidad, con su forma y modo de realidad) de un modo muy preciso: no *refluye* haciendo de ella realidad encinal, pues esto ya lo era, sino que refluye haciendo que la encina instaurada como real en el mundo esté presente en el mundo meramente por estar instaurada en él. Y este estar presente es justo el *ser*. La *refluencia* es, pues, determinación de actualidad y, como tal, alcanza a la encina en todos sus momentos: *es* esta forma y modo de realidad, etc. Si la encina hablara diría: “Estoy instaurada en la realidad como encina”.<sup>90</sup>

El hombre, sin embargo, sí puede decirlo. La realidad personal del hombre, por refluencia o actualidad mundanal, se convierte en “yo”. El *yo* no es, nos dice Zubiri, la realidad de la persona, como a veces se afirma, sino su ser. El hombre, pues, puede decir: “esto o lo otro soy yo”. El “yo” desempeña en esta frase una función estrictamente enfática: soy yo quien es esto o lo otro. Y esto es así no porque el hombre sea capaz de decirlo, sino, por el contrario, es capaz de

---

88. RR, 42.

89. IS 219, 223; cfr. también *El hombre y Dios*, 26, 52-54.

90. IS, 219-220; *El hombre y Dios*, 53-54.

decirlo porque es así. El *yo*, ser del hombre, es, pues, la refluencia de la pura y simple realidad en la realidad personal instaurada como momento del mundo.<sup>91</sup>

En uno u otro caso, encina y hombre, el ser es siempre lo mismo: actualidad mundanal, refluencia de lo real por ser momento del mundo. Ahora bien, más allá de esta unidad de ser por la cual toda cosa además de real es *ente*, el ser de cada cosa depende de su realidad. Y así, en la piedra, en la encina y en los perros, por ejemplo, el ser es algo muy rudimentario; mientras que en el hombre, cuya realidad es actual en el mundo como *ser yo*, es mucho más rico. Como el *ser* es siempre *ser de la realidad*, según la complejidad o riqueza de la realidad de algo será también la del ser.<sup>92</sup>

Estos ejemplos, a primera vista pueden parecer idénticos a los de los escritos anteriores; pero si prestamos un poco de atención vemos en seguida una diferencia: no hay en ellos ninguna referencia a la respectividad externa o remitente: el ser es siempre actualidad de lo real en la respectividad constituyente. Pero es obvio que de hecho hay muchas cosas reales, y que, como tales son respectivas unas a otras. Y en consecuencia, la actualidad de la cosa real en la respectividad remitente es también el ser de esa cosa real. Y podemos decir que de la misma manera que el *mundo*, entendido como unidad de todas las cosas reales en respectividad remitente, se funda en la *mundanidad* de las cosas reales en respectividad constituyente, así el *ser* en tanto que actualización de la cosa real como momento del mundo en respectividad constituyente, es también el fundamento del *ser* entendido como momento del mundo en respectividad remitente. O dicho de otra manera: si una cosa real como la encina se ratifica en el mundo como siendo encina *frente* a las otras cosas reales es porque previamente, con prioridad formal, no temporal, esa misma encina se había *ratificado* como *ser* encina con respecto al mundo que ella misma había determinado en respectividad constituyente. En el fondo no se trata de dos *mundos* ni de dos *seres*, pues estas distinciones son meramente formales, sino de un concepto de mundo y de ser que incluye esa doble versión o formalidad. Zubiri ha radicalizado con ello su concepto de *ser*, en el sentido de que, desde la respectividad constituyente, toda cosa real, aun en el supuesto de que no hubiera más que una, sería mundanal y tendría ser, sería *ente*, ya que se ratificaría en su realidad siendo actual en el mundo que ella misma ha determinado.

---

91. IS, 220; *El hombre y Dios*, 56-59.

92. IS, 220; *El hombre y Dios*, 56-59.

3.4. El ser así definido no es algo primariamente *entendido*, en el sentido de elaborado a partir de las impresiones sensibles, sino que es algo aprehendido en impresión al mismo tiempo que se aprehende lo real; lo que significa que el ser es también algo *sentido*. El término formal de la intelección sentiente es, como sabemos, la realidad, y, en consecuencia, ésta es siempre inteligida *in modo directo*, en y por sí misma. Pero esta realidad aprehendida ulteriormente *es*; por ello, se debe afirmar que el ser está *co-sentido* al sentir la realidad, pero lo está *in modo oblicuo*.<sup>93</sup> El ser, pues, está co-impresivamente sentido al sentir la realidad. Este co-sentir –dice Zubiri– no es algo accidental, algo que podría o no darse, sino algo que inexorablemente se da al sentir la realidad. Con lo cual la aprehensión del ser pertenece “físicamente”, pero en forma oblicua, a la aprehensión misma de lo real: es la oblicuidad del ser.<sup>94</sup>

3.5. Digamos, para terminar, algo sobre el *ser* y el *tiempo*, ya que según Zubiri el tiempo es un *modo de ser*.<sup>95</sup>

El ser, como actualidad ulterior de lo ya real, es *ulterioridad* y esta ulterioridad posee una estructura propia que Zubiri llama temporeidad.<sup>96</sup> “La temporeidad –afirma Zubiri– no es una estructura fundada en la ulterioridad, ni es la ulterioridad algo fundado en la temporeidad. Sino que se trata de que la estructura misma de esta ulterioridad es formalmente temporeidad. Dicho en otros términos, el carácter esencial de la ulterioridad del ser es temporeidad. Lo real es. Esta actualidad consiste en primer término en que la cosa *ya-es* en el mundo; y en segundo término, en que la cosa *aún-es* en el mundo. Por tanto, ser es siempre *ya-es-aún*: he aquí la temporeidad”.<sup>97</sup> La realidad, en su ulterior actualidad mundanal, *es*, pero un *es* que *ya-es-aún*. Estos tres momentos del ser no se deben identificar con la estructura del *antes-ahora-después*, que son tres momentos sucesivos o fases de la temporalidad de algo. Como ya se puede adivinar, la temporalidad se funda en la temporeidad; es decir, el *antes-ahora-después* se funda en el *ya-es-aún*;<sup>98</sup> el *ya-es-aún* hay que entenderlo

93. IS, 223.

94. IS, 223-224.

95. Sobre la concepción del tiempo en Zubiri, cfr. CDT, 7-45; *Estructura dinámica de la realidad*, 280-310; *Espacio, Tiempo, Materia*, 209-329 (en este libro se incluye literalmente el texto de “El concepto descriptivo de tiempo”, concretamente en las páginas 209-259).

96. IS, 221; CDT, 38-40; RR, 42; *Espacio, Tiempo, Materia*, 290-314.

97. IS, 221; CDT, 38.

98. CDT, 38.

no como tres fases, sino como tres *facies*. Tan es así, dice Zubiri, que históricamente la connotación temporal del ser ha sido derivada de la connotación tempórea.<sup>99</sup> Así, pues, la estructura tempórea del *ya-es-aún* es el fundamento de la estructura tempormal del *fue-es-será* en el sentido de *antes-ahora-después*.

Estos tres términos de la estructura tempórea están referidos mutuamente: el *ya* es un *ya-es* (un ser-ya), el *aún* es un *aún-es* (ser-aún) y el *es* tiene el carácter intrínseco de un *ya* y de un *aún*: *es-ya-aún*. Ninguno de los tres términos es por sí mismo plena actualidad; sólo la tiene su intrínseca unidad. Y la actualidad de esta unidad es el *ser*.<sup>100</sup> El ser tiene, en consecuencia, una estructura modal cuya unidad es la temporeidad; y la temporeidad en cuanto tal tiene una estructura trifacial, cuya unidad se expresa en el presente gerundial de *estar siendo*, que a su vez se expresa adverbialmente con el *mientras*.<sup>101</sup> Escribe Zubiri: “El *mientras* es la temporeidad del ser. No se trata aquí de “mientras es” (esto sería temporalidad), sino de “ser en mientras”, el mientras del ser mismo, esto es “ser mientras”. Constitutiva y formalmente el ser en cuanto tal es “mientras”. Ser es la actualidad *ulterior* de lo real. Pues bien, la temporeidad es formalmente la estructura de esta ulterioridad. El tiempo modal, el “mientras”, es la ulterioridad misma del ser: “ulterior” consiste aquí en “ser-mientras”. Y como el ser, por su ulterioridad, es siempre y sólo ser de lo real, resulta que la temporeidad pertenece, sí, a lo real, pero le pertenece formal y constitutivamente no por razón de la realidad, sino tan sólo por razón de su ser. En sí mismo el tiempo es un modo de ser y no un modo de realidad”.<sup>102</sup> Siendo esto el tiempo es coherente afirmar, como lo hace Zubiri, que en el supuesto de que hubiera una realidad “extramundana”, como por ejemplo, Dios, esta realidad sería también “extra-ser” y “extra-temporal”; esto es, sería eterna.<sup>103</sup>

El ser es siempre *ser* de la realidad. Pero las realidades del cosmos son procesuales, devienen y cambian. Y entonces el *ser* en tanto que “ya-es-aún” (temporeidad) toma el carácter temporal del “antes-ahora-después”, esto es, del pasado, presente y futuro; y las tres *facies* tempóreas se convierten en tres *fases* temporales, por lo que toda cosa real es tempórea y temporal; y como temporal, la cosa real

99. CDT, 3 9-40. Zubiri ilustra estas afirmaciones con algunas consideraciones de carácter lingüístico.

100. CDT, 40.

101. IS, 221; CDT, 40-41.

102. CDT, 41; cfr. también SE, 436-437, 447.

103. SE, 436.

determina la estructura del tiempo.<sup>104</sup> Vistas así las cosas, es algo obvio afirmar que el tiempo no es algo independiente o separado de las cosas reales y, por tanto que es un error entenderlo como una realidad en sí o sustantiva, como una especie de envolvente universal de todas las cosas. El tiempo no es algo absoluto, sino que es siempre tiempo de las cosas reales y, en consecuencia, un momento de ellas:<sup>105</sup> las cosas no están en el tiempo sino que son temporales; son las mismas cosas reales las que lo *determinan* y *cualifican*. La temporalidad de las cosas depende, en consecuencia, de la estructura procesual o dinámica de las cosas mismas. Y como las cosas son diversamente procesuales son también diversamente temporales. El tiempo tiene estructuras diversas según sea la índole procesual de las cosas que lo cualifican. Zubiri llama “unidad estructural del tiempo” al tiempo así cualificado.<sup>106</sup>

Pues bien, la índole procesual de las cosas puede ser de cuatro tipos:<sup>107</sup> en primer lugar están los *procesos físicos*, que poseen una actuación sucesiva y que confieren al tiempo una cualidad propia: el número y la medida. Aquí el tiempo aparece como mensura de la sucesión (una hora, dos días, diez años, etc, etc.) y este tiempo como mensura es cronometría.<sup>108</sup> En segundo lugar están los procesos biológicos o de los seres vivos, los cuales cualifican al tiempo como *edad*. La edad no es un número, sino una cualidad temporal propia: joven, maduro, anciano, etc, que son estructuras biológicas cuya cualidad temporal es la *edad*.<sup>109</sup> En tercer lugar, si las cosas reales son de índole psíquico-física, y entonces el tiempo tiene la cualidad estructural de la *duración*: la vida psíquica constituye un torrente, una corriente; es la corriente de la conciencia, como solía decirse a comienzos del siglo XX. Esta corriente psíquica confiere al tiempo una cualidad original que se puede llamar *durée* o duración. Esta duración es también numerable y mensurable, pero sólo extrínsecamente, ya que en sí misma no es aprehensible en números.<sup>110</sup> Por último, en cuarto lugar, cuando las cosas reales son los hombres en

---

104. CDT, 81.

105. CDT, 35-37; SE, 436-437.

106. CDT, 37. Cfr. también “Prólogo” a la edición inglesa de NHD, incluido en la edición en español de 1987 de esta obra, 11ss.

107. Para una exposición más completa de estos tipos de procesos, cfr. *Estructura dinámica de la realidad*, 71-245.

108. CDT, 37; *Espacio, Tiempo, Materia*, 262-267.

109. CDT, 37; *Estructura dinámica de la realidad*, 129-304.

110. CDT, 37; *Espacio, Tiempo, Materia*, 267-280. “Prólogo” a la edición inglesa de NHD, 12.

la integridad de su vida, surge una cualidad temporal nueva que Zubiri llama *acontecer*.<sup>111</sup> La vida biológico-histórica, la vida del hombre, está constituida por un anticipar proyectante; esto es, posee un momento esencial constitutivo que es el *proyecto*. Y la cualidad de las cosas temporales que son proyecto es el *acontecer*, bien sea este *acontecer* biológico, social o histórico. Y cuando los proyectos humanos dentro de un lapso de tiempo responden a una inspiración común, el *acontecer* posee un matiz tempomal propio que Zubiri llama *etapa*.<sup>112</sup>

#### IV

4.1. Desde la perspectiva de la inteligencia sentiente el *ser* se nos muestra, en tanto que actualidad de lo ya real en el mundo, como algo fundado y, por tanto, ulterior, en la realidad como formalidad *de suyo*: sólo lo que *ya* es real tiene ulteriormente *ser*; ser es siempre ser de lo ya real. El análisis del inteligir sentiente, más allá de toda teoría, establece, según Zubiri, como un dato originario y absolutamente último, la prioridad en todos los órdenes de la *realidad* sobre el *ser*. Zubiri, en su búsqueda de lo *en verdad* primario y fundante tanto en lo que respecta al inteligir, como en lo que respecta a lo inteligido en sí mismo considerado, rechaza, pues, la primacía del ser, lo que supone a su vez, según su opinión, *desentificar* la realidad y arrebatar a la *ontología* su pretensión de ser la filosofía primera. Para Zubiri la filosofía primera es la *metafísica*, es decir, un saber sobre lo último y fundante que es la realidad en su dimensión trascendental; o, lo que es lo mismo, un saber acerca de lo real en cuanto tal.

La distinción entre *realidad* y *ser* no es, para Zubiri, un capricho, ni un recurso meramente conceptual para singularizarse frente a la doctrina clásica o a la filosofía de Heidegger; es más bien algo que se impone por sí mismo en el análisis de la apertura primera del hombre a las cosas, esto es, en la aprehensión humana en tanto que impresión de realidad: las cosas son actuales en el inteligir sentiente como siendo *de suyo*, como siendo *ya* lo que son (*prius*) antes de la intelección misma. Y esta anterioridad que es el *de suyo*, en su mis-

111. En CDT Zubiri llama a esta cualidad temporal *procesión*, mientras que en el “Prólogo” a la edición inglesa de NHD (p. 12-13) le da el nombre de *acontecer*. Creemos que esta última es la más correcta.

112. “Prólogo” a la edición inglesa de NHD, 12-13.

mo estar presente desde sí mismo el inteligir, remite a la cosa real misma, no al inteligir. El *primum inteligibile* es la *realidad*, no el *ser*; el hombre es animal de realidades, no el pastor del ser. Y si esto es así, se debe afirmar que la realidad como *de suyo*, dada su prioridad, está siempre supuesta tanto en los modos ulteriores de inteligir, como en cualquier otra forma en que la realidad sea actual, como es el caso del ser. La “actualidad” como acto formal y definitorio del inteligir, y la realidad como formalidad *de suyo*, constituyen para Zubiri *el hecho originario* del estar el hombre entre las cosas y, por ello, la base del despliegue del inteligir sentiente en *logos y razón* y de cualquier otro modo de presencia a actualidad de lo real.

A partir de este “hecho originario” articula Zubiri la crítica de las distintas formas de entender el inteligir y la realidad. Y más allá de cuestionamientos concretos de las filosofías que examina, la crítica de Zubiri a cada uno de ellos tiene un denominador común: la falta de radicalidad. Zubiri reconoce que los diferentes modos de entender el inteligir y la realidad tienen algo de verdad en lo que dicen, pero fallan al proponer como primero y fundante lo que, en el mejor de los casos, es derivado y fundado.

4.2. Esta radicalidad de la realidad es algo que Zubiri ha ido pensando y reformulando a partir, al menos, de la llamada “etapa ontológica” de su pensamiento. Y la formulación final de esta radicalidad se expresa en la doctrina de la *realidad* como formalidad *de suyo* y del *ser* como una actualidad ulterior de lo ya real en el mundo. O, lo que es lo mismo, en la afirmación de que el ser no es lo primero y radical. Y este desplazamiento del ser, como no podía ser menos, le lleva a enfrentarse con la larga tradición de la filosofía clásica y con la última gran filosofía del ser: con Heidegger. En este trabajo no hemos estudiado este enfmentamiento, pues nuestro objetivo es más modesto: estudiar los textos Zubirianos que tratan esta distinción con la finalidad de comprender mejor su significado y alcance. Y el resultado ha sido el siguiente:

- 1º En la llamada etapa “ontológico-metafísica” de su pensamiento, la que va más o menos desde 1932 a 1944, y que queda reflejada en *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* y otros escritos no recogidos en este libro, Zubiri, como hemos visto, distingue entre *haber* y *ser*, afirma que el *ser* lo es siempre del *haber*, y habla incluso de un “más allá” del ser. Pero una vez estudiados estos textos, poco claros en sí mismos, creemos que difícilmente pueden interpretarse como el germen de lo que

llamará *realidad y ser* a partir de *Sobre la esencia*. Y hemos sugerido que quizá el antecedente más probable de esta distinción se encuentre en un pasaje del ensayo *Sobre el problema de la filosofía*, publicado en 1933, pero no incluido en *Naturaleza, Historia, Dios*.

- 2º En *Sobre la esencia* es donde por primera vez, al menos por escrito, formula Zubiri esta doctrina de una manera explícita, pero aún no en su forma definitiva. En *Sobre la esencia* está ya perfilada la doctrina del inteligir-sentiente, aunque el estudio temático de la misma tendrá lugar más adelante en su trilogía sobre el inteligir. En *Sobre la esencia* la realidad aparece ya como el *primum intelligibile* y es conceptuada como “formalidad de suyo”; se dice también que la realidad es formalmente respectiva, y que la totalidad de las cosas en su respectividad en tanto que reales es el *mundo*. Y es en *Sobre la esencia* donde de una manera clara se define el *ser* como la actualidad en el mundo de lo ya real. El *ser* es siempre *ser de lo ya real* una actualidad ulterior de lo ya real en el mundo. Pero, como hemos visto, el mundo se define como la totalidad respectiva de las cosas reales en cuanto que reales. Se trata siempre de respectividad externa, de una cosa real a todas las demás cosas reales. Y el *ser* es así una especie de reactualización o de reafirmación de una cosa real en el mundo, esto es, frente a las otras cosas reales.
- 3º En *Respectividad de lo real* Zubiri revisa la doctrina de la respectividad, dándole la forma definitiva. Y esta revisión incide obviamente en los conceptos de *mundo* y *ser*. Tanto el mundo como el *ser*, nos dice, son *momentos* de la realidad en tanto que ésta es respectiva a sí misma como real, independientemente de que existan o no otras realidades (respectividad constituyente). Lo que significa que toda cosa real es en sí misma *mundanal* y, en consecuencia, que la *mundanidad* es el fundamento del mundo, entendido como unidad de respectividad de todas las cosas reales (respectividad remitente). Y lo mismo acaece en el *ser*: toda cosa real, en cuanto mundanal, tiene *ser*. El *ser* se entiende ahora como la actualidad misma de la realidad como momento del mundo en el sentido de *mundanidad*. Y así se puede decir que toda cosa real, en virtud de la respectividad constituyente, es en sí misma *mundanal* y *entitativa* (Zubiri no utiliza este último término, pero pensamos que puede ser adecuado para denominar el *ser* en respectividad constituyente); y que la unidad en respectivi-

dad remitente de todas las cosas reales en sí mismas mundanales es el mundo, mientras que la actualidad en el mundo de las cosas reales en sí mismas entitativas, es el *ser*.

4.3. Si el hecho originario del estar el hombre entre las cosas es aprehenderlas en el inteligir sentiente como siendo *reales*, como siendo *de suyo*, y si el *ser* es una actualidad ulterior de lo ya real en el mundo, entonces la distinción entre realidad y ser no es una tesis periférica en el pensamiento de Zubiri. Es una tesis con una incidencia esencial en su filosofía.

En primer lugar, esta doctrina afecta a la concepción misma de la “filosofía primera” y a su desarrollo. La filosofía primera, como ya señalamos, no puede ser pensada como una ontología, sino como una metafísica entendida como un saber acerca de lo real en cuanto tal. El saber metafísico es así una indagación de las cosas reales en su realidad, esto es, una comprensión en profundidad de lo real. Como tal saber rebasa el mero ser presente y actual de lo real y busca en la cosa misma aquello que da razón de ella y la fundamenta. El punto de partida de la metafísica no es otro que lo real aprehendido como de suyo, esto es, como formalidad de realidad; y, desde ahí, se esfuerza por lograr una intelección precisa de aquello que, en la cosa real misma, confiere a lo real aprehendido su carácter de realidad; o lo que es lo mismo, se esfuerza por lograr una intelección de la realidad en su fundamento. La metafísica es, en consecuencia, un saber que va de *la realidad como formalidad de suyo*, a la *realidad como fundamento*, como momento constitutivo y estructural de la cosa. Y es la propia aprehensión de la cosa como real la que *fuera* esta indagación metafísica, pues las cosas son aprehendidas como reales en virtud de la inteligencia (realidad como formalidad), pero no son reales *por* la inteligencia, sino porque tienen en sí mismas de qué serlo; y la realidad significa entonces el momento estructural de las cosas, lo que hace que sean reales (realidad como constitución). Al ser actuales en el inteligir sentiente como *de suyo*, las cosas nos remiten a lo que son en propio antes de su actualidad intelectual y nos fuerzan a indagar cuál es y en qué consiste ese momento estructural que confiere a las cosas su carácter de suyo. Y, en consecuencia, la pregunta por la realidad de las cosas en cuanto a su realidad se convierte en la pregunta por el momento esencial de la cosa misma, en la pregunta por la esencia de lo real, por aquello que hace que la cosa real sea *de suyo*. El objeto de la indagación metafísica es, pues, la esencia en tanto que hace que lo real sea tal o cual cosa determinada y, sobre todo, que sea real sin más. La prioridad de la *realidad* sobre

el *ser* conduce necesariamente a concebir la metafísica como una indagación trascendental sobre la esencia y no como una ontología.

4.4. La prioridad de la realidad sobre el ser tiene también consecuencias en lo que respecta a la relación entre la ciencia y la filosofía. El punto de partida de ambas es el mismo: la *realidad* como formalidad de suyo; pero mientras la ciencia estudia la realidad en su momento talitativo y cósmico, la filosofía se ocupa del momento trascendental y mundanal. Pero sin olvidar que tanto lo talitativo-cósmico como lo trascendental-mundanal son momentos de la realidad. La ciencia, al igual que la filosofía, busca dar razón de la realidad y, en consecuencia, va más allá de lo meramente aprehendido o actual, rebasando así la esfera de la mera noticia en búsqueda de su inexorable necesidad objetiva. Y ello lo hace sustituyendo las realidades percibidas por otras más precisas (como, por ejemplo, átomos, ondas, corpúsculos, etc). Estas realidades más precisas son, por un lado, una explicación de lo real percibido o meramente actual, y, en virtud de ello, su fondo formal o realidad profunda. Pero, por otro, en la medida en que esas realidades más precisas no se identifican sin más con lo percibido, sino que son también realidades cósmicas, la ciencia se convierte en una averiguación de las estructuras de estas mismas realidades cósmicas. La explicación de la ciencia es, en consecuencia, una explicación cósmica de lo real, una indagación acerca de la concreta estructura talitativa de las cosas del cosmos.

La explicación científica, además, es un saber que pretende conocer lo real talitativo en su precisión objetiva, limitando con exactitud el ámbito de su estudio y utilizando un método de acercamiento a lo real basado en el uso de la hipótesis y su verificación. Y por eso, en el estudio de los fenómenos, se atiende a su puro aspecto objetivo y tiene sólo en cuenta aquellas conexiones de notas o propiedades del fenómeno que muestran su carácter necesario, es decir, la precisión y la constancia objetiva o, lo que es lo mismo, lo medible y formulable en leyes. Y por este camino, la ciencia termina entendiendo la naturaleza como un sistema objetivo de leyes y la realidad como aquello que forma parte de los fenómenos y puede ser objetivado en una ley.

La ciencia, pues, nos da un conocimiento en profundidad de la real, bien que de lo real talitativo y cósmicamente considerado. Y, como conocimiento de lo real, la filosofía debe tenerla en cuenta si quiere ser algo más que una reflexión ingenua y puramente formal. Podemos decir que la misma relación que establece Zubiri entre lo talitativo y trascendental de la realidad puede aplicarse a la relación entre la ciencia y la filosofía: la filosofía debe tener en cuenta

el saber talitativo y cósmico de lo real para desde él llevar a cabo su saber trascendental, su saber acerca de lo real en cuanto real. Esta manera de entender Zubiri la relación ciencia-filosofía nos permite comprender el lugar central que las aportaciones de la ciencia tienen en su filosofía. Creemos que no es exagerado afirmar que Zubiri es, entre los filósofos del siglo XX de orientación metafísica, el que da más entrada a la ciencia y el que tiene más en cuenta sus resultados a la hora de pensar filosóficamente la realidad. La prioridad de la *realidad* como formalidad de suyo y la concepción del *ser* como una actualidad ulterior de lo ya real en el mundo es lo que abre el camino para una metafísica, entendida como un saber trascendental de la realidad, que no da la espalda a las aportaciones de la ciencia. Toda la filosofía de Zubiri es una buena muestra de ello. Y es un hecho que cuando se da la primacía al *ser* y la filosofía primera se entiende como una ontología, la reflexión filosófica corre el riesgo de convertirse en meras especulaciones formales vacías de realidad.

4.5. Señalemos, finalmente, que esta distinción Zubiriana entre *realidad* y *ser* repercute directamente en el tratamiento filosófico de algunos temas especialmente importantes, como son el tiempo o el hombre. El tiempo, como muy sucintamente ya hemos apuntado, es concebido por Zubiri como “un modo de ser”. Y el estudio del hombre, tan central en su pensamiento, será siempre objeto de una doble consideración: por un lado, y de forma prioritaria, como “realidad personal” o “esencia abierta” en despliegue de todas sus dimensiones reales; por otro, como *ser* humano. Para Zubiri, como ya sabemos, el ser de la realidad humana es el yo; y el yo es la reactualización, reafirmación o refluencia de esa misma realidad en el mundo. Esta reactualización lo es de la realidad humana entera con todas sus dimensiones (individual, social e histórica) que son por ello también dimensionales del yo, del ser del hombre y que de esta forma cobran un carácter nuevo. El yo, como Zubiri lo entiende, está despojado de toda connotación subjetiva; es solamente la reafirmación de la realidad humana personal en el mundo. La diferencia entre *realidad* y *ser*, y la prioridad de la *realidad* sobre el *ser*, muestra toda su fecundidad en el estudio filosófico del hombre. Una última observación: el diálogo crítico que Zubiri entabla con la escolástica y con Heidegger tiene como telón de fondo esta distinción y desde ella argumenta sobre la prioridad de la metafísica y la ulterioridad de la ontología: si el ser es una actualidad ulterior de lo real en el mundo, entonces la filosofía escolástica y el pensar el ser de Heidegger no son suficientemente radicales, por muchas verdades que en otro orden de cosas

nos digan. Sin embargo, dudo mucho que un escolástico o el propio Heidegger se sintieran concernidos por esta crítica, ya que les sería muy fácil contraargumentar afirmando que lo que ellos llaman el ser tenga algo en común con el ser zubiriano. Y es verdad. Un diálogo fecundo entre estas filosofías sólo tiene un sentido si la confrontación, más allá de las palabras, se lleva a cabo en el terreno en que estas filosofías sitúan la ultimidad, es decir, lo que hemos llamado “hecho originario”: la *realidad* como formalidad de suyo, por un lado, y el *ser* en la escolástica y en Heidegger, por otro. Así lo hace, en la que respecta a Heidegger, A. González en su magnífico trabajo *Ereignis y actualidad*.<sup>113</sup> Este es, sin duda alguna, el camino a seguir en estas confrontaciones o diálogos.

---

113. GONZALEZ, A., “Ereignis y actualidad”, *Desde Zubiri*, Granada 2004, 103-192.