

LA DISTINCION ENTRE MUNDANIDAD, MUNDO Y COSMOS EN XAVIER ZUBIRI

INTRODUCCION

Por lo menos, uno de los caminos que la razón recorre para alcanzar a Dios como fundamento del mundo y de la vida del hombre está situado en el orden trascendental, es decir, en lo real en cuanto realidad. La concepción de mundo es metodológicamente anterior a la concepción de Dios, en la medida en que el mundo es una «totalidad» de lo real más accesible a la razón que Dios, su «supuesto» fundamento. La originalidad del concepto zubiriano de mundo, con respecto a los filósofos anteriores a él con quienes dialoga, ya ha sido convenientemente señalada ¹. Pero, tanto la concepción de mundo

1 Cf. A. González, 'La idea del mundo en la filosofía de Zubiri', en *Miscelánea Comillas* 4 (1986) 485-521. A lo largo de este trabajo emplearé en las citas las siguientes siglas, referidas a obras o artículos de X. Zubiri:

CLF: *Cinco lecciones de filosofía* (Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1987⁴). La 1.^a ed. es de 1963.

EDR: *La estructura dinámica de la realidad* (Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1989).

IL: *Inteligencia y Logos* (Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1982).

IRA: *Inteligencia y Razón* (Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1983).

IRE: *Inteligencia sentiente, I: Inteligencia y realidad* (Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1984). La 1.^a ed., titulada *Inteligencia sentiente*, es de 1980.

IS: Me refiero a la trilogía IRE, IL e IRA.

HD: *El hombre y Dios* (Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1984).

NHD: *Naturaleza, Historia, Dios* (Alianza, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1987⁸). La 1.^a ed. es de 1944.

RR: 'Respectividad de lo real', en *Realitas III-IV* (Labor/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1979) 13-43.

SE: *Sobre la esencia* (Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1985). La 1.^a ed., de Sociedad de Estudios y Publicaciones, es de 1962.

SH: *Sobre el hombre* (Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1986).

SPF: 'Sobre el problema de la filosofía', I y II en *Rev. de Occidente* 39 (1933) 51-80, y 40 (1933) 83-117.

como la de Dios suponen previamente una intrincada aventura intelectual que, partiendo del análisis más estricto de lo real en cuanto real y accesible a la percepción humana (campo de realidad, o realidad «aquende» la aprehensión), marche hacia la realidad profunda (mundo, realidad mundanal o realidad «allende» la aprehensión) en busca del fundamento de lo real dado en el sentir humano. A su vez, el análisis de la trascendentalidad de lo real es solidario de un concepto de intelección y de inteligencia. Doy por supuestos estos análisis estructurales de la trascendentalidad y de la intelección, aunque a continuación extraeré de ellos algunos conceptos para que esta exposición pueda ser inteligible.

Lo trascendental no es formalmente el ente, ni el objeto, ni el ser, sino la realidad. La intelección humana no es formalmente concipiente ni sensible, sino sentiente. El sentir humano, por ser aprehensión de realidad en impresión, es sentir intelectual o inteligir sentiente. El objeto formal de la intelección sentiente es la realidad. En la impresión de realidad se nos da un contenido (notas, existencia) según la formalidad de realidad. El contenido aprehendido está presente en la aprehensión como perteneciente a lo sentido, y formalmente *prius* a la misma aprehensión. El contenido se nos actualiza como siendo «en propio» lo que es: algo «de suyo», algo real. Este «en propio» o «de suyo» es la formalidad de realidad. En todo contenido aprehendido como real se da, y se nos actualiza así, una «reificación del contenido» por la formalidad de realidad.

La intelección sentiente de lo real es mera actualización de lo real. Al actualizárenos lo real en la intelección, la cosa real «está» en la intelección. O, también, «estamos» en «esta» cosa «real». Esto significa que por la intelección sentiente de lo real nos instalamos no solamente en las cosas reales en cuanto tales (talidad), sino en la «física» realidad en cuanto realidad (trascendentalidad, momento de «la» realidad). Si la formalidad de realidad, numéricamente la misma en toda intelección sentiente, fundamenta la unidad trascendental de lo real en cuanto real, los múltiples contenidos reificados por la formalidad de realidad son fundamento de la multiplicidad de tipos (formas, modos, figuras) de lo real. Se salva así la unidad del orden trascendental y la multiplicidad talitativa de lo real.

La realidad, al reificar todo contenido, lo trasciende. El «de suyo» es «más» que el contenido, es trascendental: rebasa o excede del contenido. La trascendentalidad, o el «trans» de la realidad, no es formalmente realidad «allende» la aprehensión, ni realidad «aquende»; sino el «de suyo» mismo de todo contenido, independientemente de que éste pueda ser trascendente a la aprehensión. Eso habrá que verlo cada vez.

En todo caso, la radicalidad de la trascendentalidad no es el momento de llegada o el «hacia» a donde apunta (contra Husserl, Heidegger, etc.), sino el momento de partida «desde» (*ex*) el cual se trasciende. El «trans» de la realidad es un «ex» que se expande, «extiende» o «comunica». Los momentos de esta expansión o «comunicación extensiva real» (IRE 118) son apertura, respectividad, suidad y mundanidad.

Aquí doy por tratados los tres momentos primeros del «ex» del «de suyo». Me detengo, pues, en el momento de la mundanidad como «plenitud de la formalidad de realidad en cuanto respectividad» (IRA 268). Comienzo centrándome

me en la obra «Sobre la esencia», para analizar en ella el concepto de mundo como transcendental disyunto. Intento demostrar que Zubiri en esta obra tiene una idea de mundo plenamente en la línea de la transcendentalidad, sin mezcla de contenidos talitativos. No obsta a esto la tesis de Zubiri acerca de la factualidad del mundo. En segundo lugar, presento el aspecto dinámico del mundo, más desarrollado expresamente en «Estructura dinámica de la realidad». En un tercer momento, estudio la mundanidad en su diferenciación del mundo. Este apartado desarrolla la filosofía de Zubiri, que, por lo menos en lo que de él se ha publicado, no alcanza con claridad esta distinción, a mi juicio necesaria para una profundización en el tema de Dios como transcendente «en» el mundo.

Hasta este momento de mi exposición, el mundo y la mundanidad están aprehendidos en el orden de la filosofía de la realidad. Pero, en el despliegue de la intelección sentiente de la realidad —según las modalizaciones de aprehensión primordial, logos y razón—, la misma unidad respectiva de lo real en cuanto real, o mundo, ejerce la función de ámbito de fundamentalidad, como momento de la apertura de la realidad en cuanto realidad en la que estamos instalados por la aprehensión de realidad y en el interior de la cual se marcha hacia el fundamento. Es lo que expongo en el apartado cuarto de este estudio.

Por fin, en el apartado quinto, afronto la distinción entre cosmos y mundo, una vez diferenciado éste de mundanidad. Creo que la distinción entre cosmos y mundo sólo puede hacerse desde la perspectiva de la «realidad allende» la aprehensión. La mundanidad, sin embargo, está dada en impresión.

Las reflexiones finales intentan sacar algunas conclusiones de este estudio, con vistas al afrontamiento, en otra ocasión, del problema de la transcendencia de Dios en el mundo.

I. EL MUNDO COMO TRANSCENDENTAL DISYUNTO

En SE, el transcendental «mundo» está «mediatizado» por el horizonte mismo en que se nos da. Por esto, antes de determinar el «mundo» como transcendental disyunto, quiero presentar el concepto de horizonte según la filosofía de Zubiri.

A. HORIZONTE Y MUNDO

La idea de «horizonte»², inspirada en Husserl y Heidegger, es una coordenada hermenéutica diacrónica de singular importancia para analizar los sistemas

2 Cf. SPF I 63-80; II 84-117; NHD 197-202; CLF I-IV. Y cf. además D. García, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Labor, Barcelona 1986) 5-17. Las reflexiones de Zubiri sobre el «horizonte» son ya de la primera etapa o etapa ontológica (cf. NHD 14). Sobre la metáfora del «horizonte», el engarce de ésta con la filosofía de Husserl y Heidegger, y su derivación posterior en Zubiri como dimensión de la realidad como campo de realidad y mundo, cf. A. Pintor-Ramos, 'La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri', en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 13

filosóficos³. El «horizonte» en que se mueve toda filosofía está dado por el modo de sentir el «todo» o la totalidad de lo real. Es imposible abarcar por la inteligencia humana la totalidad de lo real, en cuanto al contenido aprehendido. Pero podemos saber el «modo» de acercarnos a la totalidad de lo real. Este es «trato con las cosas», es sentir las como «cada-cosa» en el «todo» de lo real (SPF I 71, 77 y 84). Aunque es un «horizonte de totalidad» (SPF I 77), su esencial concreción interna está conferida por el «modo» como el hombre accede a las cosas (SPF I 70). Es importante destacar la admiración o «extrañeza» del hombre «solo» ante el «todo». Este «modo» de tratar a las cosas es también raíz de la «constitución» del hombre y de las cosas reales en cuanto reales. Y nace de la radical extrañeza en que el hombre convive en soledad con la totalidad de lo real. El modo de acceso a las cosas, las envuelve, las constituye (*ibidem*).

Pues bien, cada filosofía tiene su modo de sentir el todo de lo real, su modo de tratar con las cosas, y por tanto tiene también su «horizonte», nacido del modo de extrañeza radical. El griego se mueve en el horizonte de lo que «siempre es» y se extraña de la variabilidad de las cosas y del mundo. Mientras el todo «es» siempre, las cosas van cambiando. El todo es naturaleza, *fysis*. Las cosas son momentos del «todo» que oculta y retiene lo que las cosas son, aunque las produzca. El cristiano, y el europeo moderno, que ha asimilado la convicción de que Dios ha creado el mundo, se admira de que las cosas «sean» (cf. Descartes, Leibniz, Wittgenstein, Heidegger, etc.). El griego filosofa desde el ser; ser es «estar ahí» y formar parte de un mundo que varía. El cristiano filosofa desde el «no-ser»; ser, para él, es «llegar a ser» y el mundo es una «nada que pretende ser». Para el europeo occidental que ha asimilado la mentalidad cristiana, ser es ante todo no ser una nada. El griego se mueve en la «totalidad que siempre es»; mirando «noéticamente» lo real a la luz de una totalidad que siempre es, el movimiento le oculta lo que la cosa es siempre (SPF II 87-88); pero al encubrir la nos descubre que lo que llamamos su ser es el movimiento. Gracias a la mirada del «siempre», o bien, mirando desde el horizonte de totalidad, el mundo posee aspecto o idea. «Con el *noein* se constituye el mundo en cuanto tal» (SPF II 90).

En definitiva, para el griego el mundo es algo que varía. El horizonte de la filosofía griega es el movimiento, el cambio, es decir, la «movilidad» (CLF II y III). Por el contrario, el cristiano se mueve en la «totalidad que no es»; el mundo (sea lo que fuere) pudo no haber sido, ni ser lo que es ni como es. Si el griego filosofa desde el ser, el cristiano filosofa desde la nada. Es el cambio de «horizonte» (SPF II 90-91).

(1986) 285, notas 15 y 16. A. Pintor-Ramos ha puesto de manifiesto el fecundo diálogo (y la originalidad) de Zubiri con Heidegger. Cf. a este respecto, su artículo 'Heidegger en la filosofía española (la eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)', en *Revista de Filosofía* 33 (México 1990) 150-186.

3 La coordenada sincrónica de una filosofía es su «estructura», que conlleva tres variables: su saber acerca de las cosas, su saber práctico y su forma de vida, que nacen respectivamente de las tres dimensiones de la verdad real (cf. NHD 142; CLF II-III).

Según esto podemos afirmar que el horizonte cristiano es la «nihilidad». Dios es raíz de todo cuanto es, en tanto que es. Dios es la infinitud de realidad, es «realidad infinita»: en cierta manera lo es todo. En este horizonte, las cosas son como si no fueran, la cosa es una nada, pues en sí misma es nada. Por la creación salen de la nada. Por eso, para el cristiano creación es «producción» desde la nada y ser es «ser creado». Dios, que «oculta» (en terminología heideggeriana) el mundo, lo salva creándolo; y, ocultándolo, nos indica que es una creación suya. Ser, no es moverse, sino ser-creado. Las cosas emergen de Dios como *fysis*, como naturaleza emergente. Dios llega a entenderse como *natura naturans*. El mundo o la naturaleza del griego es ahora algo emergido de Dios, es naturaleza de la naturaleza, *natura naturata* ⁴.

La filosofía post-griega filosofa desde la nada. Dios es una mediación para llegar a las cosas. Si Dios es espíritu infinito, el hombre se encuentra limitado ante Dios, pero también extraño ante el mundo, por ser espíritu «en cierto modo infinito». Busca a Dios, porque su espíritu no puede reposar en el mundo. Y tiene sed de infinitud, por moverse en el horizonte de la nihilidad.

El horizonte cristiano de la nihilidad se extiende desde S. Agustín a Hegel (SPF II 116). Las cosas son creaturas de Dios. Es un horizonte más teológico que filosófico, pues la filosofía europea, desde S. Agustín a Hegel, ha vivido desde y para la teología, y no desde y para sí misma (SPF II 116-117; NHD 273-274) ⁵. Zubiri acaba su escrito SPF (1933) con esta pregunta: «es que no es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía?» (SPF II 117). Esta cuestión, ciertamente, no hubiera sido posible, sin el concepto de «horizonte».

El horizonte de cada filosofía concierne también a su idea de mundo. La trascendentalidad, que para los griegos significaba «lo que siempre es», es interpretada dualísticamente como una «zona» de cosas o una zona de realidad opuesta a otra zona, sometida a cambio. Se trata del «mundo inteligible» opuesto al «mundo sensible». El «trans» es, pues, un salto obligado de una zona de realidad a otra. El fundamento de esta teoría metafísica es una interpretación dualista del inteligir por oposición al sentir (inteligencia concipiente y sensible). El sentir tiene por objeto el mundo sensible, sometido a continuo cambio, en el que las cosas «no siempre son». Sólo el inteligir alcanza el mundo inmutable de «lo que siempre es» (cf. IRE 129).

Los metafísicos cristianos elaboran un pensamiento propio en continuidad con la metafísica griega: con términos prestados de Hegel se puede afirmar que «asumiéndola», la «absorben, depuran y elevan» (SE 200). Pero rompen con ella, introduciendo una «nueva idea del mundo»: «la totalidad del ente creado

4 Se inspira en Scoto Eriúgena. Cf. SPF II, 112-113. Zubiri irá distanciándose poco a poco, pero cada vez con más claridad, de este horizonte filosófico. Por ello, cuando en su etapa madura utilice la expresión «natura naturans», en el contexto queda bien claro que tiene un nuevo significado dentro de una filosofía pura o intramundana (cf. EDR 91, 214-215; SH 466).

5 Sobre los estadios de la «rigurosa dialéctica del problema de la creación en cuanto tal», cf. SPF II 115 y en NHD 267-287.

qua creado» (*ibidem*). Su carácter radical, último y, para muchos pensadores cristianos, su carácter formal es ser «creado».

Pues bien, Zubiri, fiel a su arraigo en lo real, desde su análisis radical de la intelección y de su objeto formal la realidad, presentará una alternativa a toda filosofía anterior: no será preciso ningún salto entre dos zonas de realidad. Pero, hasta llegar a esta conquista, necesitará recorrer un largo camino de búsqueda. Será la respuesta a aquella pregunta acerca de la posibilidad de una filosofía pura. Su horizonte ya no será la nihilidad ⁶, sino un horizonte post-hegeliano, pero también post-cristiano o post-teológico ⁷, de difícil conceptualización en el que predomina el análisis de la realidad en cuanto realidad, sin mediaciones.

Además, Zubiri procurará mantener las convicciones de fe en el Dios fiel y creador por exuberancia de realidad (cf. HD 313-315). Pero su filosofía no dependerá, al menos abiertamente, de su teología. Querrá ser «griego» (NHD 362) por fidelidad a su pasado y para rehacer desde dentro el mismo pensar griego, incluso ayudándose de la misma técnica del idioma griego.

Desde una filosofía de la realidad en cuanto realidad, su filosofía es una filosofía pura, como lo fue la filosofía griega. Y una filosofía no mediatizada esencialmente, es decir, en cuanto filosofía, por el pensamiento cristiano de la creación. Pero también, una filosofía cuyo *arjé* último no es ni el «ser permanente», ni el «devenir», sino la raíz o principio de todo ser y de todo devenir: la realidad en cuanto realidad. Intenta «realizar» así el sueño de Husserl (una filosofía sin supuestos), se aferra a esta «tierra» sin oponerse ni menoscabar, antes al contrario enriqueciéndola con sus aportaciones, la fe en Dios Creador (como en el fondo de su ateísmo neurótico deseó Nietzsche y no pudo sistematizar Heidegger) ⁸.

El deseo de hacer una filosofía pura creemos que converge y se concretiza en la «metafísica o filosofía primera intramundana» (SE 210). Se trata de la «consideración de la realidad *qua* realidad», pero sólo referida al término mundano de lo real, es decir, a las «realidades cósmicas», en cuanto distintas de la realidad de Dios (cf SE 432). Es una metafísica no cerrada sobre sí misma, es decir, abierta en la radicalización de sí y por rigurosa necesidad, al

6 Me parece que no ha entendido a Zubiri así M. Bartolome Luises en su artículo 'La nihilidad ontológica: propuesta fundamental de la filosofía de Zubiri', en *Taula, Cuaderns de Pensament*, nn. 7-8 (1987) 181-189. Esto se puede comprobar incluso en el texto que sirve de referencia en dicho artículo para enmarcar la filosofía madura de Zubiri. Se trata de un ensayo de Zubiri en la etapa ontológica: «En torno al problema de Dios» (1935) (cf. NHD 421-422). Dicho texto evoca el trabajo básico de Zubiri para entender este tema: 'Sobre el problema de la filosofía' (1933), *art. cit.*, en *supra*, nota 1.

7 Cf. Diego Gracia, *Voluntad de Verdad*, 15. I. Ellacuría lo denomina el «horizonte de la factualidad intramundana». 'Idea de Filosofía en Xavier Zubiri', en Varios, *Homenaje a Xavier Zubiri* (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1965) 523.

8 Cf. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica* (Anthropos, Barcelona 1988) caps. 6 y 10; y A. López Quintas, 'Significación actual del pensamiento zubiriano', en *Cuadernos de Pensamiento* 1 (Fundación Universitaria Española, Madrid 1987) 41-55.

fundamento, a la vez intramundano y trascendente, de la realidad en cuanto realidad.

B. EL «COSMOS-MUNDO» COMO ABSOLUTO FACTUAL

La idea del «mundo» nace en Zubiri maduro como contrapuesta al «cosmos». Pero dado que ambos conceptos presentan muchos rasgos y problemática comunes, Zubiri en SE no hace diferencia de ellos hasta que no conviene a la exposición. Uno de estos problemas comunes es la condición metafísica del cosmos o del mundo como absoluto factual. Por ello, como hace el mismo Zubiri, por razones metodológicas, en este apartado no distinguimos el «mundo» del «cosmos», sino que tomamos el vocablo «mundo» para expresar el «sistema de todas las cosas reales» (SE 200), tanto en cuanto «tales» como en cuanto «reales». Con otras palabras, en este apartado el «mundo» es indistintamente también «cosmos». Ello queda significado en el título de este apartado. Esta tesis de la factualidad del mundo y del cosmos no altera para nada la distinción real de cosmos y mundo, como se verá más adelante.

Condición metafísica de lo real no es una propiedad o una nota, ni una modulación posterior de la estructura formal de algo (como cuando se refiere el término condición al carácter o posición social de una persona), sino un carácter que posee intrínsecamente la realidad de algo respecto de un «fundamento» y que es anterior, o por lo menos «congénere» a su estructura formal, porque «su raíz está en el respecto a la fundamentalidad sobre la cual reposa dicha cosa» (SE 198). En su virtud, condición metafísica es también «condición fundamental» (SE 199, 205). Este fundamento puede estar en línea de originación. Entonces, la cosa nos remite a otra cosa distinta, por ejemplo, a su causa. Otra referencia al fundamento puede darse en línea de su estructura formal, es decir, de la suficiencia constitucional. En tal caso, unas notas remiten a otras del mismo sistema; otras reposan sobre sí mismas. Estas son «infundadas», aquellas tienen como condición metafísica el ser «fundadas».

Pues bien, la condición metafísica de la totalidad de lo creado con respecto a su último fundamento es la contingencia y la posibilidad. En una perspectiva cristiana, el mundo, creado libremente por Dios, es contingente. Pudo no haber sido creado; por eso, es posible. Estas condiciones metafísicas son homogéneas para todas las «creaturas»: «todos los entes creados son igualmente posibles e igualmente contingentes respecto de Dios» (SE 201). Visto desde Dios, el mundo entero cobra una nueva *ratio entis* (cf. NHD 385). Este tipo de reflexión es irrenunciable para todo pensador cristiano. Pero aquí la metafísica se ha convertido en «teoría de la creación», es decir, en teología.

Zubiri mantiene también esta convicción. Pero como filósofo ha de buscar otro fundamento para el mundo. Sin disminuir para nada la gloria de Dios creador, puede tomar el mundo en y por sí mismo, como ya hizo la filosofía medieval (cf. SE 201), y ver las cosas como realidades intramundanas, es decir, reposando en el mundo mismo. Pero, a diferencia de la metafísica medieval cristiana, no toma el mundo como «totalidad de lo creado», sino simplemente como «sis-

tema de todas las cosas reales» (SE 200), sistema que incluye indistintamente los órdenes talitativo y transcendental. Entonces las condiciones metafísicas de la realidad mundanal cambian de signo ⁹. En efecto, no todas las cosas son igualmente posibles, pues también han de ser realizables por causas intramundanas. Igualmente, respecto de un fundamento intramundano no todas las cosas son contingentes. Hay también cosas necesarias, otras son libres. Por tanto, las condiciones metafísicas ni son sólo posibilidad y contingencia, ni son homogéneas (cf. SE 117-118; 195-202; 435).

También podemos buscar la condición metafísica de las esencias, como subsistemas de notas constitutivas, respecto de un fundamento. Entonces observamos que carecen de fundamento, «solamente son». Las notas constitucionales, no constitutivas, son «necesarias», pues se fundan necesariamente en el sistema de notas constitutivas. Las notas causales o adventicias tienen por condición metafísica la «contingencia». Pues bien, si las condiciones metafísicas intramundanas son caracteres de la cosa real respecto a sus fundamentos intramundanos, ¿cuál es la condición metafísica intramundana del mundo como «sistema de todas las cosas reales»? Ciertamente en cuanto creado, el mundo es contingente y posible; pero ahora no interesa esta respectividad a su fundamento último en línea de originación. Es preciso superar la metafísica medieval que, aunque elabora una metafísica de la realidad mundanal en cuanto tal, mantiene como horizonte de su filosofía la «creación» y por tanto la «nihilidad».

La metafísica primera intramundana de Zubiri consiste en situar el saber acerca del mundo (cf. SE 209), del hombre (cf. SE 505, 507, etc.) y de la realidad en cuanto realidad en una «línea mundanal» (SE 432). El término de este saber es encontrar un fundamento intramundano de lo real como esencia. Las esencias intramundanas, en cuanto sistema de notas constitutivas, como dije, son últimas: carecen de fundamento, reposan sobre sí mismas (aunque *in re* son lo que son y como son y nada más). Reposar sobre sí, es bastarse a sí mismas. Las esencias intramundanas no están esencialmente ligadas o atadas a otras, son sistemas de notas «sueltas-de», por tanto, «absolutas»: «solamente son» (SE 206-207).

La condición metafísica de lo real en línea de suficiencia constitucional es, pues, lo «absoluto». No es la suficiencia de la esencia constitutiva en orden a la constitución de una sustantividad (pues necesita de las demás notas), sino lo «autosuficiente» o la suficiencia «por sí misma» (referida a la esencia) para constituir el sistema de notas esenciales constitutivas (SE 207). Lo absoluto, como condición metafísica de lo real en línea de fundamentación intramundana, no es un simple hecho en «sentido preciso» (está referido a un fundamento). Tampoco es formalmente contingente ni necesario. Si los hechos, sean precisivos o bien contingentes, son lo «fáctico», lo absoluto o infundado intramundaneamente es «lo factual»: es *simpliciter* realidad, es lo que es y como es y nada más (cf. SE 208).

9 «Las condiciones metafísicas intramundanas como caracteres de la manera de ser de la cosa real respecto a sus fundamentos intramundanos, son diferentes de lo que son como condiciones metafísicas de lo creado en cuanto creado» (SE 201-202).

Según esto, el mundo tomado en sí mismo y en línea de la constitución o de su estructura formal, está basado en las esencias. Estas son sus principios físicos (*arjai*) últimos. Por esto, se puede afirmar:

«La ultimidad estructural del mundo es pura factualidad esencial... Todo cuanto en el mundo ocurre es: o bien necesario, o bien contingente. Pero lo es a base de esta última estructura, que no es ni necesaria ni contingente, sino que simplemente "es". En esta línea mundanal, el mundo no es nada fáctico, sino algo factual, es puro *factum*» (SE 209)¹⁰.

Este «mundo entero», basado en las esencias como piezas últimas, es también constitutivamente individual (cf. SE 248).

Hasta aquí he expuesto cómo en una filosofía intramundana, el «mundo», sin distinguirlo del «cosmos», tiene como condición metafísica fundamental la factualidad esencial. Es decir, en su ultimidad estructural, consiste en «ser simplemente real», pura factualidad. Este carácter intramundano no está cerrado a la «trans-mundanidad». Es la gran respuesta de Zubiri a toda concepción atea del mundo: «Queda en pie una investigación transmundana» (SE 210, cf. 474), que se apoya en la filosofía primera intramundana.

El concepto de esencia intramundana (que es el «de suyo», de carácter constructo y estructural, como lo *simpliciter* real en lo real), conduce «epagógicamente» (SE 474) a la posibilidad de una esencia extramundana esencialmente simple. En SE el fundamento de esta investigación transmundana está en el concepto de «mundo» como transcendental disyunto, que a su vez se apoya en la realidad como transcendental simple (SE 432). Para comprender el alcance de esta tesis en SE, antes conviene acotar dicho concepto por contraposición al de cosmos.

C. LA DISTINCIÓN ENTRE COSMOS Y MUNDO EN «SOBRE LA ESENCIA»

Comienzo recapitulando lo dicho anteriormente. El «mundo entero» (SE 209), considerado indiferenciadamente del «cosmos», es el «sistema de todas las cosas reales» (SE 200). Según su respectividad a un fundamento último, esta totalidad es de condición metafísica contingente y posible (cf. SE 201). Y considerado según su fundamento intramundano, «en cada instante» está basado y se funda en las esencias factuales como en sus principios físicos últimos (*arjai*) (SE 209). Estos son sistemas últimos e infundados de notas constitutivas. Así pues, la ultimidad estructural del mundo es «pura factualidad esencial» (SE 209) de carácter absoluto, por reposar sobre sí. Esto se puede afirmar tanto del cos-

¹⁰ El último Zubiri distingue la pura positividad (*positum*) de la facticidad (el «hecho» y el «hecho científico») y de la factualidad (cf. IRA 180-186). En IL 312-314 y IR, 279 se llaman «verdades factuales» a las verdades que de hecho conciernen a la estructura de la realidad cósmica, como por ejemplo la verdad de la gravitación, por contraposición a las «verdades fácticas», como por ejemplo, este libro ocupa tal lugar sobre la mesa. Lo real como campal es algo factual, sea momento del cosmos o del mundo (IRA 282-283).

mos como del mundo. En efecto, la totalidad de las cosas reales ha recibido desde la filosofía griega tanto el nombre de «mundo» como el de «cosmos» (cf. SE 199).

Pero Zubiri tiene ya, antes de redactar SE, un concepto distinto de “mundo”¹¹, que en SE queda claramente plasmado como respectividad transcendental de todo lo real, por tanto en la línea de la formalidad, y por oposición a «cosmos», que queda también definitivamente situado en la línea de los contenidos talitavos. En efecto, el sistema de las cosas reales puede ser considerado en ambos órdenes. En el orden de la talidad, que se atiene al contenido, la totalidad de lo real es *cosmos* o respectividad talitativa de todo lo real. En el orden de la transcendentalidad, el todo de las cosas reales es *mundo* o respectividad de lo real en su formalidad de realidad (cf. SE 427-428)¹².

Es cierto que a lo largo de todo el capítulo 9 (cf. SE 175-508), y antes de afrontar el tema de la transcendentalidad, Zubiri en muchas ocasiones utiliza como sinónimos los vocablos «mundo», «cosmos» y «sistema de todas las cosas reales» (SE 200)¹³. Pero lo hace así, a mi juicio, en primer lugar, para no complicar la exposición y para poder cargar las afirmaciones con los matices que le interesa destacar; en efecto, para mayor claridad pedagógica en la exposición, evita problemas que serán afrontados en su lugar, cuando le toque exponer la articulación de los órdenes talitativo y transcendental¹⁴. En segundo lugar, porque, para el asunto que trata en ese momento, no afecta esencialmente la distinción entre cosmos y mundo¹⁵. Y, sobre todo, por lo que se refiere a la exactitud terminológica, *porque antes ha afirmado con meridiana claridad que distingue realmente los conceptos de «cosmos» y «mundo»*, dado que connotan aspectos distintos de la totalidad de las cosas reales. He aquí el texto clave, colocado por Zubiri estratégicamente al comienzo de su desarrollo, para evitar ambigüedades de sentido y eliminar toda sospecha de que no distingue el «cosmos» de «mundo» con suficiente claridad:

«Es uno de los temas más graves de toda la metafísica. Desde los tiempos de los griegos, la filosofía llama al todo de las cosas reales “mundo” o “cosmos”»

11 Cf. Alberto del Campo, 'Un nuevo curso de Xavier Zubiri acerca del mundo', en *Indice* 14 (1960) 8.

12 En el fondo hay aquí un nuevo modo de analizar lo real, si lo comparamos con la interpretación dada en la primera etapa al utilizar el concepto de horizonte, que ahora es sustituido por el «orden transcendental» de la realidad en cuanto realidad. De la «inmersión» en el todo para ser cada cosa «lo que es», según reconocida influencia de Hegel (cf. SPF I 73-74) se pasa a «inmersión del hombre en la realidad» y a la constatación del carácter de realidad de todo lo real (cf. función transcendental), cuyo verdadero horizonte de totalidad es el mundo como respectividad de todo lo real en cuanto real.

13 Cf. al respecto, los términos y expresiones: «mundo físico» (167), «mundo entero» (209, 248), «orbe» (26-27), «cosmos» (199, 259), «mundo» (171, 199, 200, 205, 209, 247, 288, 303, 335, 399), «naturaleza» (106, cf. 395), «universo» (196).

14 Este método es empleado igualmente en otras obras: utiliza vocablos con sentido usual suficientemente explicados, para no interferir en la discusión de lo que expondrá formalmente más adelante (cf. IL 243, 305; IRA 119-120; SH 26).

15 En esta misma línea metodológica, cf. HD 23.

mos". En mis cursos he expuesto un concepto distinto de mundo. Es mundo la unidad de todas las cosas reales "en y por" su mero carácter de realidad, como contradistinto al contenido determinado de aquéllas; en cambio, la unidad de las cosas reales por razón de su contenido, esto es, por lo que ellas son, constituirían un «cosmos». Ambos conceptos son distintos *in re*; el "mundo" es siempre uno, pero puede haber muchos cosmos. Para nuestro actual problema no necesitamos entrar en el asunto; me referiré a él más tarde; bástenos ahora con llamar mundo al sistema de todas las cosas reales» (SE 199-200) ¹⁶.

Según esto, la «simple totalidad de las cosas reales», llamada en sentido no técnico «universo», «naturaleza», «realidades cósmicas», «cosmos» o «mundo», podrá ser cosmos o mundo según se atiende a la respectividad talitativa (en línea del contenido) o a la respectividad transcendental (en línea de la formalidad de realidad).

En este sentido hay que interpretar las «tres zonas de realidad» del mundo: naturaleza material inanimada, seres vivos y hombres (SE 237-243). No son formalmente zonas del mundo, sino del cosmos, dado que el criterio de distinción de las mismas no es la realidad en cuanto realidad, sino el contenido talitativo. Por la misma razón, la «universalidad intramundana del proceso genético en cuanto tal» (SE 262), con su génesis constituyente y quiddificante o evolutiva, se refiere formalmente a la totalidad de las cosas no como «mundo», sino como «cosmos». El «cosmos» está, pues, en proceso genético esencial, cuya estructura metafísica es la *configuración de las esencias y la potencialidad genética esencial de producir nuevas esencias* (cf. SE 259-263, 274). Pero, el dinamismo transcendental no es algo *a priori*, sino que se funda en la función transcendental del dinamismo de lo real talitativo (cf. IRE 131-132).

Pues bien, para distinguir con precisión el «cosmos» del «mundo», es preciso haber determinado antes los órdenes talitativo y transcendental. Esto en SE se lleva a cabo al final del largo capítulo noveno. La respectividad talitativa concierne a «lo que» las cosas son en realidad, es decir, a su talidad, y es el «cosmos». La función transcendental de esta «respectividad cósmica» es la «respectividad transcendental» de todo lo real en cuanto real, y su nombre es «mundo»:

«Mundo no es la simple totalidad de cosas reales (eso también lo es el cosmos), sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de

16 No puedo estar de acuerdo con A. González, cuando afirma repetidas veces que Zubiri en SE no distingue claramente, en algunos momentos, entre cosmos y mundo. Como si hubiera dos planteamientos, uno más radical o que otro. Cf. 'La idea de mundo en la filosofía de Zubiri', en *art. cit.*, 493, nota 54. Además, según mi opinión, el mundo en sentido «formal» no está bien expresado por A. González (cf. *infra*, nota 28). Y, sobre todo, antes de las citas en que se apoya A. González para su razonamiento (SE 209, 251, 259 y 261: cf. *art. cit.*, 494, nota 58), Zubiri ha distinguido ya cosmos de mundo (SE 199-200) según el texto que hemos querido citar por completo. Creo, modestamente, que los dos sentidos de mundo, el mundo en sentido formal y el mundo como transcendental disyunto, no afectan al problema de la clarísima distinción que hace Zubiri entre cosmos y mundo, porque los dos sentidos de mundo señalados por Zubiri se sitúan en el interior de la respectividad transcendental de lo real.

realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad como modo o carácter de realidad» (SE 427).

En conclusión, la distinción entre «cosmos» y «mundo» está, pues, suficientemente fundada en SE, aunque el mundo irá ganando en precisión a medida que se radicalice más el enfoque mismo de la filosofía de Zubiri, como iremos viendo poco a poco. Paso a exponer seguidamente la idea que Zubiri tiene de mundo en SE.

D. EL MUNDO COMO TRANSCENDENTAL DISYUNTO

Para efectuar con rigor la conceptualización zubiriana del mundo como transcendental disyunto, distinguiré dos partes. En la primera, afrontaré el tema del mundo en cuanto momento o carácter transcendental de lo real en cuanto realidad. En la segunda, profundizaré en el modo de su transcendentalidad disyunta.

1. *El mundo es un carácter transcendental de la realidad*

Zubiri perfila el concepto de mundo como transcendental en diálogo con Heidegger, von Uexküll, Geler, etc.¹⁷ Ante todo, por tratarse de un análisis de hechos en toda su radicalidad, necesita alcanzar un concepto de mundo que sea primario y fundante de las demás determinaciones de la totalidad de lo real. Mundo no puede ser, como piensa Heidegger, el «horizonte del sistema de posibilidades humanas» (SE 428), porque permaneceríamos en un ámbito antropológico y no habríamos alcanzado el orden transcendental de la realidad en cuanto realidad. Estaríamos lejos todavía de la filosofía primera intramundana. Para Heidegger, mundo es «aquello en lo cual y desde lo cual, el existir humano se entiende a sí mismo y se encuentra (entendiendo) con los demás» (*ibidem*). El mundo está aquí en función del hombre en su dimensión individual y comunitaria. Este «mundo humano», «mi mundo» o «nuestro mundo» viene a ser el horizonte total de la intencionalidad de la conciencia absoluta, según el esquema básico de Husserl (cf. SE 26-28), aunque sustituyendo la conciencia del sujeto por la existencia que proyecta su futuro en el mundo, es decir, en el horizonte del esbozo de posibilidades. A la existencia humana le compete esencialmente «ser-en-el-mundo». En la comprensión del ser, el hombre comprende el mundo y se entiende a sí mismo, y por esta comprensión le son patentes los entes intramundanos y su ser (cf. CLF 265-266).

Pero, según Zubiri, este «mundo humano» (*Umwelt* o correlato de la vida humana) se funda en el «mundo» como respectividad de todo lo real en cuanto real. En efecto, porque el hombre es ya *mundanal*, es decir, realidad constituida en respectividad a las demás realidades, puede apropiarse el «mundo» en «bosquejo» (*Entwurf*), puede hacer «suyo» vital y existencialmente el mundo (cf. SE 428, 432).

17 Cf. A. González, *art. cit.*, 485-493.

En segundo lugar, «mundo» no es respectividad meramente biológica o puro medio vital¹⁸, ni mero «entorno» cósmico cual campo de acción y reacción de fuerzas¹⁹. En ambos casos se trataría, a lo sumo, de «cosmos», pues se describe según rasgos o notas del contenido de lo real²⁰. Por el contrario, mundo formalmente no es «medio vital» ni «entorno» ni «campo de fuerzas». Mundo es «la respectividad de lo real en su formalidad de realidad» (SE 428). O, como decía Zubiri ya en el curso privado del año 1960: «Mundo es la unidad de respectividad de lo real en tanto que real, y no por razón del contenido o propiedades de las cosas»²¹.

Pero esta respectividad transcendental está determinada en función transcendental por el «cosmos» como respectividad talitativa de todo lo real, como dijimos anteriormente. Por ello, cada esencia, como pieza última del cosmos y del mundo, permite ser considerada bajo dos órdenes: talitativo y transcendental. Como talidad, el cosmos es un sistema de notas. Como transcendentalidad, el mundo es un «de suyo», determinado por la estructura talitativa. Así pues, si cada cosa y esencia es un momento de la realidad en cuanto realidad, y por tanto es esencialmente mundanal, mundo es la unidad de respectividad de la totalidad de lo real.

Estamos en un momento importantísimo de la conceptualización de «mundanidad»²² o «mundo» como momento respectivo de la realidad en cuanto realidad y por tanto como transcendental. La realidad es la cosa como algo «de suyo» (SE 394). O mejor, realidad es el «de suyo» como carácter de lo real en cuanto real (SE 395, 413). Este es el concepto cumbre de toda esta obra de «creación» filosófica y el hilo conductor para su hermenéutica. Aunque todavía

18 X. Zubiri, 'El hombre, realidad personal', en *Rev. de Occidente*, 2.^a ép., 1 (1963) 18-21. Contra la concepción biológica de Von Uexküll, cf. A. González, *art. cit.*, 492. Pero Zubiri asume las instancias positivas del biologismo, al sostener que «la primera función de la inteligencia es estrictamente biológica: hacerse cargo de la situación para excogitar una respuesta adecuada» ('El hombre realidad personal', en *art. cit.*, 18-19; cf. IRE 95-97; EDR 213).

19 Contra un concepto científico del mundo, entendido como la conceptualización radical. También Zubiri, en IRE 270-272, utiliza semejantes argumentos, pero aplicados al concepto de «campo de realidad».

20 Para I. Ellacuría, «los seres vivos no inteligentes no alcanzan ni siquiera el nivel de cosmos; viven respectivamente en un medio y en un entorno, pero éstos no son el cosmos; viven, si se quiere, materialmente en el cosmos, pero no viven cósmicamente, si es que por cosmos se entiende una respectividad talitativa, es decir, una respectividad real»: 'Idea de estructura en la filosofía de Zubiri', en *Realitas I* (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1974) 134. Pero, en el concepto de talidad, si bien éste implica realidad, hay que discernir cuándo se considera en cuanto perteniente meramente al orden de los contenidos y cuándo al orden de lo real en cuanto realidad. Quizá las dificultades de entender una respectividad de orden talitativo le ha llevado a Zubiri, desde RR, a afrontar solamente la respectividad en el orden de la formalidad, conceptualizando como relación toda referibilidad talitativa en cuanto talitativa, sea entre cosas reales o entre formas de realidad y enfocando la respectividad constitutiva de las «notas-de» la esencia como respectividad constituyente o del «de suyo», y no como respectividad interna (cf. RR 34).

21 Cf. A. del Campo, *loc. cit.*

22 Aunque en su origen esté inspirado por Heidegger en *Sein und Zeit* (1927) § 14-44.

ganará en precisión conceptual en IS. Desde el «de suyo» se elabora, pues, el concepto de «mundo» o «mundanidad»:

«Cada cosa es real como un “de suyo”. Pero este momento de realidad abarca transcendentemente todas las demás realidades. Lo cual significa entonces que realidad no es sólo el “de suyo” de cada cosa, sino realidad en respectividad transcendental. Y esta respectividad es justo el mundo en sentido transcendental» (SE 448-449).

En este texto se aprecia cómo se alcanza el concepto de «mundo» desde la misma formalidad de realidad. Porque el «de suyo» es transcendental y, en su intrínseca referibilidad a todas las cosas reales en cuanto reales, es *más*²³ que lo real de cada cosa: es realidad en respectividad transcendental. Es mundanidad. Y no es éste un texto esporádico. Es una idea central de SE coherente con toda la conceptualización de la transcendentalidad. Mundo no es la realidad en y por sí misma, como transcendental simple. Es un momento de ella: «La mundanidad es un momento o nota²⁴ de cada cosa *qua* real» (SE 429). Y este momento es su pura respectividad en el orden de la realidad en cuanto realidad. Por otra parte, no es nada «añadido» extrínsecamente a la realidad de cada cosa, sino que «se identifica *in re* con su realidad» (SE 429). «Mundanidad no es sino respectividad de lo real en tanto que realidad; no tiene nada que ver con el hombre» (SE 428)²⁵.

Hemos expuesto brevemente que «mundo» o «mundanidad» es un momento transcendental de la realidad de cada cosa y que, por tanto, es la respectividad de todo lo real en cuanto real. Esta idea de «mundo» se mantendrá en IS, pero con los matices que allí expondremos, dada la estructura misma de la obra y la progresiva radicalización de Zubiri. Nos falta todavía profundizar en el modo disyuntivo de la transcendentalidad del mundo.

2. *La transcendentalidad disyunta del mundo*

¿En qué consiste la transcendentalidad del mundo? Sabemos que «mundanidad» como momento transcendental de la realidad de cada cosa se identifica *in re* con la realidad de la cosa real. Pero, si no hubiera distinción alguna entre la transcendentalidad de «mundo» y de «realidad», ¿no tendríamos que afirmar la «mundanidad» de Dios? Y si así fuera, ¿no quedaría comprometida su transcendencia sobre el mundo? Pero, por otra parte, si conceptualizamos el modo de la

23 El «más» de realidad que aparece por primera vez en IRE 115-116, ha estado sugerido por C. Baciero: «El “de suyo” dice “más”, es un plus sobre el puro estímulo. Y, precisamente ese *plus*, que rebasa el orden puramente estímulo, es lo que nunca podrá aprehender el animal. Ese *plus* se da exclusivamente en el inteligir como tal». ‘Conceptuación metafísica del “de suyo”’, en *Realitas II* (Labor/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1976) 325.

24 Aquí propiedad, nota, carácter y momento son sinónimos (cf. SE 28, 104, 147, 436).

25 Zubiri se distancia así claramente de Heidegger, coincidiendo en esto con la crítica que le venía de su propio maestro Husserl, quien siempre estimó que «la filosofía de Heidegger es una recaída en el antropologismo» (CLF 271).

transcendentalidad del mundo por referencia a Dios, ¿sería esta una filosofía primera intramundana? (cf. SE 209-210). ¿Qué distinción, entonces, ha de haber entre mundo y realidad, para que en su misma transcendentalidad se respete «a una» la transcendencia divina y el carácter intramundano de la metafísica?

Procederé por pasos contados. Primero analizaré la «mundanidad» como transcendental complejo. Por fin expondré del «mundo» como transcendental disyunto.

a) *La mundanidad como transcendental complejo*

Pues bien, Zubiri acude a la distinción de los transcendentales en simples y complejos. Transcendental «simple» es el que expresa la realidad de cada cosa real en y por sí misma (SE 429), sin referencia alguna a la multiplicidad de lo real o a la vinculación de las cosas entre sí. Los transcendentales simples son *res* y *unum* (SE 432). Pero las cosas reales no sólo son reales en y por sí mismas, sino que, tales como son en realidad, están de algún modo vinculadas entre sí, formando una totalidad que es más que ellas mismas y su suma: cada cosa real es constitutiva y formalmente respectiva a las demás. La realidad, intramundaneamente, se nos da en una multiplicidad de cosas respectivamente reales en el orden talitativo y transcendental (SE 426-427). Pues bien, «llamo “complejos” aquellos transcendentales que competen formalmente a cada cosa real por el mero hecho de ser real, pero que expresan aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de las cosas reales... Y digo que mundo es el primer transcendental complejo» (SE 429). Los demás transcendentales complejos, *aliquid*, *verum*, *bonum*, están fundados en el mundo (SE 429).

Ya tenemos la primera conclusión ganada: mundo es un *transcendental*, porque compete a toda cosa real, por el mero hecho de ser real; pero es *transcendental complejo*, porque expresa no la realidad sin más, sino la «referibilidad» física de la realidad de cada cosa real a la multiplicidad intramundana de lo real. «Y esta referencia no es sino la respectividad de lo real *qua* real, esto es, el mundo» (SE 429). Observamos, de paso, que se da cierta oposición o distinción entre «realidad sin más», propia del transcendental simple, *res*, y la «referibilidad» del transcendental mundo a lo real múltiple. ¿La respectividad abarca a la realidad extramundana? ¿Es que la realidad no es formalmente, o en cuanto realidad, respectiva?

b) *Mundo como transcendental disyunto*

Pero, si profundizamos en la transcendentalidad del mundo así planteada, nos encontramos enseguida con dos graves dificultades. La primera, es que, *a priori*, podría haber varias cosas reales o incluso cosmos independientes, unos de otros, desde el punto de vista talitativo. Al menos, no estaría dada en aprehensión su mutua vinculación y dependencia. Es decir, puede haber sistemas de

notas independientes y sin acción recíproca²⁶. ¿Cómo podría extenderse la transcendentalidad del mundo a distintos cosmos independientes?

La segunda dificultad concierne a Dios en cuanto irreducible a una cosa intramundana. Si Dios es «formalmente extramundanal» (SE 430; cf. SE 431, 434), ¿cómo puede extenderse hasta él la transcendentalidad del mundo? O Dios no es transcendente, para que pueda ser mundanal —y entonces se identificaría o con el mundo como totalidad o con parte del mundo, pero no sería el verdadero Dios—; o Dios no es intramundano, para que quede a salvo su transcendencia. De aquí se deduciría que «mundo» no es verdadero transcendental, porque no sería un carácter de todo lo real en cuanto real. Sintéticamente: si Dios es irrespectivo al mundo, ¿cómo puede el mundo ser respectividad transcendental de todo lo real en cuanto real?

Pues bien, la respuesta, que da Zubiri a estas dificultades en SE, se basa en la creación de un concepto de transcendentalidad sumamente ambiguo: la transcendentalidad disyunta²⁷.

l) Respuesta a la primera dificultad: Las realidades «cósmicamente» independientes concidirían en ser reales

Esto se puede explicar por un doble camino. Ante todo, *en el orden de la fundamentación intramundana*, todas las cosas y cosmos posibles, cualquiera que sea su talidad, determinan transcendentalmente —o en función transcendental— el carácter de realidad. Convergen, pues, en ser reales.

En segundo lugar, *en la línea de originación fundamental*, el fundamento último «extramundanal» unifica los diversos cosmos o cosas hipotéticamente independientes. En efecto, supuesta la existencia de Dios creador, todas las cosas o cosmos creados tienen el mismo fundamento último, son «efecto de una sola realidad creadora» (SE 430). Aunque talitativa o cósmicamente no tuvieran que ver entre sí, les uniría la misma forma de respectividad a Dios: serían creados (y por tanto reales), en ese modo de realidad que consistiría en ser talitativamente irrespectivos entre sí. Aunque a Zubiri no le complacen las consideraciones de *potentia Dei absoluta*, en este caso admite que Dios pudo crear realidades que nada tengan que ver entre sí. Para desarrollar la «teoría de los transcendentales» (*ibidem*) es lícito contar con esta hipótesis, que no prejuzga la afirmación de Dios en rigurosa marcha.

26 Científicamente no está descartada la posibilidad de cosmos independientes, y Zubiri ya en esta época conoce bien este tema. Cf. X. Zubiri, 'Transcendencia y física', en *Gran Enciclopedia del Mundo* 18 (Durván, Bilbao 1964) 419-422.

27 Queremos notar, que ésta no afecta esencialmente a la primera dificultad, sino a la segunda. Por lo cual la «transcendentalidad compleja» o transcendentalidad de los múltiples intramundado, podría resolver la dificultad de los posibles cosmos independientes, como de hecho se hace en posteriores obras, sin que mundo reciba el nombre de transcendental complejo. Quizá Zubiri ha sistematizado conjuntamente las dos dificultades, porque acude a Dios para dar respuesta a ambas.

- II) Respuesta a la segunda dificultad: es transcendental la forzosidad disyuntiva del carácter de realidad que consiste en ser o bien respectiva (y mundanal) o bien irrespectiva (y extramundanal)

Plantearé más claramente la dificultad, para entender mejor el alcance de la respuesta. Descartados ya varios conceptos de «mundo», he de optar entre uno de estos dos sentidos de mundo:

a) Uno que, según el mismo Zubiri expresa, llamaría «formal», esto es, «el carácter de una zona de realidad». Y continúa Xavier: «En tal caso no es rigurosamente un transcendental, porque hay otra realidad, la de Dios, que no está dentro de esta zona de realidad, sino fuera de ella» (SE 431). Notamos que la zona a que se refiere el sentido «formal» de mundo es la realidad intramundana respectiva²⁸. Dios, como irrespectivo, se quedaría fuera de ella. A mi parecer, este sentido formal de mundo es un momento dialéctico, es decir, es un momento negativo de la argumentación a favor del otro sentido que ahora expondremos, que es para Zubiri en SE el sentido verdadero de mundo como transcendental.

b) Y, por fin, mundo como «transcendental disyunto», cuyas características expondremos a continuación. Mundo, para ser transcendental, habría de convenir formalmente, además de a las cosas creadas y respectivas, a Dios, que es realidad plenaria o realidad *a se*, y por tanto esencialmente no respectivo a las cosas que crea.

Ahora bien, Dios, como realidad irrespectiva y transmundanal, no es alcanzable por el transcendental mundo (en su sentido «formal»), que no puede extenderse hasta él. Salvo que Dios quedara «reducido» a ser mundanal, con lo cual «peligraría» su transcendencia. Por tanto la alternativa estaba entre adaptar el transcendental mundo a la realidad irrespectiva, o renunciar a él.

Hasta aquí he intentado plantear la dificultad, según la vio Zubiri en SE. La opción de Zubiri consistió, en rechazar el sentido «formal» de mundo como transcendental que abarca solamente una «zona de realidad» y modificar el concepto de mundo como transcendental, tal como hasta ahora lo había expuesto. Veamos cómo lo cambia.

Ante todo, el mundo como transcendental ha de convenir a todo lo real en cuanto real, y por tanto al cosmos, que será mundanal, y a Dios. Pero para evitar los inconvenientes antes mencionados de un «Dios mundanal», Zubiri adelanta la transcendentalidad misma del mundo, que antes había descrito como momento de la realidad de cada cosa real, al vértice (intrínseco a la realidad) del cual parten como lados de un mismo ángulo los dos términos de la disyunción: o «mundo» o «Dios». Con otras palabras, antes de dividir la realidad en

28 Esto está ya señalado claramente por J. M. Artola, 'En torno a «Sobre la esencia» de Xavire Zubiri', en *Estudios Filosóficos* 29 (1963) 323. Este sentido «formal» de mundo no tiene nada que ver, según mi parecer, con la interpretación que da A. González: «mundo en cuanto "integrado por el conjunto de esencias constitutivas básicas"» (cf. *art. cit.*, p. 494), frase incluso no textual, sacada de su contexto y que realmente se refiere al «mundo» en cuanto de condición metafísica factual (SE 261) en su estructura genético-esencial.

zonas, es preferible determinar un ámbito de rango superior que las domine y que funde la unidad de las mismas. Por ello, ahora el concepto de mundo va a recibir nuevas connotaciones y la transcendentalidad misma sufre un desplazamiento hacia el carácter de realidad en cuanto realidad, en detrimento de la mundanidad misma:

«Pero “mundo” puede ser la designación de un carácter “disyunto”; no es una división de las cosas reales, sino aquel carácter según el cual la realidad en cuanto tal es forzosamente y por razón de la realidad, o bien respectiva (mundanal) o bien irrespectiva (extramundanal). Y esta forzosidad disyuntiva *qua* forzosidad es lo que pertenece a la realidad en cuanto tal; si la llamamos “mundo” es porque en este caso calificamos a la disyunción por su término más claro, y *quoad nos* el único inmediatamente innegable» (SE 431).

Imagino a Zubiri en la dura tarea de filosofar con este «nudo»²⁹. Está convencido de la transcendencia de Dios, hasta tal punto de conceptuarlo como «irrespectivo» y «transmundanal». Ha llegado a la disyunción excluyente: o bien mantener la transcendentalidad del mundo como respectividad de todo lo real en cuanto real, o bien afirmar la irrespectividad y transmundanalidad de Dios. La realidad misma le ha arrastrado hasta aquí y le está forzando a optar disyuntivamente. Pero no va a optar. O mejor optará por quedarse con los dos polos de la disyunción, retrotrayendo la transcendentalidad al vértice que los une sin separarlos. La misma disyunción, por ser completa, dice Zubiri, concierne a lo real en cuanto real y es por esto mismo una «disyunción transcendental» (SE 431). Y ahora se evidencia, según mi opinión, aquel anunciado desplazamiento de la transcendentalidad: «La forzosidad a que antes aludía se convierte disyuntivamente con la realidad en cuanto tal». Pero la va a denominar «mundo». Llama «mundo» a la forzosidad, porque ésta es un carácter de la realidad. He aquí la nueva connotación de mundo, con la excusa de que, en el exordio de la metafísica, éste es el término de la disyunción primariamente accesible:

«... como sólo el término formalmente mundanal nos es primariamente accesible en el exordio de la metafísica, podemos y debemos decir que para estas realidades cósmicas el mundo es un transcendental» (431-432).

Fijémonos bien, sólo «para estas realidades cósmicas» es transcendental el «mundo». Reducida, en primer lugar, la comprensión del concepto de mundo hasta igualarlo a la realidad en cuanto tal, convertible con la forzosidad, se restringe ahora la extensión o el alcance universalizador del transcendental «mundo». Dios, de momento, queda exento de la «mundanidad» que ahora se afirma sólo del cosmos. Y, con una expresión forjada por Escoto para otras propiedades, afirma su tesis:

29 Sobre el sentido de los «nudos» en la vida de Zubiri, cf. C. Castro de Zubiri, *Xavier Zubiri. Breve recorrido de una vida* (Amigos de la Cultura Científica, Santander 1986) 138-139, y 'Sobre el pensar de Xavier Zubiri', en Varios, *Cuadernos de Pensamiento* 1, op. cit., 72-73.

«... mundo es un transcendental complejo, pero “transcendental disyunto” (SE 431).

Parece ser el reconocimiento de una derrota, sufrida, pero no querida. La realidad que le forzaba a optar por uno de los dos términos de la disyunción, parece que le llevaba a quedarse en el punto que los unía: transcendentalidad es «forzosidad disyuntiva qua forzosidad» (*ibidem*). Pero al final, admite que para una filosofía intramundana, de momento llama «mundo» a un solo término: el término mundano de la transcendentalidad disyunta, es decir, las «realidades cósmicas». Paradójicamente una «zona de realidad», aceptando inconscientemente quizá, el sentido «formal» de mundo que antes rechazaba³⁰.

En conclusión: en primer lugar, Zubiri en SE mantiene una clara distinción conceptual entre cosmos y mundo, aunque hasta el final de su obra no queda evidente todo el significado de mundo como transcendental. El hecho de que muchas veces el término «mundo» implique contenidos talitativos se debe a que conscientemente no lo diferencia de «cosmos», por cuestiones metodológicas y de claridad en la exposición de los temas. Uno de estos, es la factualidad del mundo, que afecta igualmente al cosmos, porque se refiere a la condición metafísica de las esencias, en la línea de la suficiencia constitucional, que constituyen la totalidad de lo real, tanto en el orden talitativo como en el orden transcendental. Razón por la cual no es preciso, para desarrollar este tema, distinguir el cosmos del mundo. En segundo término, Zubiri planteó con gran maestría el problema de la transcendentalidad del mundo, pero no ha dejado bien aclarado en qué se diferencian «mundo», forzosidad y realidad. El afán de quedarse con los dos términos de la alternativa quizá llevó, de momento, a Zubiri a no apreciar con suficiente claridad que la «forzosidad», como momento transcendental de la realidad, no es formalmente idéntico al momento de «mundanidad», aunque ambos momentos puedan determinarse como pertenecientes a la estructura de la realidad en cuanto realidad. Zubiri describió la «mundanidad» con meridiana claridad como el momento de respectividad transcendental de la realidad de cada cosa real en cuanto realidad, es decir, como momento estructural del «de

30 La crítica de J. M. Artola, es aguda y certera. No nos resistimos a citarla aquí. «Se trata de la ampliación de sentido del concepto “mundo”. Esta ampliación tiene por resultado el tránsito desde el sentido formal a un sentido disyunto. Este nuevo sentido se logra universalizando al concepto inicial “mundo” hasta el grado de alojar dentro de sí, como dos posibilidades suyas, la respectividad y la irrespectividad. Pero estas dos posibilidades son, entre sí, contrarias. En consecuencia, el transcendental “mundo” deja de tener unidad y no es sino una ficción lógica que oculta dentro de sí una contrariedad. Otra interpretación sería la de considerar que toda realidad queda afectada por esta contrariedad de modo que ha de pertenecer a uno u otro extremo. En este sentido no hay nada que objetar. Nos hallamos ante una división “per sic et non” que agota al dividendo. Pero en este segundo caso el transcendental es realidad, no “mundo”. Para que este segundo concepto fuera transcendental sería preciso que en cuanto tal se extendiera hasta acoger dentro de sí un nuevo aspecto —la irrespectividad— que es contraria respecto a su primer sentido formal, esto es, la respectividad. Nos encontraríamos ante un caso de tránsito a lo transcendental por la técnica de la “complexio oppositorum”. Esto significaría la ruptura real entre lo transcendental y la esfera de la “talidad” sin otro punto de contacto que una construcción estrictamente lógica, sin fundamento real» (*art. cit.*, 324-325).

suyo» de cada cosa real. Pero, en su intento de extender la trascendentalidad del «mundo» a Dios, como realidad extramundana, la misma realidad le condujo a una solución de compromiso. ¿Se quedará Zubiri contento con esta solución? Ciertamente, no. Por esto intentará una más precisa conceptualización de la «mundanidad», como momento trascendental de la realidad. Pero ello llevará consigo una nueva comprensión de la misma realidad. Las «zonas» de lo real, si es que cabe hablar de zonas, ya no serán en oposición de contrariedad el mundo y Dios. Serán la realidad «en» la aprehensión y la realidad «allende» la aprehensión (IRE 182-184). Y no estarán contrapuestas. Al contrario, son dos momentos distintos del único despliegue del acto intelectual. Es la aportación de IS, como veremos a continuación. A este respecto es legítima esta pregunta a la que no podremos dar respuesta en este estudio: ¿Podríamos llamar mundanales, en el apogeo de la metafísica, a los dos términos de la disyunción, el cosmos y Dios? La respuesta la ha dado Zubiri en HD³¹.

II. EL MUNDO COMO TOTALIDAD DINÁMICA DE LO REAL EN CUANTO REAL

La realidad en cuanto tal, por ser respectiva es dinámica (cf. IRE 131-132; HD 168; EDR 321-327). Los dinamismos intramundanos de la realidad son variados según las mismas formas y modos de realidad³². Pues bien, el mundo como respectividad de lo real en cuanto real es dinámico. El dinamismo es formalmente constitutivo del mundo. Por lo tanto, no es que formalmente el mundo «tenga» dinamismos, ni «esté» en dinamicidad, sino que «es» formalmente dinamicidad (EDR 63).

¿En qué consiste la dinamicidad del mundo? Pues, ante todo, la dinamicidad no consiste en tener carácter procesual. Ni el dinamismo consiste formalmente en devenir, ni el devenir es formalmente cambio. El dinamismo es el constitutivo dar sí de la realidad (cf. EDR 61). Es la estructura «accional» de la realidad en virtud de la cual la realidad es en y por sí misma (o por otro) activa (HD 168, SH 448-449), y no en virtud de las potencias que emergen de ella. Por tanto, puede afirmarse que el mundo en cuanto tal, como respectividad de

31 No se hace eco de esta problemática F. Llenin Iglesias en su artículo 'La realidad y su fundamento, según Xavier Zubiri', en *Studium Ovetense* 16 (1988) 7-38. En efecto, hablando de la transcendencia de la realidad divina, acude al mundo como «trascendental disyunto» y, describe en términos de lógica formal qué se entiende por disyunción (cf. nota 23, p. 24); pero, luego defiende tanto que Dios es absolutamente intramundano, como «su extramundaneidad» (cf. pp. 26-27).

32 En EDR Zubiri, Zubiri estudia los dinamismos de la variación de las notas adherentes, la alteración de las notas constitutivas (transformación, generación y evolución). Tratándose de las esencias abiertas, personalización, posibilitación, comunización (sic) y mundización. En 'Génesis de la realidad humana', señala un nuevo modo de dinamismo: la sistematización (cf. SH 451, 475). Dando de sí por sistematización, la materia se hace viviente. Ahora no nos interesa ampliar más los análisis a este respecto. Bástenos indicar que el dinamismo «se aplica de manera analógica a las distintas estructuras» (EDR 64).

todo lo real en cuanto real, no está formalmente en proceso de cambio. Si el mundo no está en dinamismo ni tiene dinamismo, menos aún está en proceso y envuelve formalmente cambio. El cambio es un componente de los dinamis-mos del Universo, aunque no constituye formalmente el dinamismo. En esta medida, el dinamismo envuelve un proceso. El proceso, en cuanto momento talitativo, es accesible a la ciencia (cf. EDR 63-66).

Por la misma razón, la dinamicidad del mundo tampoco consiste formal-mente en ser causa. Cada una de las cosas reales o formas de realidad podrían ser causas (problemáticas). El mundo como unidad dinámica de todo lo real en respectividad es la sede del dar de sí (EDR 64). La dinamicidad del mundo consiste formal y constitutivamente en un dar de sí, que consiste en estar sien-do lo que efectivamente ya se es. Esta actividad del mundo reposa sobre el carácter activo por sí mismo de todos los momentos estructurales del «de suyo» (cf. EDR 126). Estos momentos estructurales no son formalmente las notas tali-tativas, que son activas en virtud de su condición de constructas («notas-de») de realidad. La dinamicidad radica formalmente en los momentos de nuda reali-dad, fuerza y poder, así como en la estructura de la expansión de la transcen-dentalidad: apertura, respectividad, suidad y mundanidad. Pues bien, la causalidad es una forma del dinamismo como poder (cf. EDR 319-321). Y por ser una forma de dinamismo, consiste en dar extáticamente de sí (cf. EDR 318).

El Todo, en cuanto respectividad, es la sede de la causalidad (EDR 91) y puede ser entendido como cosmos (SH 466) o como mundo (EDR 309, 324; 91), según se atiende a la respectividad talitativa o respectividad transcendental. En cuanto este todo tiene una causalidad, este todo es *natura naturans*. De él trataré más adelante al exponer el concepto de cosmos. Pero antes me toca desarrollar la distinción entre mundo y mundanidad.

III. MUNDANIDAD Y SU DISTINCION DE MUNDO

La realidad dada en impresión es la formalidad del «de suyo». La índole formal de la estructura transcendental del «de suyo» es apertura, respectividad, suidad y mundanidad. Ahora analizaré en dos apartados este momento estruc-tural del «ex» de esta formalidad. En el primero, la mundanidad como expan-sión de la formalidad de realidad. En el segundo, intentaré desarrollar esta tesis que no se encuentra en X. Zubiri: el mundo está fundado en la mundanidad.

A. LA MUNDANIDAD, COMO APERTURA RESPECTIVA TRANSCENDENTAL DADA EN IMPRESIÓN, Y LA MUNDIFICACIÓN

La formalidad es apertura «de suyo» respectiva. Esta respectividad constitu-yente reifica el contenido dado en impresión según la formalidad de realidad (reificación), haciendo que el contenido aprehendido sea «esta» cosa real. Pero la formalidad de realidad no sólo está abierta al contenido, al que constituye como «suyo» (suificación). El estado de abierto de la formalidad de realidad es

una apertura a algo más que a sí mismo. La formalidad de realidad no se agota en la constitución de la «suidad», sino que en su radical suidad está dado el momento de «la» realidad sin más, la pura y simple realidad: es la «mundanidad» (RR 36-37). «Mundificación» es la constitución de lo real como momento de la pura y simple realidad :

«El carácter de ser pura y simplemente real es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física que es el mundo: es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real y la constituye en momento de «la» realidad. Es una apertura, pues, que concierne radical y formalmente a cada cosa real por el hecho de ser pura y simplemente real» (IRE 122).

Cada cosa real, en virtud de su formalidad de realidad, está abierta respectivamente a todo lo real en cuanto real. «La formalidad de realidad está abierta a ser momento del mundo» (IRE 121), cuya unidad física ella misma constituye. Estamos, pues, en una aparente circularidad. Cada cosa por ser pura y simplemente real en «la» realidad constituye el «mundo» y así es ella misma mundanal. Una sola cosa bastaría para constituir el mundo. Por eso si hubiera una sola cosa sería constitutiva y formalmente mundanal (IRE 122; RR 36, 38). El mundo que la formalidad de realidad constituye es el mundo de «la» realidad. Sucintamente: la realidad respectiva en cuanto real constituye el mundo de «la» realidad, en virtud del cual toda cosa real es constitutiva mundanidad.

Pero la circularidad se desvanece si atendemos bien a lo que estamos analizando. El mundo constituido por la formalidad de realidad no es un conjunto de cosas reales, no está en la línea del contenido. Nuestros análisis se sitúan en el orden de la formalidad y no salimos de ella. Estamos instalados en la realidad en cuanto realidad. El momento trascendente de todo lo real es «más» que el contenido. Por esto cada cosa real, trasciende de sí y es apertura a todo lo real en cuanto real: «tiene la unidad trascendental de ser momento del mundo» (IRE 122). En cuanto trasciende su propio contenido, cada cosa es «de suyo» mundanal. La formalidad de realidad, en cuanto constituye el mundo, es «mundificante».

Según esto, mundo no es un concepto común a muchas cosas reales, ni la idea de realidad se contrae a cada cosa real. Por el contrario, mundanidad es un momento físico. Es el momento físico de la realidad de cada cosa real, que se «ex-tiende». Es una expansión de sí misma (de la formalidad «en propio» o «de suyo» de lo real) como apertura respectiva a sí misma (suidad) y, en sí misma, al mundo de «la» realidad, o a la realidad en cuanto realidad (mundanidad). La expansión de la realidad es, pues, «suificante» y «mundificante» (IRE 122; RR 37). Mundo «es solamente la plenitud de la formalidad de realidad en cuanto respectividad» (IRA 268). Hay una verdadera plenitud de la expansión de la formalidad de menos a más, que constituye los verdaderos grados de realidad: apertura, suidad, mundanidad (cf. RR 36).

Pero ¿podríamos distinguir de alguna manera esa unidad física que es «mundo» (no cosmos), de la «mundanidad» como simple momento de apertura-

ra del carácter de realidad en respectividad a todo lo real en cuanto real, en virtud del cual cada cosa es simplemente «real»?

B. LA «MUNDANIDAD» FUNDAMENTO DEL «MUNDO»

Zubiri no distingue suficientemente ambos conceptos y los usa casi indistintamente³³. Hay textos que pueden dar lugar a una interpretación en orden a distinguirlos. Pero aquí no se trata simplemente de estar a lo que dice Zubiri («*magister dixit*»), sino de llevar adelante los análisis que él ha iniciado siguiendo en la búsqueda de la verdad. Nos apoyaremos en la distinción entre respectividad constituyente y respectividad remitente.

1. «Mundanía» es el momento de respectividad constituyente

En nuestro análisis estamos instalados en la formalidad de realidad, que es el momento abierto de respectividad constituyente. Pero, ¿qué entendemos como respectividad constituyente?

Ante todo, respectividad³⁴, si indica «referencia», «ordenación a algo», ha de entenderse más radicalmente que las clásicas «*habitud*», «*relatio*» y «*respectus*». Tanto la relación categorial, como la relación constitutiva o, incluso, la relación transcendental, suponen los términos de la relación (los relatos) como previos a la misma (aunque los relatos sean conceptuados como co-principios constituyentes de los entes). Lo esencial a toda relación es, pues, cierta «alteridad» (el «*esse ad aliud*») de los relatos y la funcionalidad entre ellos. Al fin y al cabo, toda relación clásica supone dos polos (o un sujeto y un término), cada uno de los cuales es distinto del anterior. Pues bien, la respectividad tiene un solo término: la formalidad de realidad (única y siempre la misma, incluso numéricamente). La respectividad, es anterior y fundante, pues, de la relación, en cualquiera de sus formas, por ser más radical que ellas.

La respectividad es un momento estructural de la formalidad transcendental de realidad. La respectividad es un «carácter metafísico»³⁵ de la realidad y no

33 Como cuando afirma: «Mundo es el carácter transcendental propio de cada cosa real en y por sí misma» (RR 36). «Mundo no es propiedad, es formalidad. Es la formalidad de realidad en cuanto abierta como real» (RR 39). «Mundo es el momento de realidad en cuanto abierta como realidad» (RR 41). Siendo correctas estas expresiones, yo prefiero usar aquí el término «mundanía».

34 Para un estudio de la evolución del pensamiento de Zubiri, en sus distintas etapas, por lo que se refiere a este tema, cf. M.^a F.^a Lacilla Ramas, 'Consideración genética de la respectividad en Zubiri', en *Burgense* 31 (1990) 115-198.

35 Lo metafísico no es un carácter conceptivo de las cosas reales, ni un concepto abstracto y universal, ni algo «trans-físico» o «ultra-físico», entendido como allende lo físico, transcendente o nouménico, sino lo físico de la impresión de realidad como «trans». El carácter físico del «de suyo» sentido intelectivamente es un carácter formalmente metafísico. No hay oposición entre metafísico y físico (cf. SE 11-13, 190, 276). Lo metafísico, en una filosofía de la realidad, es el orden transcendental (cf. IRA 284). Cf. M. L. Rovalletti, 'Filosofía y metafísica', en *Revista de Filosofía* (México) 417-422.

simplemente una relación o propiedad de las cosas reales» (RR 13). La referencia, dentro de la misma formalidad de realidad, es apertura constituyente, ante todo del propio contenido como real (cf. reificación de lo real). Y, en esta misma constitución de esta cosa real, la respectividad metafísica o trascendental es constituyente de lo real en cuanto real. La expansión de la formalidad de la realidad en sus momentos estructurales (apertura, respectividad, suidad y mundanidad) permite asignar a la respectividad las funciones de la apertura. El «de suyo» es «apertura respectiva» (IRE 120-121). La respectividad está constitutivamente abierta a ser suidad y mundanidad. Constituye, pues, la realidad como «tal» (talidad), como «suya» (suidad) y como «mundanal» (mundanidad). Por esto se puede afirmar: «La respectividad es, pues, un momento constituyente de la realidad: es respectividad constituyente» (RR 41).

La respectividad constituyente es «respectividad sentiente» (RR 42): sentimos la apertura, sentimos la respectividad, así como también sentimos la suidad y la mundanidad. Estamos analizando la respectividad dada en la impresión de realidad. Y hemos partido de que la respectividad es un momento del «ex» trascendental de la formalidad del «de suyo» de lo real sentido. Además, podría analizarse la apertura respectiva y constituyente de la realidad como actual en el mundo (ser) y como meramente actual en la intelección. Son otros modos de constituir en respectividad. Pero aquí nos hemos detenido en la respectividad constituyente de la realidad en cuanto realidad. «Respectividad constituyente es, en definitiva, la estructura trascendental de la apertura de lo real como realidad mundanal suya» (RR 43).

Pues bien, mundanidad, como simple «realidad abierta» (RR 42), es la respectividad constituyente que en cuanto suidad se expande en respectividad constituyente mundanal. Pero no son dos respectividades, sino la única respectividad de la apertura de la realidad en cuanto realidad, que llega a su plenitud. Es la «mundificación» de la formalidad de realidad, por la cual «la cosa no es real “en” el mundo, sino que es realmente “mundanal”» (RR 37).

Esta es, pues, la mundanidad como momento constituyente de la realidad: simplemente constituye a lo real en cuanto momento del mundo. Hasta aquí no hemos hablado de otro aspecto distinto de la respectividad: la remisión de la formalidad de una cosa real a la formalidad de toda otra cosa real. El aspecto remitente de la respectividad, que se inscribe en la misma formalidad de realidad, es un aspecto formalmente distinto del constituyente. Esto se podrá constatar cuando hablemos de la distinción entre «suidad radical» y «suidad derivada». Ahora vamos a exponer no la constitución de lo real como realidad, sino la remisión a todo lo real en cuanto real. Es el concepto de respectividad remitente.

2. «Mundo» es momento de la respectividad remitente

La formalidad de realidad siempre es «la misma», incluso numéricamente. Es una física «mismidad comunicante» (RR 38; IRE 118), según la cual cada cosa real está abierta a las demás cosas reales. Aquí estar «abierto» es «remitir a

las demás» (RR 37-38). Mismidad comunicante es remisión. Pero hemos de precisar la índole de esta remisión.

Ante todo, no se trata de remisión de una nota a otra nota, ni de una cosa real a otra cosa real en cuanto tal. Recuerdo que no estamos radicados en la línea del contenido, sino en la formalidad transcendental. Ciertamente, toda cosa real incluye formalmente un contenido reificado por una formalidad de realidad. Esta remisión, en cuanto inteligida sentientemente, es campo de realidad y está determinada por las cosas reales mismas en cuanto por su formalidad de realidad son constitutivamente abiertas y respectivas a la realidad de toda cosa real (IRE 270-272).

Instalados en la formalidad de realidad, aprehendemos esta remisión como remisión de la forma y modo de realidad de una cosa en cuanto real (suidad radical y constituyente) a la forma y modo de realidad de otras cosas en cuanto reales. Por ser «suidad radical» en respectividad constituyente, la forma y modo de realidad de una cosa real remite a otras formas y modos de realidad (reales o posibles) y es derivadamente «suya» por oposición a estas otras. En virtud de esta respectividad mundanal,

«toda realidad mundanal, cuando es múltiple está remitiendo en su propio carácter de realidad a otras formas de realidad porque ninguna forma es “su” forma de realidad sino respectivamente a otra» (IRA 285).

Pues bien, la respectividad de una forma y modo de realidad a otras formas y modos de realidad en cuanto realidad, es respectividad remitente. Aunque no son dos tipos realmente distintos de respectividad, sino dos modos o aspectos de la misma respectividad, ciertamente *no se identifican formalmente*, porque formalmente la constitución de lo real en cuanto realidad no es lo mismo que la remisión transcendental de la realidad de una cosa real a toda cosa real en cuanto realidad. Ambas funciones, por cierto, son propias de la formalidad de realidad en su momento de respectividad. Pero la respectividad remitente se funda en la respectividad constituyente. Al igual que la suidad derivada (o por respectividad a otras suidades) se funda en la suidad radical.

Según mi opinión, hay que reservar el vocablo de «mundo» para significar este momento de respectividad remitente, en el caso de haber varias cosas reales, de una forma y modo de realidad en cuanto realidad a otras formas y modos de la realidad en cuanto realidad.

Este concepto de «mundo» no se identifica con «cosmos», pues éste es el conjunto de todas las cosas reales en el orden talitativo, que es formalmente el momento del contenido reificado y es un concepto, como veremos, de «realidad allende». Por el contrario, la respectividad transcendental se nos da en la aprehensión, como la apertura respectiva de las formas y modos de realidad aprehendidas en cuanto realidad, a todas las posibles formas y modos de realidad en cuanto realidad. Todo lo real múltiple, por ser un momento de la pura y simple realidad, tiene la unidad transcendental propia de la realidad mundanal (cf. IRE 272). Mundo es la unidad, que no la unificación, de la respectividad transcendental de todo lo real en cuanto real en remisión a todo lo real en

cuanto real. La unidad constitutiva de lo real mundanal fundamenta y constituye la unidad del mundo, en cuanto totalidad abierta de la realidad esencialmente respectiva. Esta respectividad remitente, en cuanto sentida, es campo de realidad (cf. IL 357). ¿Cómo se articulan los conceptos de «mundo» y «mundanidad»?

3. *La articulación de «mundo» y «mundanidad»*

Ante todo, «mundo» y «mundanidad» son *in re* el mismo momento de la estructura transcendental de la misma y única formalidad de realidad abierta. Es decir no se distinguen en cuanto son conjuntamente la apertura respectiva de la realidad en cuanto realidad. Dicha apertura está ya dada en impresión (cf. IRE 122).

Pero, ya hemos distinguido el mundo como unidad de respectividad remitente, que nosotros llamamos con toda propiedad «mundo», del mundo en cuanto momento estructural constituyente de cada cosa real en cuanto real, que nosotros preferimos denominar «mundanidad». Su articulación hay que buscarla primeramente en la línea de la fundamentación. Así como «la respectividad remitente está fundada esencialmente en la respectividad constituyente» (RR 41; cf. RR 32, 38), así el «mundo» está fundado en la «mundanidad». Zubiri, que como hemos dicho, no distingue suficientemente «mundo» de «mundanidad», dice textualmente:

«El mundo como unidad de respectividad está fundado en el mundo como momento estructural constituyente de cada cosa real» (RR 39).

Pues bien, la interpretación que damos a este texto puede deducirse de lo dicho anteriormente. Mundo tiene distinto significado si se entiende como «unidad de respectividad remitente de todo lo real», que si se entiende como «momento estructural constituyente de cada cosa real», aunque *in re* sean el mismo momento idéntico de la apertura respectiva de la realidad en cuanto realidad. En el primer caso, lo seguimos llamando «mundo», en el segundo, preferimos llamarlo «mundanidad». Pues bien, la «mundanidad» fundamenta el «mundo».

El fundamento y lo fundado se distinguen. Aunque en nuestro caso la distinción no sea más que un producto de nuestra mente, sin embargo la misma distinción está fundada en la formalidad de realidad. La formalidad de realidad es el hilo conductor en el que nos hemos instalado y que nos ha mantenido inmersos en la realidad de lo real. La formalidad de realidad es «mundanidad» o/y «mundo»: es apertura respectiva de la realidad en cuanto realidad, y por tanto, de la realidad en cuanto «suidad». En cuanto la apertura de la realidad sin más es respectividad constituyente, constituye formalmente, como momento primario y radical del «ex» de la transcendentalidad, la «suidad radical» y la «mundanidad» de cada cosa real, es decir, la «suidad mundanal». En cuanto la apertura de la realidad sin más es respectividad remitente constituye formalmente la «suidad derivada» y el «mundo» como unidad de respectividad de todas las formas y modos de realidad en cuanto realidad.

Creo que esta tesis no implica una novedad radical, pues ya está de alguna manera en el mismo Zubiri, excepto que él prefiere no distinguir expresa y formalmente mundo de mundanidad. Léase este texto a la luz de lo que he expuesto:

«Cada cosa real es constitutiva mundanidad. Aunque no hubiera más que una sola cosa, habría mundo. Porque el mundo está determinado por la realidad de cada cosa real. Entonces, cuando hay varias cosas, la respectividad remitente de una forma de realidad a otras confiere al mundo un matiz distinto: el mundo de las cosas reales es entonces idénticamente "el mismo". Por tanto, si nos referimos al mundo, según este carácter, como unidad de mundo de todas las cosas reales y de todas las formas y modos de realidad, resulta que en este aspecto mundo es la unidad de respectividad de todas las cosas reales en cuanto reales. Es la idea en que temáticamente me he fijado casi siempre en mis escritos y cursos anteriores. Pero bien entendido, antes de ser esto, el mundo es primaria y radicalmente la mundanidad de cada cosa real, en cuanto realidad abierta como real. Y sólo porque cada cosa es mundanal, sólo por esto, puede haber mundo como unidad de respectividad de lo real en cuanto real» (RR 38-39).

Ahora bien, yo creo que es preciso añadir algo más para comprender la distinción entre «mundo y mundanidad». El «mundo» como respectividad remitente de todo lo real en cuanto real implica la unidad de una multiplicidad de formas de realidad (reales o posibles). La «mundanidad», por el contrario, no implica formalmente pluralidad de formas de realidad. Una única cosa real sería «suya» y «mundanal» en cuanto momento de «la» realidad, es decir, en virtud de la constituyente respectividad de su formalidad de realidad. Se recoge así en esta descripción de «mundo», como respectividad remitente de todo lo real en cuanto real, lo que Zubiri quería expresar con la idea de mundo como «transcendental complejo». Sin embargo, la mundanidad no sería un transcendental disyunto, sino un momento de la única transcendentalidad simple: el «de suyo» de lo real.

Concluyendo, «mundo», como unidad de respectividad remitente de todo lo real en cuanto real, está fundado en la «mundanidad» como momento estructural de respectividad constituyente de cada cosa real en cuanto real. Esta es la base para la distinción entre Dios como no formalmente mundano (es decir, como no formando parte integrante de la unidad de todo lo real en respectividad remitente) y Dios como «absolutamente intramundano» (HD 176), en cuanto fundamento último, posibilitante e impelente de toda respectividad mundanal constituyente. Este tema no nos toca desarrollarlo aquí.

IV. EL MUNDO COMO AMBITO DE FUNDAMENTALIDAD

Por los análisis que hemos ido realizando, sabemos que mundo no es forzosamente una *zona de cosas reales allende otra zona aquende*, que sería el campo, sino la plenitud de la formalidad de realidad en su respectividad

(IRA 268), ya dada en impresión. Hemos analizado, incluso, la mundanidad como momento transcendental de la estructura formal del «de suyo» (IRE 118-123).

Pero, ¿cómo se articulan el campo y mundo como momentos distintos de respectividad a la intelección de la misma realidad? Además, si ya estamos en el mundo por la aprehensión primordial de realidad, ¿por qué vamos necesariamente hacia el mundo en el despliegue de la intelección? Con otras palabras, si mundo es la respectividad de lo real en cuanto real, ¿podemos decir que esta respectividad alcanza a toda realidad incluso a la realidad allende la impresión? ¿Cuál es el carácter transcendental de la realidad allende, en comunicación extesivo-real con la realidad dada en impresión? ¿Es el mero «de suyo»? Además, ¿la marcha del campo al mundo conduce necesariamente a las causas, o solamente al fundamento de lo real campalmente dado? ¿Conocer es conocer causas? Si la relación entre campo y mundo ha de articularse en torno al fundamento, ¿cuál es la índole formal del mundo como fundamento del campo?

En conexión con las cuestiones apuntadas, podemos esbozar otra, que sitúa más claramente el problema del mundo como ámbito de fundamentalidad, desde la relación entre mundo y mundanidad. Mundo es la unidad de respectividad remitente de todo lo real en cuanto real. En cuanto unidad se trata de la misma unidad de la formalidad de realidad, por la cual hay físicamente una mismidad numérica de realidad. La mundanidad es, como momento transcendental de la formalidad de realidad, un momento estructural de su unidad física. Esta unidad física está dada en impresión de realidad. Según esto, ¿qué sentido tiene afirmar la unidad transcendental del mundo como respectividad de todo lo real fundada en el «de suyo» si ya tenemos la unidad de cada cosa real en cuanto forma de realidad, aprehendida individualmente en aprehensión primordial de realidad, y que está constituida transcendentalmente por la unidad del mismo «de suyo»? Es el problema de la articulación de la unidad transcendental y de la totalidad transcendental. ¿Es idénticamente lo mismo decir que «mundo es la unidad respectiva de lo real en cuanto real», que expresar el «mundo como la totalidad de lo real en cuanto real»? ¿La totalidad implica necesariamente sistema acabado, es decir, ser, en definitiva, realidad absoluta, en sí y para sí? Ante este ingente panorama de cuestiones, procederemos con cierta cautela.

A. LA APERTURA RESPECTIVA DE LA REALIDAD Y EL ÁMBITO DE FUNDAMENTALIDAD

En la aprehensión primordial de realidad, lo real se da en impresión diversamente. Por su modo de «hacia», la realidad actualizada sentientemente determina el logos y la razón³⁶ en un despliegue que ya está incoado en la impresión primordial. No hay anterioridad temporal de momentos, sino incoación e inclusión. Cada modulación de la intelección despliega al anterior, incoa formalmente al siguiente y se incluye formalmente en él. En esta «maduración»

36 Para una ampliación de este tema, cf. A. Ferraz, 'Inteligencia y razón en Zubiri', en *Anuario del Departamento de Historia de la Filosofía y de la Ciencia* 1 (1984-85) 31-67.

(IRA 323) de la impresión de realidad se amplían los contenidos dados primordialmente: «No hay ciertamente más realidad, pero la realidad queda actualizada más ricamente» (IRE 267).

Toda cosa real, dada en aprehensión primordial como realidad en y por sí misma o nuda realidad, abre un campo de realidad en virtud de su apertura que excede de su momento de formalidad individual. Este campo abarca las cosas sentidas o sensibles. La actualización primaria de lo real incoa y determina la actualización de lo real en el campo que ella misma abre. Es el logos. Pero la realidad, actualizada campalmente —en virtud de las simples aprehensiones de lo que sería lo real y de las afirmaciones de lo que es en realidad lo real—, nos abre, a su vez, hacia la intelección de qué es lo real campal, no ya en cuanto sensible, sino en cuanto pura y simplemente real en la realidad. Es la actualización mundanal o razón.

El logos es la actualización de la apertura, de la respectividad, de la suidad y de la mundanidad de cada cosa real «hacia» otras cosas sensibles en el «campo de realidad», pero siempre en cuanto son o pueden ser momentos de realidad «en» aprehensión. Pero, al inteligir sentientemente lo que «esta» cosa es en realidad entre otras en el campo, intelijo también «a una» que lo real así sentido es pura y simplemente real. Es decir, intelijo que es momento del mundo, pues «el mundo es la transcendentalidad sentida del campo» (IRE 272). Entonces se me abre un abanico inmenso de posibilidades de intelección de esta cosa como momento del mundo que ella misma ha abierto, pues la apertura mundanal es casi infinita, es «en cierto modo absoluta» (IRA 102). Es la intelección mundanal o razón, cuya tarea es indefinida: no agotará jamás lo que se propone inteligir. Sobre todo, porque lo real en cuanto real es constitutivamente abierto. Es la intelección de *lo que* esta cosa es en «la» realidad. Para ello tengo que «marchar» desde la intelección campal (que incluye formalmente la aprehensión primordial de realidad) a la intelección mundanal. En esta intelección mundanal formalmente no voy al mundo ni voy a «la» realidad (como no voy al campo de realidad en la intelección campal). Sino que la razón se mueve formalmente ya en «la» física realidad³⁷, que ahora se actualiza como ámbito de fundamentalidad. Es decir, la razón supera el puro movimiento del logos en el campo de realidad como medio de intelección de lo sensible, para actualizar inquirientemente la realidad como mensura de lo que se va a inteligir; mensura es más que medio: es ámbito de fundamentalidad³⁸ (cf. IRA 44, 48-49).

37 El «dato-para» ser pensado como problema ha de ser primero un «dato-de» realidad y «momento de la realidad campal (abierta al) allende» (IRA 33). Así se puede responder a un tiempo al racionalismo y al idealismo. Lo dado no puede ser formalmente tarea para el pensar (contra Cohen). Esto supone que es ya «dato-de» la realidad (cf. IRA 32).

38 En HD aparece el «ámbito de fundamentalidad» como momento físico de la realidad hacia la que estamos lanzados por el problematismo de la vida religada al poder de lo real. Este ámbito de fundamentalidad es indeterminado, pero la voluntad de fundamentalidad determina un proceso intelectual en el que puede haber determinación positiva del ámbito, como realidad absolutamente absoluta (cf. HD 269, 273, 329). En IS se profundiza el proceso formal de la marcha del campo al mundo (cf. IRA 202-257).

En definitiva, el mundo como fundamentalidad es el ámbito abierto en que se mueve la razón desde todo lo real campal hacia la realidad «allende» lo campal en profundidad (IRA 63). En este sentido, el mundo es realidad profunda, «estructura real profunda» (IRA 113) de lo real campal. Esta es la justificación noológica (distinta de la búsqueda kantiana de las condiciones a priori de posibilidad del conocer racional) de la continuidad de la transcendentalidad del campo al mundo, es decir, de la «comunicación» transcendental de realidad, en cuanto «tensa» hacia el «allende», pero siempre en un mismo «ámbito transcendental» (IRA 49).

B. «MUNDANIDAD» Y «MUNDO» VISTOS DESDE SU ACTUALIZACIÓN INTELECTIVA

Ante todo, esta descripción de mundo se refiere a la respectividad remitente de todas las cosas reales, en cuanto tienen el carácter de pura y simple realidad (cf. IL 356). Es un momento de la respectividad mundanal en y por sí misma, que, en cuanto aprehendida en impresión o en cuanto «mundo primordial» (IL 387), es «campo de realidad» (IL 357, 387); y en cuanto *unidad* de respectividad remitente de todo lo real, es decir, en cuanto *totalidad* respectiva, solamente me es accesible si está actualizada en razón. En efecto, el mundo como unidad de respectividad remitente es «realidad racionalmente inteligida» (IRA 287; cf. 289-292):

«Mundo es la respectividad de lo real en cuanto real. Y en este sentido es en el que es algo allende el campo: el campo es respectividad, pero es justo la respectividad sentida, el mundo sentido» (IRA 202).

Ciertamente, como no es posible en el hombre una razón aislada de la impresión de realidad, por tener éste una «razón sentiente», tampoco es posible una «totalidad respectiva de realidad» en respectividad remitente, sin una respectividad constituyente de realidad. El mundo, decíamos, se funda en la «mundanidad». Pero ésta pertenece formalmente al «dato-de» realidad. Es la dimensión de apertura respectiva de todo lo real en cuanto dado en formalidad de realidad, y, por lo tanto, en aprehensión primordial.

En definitiva, la realidad como «unidad de respectividad» es mundo, que en actualización inquiriente es «ámbito de fundamentalidad». Pero debe quedar claro que la razón es actividad pensante en el ámbito, no de la nuda realidad pues no entiende la nuda realidad, sino de la actualización mundanal de la misma realidad. La realidad que lleva a lo fundamentante no es formalidad individual, sino la formalidad de realidad como ámbito transcendental, en el cual puedo buscar y encontrar la «realidad-fundamento».

C. EL MUNDO COMO FUNDAMENTO PROBLEMÁTICO DEL CAMPO

Pues bien, esta totalidad respectiva de realidad en cuanto ámbito de fundamentalidad es realidad actualizada de un modo determinado: como un *estar-*

fundamentando (IRA 47, 105, 174, 203). A su vez la «mundanidad», al ser un carácter de todo lo real en cuanto real, también se da forzosamente en la realidad actualizada «fundamentalmente», en cuanto ésta también es momento de «la» pura y simple realidad: «La realidad actualizada no por actualizada deja de ser real» (IRA 78).

Este ámbito de fundamentalidad no es concepto que se realice en cada una de las cosas reales, sino un «momento real y físico» de lo real, sea o no sentido: la apertura respectiva de lo real en cuanto real. Es el mundo como «la» realidad pura y simple» (IRE 278), llamado incluso por Zubiri «la realidad universal» (IRA 211). Es «la» realidad de lo real, que inteligimos según distintos modos de actualización: en aprehensión primordial, mundo como ámbito de nuda realidad, o mundo primordial; en logos, como campo de realidad; en razón, como ámbito de fundamentalidad, como «la» realidad mundanal o como el «allende». Pero no hay distancias entre el «allende» y el «aquende». El «allende» se intelige en el «aquende» como su «fondo formal» (IRE 186), su «fundamento» (IRA 161), su «principio» (IRA 48). Si el «aquende» se siente, también se siente de algún modo el «allende». ¿Cómo? El «mundo» está sentido en el campo como problema, es decir, en cuanto actualizado problemáticamente, respecto a la determinación de sus contenidos:

«Problema es justo el modo mismo de actualización de la realidad del mundo. No es que sea problema la realidad mundanal misma sino que es problema el modo como esta realidad nos es dado como real en actualidad» (IRA 307).

Campalmente se me da un «qué» (forma de realidad) no plenario, cuyo contenido y realidad (en el mundo de «la» realidad como ámbito de fundamentalidad) me están lanzando «hacia» (el «por» es la apertura del «hacia») la búsqueda de su plenario «qué», su «por-qué» (IRA 73). Pues bien, el «por-qué» es modo de actualización problemática de lo real campal (cf. IRA 32-38, 51-52, 63-68, 73-74, 96, 168, 173, etc.). En la actividad del pensar, lo real campal es «dato-de» la realidad y «dato-para» pensar. Por ser «dato-para-pensar», lo real está actualizado problemáticamente, es decir, se impone coercitivamente al pensar para buscar su «por-qué». La razón inquiriente está determinada por el modo de actualización problemática de lo real. Así pues, lo real actualizado problemáticamente nos lanza del campo «hacia» el allende lo campal³⁹, no necesariamente hacia fuera, sino hacia lo notificante y *hacia dentro* (cf. IRE 287; IRA 31). El término del «hacia» puede conceptuarse en una filosofía de la realidad como fondo formal, fundamento o principio de lo real campal.

Con otras palabras, la cosa real campal se actualiza como objeto real, es decir, adquiere el carácter de «ob» en la actualización mundanal. El «obje-

39 «El campo arroja a la inteligencia ante una realidad real, pero extracampal. Y éste ante sí, actualizando aquello hacia lo cual estamos lanzados, es justo lo que etimológicamente significa la palabra *pro-blema* (del griego *pro-ballo*, arrojar algo "ante")» (IRA 64). La «extra-campalidad» no ha de entenderse espacialmente, por eso es compatible con el «dentro».

to»⁴⁰ exige un cambio en la actitud intelectual: la proyección de lo real campal sobre el mundo como «ámbito de fundamentalidad» (IRA 201). Queda abierta así la intelección del fundamento de eso real campal como momento del mundo. Mundo es aquí «el fondo de la realidad profunda» (IRA 202). Pero el mundo no es formalmente algo buscado, sino algo dado. Ahora bien, está dado problemáticamente. No como algo que está ahí, «ante mí» o «frente a mí», no como nuda realidad, sino en modo de «hacia» lo allende el campo. El mundo está actualizado como un «estar-fundamentando». Por esto es «ámbito de fundamentalidad». Ni se busca, pues, al mundo, ni se busca al objeto. No son lo problemático. Lo problemático es el contenido de la realidad objetual como momento del mundo. Lo problemático es la vía del objeto real a su fundamento. En la marcha hacia el «allende mundanal», presente en modo de «hacia», se busca no el mundo, sino el fundamento de lo real en el mundo. Se busca, pues, el fundamento en el mundo. «El fundamento es por esto, en última instancia, el mundo en la cosa real» (cf. IRA 203). ¿Cómo se busca el fundamento dado problemáticamente?

Todo lo campal previamente inteligido adquiere una nueva función: es apoyo intelectual de lo real en profundidad. Nos remite hacia «lo profundo» (IRA 185). Es voz de la realidad en profundidad. En sus notas resuena lo que lo campal es en profundidad (cf. IRA 100). Pero, lo que nos impone la realidad es la misma realidad como mero «ámbito» (IRA 107). Nos determina a inteligir lo real campal dentro del ámbito como mensura principal y canónica de lo real «allende», para fundamentarlo. Siendo la realidad mundanal mero ámbito, su contenido queda indeterminado. Hemos de determinarle nosotros. La realidad nos fuerza necesariamente a dotarle de un contenido libremente escogido. «La realidad impone coercitivamente que haya un “por” cuyo término mundanal o profundo, el “qué” mundanal sea libremente inteligido» (IRA 234). Es la creación del nuevo contenido de la realidad que sea fundamento de la intelección de lo que lo real campal es en profundidad. Esta «creación funcional» (IRA 109) del carácter fundamental y fundante de la realidad, que no es representación, sino «contenido» de razón, tiene unos límites: se apoya principal y canónicamente en las previas intelecciones campales. El contenido de lo real campal sugiere un esbozo de lo que lo real en profundidad «podría ser». El esbozo es construcción libre de lo que «podría» ser lo real en su realidad profunda (cf. IRA 220, 299).

El esbozo es el término formal del conocimiento: inteligir el fundamento de lo real como «posibilidad» o «posibilidades reales» (IRA 217) (para evitar confundirnos con los «posibles» de Leibniz) o mejor aún como «posibilitación de lo real en cuanto posibilitante» (IRA 299). El mundo, que siempre es la respectividad misma de lo real en cuanto real, en la intelección racional, decía, tiene la función de ámbito de fundamentalidad. Pues bien, mundo es «ámbito de posibi-

40 Por objeto no se entiende aquí la «realidad-objeto» como cosa «ante mí»; sino la realidad objetual, es decir, la cosa real actualizada en «ob» que nos remite a la realidad profunda o al ámbito de fundamentalidad (cf. IRA 47, 177-186).

lidades de fundamento» (IRA 217) libremente esbozado (cf. IRA 299-300). El esbozo actualiza esas posibilidades de fundamento.

En este sentido, es importante señalar la unidad y sistematicidad de lo esbozado. Toda razón se esboza desde otras y constituye con ellas una «unidad sistemática de razones» (IRA 288). Es el dinamismo propio de la razón que se abre a su propia superación, en otro esbozo mejor. Lo esbozado alcanza su razón adecuada de lo real campal como «unidad del mundo». Y si podemos decir que «el campo es el sistema de lo real sentido», también «el mundo es el sistema de lo real como forma de realidad» (*ibidem*). Esta es la concepción de mundo que sólo es posible por la marcha de la razón. Mundo ahora es lo posibilitante respectivo. Es el sistema interno de momentos fundantes de lo real campal (cf. IRA 299).

Decíamos que mundo es la respectividad remitente de todo lo real en cuanto real. Pues bien, «la remisión misma es el carácter sistemático del mundo» (IRA 289). Esta respectividad de todo lo real en cuanto real funda la remisión en profundidad de toda intelección inquiriente a otras posibles intelecciones. Si el esbozo puede denominarse un «posible» (en sentido diferente al empleado por Leibniz), mundo es el sistema de «co-possibles» en cuanto «co-possibilitantes reales» de la intelección de lo real campal (cf. IRA 288-291).

Ahora ya es posible aclarar otra dificultad planteada al comienzo de este tema: ¿cómo compaginar la respectividad del mundo como «totalidad de lo real en cuanto real» con el mundo como «unidad respectiva» de todo lo real en cuanto real? El mundo es unidad o sistema, pero esta unidad sistemática no es algo cerrado, sino constitutivamente abierto. La remisión de las formas de realidad entre sí no es una totalidad cerrada, sino respectividad abierta. Cuando hablamos de mundo como totalidad o unidad sistemática de lo real en cuanto real, no entendemos esta totalidad como algo cerrado, sino como respectividad: el sistema de lo razonable, o de la realidad actualizada en razón, es «la unidad de respectividad del mundo» (IRA 289; cf. SE 119), que es para la razón «un mundo abierto en sí mismo» (IRA 24). Así quedan superadas las dificultades planteadas por Hegel. La unidad de lo real en actualización racional no es la unidad de lo «absoluto». El orden trascendental está siempre abierto dinámicamente. La realidad en cuanto realidad no es un absoluto. La unidad del mundo, la «unidad principal de respectividad» (IRA 290) ni es una Idea kantiana, ni el Absoluto hegeliano. Es una totalidad constitutivamente abierta, que no es estricta totalidad.

D. LA ÍNDOLE FORMAL DEL FUNDAMENTO ENCONTRADO

Pero, ¿qué es fundamento? Es el «por-qué» buscado en intelección inquiriente. El «por-qué» indica no sólo búsqueda, sino «encuentro» de la razón que busca, con la realidad hallada (cf. IRA 263-297). En cuanto encontrado, el «por-qué» es la «razón» que la realidad misma nos da (cf. IRA 74). La realidad de lo real actualizado en «por-qué» es «fundamento» (IRA 75). Razón siempre es actualización de lo real en «por-qué», actualizado como fundamento. «Ser funda-

mento es siempre sólo ser fundamento de algo otro, de lo campal» (IRA 46). Fundamentalidad es, ante todo, un modo de «determinación funcional» (SE 264), es decir un modo de funcionalidad de lo real en cuanto real. El fundamento, en cuanto tal, es un «por» abierto a lo fundado. Por este intrínseco momento de apertura, el fundamento «funda» a lo fundado. Por lo cual, fundamento es «fundación». Pero hay muchos modos de fundacionalidad que no son fundamentalidad. «Causas y principios fundan»; pero no son formalmente fundamentos (IRA 167; cf. SE 264-274). Pues bien, «fundamentalidad es sólo un modo propio de fundacionalidad» (IRA 46). El fundamento es un «por» abierto a lo fundado. En virtud de esta apertura, el fundamento es «fundante». Fundamentar es un modo preciso y determinado de fundar. Fundamento no es formalmente causa, contra la opinión de Aristóteles (cf. IRA 167, 203; HD 85-86). «Toda causa es fundamento, pero no todo fundamento es causa» (IRA 167). Que el fundamento sea causa o no, es algo que hay que averiguar ulteriormente.

Primeramente, lo fundante es fundamentante sólo si está actualizado en razón. En tal caso, la realidad previamente actualizada nos lanza a su fundamento que es *principio* de nueva actualización de la cosa real de la que hemos partido. En esta realidad fundamentante se actualiza ahora la cosa de la que buscamos el fundamento. Este fundamento es fundamento en el orden de la nueva actualización (cf. IRA 48). Pero en ella, el fundamento se actualiza en cuanto da de sí su propia realidad a lo fundado. Esta nueva actualización es donación a lo fundado del propio carácter de realidad:

«... lo fundante es fundamentante cuando otorga a lo fundado su propio carácter de realidad: a) desde sí mismo (desde lo fundante) y b) cuando al otorgárselo la realidad fundada está realizándose precisa y formalmente *por* y *en* la realidad fundante. El fundamento transcurre fundamentalmente en lo fundado. Lo fundante no sólo ha fundado lo real sino que lo está fundamentando intrínseca y formalmente. Lo fundado es entonces real en forma fundamental» (IRA 46).

Este transcurrir formalmente del fundamento en lo fundado no tiene que ver con «transcurso temporal». Es «un transcurso de índole puramente actual» (IRA 264). Es un transcurrir formalmente fundamental, es decir, de la fundamentalidad. Y consiste en estar intrínseca y formalmente constituyendo intelectivamente la cosa real ella misma, en actualidad mundanal, es decir, proyectando la cosa real campal sobre el fondo de la realidad profunda. «El fundamento es, por esto, en última instancia, el mundo en la cosa real» (IRA 203).

Entonces la realidad es principio. Principio no es mero comienzo, ni es, contra la opinión autorizada de Aristóteles, sólo aquello «desde lo cual» (*hóthen*) algo viene (cf. SE 350, 509-510), sino «aquello que *desde sí mismo* y *por sí mismo* se realiza en lo fundado. Entonces, sólo entonces es cuando el principio es fundamento» (IRA 167). Lo que sea principio hay que conceptuarlo desde lo que es fundamento, no a la inversa.

Principio y fundamento se inscriben en el ámbito de la intelección racional. No hay principio ni fundamento para el hombre que no tengan que ver

con la intelección, y más concretamente con la intelección racional. Pero, contra Leibniz, principio no es un juicio de evidencia conceptual absoluta (los «primeros principios» de la razón especulativa por necesidad lógica rigurosa fundarían la marcha al allende) (cf. IRA 66-67). Ni es el despliegue dialéctico de los conceptos, por la intrínseca inconsistencia de los mismos (contra Hegel). En ambos casos se logifica la intelección. Pero principio no es juicio principal del logos, sino realidad meramente actualizada como «realidad-fundamento» (IRA 66). Ahora podemos afirmar que «realidad-fundamento» es «realidad-principio» actualizada en forma de «por», fundamentadamente (cf. IRA 48).

Recordemos que fundamento no es una «cosa real» en su momento de formalidad individual, ni en cuanto nuda realidad dada en aprehensión primordial, ni «realidad-objeto», sino lo que hemos descrito como «realidad-fundamento», es decir, la actualidad de lo real en «por-qué», o también, la «medida de la realidad de lo real» (IRA 314), o la realidad inteligida en razón o intelección inquiriente en profundidad⁴¹. La profundidad es el fondo mundanal de lo real sentido (IRA 313). La realidad profunda está actualizada en intelección en forma de ámbito de resonancia de la voz de la realidad (cf. IRA 101). La realidad profunda se denomina ordinariamente el «mundo» o «la» realidad en profundidad (cf. IRA 180). Es la realidad extracampal o allende en cuanto «realidad-fundamento» (IRA 161).

La realidad profunda especifica la intelección haciendo de ella «conocimiento». Pero conocer no es inteligir lo real por sus causas ni intuir los «principios», sino «conocer fundamentos» (IRA 167). Realidad profunda no es «fundamento objetivo» (contra Kant); ni una entidad inteligible (contra Platón); ni causalidad —y, menos aún, causalidad necesaria— (contra Aristóteles); ni es lo absoluto (contra Hegel). Realidad profunda es el «mero allende» como «realidad-fundamento», en los múltiples modos del allende (IRA 168-169). Estos modos pueden ser de orden científico teórico, poético, religioso, etc. (cf. IRA 43-44, 150-155). Realidad profunda es el fondo sobre el que se sitúa lo real campal y que, en virtud de una «conversión» (cf Husserl y su «reducción fenomenológica») de actitud intelectual, se transforma en «objeto real fundamentado» (IRA 174-175). Ahora ese fondo es encontrado en la misma cosa campal.

No quedan excluidos los posibles pasos hacia una realidad absoluta. Pero realidad profunda no es formalmente realidad absoluta (contra Hegel), pues hay muchos modos de ser real allende la aprehensión. Por la misma razón, realidad profunda no es sinónimo de ultimidad. Todo lo último es profundo, pero no

41 Cf. J. A. Nicolás Marín, 'Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri', en *Pensamiento* 42 (1986) 87-102. Según mi opinión este autor no ha sabido encontrar la articulación de los sentidos que según él tiene el fundamento: «sentido genético-estructural» (p. 97) y «fundamento "sensu stricto"» (p. 98). En primer lugar, los análisis que presenta Zubiri en la trilogía no son genético-estructurales, sino simplemente análisis estructurales del acto de intelección (cf. IRE 30-31; 61-62; IL 206). En segundo lugar, una cosa es el concepto de fundamento, y otra cómo utiliza él mismo esta noción para el mismo análisis del acto intelectual, en el que los distintos momentos estructurales del hecho unitario de la intelección pueden pasar de fundantes a fundados.

toda realidad profunda es realidad última. En la profundidad hay una gradación hasta el infinito. «La profundidad tiene hondura insondable» (IRA 168). Al conocer una cosa en profundidad, no lo estamos conociendo necesariamente en su realidad última. Si la intelección en profundidad es un hecho constatable, el acceso a la ultimidad es constitutivamente problemático. Por esto, la intelección en profundidad no equivale a intelección absoluta. Por esto hay que mantener contra Hegel que marcha de la razón no es ni puede ser una «fenomenología del espíritu» (*ibidem*).

En definitiva, la realidad como ámbito de fundamentalidad es realidad mundanal, porque es formalidad del «de suyo». Es también el «mundo», pero no como «ámbito de la nuda realidad», sino como «realidad-fundamento». Es la realidad de cada cosa real campal (que incluye la realidad en y por sí misma dada en aprehensión primordial) en cuanto constitutivamente abierta y respectiva a la realidad de todo lo real existente o posible, que ahora se abre a ser fundamento de lo real. Mundo es la realidad profunda hacia la que estamos lanzados en la marcha de la razón. La realidad profunda, en cuanto tal, es ámbito de la fundamentalidad. Profundidad es fundamentalidad. Y como tal, «mundo». «Mundo» es «lo racional» o también «realidad racionalmente inteligida». Pero también es «la» realidad como ámbito abierto donde acontece la búsqueda intelectual de la razón. Sea el que fuere el contenido con que dotemos a la realidad en profundidad, mundo es siempre estructura de la realidad campalmente dada. Mundo como «realidad allende» no es necesariamente algo espacialmente exterior, sino algo interior a lo real, es su «dentro». El «dentro» de lo real campal es un «momento formal de su realidad en profundidad». Puede llamarse realidad-fundamento, realidad-principio, pero nunca es formalmente causa. Que sea causa o no, habrá de averiguarse en cada caso. Conocer, entonces, es formalmente conocer fundamentos y no causas.

V. LA DISTINCION COSMOS-MUNDO

El último apartado de nuestro estudio hace ver la diferencia entre cosmos y mundo, dentro de su unidad. No se trata aquí de la distinción entre campo y mundo, algo a lo que ya hemos nos hemos referido indirectamente en el apartado anterior. En primer lugar nos acercaremos al concepto de cosmos para determinarlo negativa y positivamente. En segundo término, cotejando el concepto de cosmos con la idea de mundo, haremos ver su diferencia. Su unidad quedará patente, pues ambos son determinaciones de la «totalidad» de lo real, según distintos puntos de vista.

A. CONCEPTO DE COSMOS

El punto de partida es, precisamente, la unidad de cosmos-mundo: la totalidad abierta de «cosas» reales. Pero, este conjunto de lo real podemos considerarlo desde distintos respectos formales. Científicamente, y Zubiri también lo

llama así muchas veces⁴², es sinónimo de «universo», «universo cósmico»⁴³. No interesa describirlo ahora desde este punto de vista. Corresponde a la ciencia estudiarlo con su propio método (cf. IRE 187-188; IL 335; SH 156)⁴⁴.

El conjunto de todas las cosas reales es descrito por Aristóteles como un «orden» (*taxis*) de cosas. Este orden consistiría en «mera ordenación» de cosas reales (IRA 116), que implicaría, ante todo, una jerarquización desde la pura materia hasta la divinidad (NHD 116, 118). El curso del conjunto de todas las cosas, en el plano de la actividad, consiste, pues, en un «sistema de interacciones de cosas» (IRA 117; SH 156) o una «conexión causal» (RR 39), según una medida de las causas como principios del ser (NHD 338). Todo lo cual produce una armonía que se llama «cosmos».

Ahora bien, primordial o radicalmente, el cosmos es el conjunto talitativo de todas las cosas reales, es decir, la totalidad de las cosas reales en el orden de la talidad. Así pues, el cosmos en cuanto nos es accesible intelectivamente, se nos presenta como una unidad sistemática de notas (cada una de las cosas reales es nota-de la respectividad cósmica) con verdadera suficiencia constitucional para ser «de suyo». Las cosas reales tienen sustantividad «provisional», para los efectos de su actualidad intelectual, es decir, se nos dan con «cierta» suficiencia constitucional. Pero, como conjunto de cosas reales, el cosmos, perteneciente al orden de la talidad (por oposición a la transcendentalidad), es la unidad de las cosas reales por razón de su contenido (HD 166-167). Brevemente: «Sólo hay una sustantividad sistemática estricta: es la sustantividad del cosmos» (IRE 204; cf. RR 34; EDR 91). En su último escrito, «Génesis de la realidad humana» (1983), Zubiri se reafirma con más fuerza en la misma tesis:

«Toda cosa es “una” tan sólo por abstracción. Realmente, cada cosa es un simple fragmento del Cosmos de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. Las cosas no son estrictamente sustantivas; sólo son fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta sólo la tiene el Cosmos» (SH 466).

Las cosas reales, entonces, tienen cierta independencia. Pero no forman un mero agregado, ni siquiera «ordenado» de cosas sustantivas. Al contrario, las cosas reales son «momentos fragmentarios esenciales del cosmos» (IRA 117); esto es, las cosas son las «notas» en las que se «expone» o plasma actualizadamente (*ex*) la unidad constructa, primigenia y formal (*in*), del cosmos (IRE 205).

El cosmos, tomado en su integridad, es por tanto una sustantividad tan sólo «única». No tiene verdadera unidad transcendental, no es «una», porque no está dividida de todo lo demás, dado que no existe ese «todo lo demás» (cf. SE 171). Como pueden existir varios cosmos independientes entre sí, sin ningún tipo de interacción, habría tantas sustancias estrictas, cuantos cosmos. En tal caso no constituirían «universo», sino «pluriverso» (HD 167). Entonces, sí;

42 En la obra EDR aparece más de treinta veces en término «Universo».

43 X. Zubiri, 'Transcendencia y física', art. cit., 420.

44 Puede consultarse al respecto, D. Gracia, *Voluntad de verdad*, 223-228.

cada cosmos independiente sería una sustantividad distinta y «una» transcendentamente, al estar dividida de las demás.

Supuesto que el cosmos sea único, esta unidad no es algo estático, sino unidad formalmente dinámica. El cosmos, como ámbito de lo esenciable y también en el orden dinámico, puede llamarse naturaleza. No se trata de la *fysis* griega (cf. NHD 207-249; 270-272), esto es, un principio intrínseco y originador de las cosas, de donde nacen o brotan (SE 106); ni el concepto moderno de naturaleza procedente de Galileo (CLF 60); tampoco es el sistema de leyes naturales (Kant); ni el «ser en sí» de Hegel (NHD 276). Sino la unidad o totalidad de las cosas reales (originadas artificial o de modo natural), que actúan en virtud de las propiedades o notas que tienen por lo que son «de suyo», como a continuación indicamos.

La naturaleza así entendida tiene dos momentos:

a) En cuanto unidad primaria no es una magna cosa natural y, según Zubiri, debe ser llamada, con terminología medieval, por tener una causalidad, *natura naturans* o «naturaleza naturante» (SH 466).

b) La proyección de esta unidad del cosmos, su «exterioridad», son las cosas, cual «notas-de» el sistema constructo (IRE 205), en las que la naturaleza naturante se expresa dinámicamente. Son la *natura naturata*.

La naturaleza naturante determina lo más intrínseco de las estructuras naturadas. Esta determinación recibe el nombre de «producción»⁴⁵.

Pero a este todo, que históricamente evoca contenidos místicos afines al panteísmo, hay que hacerle «graves correcciones» (EDR 91), tanto en su respectividad talitativa como transcendental, para poder llamarle en los distintos órdenes *natura naturata* y *natura naturans*. En primer lugar, no se trata de un sujeto de los fenómenos cósmicos; ni de una raíz de donde emergen estos fenómenos. Se trata simplemente de una estructura de respectividad que es en y por sí misma activa. La actividad del todo, sea considerado como cosmos o como mundo es una determinación funcional. La causalidad es, pues, un modo de la determinación de lo real en tanto que real. La verdadera causalidad compete, pues, al todo en cuanto tal, por ser la única sustantividad estricta (cf. EDR 99).

Ninguna sustantividad particular o provisional es la sede de la causalidad. Esta se encuentra en la respectividad de todo lo real, que fundamenta la actividad. Solamente el único sistema respectivo en cuanto única sustantividad estricta es sede de la causalidad (cf. EDR 91). El curso del cosmos es una especie de «melodía dinámica que se va haciendo en sus notas» (SH 466). Las cosas son la variación de momentos de su unidad primera. Aunque no hay interacción entre los sucesivos momentos de una melodía, sin embargo su curso melódico tiene una estructura perfectamente determinada. «En este caso la unidad del

45 A esta luz hay que comprender que las células o los componentes celulares de un organismo no determinen la unidad formal que hace de dicho organismo un modo último de ser personal (cf. IRA 115). Es la unidad primaria o naturaleza naturante la que «hace» que las notas «hagan», es decir, que las estructuras celulares produzcan la psique (cf. SH 466-467).

cosmos no sería tóxica sino melódica según leyes deterministas y de probabilidades» (IRA 117).

En el ámbito de la realidad esenciada, ya hemos afirmado que en el cosmos hay una «única» sustantividad. Y si consideramos la esencia misma del cosmos, hay que señalar un cierto avance en la filosofía de Zubiri. En «Sobre la esencia», como hemos desarrollado poco antes, el «cosmos», indiferenciado del mundo, sería últimamente de condición metafísica factual, en virtud de su fundamento metafísico en la línea de la suficiencia constitucional.

En «Inteligencia y razón», se mantiene también la factualidad del cosmos⁴⁶. Pero, las cosas no son esencias últimas, son sólo «partes o fragmentos del cosmos». Las cosas sólo son momentos fragmentarios esenciales del cosmos, pero «sólo tendría esencia el cosmos en cuanto tal» (IRA 116-117).

El cosmos, en el orden de la talidad, no es el espacio ni el tiempo. Ni el espacio y el tiempo son envolturas del cosmos. Porque el cosmos en cuanto tal es tempóreo, espacial y está en movimiento, los cuerpos espaciales y tempóreos se mueven y transcurren en el cosmos⁴⁷.

En definitiva, cosmos es la unidad intrínseca y la respectividad talitativa de todas las cosas reales, en cuanto talidades diversas. La respectividad talitativa concierne, como ya sabemos, a «lo que» las cosas son en realidad, a la esencia talitativa. Como toda esencia talitativa, también el «cosmos» tiene su función transcendental que es el «mundo». El grave fallo de Aristóteles ha sido el no haber distinguido el cosmos del mundo (HD 167).

B. EL MUNDO ES DISTINTO DEL COSMOS

Desarrollo este punto en tres pasos. Primeramente, expongo en qué sentido hay que tomar la distinción. En segundo término, la distinción misma entre cosmos y mundo. Y, finalmente, la articulación o unidad de cosmos y mundo.

1. *El sentido de la distinción*

Zubiri no ha desarrollado sistemáticamente su filosofía de las distinciones. Yo me voy a atener a las distinciones que Zubiri expresamente menciona y conceptúa⁴⁸ y que se sitúan siempre en el orden de la realidad y no de los conceptos. Pertenecen, por tanto a una filosofía de la realidad y no a una filo-

46 «El cosmos no es un hecho, sino más bien el teatro, el hecho de los hechos, aquello en que todo hecho existe. Ciertamente no es algo absolutamente necesario, pero tampoco es algo propiamente contingente» (IRA 280). Las verdades acerca del cosmos y la historia no son verdades fácticas, o de hecho, sino verdades factuales, anteriores a las verdades fácticas (cf. IL 312-313).

47 Cf. X. Zubiri, 'El concepto descriptivo del tiempo', en *Realitas* II, 31-36. Y también, I. Ellacuría, 'El espacio', en *Realitas* I, 489.

48 Prescindo de la «distinción modal *ex natura rei*» entre la esencia y la existencia clásicas, propia de Soto (SE 459-460). Esta distinción aunque está citada por Zubiri, no es empleada por él.

sófia de la inteligencia. Como toda distinción implica la no identificación o la carencia de identidad entre dos cosas o aspectos, para los efectos es lo mismo hablar de «distinciones» que de «no identificaciones» (cf. SE 427). Paso por alto aquí el cúmulo de distinciones que dentro de la escolástica siempre han intentado articular la unidad y diferencia de lo real en sus distintos aspectos, porque cada una de estas distinciones tienen completo significado en el contexto de la filosofía en que nacen.

En primer lugar, hay en Zubiri una «distinción metafísica y no gradual» (SE 498) de las esencias. Estas tienen talitativamente propiedades o notas susceptibles de distinta gradación, y transcendentamente son «de suyo» reales en distinta medida; pero estrictamente no hay grados de realidad, puesto que la realidad no se da en mayor o menor intensidad. Las esencias en el orden transcendental, pues, no son gradualmente distintas ni tienen una medida física común: «son físicamente inconmensurables» (*ibidem*). La mensura de la realidad es la misma realidad (cf. IRA 44, 57, 308, 310, etc.). Entre el «puro sentir» y el «inteligir», introduce Zubiri una distinción no sólo gradual sino esencial (cf. SH 459, 465, 470, 473; HD 36). Aunque en el hombre, la inteligencia, para ser facultad, ha de estar unida intrínsecamente al sentir.

En el análisis estructural del acto de intelección sentiente se puede constatar que en el hombre inteligir y sentir son una única y unitaria impresión de realidad (identidad numérica) en dos momentos o aspectos (IRE 76-85). La diferencia en la aprehensión de un mismo objeto entre el sentir y el inteligir es una «diferencia modal» (IRE 25). Claramente Zubiri utiliza la «*distinción numérica*» (HD 353; IRE 12) (paralela a la identidad numérica, ya señalada) como sinónimo de distinción real entre individuos. Por ej., el sentir humano y la intelección no son dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino dos momentos de un solo acto: aprehensión de realidad. Recuérdese la expresión «mismidad numérica» (IRE 119) aplicada a la formalidad de realidad, que en la pluralidad de actos de aprehensión mantiene su «identidad física y numérica» (IRA 51). En la persona humana no se da una distinción numérica entre el hombre y Dios, aunque haya una «*distinción real*» (HD 354).

Zubiri utiliza también, según la tradición escolástica, dos tipos contrapuestos de distinción: una *distinción física o real* y otra *distinción conceptiva o de razón abstractiva*. Esta a su vez, puede ser mera distinción de razón o puede ser distinción *cum fundamento in re* ⁴⁹.

Hay también una *distinción formal* entre momentos formalmente distintos (valga la redundancia) de una misma realidad o de un mismo respecto de lo real y que no tiene que ver nada con la distinción formal de Duns Escoto. Por ejemplo, las dimensiones de la verdad real (cf. SE 131; IL 164; IRA 104). Esta se contrapone a la *distinción material*, cuando intervienen distintas cosas reales o posibles. Este es el caso de mundo con relación a los posibles diferentes cos-

49 No es preciso desarrollar aquí todo este tema, que por otra parte no presenta grandes novedades, salvo cómo aplica las distinciones en cada caso. Cf. SE 8, 12, 54, 109-110, 289, 307, 315, 400, 464, 466, 469-470, 471-472, 485, etc.

mos (SE 427-428). La distinción material es, de alguna forma, distinción numérica y real.

Después de la diferenciación de logos y razón en el despliegue intelectual llevado a cabo por Zubiri en la trilogía IS, se podrían diferenciar las distinciones no solamente por parte de lo distinguido, sino por parte de quién distingue. Así se podría hablar de distinciones del logos o distinciones de la razón, si lo distinguido concierne formalmente a lo real «aquende» o a lo real «allende» la aprehensión.

2. *La distinción entre cosmos y mundo*

El hombre, por sus estructuras psico-biológicas, determina la habitud de la realidad. Las cosas no son meros estímulos, sino realidades estimulantes. Y el entorno no es simple «medio» vital, sino campo de realidad y mundo. Por la inteligencia humana, el animal de realidades está abierto a la realidad en cuanto tal, que en cuanto sentida es «campo», abierto transcendentemente a ser sentido intelectivamente como mundo (IRE 96-97). La distinción entre campo y mundo no es nuestro tema. Esta distinción se da en el orden de la intelección de lo real. Simplemente me centraré en la diferenciación entre cosmos y mundo, que se da en el orden de la realidad.

La distinción entre el mundo y el cosmos *no es una distinción metafísica*, pues aquí no se trata formalmente de distinción de esencias. Es una *distinción física o real y no conceptual*, puesto que cosmos y mundo son distintos y su distinción es independiente de toda consideración intelectual (cf. SE 8, 12, 54). Y, según el aspecto que consideremos, esta distinción real y física podrá presentárenos como una distinción formal o como una distinción material, según veremos a continuación. A mi parecer, se trataría de una distinción operada con la razón y no meramente con el logos, dado que la unidad de cosmos y mundo exige el pensar inquiriente, por tratarse de una totalidad.

Cosmos y mundo, en efecto son «distintos *in re*» (SE 200), es decir, «no son idénticos en sí mismos cosmos y mundo» (IRA 282; cf. RR 39). Ya hemos examinado con anterioridad los conceptos de cosmos y mundo, por lo cual no es preciso abundar en ello. Quede al menos esto: la respectividad talitativa de todo lo real es «cosmos». La unidad respectiva de todo lo real en cuanto real es «mundo»⁵⁰ (SE 427; IRA 215-216, 282-283, 285). Por lo tanto, cosmos y mundo no se identifican ni material ni formalmente. Son distintos *formalmente*, porque, si bien el mundo sigue siendo, como unidad respectiva de todo lo real en cuanto real, física y numéricamente el mismo, el cosmos podría ser de índole distinta talitativamente, y, de hecho, en su devenir sufre variaciones tali-

50 Aquí aparentemente no haría falta distinguir entre «mundo» y «mundanidad», puesto que en su unidad indiferenciada, y como respectividad transcendental de todo lo real en cuanto real, se distingue realmente del cosmos, que pertenece al orden de la talidad, como expondremos con más precisión a continuación. Preferimos conservar siempre el término «mundo», puesto que esta distinción tiene sentido desde la razón que es capaz de comprender la unidad respectiva de lo real como totalidad siempre abierta y dinámica.

tativas. Es decir, mientras el cosmos varía, el mundo permanece el mismo en su dinámico dar de sí (EDR 272, 310, 314-316) .

Tampoco se identifican *materialmente*, y, por esto mismo, el cosmos y el mundo pueden ser distintos numéricamente. En efecto, los cosmos posibles son muchos. *A priori*, podrían existir muchos cosmos independientes entre sí (SE 427, 430). Sin embargo, «la posible multitud de los cosmos no obsta a la unidad transcendental del mundo» (SE 429). «Puede haber muchos *cosmoi* en el mundo, pero no hay sino un solo mundo» (IRA 20). Pues todos ellos coincidirían en ser reales, y por tanto respectivos, constituyendo así un único mundo (SE 428; cf. 199-200). «De ahí que si bien podría haber *kosmoi* distintos, es metafísicamente imposible que haya mundos distintos» (HD 167).

En definitiva, ya se trate de una distinción material o de una distinción formal, *mundo y cosmos son distintos realmente*. En el orden talitativo, la respectividad cósmica es múltiple considerada en su devenir. Y puede ser múltiple en cuanto a no tener que ver entre sí los distintos cosmos posibles. En el orden transcendental siempre se trata de la misma unidad: la respectividad de todo lo real en cuanto real, que se identifica *in re* con la cosa real misma. La realidad en cuanto realidad es formal y constitutivamente mundanal, pero no es forzosa-mente cósmica (cf. SH 155). «Lo mundanal no es sin más lo cósmico, pero lo cósmico es formalmente mundanal: es talidad mundanal» (IRA 283)⁵¹.

3. La articulación y unidad entre cosmos y mundo

Hemos visto que cosmos y mundo son formal y materialmente distintos. Ahora bien, esta distinción no implica separación. La unidad entre ambos está fundada formalmente en la totalidad de lo real que ambos conceptos denotan. La unidad es más patente cuando logramos conceptualizar una articulación sistemática entre cosmos y mundo.

Esta articulación hay que analizarla a la luz de la función transcendental: «Mundo es la función transcendental del cosmos» (RR 39). El cosmos, en efecto, es la respectividad talitativa de todo lo real. Es propio de él una estructuración unitaria que le configura en «unidad cósmica» (IL 335). Incluso, es la única sustantividad estricta. Pues bien, esta talidad concreta determina, en función transcendental, el mundo como unidad de respectividad remitente de todo lo real en cuanto real. Tanto el cosmos tomado en su integridad, como cada cosa real del cosmos o cada nota del contenido aprehendido como «de suyo», determina transcendentalmente la «mundanidad» de lo real. Por esto, aunque los cosmos fueran distintos, siempre su función transcendental sería la misma: la respectividad de lo real en cuanto real.

También «el mundo es función transcendental del campo» (IRA 20). Pero como ya hemos indicado, campo y cosmos no son equivalentes para todos los niveles de la reflexión. Para la intelección, lo real (en respectividad talitativa y transcendental) está dado en impresión. En cuanto realidad «aquende», la impre-

51 Queda establecida la posibilidad de la mundanidad de Dios, sin que esto signifique que Dios sea una realidad cósmica.

sión es campo de realidad que nos remite o nos lanza «hacia» su intelección mundanal «allende» la aprehensión. Lo allende puede ser cósmico o mundanal. Pero siempre habrá que mantener que lo cósmico es la talidad del mundo, o «la talidad de la respectividad mundanal» (IRA 285). Desde aquí se muestra, de nuevo, que la distinción entre el cosmos y el mundo tiene su lugar propio de evidenciación en la intelección racional.

El mundo es fundamento del cosmos (cf. RR 39) en intelección mensurante. Todo lo campalmente dado, puede ser mensurado en la actualización principal y canónica. Ciertamente, el cosmos en su totalidad excede las posibilidades de una intelección campal. No hay logos de la totalidad de lo real en su integridad (cf. SE 68). Pero aquí no se trata de que el cosmos esté dado en impresión en cuanto unidad de respectividad talitativa. De esto trataremos más adelante. Sino de que una vez alcanzada la unidad cósmica, esta misma unidad se fundamenta en el mundo como unidad transcendental que ella misma determina en la función transcendental.

También podemos afirmar que «mundo es la mundanidad del cosmos mismo» (RR 39). Esto se comprende desde la distinción que hemos hecho anteriormente entre «mundo» y «mundanidad». Mundanidad es la expansión de la apertura de la formalidad de la realidad en cuanto carácter de la respectividad constituyente de lo real en cuanto real. Esta dimensión transcendental está en la misma realidad del cosmos. El cosmos en cuanto talidad determina en función transcendental el mundo. En este sentido, el cosmos es mundanal. Y el mundo, como unidad de respectividad remitente de todo lo real en cuanto real, es la mundanidad del mismo cosmos. Con otras palabras, el cosmos visto en su apertura mundanal, es decir, en cuanto realidad abierta a ser realidad sin más, es momento del «mundo». La mundanidad del cosmos fundamenta la unidad del mundo de todas las cosas reales en cuanto reales. Estas en cuanto son determinadas talidades constituyen el cosmos. El cosmos en función transcendental constituye el mundo. La mundanidad del cosmos es, pues, el mundo.

Este mundo es el único «mundo real». El llamado por Zubiri «mundo intelectualivo» (IL 366) no es el mundo real, sino el mundo del «en realidad» (IL 365). Es respectividad a la intelección en distanciaci3n⁵². Ni el mundo real ni el mundo intelectualivo son el «mundo inteligible» (*topos noet3s* plat3nico), que es el mundo de necesidades estrictas y de verdades absolutamente necesarias. Este mundo es esencial en Leibniz y Kant (cf. CLF 67, 97). Se contrapone al «mundo sensible», como lo *a priori* a lo *a posteriori*. Este mundo inteligible no existe. «No existe m3s que un solo mundo, el mundo real» (IL 366)⁵³.

52 Si la actualidad de «lo real» en cuanto est3 en el «mundo real» es el «ser de lo sustantivo», la actualidad del «en realidad» en la respectividad al «mundo intelectualivo» es el ser de lo afirmado (cf. IL 337-392).

53 Se puede comprobar aqu3 la lucha tit3nica de Zubiri para erradicar el dualismo de mundos (inteligible o nuom3nico y sensible o fenom3nico), paralelo con el dualismo de facultades (inteligencia y sensibilidad); as3 como la cualidad estatismo-movimiento. No cabe duda: Zubiri da respuesta, a mi juicio satisfactoria, a los interrogantes planteados por las filosof3as cl3sicas, desde Parm3nides, Plat3n, etc., hasta Kant. Con 3l se ha abierto un camino para responder tamb3n al

Cosmos y mundo, *in re*, no son idénticos: son dos modos distintos de actualidad respectiva, que fundan también dos tipos distintos de actualidad respectiva. La actualidad de lo real en cuanto «está» en el cosmos (su respectividad a lo talitativo del mundo) es distinta a la actualidad de lo real en cuanto «está» en el mundo. Este es el «ser» (IRE 269; IL 356, 385) ⁵⁴.

Sin embargo, en el orden de la intelección cosmos y mundo, en la medida en que constituyen una totalidad no dada en aprehensión primordial, son realidad «allende» la aprehensión. Esto confirma nuestra tesis acerca de la distinción entre «mundanidad» y «mundo». He aquí este texto importante:

«Para los efectos de la intelección, cosmos y mundo son coincidentes: son aquello “hacia” lo que nos remite la realidad campal. En este “allende” coinciden cosmos y mundo» (IRA 282-283).

En definitiva, cosmos es unidad de respectividad talitativa o incluso unidad de relación de todas las cosas reales en cuanto talidades, si se toman éstas en cuanto de algún modo escindidas de la única sustantividad estricta que es el cosmos. La respectividad talitativa del cosmos se nos da en el orden de los contenidos. El cosmos en función transcendental determina el mundo. «Mundo» es unidad de formalidad. Como momento transcendental dado en la aprehensión de realidad es apertura mundanal de la realidad en cuanto realidad. Puede decirse, en este sentido, la «mundanidad» del cosmos mismo. La mismidad numérica de la formalidad de realidad asegura siempre un solo mundo, aunque hubiera distintos cosmos talitativamente diversos. En el plano de la intelección, cosmos y mundo como totalidad de lo real talitativa y transcendental, respectivamente, son realidad «allende» la aprehensión.

REFLEXIONES FINALES, ABIERTAS HACIA EL FUNDAMENTO DEL MUNDO

1.^a *Una filosofía pura en un «horizonte» post-nihilista*

La filosofía de Zubiri, ya en su primera etapa (1932-1944), pretendía alcanzar un horizonte distinto del que se mueve la «filosofía cristiana» desde Agustín a Hegel (el horizonte de la creación u horizonte de la nihilidad). Este nuevo horizonte ha quedado alcanzado a partir de SE (1962), gracias a una «filosofía primera intramundana». Este horizonte, llámese «post-hegeliano» o «post-cristiano» es un horizonte también «post-nihilista», definitivamente «post-platónico» y,

reto de Nietzsche. Es posible, por ser ya realidad, una metafísica post-moderna que sea también post-nietzscheana. Cf. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, o. c., 171-176; M. Serrano, 'Término de la dualidad metafísica estatismo-movimiento: la esencia según Zubiri', en *Estudios filosóficos* 39 (1990) 103-116.

54 Cf. D. Gracia, 'La historia como problema metafísico', en Varios, *Realitas II-IV*, 1976-1979 (Labor/Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1979) 100-101.

también «post-nietzscheano», en la medida en que da respuesta alternativa a los planteamientos dualistas de la filosofía parmenideo-heraclitana y platónica (presentes incluso en Leibniz y Kant) y supone una respuesta a los interrogantes básicos de la metafísica de Nietzsche.

En efecto, éste reacciona contra la cultura —y sus fundamentos axiológicos— que según él ha engendrado el «nihilismo» (en cuanto negación de la realidad, tal como se da al sistema instintivo-sensorial humano, y de la «inocencia de la vida»), Pero, se mantiene en el mismo ámbito filosófico con un nuevo nihilismo más radical: negado el fundamento de «lo real-creado» en cuanto creado, tanto en el orden del ser como en el orden del valor, no niega el mismo horizonte. Más aún, mantiene dialécticamente el fundamento de la «realidad-creada», en forma de negación, es decir en cuanto negado. Afirma, eso sí, la realidad que en él se inscribe. Pero, a costa de instalarse en la utopía de la síntesis parmenidea del ser y heraclitana del devenir. Esta, separada de un análisis estructural de la realidad, conduce a Nietzsche a postular un simbólico «eterno retorno», contradictorio con la ciencia. Dicho postulado es un esbozo creado voluntarísticamente en virtud de la «voluntad de poder» de la *hybris* dionisiaca, mezcla de estoicismo y pesimismo schopenhauriano. Su nihilismo metafísico, no le ahorra el sacrificio destructor del presente, en aras del «dios» por él creado (el *Über-mensch*) y del optimismo escatológico-neurótico que engendra.

Zubiri, simplemente, lleva adelante el proyecto de una filosofía pura, no negadora de lo real, tal y como se nos da; antes al contrario, enraizada en esa misma realidad, por lo menos, se intenta «pensar» con coherencia sistemática. Su filosofía es «filosofía pura», sin presupuestos «cristianos», como el de la creación del mundo. Las cosas son reales, para un análisis estructural, no por recibir el ser de Dios, sino porque son un contenido dado como «de suyo». Posteriormente podrá aparecer en la actualización de la realidad de las cosas la notificación de su fundamento transcendente. Este podrá recibir posteriormente otras determinaciones (reveladas o no) en la marcha de la razón hacia el fundamento.

2.^a *Distinción clara de cosmos y mundo en «Sobre la esencia»*

En esta obra de madurez, Zubiri ha distinguido claramente entre cosmos y mundo. Con ello quiere responder a una visión meramente cientifista de lo real, que reduce el mundo a mero entorno biológico o a un conjunto interrelacionado de fuerzas (materia y energía) cósmicas. Esta conceptualización de «mundo», como la aristotélica del «orden de cosas» (*taxis*), se sitúa en el plano talitativo. Incluso Heidegger, que acuña el término de «mundanidad» como dimensión de la *ex-sistencia* humana, acaba reduciendo el mundo al horizonte de sentido del «ser del hombre» (cf. el diltheyano «mundo humano»), en el que se proyectan las posibilidades de realización humana.

Para Zubiri, este «mundo humano», horizonte del ser y del *Dasein*, no es primario y radical. Se apoya, —paralelo al fundamento del ser en la realidad—, en el mundo como la respectividad de lo real en cuanto realidad. Porque el

hombre es realidad relativamente absoluta puede apropiarse un «sistema de posibilidades», y hacer del mundo un «mundo humano».

El mundo en SE, pues, pertenece claramente al orden transcendental de lo real. Si metodológicamente se usan muchas veces los términos «cosmos» y «mundo» con indistinción conceptual, esta opción está justificada a tiempo, por razón del tema mismo y de la estructura de la obra, para evitar confusiones y equívocos. Los términos de esta distinción se formularán más adelante, enriquecidos con las aportaciones de otras obras de Zubiri.

3.^a *El mundo, en «Sobre la esencia» está descrito como un transcendental complejo y disyunto*

En cuanto transcendental complejo, mundo expresa la referibilidad a la multiplicidad de todo lo real intramundano. Mundo, como transcendental complejo, fundamenta los demás transcendentales complejos: *aliquid. verum. bonum*.

Como transcendental disyunto, pretende solucionar la dificultad de la atribución del mundo como transcendental a toda la realidad, incluso a la Realidad Suprema, aquí designada como irrespectiva y transmundana, en cuanto transcendente al mundo. Pero, debido a una idea de respectividad todavía no profundizada suficientemente y a un concepto «inmaduro» de Dios Transcendente, concepto en camino de elaboración definitiva dentro de un horizonte «post-cristiano», Zubiri rechaza un «concepto formal» de mundo, entendido como zona de realidad respectiva y transcendental (el concepto de mundo como transcendental complejo, añadía explícitamente la referibilidad a la multiplicidad de lo real). Asume como transcendentalidad la misma forzosidad de la realidad a ser o realidad mundanal (respectiva) o transmundanal (irrespectiva). Aunque, en el «exordio» de la metafísica, según dice el filósofo vasco, llama mundo al polo disyuntivo más claro, y *quoad nos* innegable, aplicable solamente a las realidades cósmicas.

Esta posición quedará superada al retrotraer la mundanidad a ser momento estructural del despliegue de la transcendentalidad, según está dada en la intelección sentiente. Entonces pudo afirmar que Dios es absolutamente y mundanal, como fundamento del mundo.

4.^a *El mundo es una totalidad esencialmente dinámica y abierta. Desde aquí puede fundamentarse una concepción de Dios como realidad dinámica*

La realidad es formalmente dinámica: puede dar y da de sí lo que de suyo es. En cuanto respectividad de lo real como «de suyo», el mundo es formalmente dinamicidad. Se supera el esquema dualista ser-fijo/actuar-dinámico (el actuar es consecutivo del ser). El mundo formalmente no «tiene» dinamismos, ni «está» en dinamicidad, sino que es esencial dinamicidad. El dinamismo, formalmente

constitutivo de la realidad, en el orden de la talidad se expresa según distintos caracteres de variación en cambios y procesos diversos. Pero ni el dinamismo es esencialmente devenir, ni menos aún es formalmente cambio.

La dinamicidad del mundo, en cuanto respectividad transcendental, es la sede del dar de sí. La causalidad es un modo de funcionalidad dinámica de la realidad. Aunque pueda hablarse de única sustantividad mundanal estricta como sede de la causalidad, formalmente la dinamicidad radica no en el cosmos (ni en sus notas, en este caso las cosas reales en cuanto talidades), sino en los momentos estructurales del «de suyo» (nuda realidad, fuerza y poder) y su expansión como transcendentalidad (el «ex») (apertura, respectividad, suidad y mundanidad). La causalidad es, precisamente, una forma del dinamismo de la respectividad funcional de la realidad como poder. En cuanto sede de la causalidad, el mundo puede llamarse «*natura naturans*», eliminando sus connotaciones históricas medievales de corte místico-panteísta. En la proyección de la unidad sistemática del mundo como respectividad del «de suyo» en las notas, la «interioridad» queda plasmada) actualizada, exteriorizada en el cosmos como sistema de notas o sustantividad estricta. Es la «*natura naturata*».

Por ser una formalidad dinámica, la realidad es esencialmente abierta. La apertura es el primer momento expansivo de la estructura de la formalidad de realidad. Para poder ser respectiva esencialmente la realidad ha de estar abierta en cuanto realidad a toda forma y modo de realidad.

Desde esta idea de realidad, es posible una concepción de Dios como realidad esencialmente dinámica, sin que por ello haya de atribuirse a Dios el cambio y el proceso talitativo. Es un problema que Zubiri trata en «Hombre y Dios».

5.^a *La distinción cosmos-mundo posibilita la afirmación de una realidad no cósmica, sino mundanal, que sea fundamento del mundo sin ser la unidad formal del cosmos*

Si el cosmos es la respectividad de lo real en el orden de la talidad, es decir la talidad de la respectividad mundanal, podrá haber varios cosmos independientes, pero mundo sólo puede haber uno. El «mundo inteligible», opuesto al «mundo sensible» (solidario del dualismo inteligir-sentir) no existe. Ni es cosmos, ni es el único mundo real. La realidad fundamento del mundo no podrá ser nunca una realidad del «más allá», residente en un supuesto «mundo nouménico». Pero, por ser la realidad divina transcendente del orden transcendental, no ha de conceptuarse como la unidad formal del cosmos. No puede ser una especie de «alma del cosmos». La unidad de mundo, que tampoco es unificación de las cosas reales en cuanto reales, sino la unidad constitutiva de cada cosa real en cuanto real, es una totalidad respectiva abierta, que puede tener en sí misma como fundamento a Dios. Entonces Dios puede determinarse como mundanal. El modo de esta mundanidad puede determinarse más claramente desde la distinción mundo-mundanidad.

6.^a *Mundo y mundanidad son distintos con distinción lógica (del logos), aunque en la realidad son idénticos. El fundamento de esta distinción está en la misma respectividad de la realidad en cuanto constituyente y remitente. Desde aquí es posible afirmar la mundanidad de Dios, sin que forme parte de la respectividad remitente de lo real*

a) La unidad entre mundo y mundanidad se funda en la mismidad de realidad como formalidad «de suyo» de lo real, y en la identidad numérica de la formalidad de realidad con la cosa real.

Mundo, y su mundanidad, por ser respectividad de realidad transcendental, son el mismo momento de la estructura formal de la única formalidad «de suyo» de lo real.

En cuanto dado en aprehensión, es mundanidad. Si no se nos da en impresión de realidad, nunca podríamos conceptuar el mundo ni comprenderlo en su unidad y totalidad abierta. Por esto el mundo y la mundanidad es respectividad sentiente.

Mundo (y mundanidad) no es formalmente un concepto, ni nada conceptivo. Es física realidad transcendental. Es el momento físico de la realidad de cada cosa real que se «ex-tiende» en apertura respectiva a sí misma (suidad), y en ella a todo lo real en cuanto real (mundanidad). Esta expansión de la formalidad llegada, pues, a su plenitud es mundo.

b) La diferencia o distinción entre mundo y mundanidad es la doble función de la respectividad en cuanto constituyente (mundanidad) y remitente (mundo).

La respectividad constituyente es un momento estructural de la formalidad de realidad que constituye lo real en cuanto real. Esta apertura constituyente de lo real se describe también como reificación. Ciertamente, la formalidad transcendental de realidad no es respectividad constituyente sin ser también remitente (en el caso de pluralidad de formas de realidad), pero son dos funciones formalmente distintas. La formalidad de realidad respectiva constituye la «suidad radical». Por ser «radicalmente suya», la realidad de una cosa real puede remitir a otras formas y modos de realidad y ser «derivadamente suya» en respectividad remitente a otras «suidades».

Si la respectividad constituyente no dice formalmente pluralidad de formas de realidad, la respectividad remitente, sí, al menos como posibles. Según esto:

- La «mundanidad» es el momento estructural constituyente de cada cosa real por el cual toda cosa es pura y simplemente real en la realidad, y se funda en la respectividad constituyente y en la suidad radical. En sí mismo no implica pluralidad de formas de realidad. La constitutiva mundanidad de una hipotética única cosa real determinaría un único «mundo». Esta «cosa real» también sería intramundana. La mundanidad es un momento de la realidad en cuanto transcendental simple. No es transcendental complejo ni transcendental disyunto. Respecto al despliegue intelectual de la realidad, la mundanidad está dada formalmente en impresión de realidad. No se sale ya de ella (como no se pierde

la realidad, una vez alcanzada en aprehensión primordial). Por ello puede haber actualización campal (logos) y actualización mundanal (razón) de lo real.

- Mientras que el «mundo» es la unidad de respectividad remitente de todo lo real en cuanto real. Mundo se funda en la respectividad remitente y en la suidad derivada. En sí mismo o formalmente está implicando una pluralidad de formas de realidad intramundanas, cuya realidad es esencialmente respectiva. El mundo determinado por cada una de las cosas reales en cuanto reales es en cada caso «el mismo». Mundo es un momento de la realidad, pero su transcendentalidad es compleja, por decir referibilidad a la pluralidad de formas de realidad. No es un transcendental disyunto. Respecto al despliegue intelectual de la realidad, mundo, en cuanto totalidad abierta de la respectividad de lo real, exige una actualización en la razón sentiente.

Con esta distinción se abre el camino para poder afirmar de Dios la mundanidad constituyente el mundo. Esta mundanidad de Dios no supondría hacer de Dios parte del mundo ni de su unidad de respectividad remitente.

7.^o *Mundo es ámbito de fundamentalidad. En él se actualiza la realidad-fundamento, como determinación de la realidad profunda. No es metafísicamente posible otro «trans-mundo»*

El mundo, en cuanto momento sentido de la realidad es el campo. Campo y mundo son dos dimensiones de la transcendentalidad en el orden de la intelección sentiente. En la actualización del logos, la realidad en cuanto tal es campo de realidad. En la actualización de la razón, la física realidad transcendental es ámbito de fundamentalidad. La razón supera el movimiento del logos (que afirma lo que es «en realidad» la cosa real, esto es, en el campo de realidad). La razón es actualización inquiriente de lo real como mensura de lo que es lo real en «la» realidad. La razón es marcha «allende» el campo. El logos es actualización de lo real «aquende» la aprehensión. La realidad «allende» es realidad mundanal. La respectividad remitente de todo lo real es ámbito de fundamentalidad en la marcha de la razón hacia el fundamento. El mundo es realidad allende el campo. Y está dado problemáticamente y «en hacia», como un «estar-fundamentando». La cosa real dada es realidad campal. Su fundamento es mundo y la razón determina y busca sus contenidos según los distintos modos de la marcha. La realidad profunda —a la que estamos lanzados en la marcha de la razón y en la que la razón determina los contenidos del fundamento y los prueba en experiencia de realidad— es ámbito de fundamentalidad. Así «mundo» es la unidad respectiva de lo real en la que acontece la fundamentación. Si el fundamento es mundo o «realidad allende», es metafísicamente imposible que exista un «trans-mundo», que fundamente este mundo. Ni es posible tampoco una supuesta realidad divina transcendente en este supuesto «trans-mundo». Dios en cuanto transcendente, y fundamento del mundo, ha de serlo «en» el único mundo. Pero esta tesis excede nuestros planteamientos actuales, así que

sólo la enunciamos como sugerencia para ulteriores desarrollos. Ahora bien, creemos que se deduce rigurosamente de la tesis del mundo como ámbito de fundamentalidad.

Si esto es así, ¿no podría inspirar la filosofía de Zubiri una reforma a fondo de la teología tanto natural como revelada?

JESUS SAEZ CRUZ