

EVOLUCIÓN DE LOS CONCEPTOS DE SENTIDO Y REALIDAD EN LA RECEPCIÓN ZUBIRIANA DE HEIDEGGER

JOSÉ M^a GÓMEZ DELGADO

Doctor en Filosofía
Departamento de Filosofía II
Universidad de Granada
Granada / España
gomeztxema@yahoo.es

Recibido: 06/05/2014
Aceptado: 03/10/2014

Resumen: El objetivo es reconstruir la evolución del concepto de realidad en paralelo al de sentido a lo largo de la historia de la recepción zubiriana de Heidegger. Para ello atendemos a las diversas épocas de la filosofía de Zubiri en las que se plantea una discusión de la idea del sentido a la luz de la cual se va desarrollando progresivamente una idea de realidad expresada a través de una gran diversidad de términos. A fin de esclarecer este desarrollo se tratarán de fijar las fuentes terminológicas y conceptuales de la distinción realidad/sentido y a mostrar su evolución. El resultado esperado sería aportar una base histórico-genética desde la cual abordar un estudio sistemático de la relación Zubiri-Heidegger en general.

Palabras clave: historia de la filosofía, Zubiri, Heidegger, realidad, sentido.

EVOLUTION OF THE CONCEPTS OF SENSE AND REALITY IN ZUBIRI'S RECEPTION OF HEIDEGGER

Abstract: The aim is to reconstruct the evolution of the concept of *reality* in parallel to that of *sense* throughout the history of Zubiri's reception of Heidegger. To this end we focus on various periods of Zubiri's philosophy in which he discusses the idea of sense while developing an idea of reality that he couches in a welter of related terms. In order to throw light on this development we seek to establish the terminological and conceptual sources of the distinction between reality and sense and to show their evolution. As a result of this inquiry, we put forward a historical-genetic basis for approaching a systematic study of Zubiri-Heidegger relationship in general terms.

Keywords: history of philosophy, Zubiri, Heidegger, reality, sense.

1. INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN DEL ORIGEN DE LA DISTINCIÓN ENTRE COSA-REALIDAD Y COSA-SENTIDO

La relación Zubiri-Heidegger puede ser acometida desde diversos enfoques. Cabe la posibilidad de optar por un acercamiento crítico en el que se evalúe la plausibilidad filosófica del planteamiento de aquel frente al alemán. Sin embargo, en la literatura sobre la cuestión es frecuente encontrarse contribuciones desde el punto de vista de historia de la filosofía que señalan en un nivel sistemático (cuyo grado de sistematicidad va de mayor a menor según los autores) algún aspecto de la relación Zubiri-Heidegger y que atienden a una altura determinada de esta en función del Heidegger escogido como interlocutor de Zubiri.¹

En cualquier caso, el estudio de esa relación debería, a nuestro juicio, complementarse con una investigación histórico-filosófica de la recepción de Heidegger en Zubiri que ayude a fijar los términos que entran en juego. En este sentido, nuestro trabajo quiere contribuir a una sistematización de la cuestión a partir de un examen de la historia de la recepción de Heidegger en Zubiri.

Ahora bien, para llevar a cabo este objetivo puede atenderse a una multitud de ámbitos. La relación Zubiri-Heidegger no es unívoca sino que está caracterizada por una gran pluralidad de temas y que van surgiendo además a lo largo de medio siglo de producción filosófica. Uno de los frentes centrales de la crítica de Zubiri a Heidegger tiene que ver claramente con el *questionamiento de la primacía del sentido*. Esto se expresa de manera sumaria en la distinción en *Inteligencia Sentiente* entre cosa realidad y cosa-sentido:

Las cosas como momentos o partes de mi vida son lo que yo he llamado “cosa-sentido”. Pero nada es “de suyo” cosa-sentido. La cosa real aprehendida como algo “de suyo” no es una “cosa-sentido”, sino lo que he llamado “cosa-realidad”. (...) Es aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee “de suyo”.²

El tema de la diferencia entre cosa-realidad y cosa-sentido es un tópico en la literatura zubiriana,³ pero hasta ahora no ha sido tratado histórico-genéticamente en toda su amplitud. Pues bien, si el texto citado es explorado desde ese punto de vista genético puede dar de sí la posibilidad de desplegar toda una historia

1 Vid. p.e. los trabajos incluidos en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008.

2 ZUBIRI, X., *Inteligencia y realidad* (1980), 6ª ed. Madrid: Alianza, 2006, pp. 59-60. En adelante IRE.

3 Vid. el aún hoy excelente estudio, en línea sistemática, de PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y sentido*. Salamanca: UPSA, 1993, esp. cap. IV, pp. 143-188.

conceptual del concepto de realidad en contraste con el de sentido. ¿Por qué el sentido es definido como momento de *mi vida*? ¿Por qué la realidad en cambio *actúa*? ¿De dónde viene esa expresión según la cual la cosa *posee* notas “de suyo”? A partir de estas preguntas vamos a plantear una historia de la evolución de los conceptos de realidad y sentido que permita aclarar la procedencia de las ideas vertidas en el texto citado y que, en última instancia, den cuenta de cómo es llevada a cabo en Zubiri la recepción de la filosofía de Heidegger en lo que atañe a la cuestión del sentido.

Para detallar esta génesis resulta crucial atender a los textos no sólo de los años 30, en los que Zubiri acaso estuviera más cercano a Heidegger, sino también de los cursos extrauniversitarios pertenecientes al período de los años 40, 50 y 60, en los que la crítica a este se va intensificando. Ahora bien, a fin de atender debidamente a la producción de los años 40 y 50 es preciso adoptar una división de etapas que permita introducir una matización respecto a la habitual triple distinción (fenomenológico-objetivista o husserliana, ontológica o heideggeriana y metafísica o propiamente zubiriana).⁴ Esto resulta posible si, siguiendo a D. Gracia⁵, dividimos la etapa metafísica en un primer período de maduración (hasta la publicación de *Sobre la esencia*) y otro de madurez (hasta 1983).

La estrategia a seguir será por tanto la siguiente: trataremos de precisar los conceptos de realidad y de sentido en cada una de las tres etapas del pensamiento de Zubiri a partir del contacto con Heidegger (1930-44, 1944-62 y 1962-83). Además, previamente a la exposición de cada una de ellas procuraremos dar un mínimo esbozo de la recepción zubiriana de la filosofía de Heidegger a fin de contextualizar la evolución de cada uno de estos dos conceptos.

2. LAS CONDICIONES IDÓNEAS PARA HACER UNA GUERRA: SENTIDO Y REALIDAD EN LA ETAPA ONTOLÓGICA O METAFÍSICA (1930-44)

2.1. ¿ZUBIRI EL HEIDEGGERIANO?

El período que va desde la vuelta de Zubiri a España en 1930 hasta la publicación de *Naturaleza, historia, Dios* en 1944 se suele definir por la influencia de

4 Vid. ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios* (1944), 13ª ed. Madrid: Alianza, 2007, pp. 13-15. En adelante NHD.

5 Vid. GRACIA, D., “Un Siglo de Filosofía Española: Unamuno, Ortega, Zubiri”, en NICOLÁS, J. A. / SAMOUR, H., *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*. Granada: Comares, 2007, pp. 3-67.

Heidegger en aquel. Según dejan entrever algunos textos cercanos en el tiempo a la estancia en Freiburg, Zubiri encontró en Heidegger, para empezar, un paradigma filosófico que, al entender la correlación intencional desde el noema⁶ es capaz de superar el idealismo en que acababa Husserl para explorar la posibilidad de una ontología fenomenológica. Sin embargo, que la inspiración para esta época vaya a ser expresada, décadas después, como “ontológica o metafísica”⁷ incita a pensar que quizás el propio Zubiri no viese tan claro el influjo de Heidegger sobre su pensamiento en aquellos tempranos años. Si “ontología” suele identificarse, en este contexto, con el planteamiento heideggeriano y “metafísica” con el propiamente zubiriano, puede decirse que lo que encontramos en la etapa de 1930-44 no es una determinación absoluta de Heidegger sobre Zubiri, sino un indiscernimiento entre lo propio y lo importado de Freiburg. Bien es cierto que en esta época aparecen en su obra toda una serie de elementos de clara impronta fenomenológico-hermenéutica que, sin embargo, contrastan con una crítica subyacente que va haciéndose oír poco a poco en sus textos.

Por un lado, el rasgo típicamente heideggeriano del Zubiri de los años 30-44 parece residir en el cariz ontológico-existencial de los términos elegidos para presentar las temáticas filosóficas. Zubiri va a llegar a asimilar el modo concreto de plantear los problemas filosóficos tal como Heidegger lo hacía en sus cursos y en *Sein und Zeit*. Era ya así en el texto “Sobre el problema de la filosofía” (1932-33), cuyos primeros compases suenan al ritmo de la *Fundamentalanalytik* del Dasein: se emplea la idea de la verdad como *encubrimiento/desencubrimiento*, la *familiaridad* como momento ontológico, el *trato familiar* con la cosas como horizonte propio del ser humano e incluso la expresión *clarear*, así como se menciona directamente a Heidegger al hablar de la dimensión de *alétheia* de la verdad.⁸

El uso de terminología afín se refleja también a la hora de adoptar enfoques propios de la fenomenología ontológica. Conceptos como el de *situación*⁹ y *horizonte*¹⁰, la idea del ser humano como un ente que *acontece*¹¹ y de la *historia* como actualización de posibilidades fruto de una *decisión propia* resuenan

6 Vid. ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios*, vol. I. Madrid: Alianza, 2007, p. 567. En adelante, CU-I.

7 Cf. NHD, 14.

8 Cf. para todos estos términos ZUBIRI, X., *Sobre el problema de la filosofía*. Madrid: Alianza, 2002, pp. 24-29. En adelante, SPF.

9 Vid. NHD, 41.

10 Cf. op. cit., pp. 192-3. En un texto de 1933 Zubiri habla de que “En el trato familiar con las cosas se engendra la familiaridad, y con ella el horizonte de nuestra visión” (SPF, 27), y cita la página 90 de *Ideas* (correspondiente a *Husserliana*, III, pp. 101-102). Sin embargo, la introducción de la expresión “trato familiar”, que encuentra su equivalente en la *Vertrautheit* de las lecciones de los años veinte de Heidegger, lleva a pensar más bien que es el discípulo de Husserl quien está detrás del uso zubiriano del término “horizonte”, y no el maestro.

11 Cf. NHD, 195.

como temáticas características del Heidegger de los años veinte.¹² E incluso la adscripción de Zubiri al alemán se antoja clara al proponer su idea de experiencia:

...además de sentidos, el hombre tiene un modo de experiencia con las cosas, que le da de plano y por entero, de un modo simple y unitario, un contacto con las cosas tales como son “por dentro” (...) Es un saber que toca a lo íntimo de cada cosa; (...) que nos instala en lo que ella verdadera e íntimamente es, “una” cosa que “es” de veras, tal o cual, y no simplemente, lo “parece”. Una especie de sentido del ser.¹³

Pero, por otro lado, hay varios motivos en la obra de esta etapa que permiten deshacer la impresión de encontrarnos con un Zubiri acólito de Heidegger, lo cual por otro lado hubiera hecho de su pensamiento un mero vástago condenado a repetir a éste. Hay al menos tres textos en estos años en los que nos encontramos objeciones frontales, en mayor o menor medida explicitadas, al propio Heidegger.

En primera instancia, en la Lección X de la sección dedicada a Hegel del curso “Despertar y comienzo de la filosofía” (1933-34), al hablar del saber como anclado en la actualidad misma de las cosas Zubiri repara en que podría entenderse esta idea desde la facticidad existencial. Sin embargo, contra esta posibilidad afirma rotundamente que “No está dicho que el problema de la posibilitación [del saber, de la filosofía] pueda sin más ser referido a una hermenéutica de la facticidad.”¹⁴

En segundo lugar, en “Hegel y el problema metafísico” contamos con un giro con respecto a otro de los motivos típicamente heideggerianos: la metáfora de la luz. Zubiri propone otro modo de ver lo constitutivo de la existencia que estaría apuntando más allá del ser (y eventualmente del sentido): no desde la claridad de la luz, sino desde el foco luminoso del que emerge la luz, desde una luminaria.¹⁵

Finalmente, hay un tercer texto, perteneciente a “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” (1942), que objeta de un modo firme (aunque aún no lo aclare demasiado) la idea heideggeriana del ser. El que Zubiri reconozca la genialidad de lo vertido en *Sein und Zeit* no le impide declarar que el ser tiene allí «un carácter un poco atmosférico, parece carecer de supuestos»,¹⁶ preconizando así una de las tesis a través de la cual va a expresar su posicionamiento crítico frente a la ontología heideggeriana: el ser no tiene sustantividad, sino que se funda en la realidad.

12 Cf. *ibid.*

13 *Op. cit.*, 63-64.

14 ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios*, vol. III. Madrid: Alianza, 2012, p. 363 (en adelante, CU-III).

15 Vid. NHD, 286-7.

16 NHD, 388.

¿Cómo se explica esta disidencia, contundente por momentos, en el contexto de una obra, como la del Zubiri de los años 30, presumiblemente fiel a Heidegger? La razón es bien sencilla: el discípulo no es tan fiel como aparenta. Desde el propio seno de una conceptualización analítico-existencial de las cuestiones filosóficas Zubiri va paulatinamente apuntando más allá de la ontología. Precisamente esta desavenencia se plantea ya en el mismo concepto de *sentido* que aparece en los textos de esta etapa, que es caracterizado de tal manera que en él se deja adivinar algo distinto.

2.2. EL SENTIDO DE LA COSA-ÚTIL

El significado zubiriano de “sentido” en esta etapa se articula en torno a la idea de que la experiencia originaria de la cosa surge en el *trato familiar* con esta, en el que se despliega un *horizonte* que delimita el modo en que nos aparecen los objetos en el mundo.¹⁷ En este punto el concepto de sentido en Zubiri no añadiría nada radicalmente nuevo al de *Sein und Zeit* como “Woraufhin des Entwurfs” [horizonte del proyecto].¹⁸ Sentido sería el horizonte del proyecto articulado en la situación constituida por el trato familiar con el mundo.

Sin embargo, hay un giro interesante en el desarrollo zubiriano de la idea de sentido que tiene que ver con la aparición de un concepto de *situación* más amplio que el heideggeriano. En un texto de 1942 se distingue entre dos aspectos de la situación: uno, que tiene que ver con que el ser humano situado en el mundo dispone de las cosas como *recursos* para hacer su vida y otro referido a la *capacidad* o *aptitud* que tiene, en palabras de Zubiri, la “realidad cósmica” para ser utilizada en los proyectos humanos.¹⁹ Es ese segundo aspecto el que permite hablar de que la situación sea no sólo *humana*, sino *de las cosas* y en el que Zubiri parece encontrar algo nuevo respecto a Heidegger. En la vida humana no sólo hay un momento de *Entwurf der Möglichkeiten*, sino también una dimensión de la cosa por la cual tiene o no capacidad para constituirse en tal posibilidad. Zubiri apela al ejemplo de la guerra: todo estratega sabe que las condiciones climatológicas, así como –podríamos añadir– condiciones del terreno tales como el relieve, la visibilidad, etc. influyen de un modo determinante en la batalla. Todas estas condiciones no son solamente “sentido”, i. e., posibilidades que han aparecido en

17 Cf. SPF, 27-28.

18 HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (1927), 19ª ed. Tübingen: Max Niemeyer, 2006, p. 151. En adelante, SZ.

19 Cf. NHD, p. 376.

el *Vollzug* bélico, sino que pueden quedar como tales precisamente por lo que en estos años Zubiri llama la “materia misma”, que “por su estructura física, puede ofrecer o sustraer posibilidades al hombre”.²⁰

Esta distinción entre la cosa como *posibilidad o recurso* y como *capaz o apta* para constituirse como tal está en el origen de la distinción entre cosa-sentido y cosa real. Ya en un texto del curso de 1932/33 era expresada en la contraposición entre *cosa-útil u objeto vital y objeto natural*:

Cosa útil es cualquiera de las que encuentro en la vida (...) empleamos el adjetivo “útil” en el sentido de objeto que se ejercita dentro del ambiente vital del hombre. La utilidad no es algo que se añade a la cosa, sino que el útil es la cosa misma. (...) Además de esto, puedo decir de la silla, por ejemplo, que tiene color rojo, o tales dimensiones, etc., puedo enunciar una serie de predicados que hacen referencia a ella como un objeto de la naturaleza y no como útil. (...) No es simplemente una diferencia de valor, sino que en un caso la silla es objeto natural, y, en otro, objeto útil o vital (así, chuleta y trozo de tejido muscular sólo tienen sentido vital y naturalmente, pues, si digo que estoy comiendo tejido muscular o que estoy estudiando una chuleta, no tiene sentido). El problema especial que se plantea aquí es el de que un mismo ente sea, a la vez, objeto vital y natural. No entramos aquí en esto.²¹

Zubiri “no entra en la cuestión” porque ello le ocupará toda su vida filosófica. Es la cuestión de cómo el sentido está constituido por la realidad.

En cualquier caso, esta distinción motiva ya un distanciamiento inmanente, tentado desde dentro de la filosofía heideggeriana, de la experiencia del sentido del ser. ¿Por qué la hermenéutica de la facticidad no agota todo el problema de la possibilitación? Porque aún no ve la cosa como recurso *apta* o *capaz*; igualmente, la metáfora de la luz precisa ser revisada, viendo en la luminaria, es decir, el foco luminoso del que surge la luz, su estructura física. Y, en definitiva, ello afecta al concepto mismo de ser: ¿por qué iba a parecerle a Zubiri que en Heidegger el ser parece “atmosférico”, parece carecer de supuestos? Porque le falta lo constitutivo para erigirse en sentido: su estructura física.

2.3. LA *οὐσία* DE LA REALIDAD

Lo que Zubiri añade a la noción de cosa como recurso es la capacidad de la cosa para ser recurso. Esta dualidad de dimensiones se articula justamente en la etapa metafísico-ontológica en la idea de realidad como *οὐσία*. La clave está

20 Ibid.

21 Cf. CU-I, 558-559.

en que οὐσία aparecerá traducido no (sólo) como esencia o sustancia, sino como *haber* en el sentido de fortuna, de bienes, de recursos de los que el ser humano puede disponer y que le permiten hacer su vida.²² Paralelamente a la distinción entre cosa útil y objeto natural desde comienzos de la etapa ontológica o metafísica se venía discerniendo un doble sentido de οὐσία como haber en tanto *recurso* y en tanto *fuelle* de esos mismos recursos:

Lo que llamamos sustancias son cosas que están ahí: a la disposición de uno, son nuestro capital, o haber = οὐσία. Pero nótese: este capital es mi capital porque lo que está ahí tolera serlo, es decir, porque es cosa. Está a mi disposición porque la cosa posee por sí misma todo cuanto tiene. Es una fuente permanente de que yo puedo echar mano. Fuente permanente de su manifestación = οὐσία.²³

La dimensión de fuente de posibilidades coincide con la “estructura física” o luminaria, y es el germen de la noción de realidad que luego más tarde va a acabar precisando Zubiri. De ahí la definición en “Res cogitans” de que “Lo real es cualquier cosa que se basta a sí misma para actuar; cualquier cosa que encuentra en sí misma los recursos, por así decirlo, de su vida.”²⁴ El “bastarse a sí misma” es una alusión al sentido de οὐσία como haber. Una cosa tiene “haber” cuando se basta a sí misma, cuando tiene en sí los recursos *suficientes* para ser lo que es. Todos estos términos aparecen relacionados en la reflexión zubiriana sobre la estructura real de la cosa: es οὐσία, y οὐσία es haber, y haber es *suficiencia*.

Pero a la hora de precisar en qué consiste esa realidad Zubiri va a servirse de un segundo término, que tendrá que ver con la idea de *actuación* que aparece en el pasaje citado de “Res cogitans”: lo real es lo que se basta a sí mismo (o sea, tiene un haber, una suficiencia) para *actuar*. Podemos atender al menos a tres textos para seguir la pista a esta idea de actuación.

Ya en “¿Qué es saber?” (1935) aparecía la expresión “actualidad” para designar, en palabras de Zubiri, “la efectividad del palpitar”²⁵ de la cosa en la mente. Anteriormente se había referido a la interpretación del νοῦς aristotélico como un palpar o tantear el ser de la cosa.²⁶ Cambiando del lenguaje metafórico al técnico, ese tanteo es justo la actualidad o ἐνέργεια. La actualidad de la cosa

22 Cf. p.e. CU-I, 181, 455; ZUBIRI, X., *Cursos Universitarios*, vol. II. Madrid: Alianza, 2010, p. 185 (en adelante, CU-II); CU-III, 98; SPF, 293; NHD, 124, 374.

23 CU-III, 98.

24 SPF, 293.

25 NHD, 80s.

26 Cf. *ibid.*

ante el νοῦς es lo que permite discernir el ser de la cosa, es lo que permite aprehender en κρίνειν la estructura real de la cosa a diferencia de lo demás.²⁷

En un segundo texto aparecen ligados haber, actualidad y ἐνέργεια al término ἔργον (acto). Escribe Zubiri que

si considero al ἔργον nacido de su interna posibilidad, estamos en ἐνέργεια, es decir, la actualidad de una posibilidad. Diremos de algo que es ἐνέργεια ὄν cuando en el ser no hay posibilidad sino actualidad; por tanto, ese ser existe en sí mismo, tiene en sí el “haber” de sus actuaciones, es un ὑποκείμενον que tiene οὐσία.²⁸

Aquí el ser (το ὄν) queda asumido en la ἐνέργεια, es decir, en la actualidad o ἔργον, y se supone el haber como implícito en la idea de acto.

Finalmente, en un tercer texto, en el ensayo sobre la teología paulina incluido en NHD, destaca la preferencia zubiriana por el empleo del verbo “estar” en lugar del de “ser” para expresar la ἐνέργεια en el sentido anteriormente precisado.²⁹ La realidad ya se ve aquí como un *estar siendo*, donde el acento se pone en el *estar*.

Parece entonces que en los textos zubirianos convive junto con el de “haber” otro término con el que se trata de expresar la realidad de la cosa misma: “estar”. ¿Qué término es entonces el prioritario a la hora de expresar la realidad o estructura física de la cosa? En esta etapa tanto “haber” como “estar” se emplean alternativamente. En los años 30-44 Zubiri, aunque hace acopio de una batería conceptual muy ligada a la analítica existencial de Heidegger, va abriéndose camino propio a través de estas dos nociones, en las que se concitan lo específico de la propuesta zubiriana ante este. Desde ellas es capaz de ver la cosa en esa doble perspectiva: como útil (posibilidad de vida) y como apta o capaz de ser utilizada (o sea, de aparecer en el mundo circundante y significativo). A partir de aquí los desarrollos de Zubiri se van a centrar en explorar esta segunda dimensión y su unidad con la primera; esto es, cómo entender la unidad de naturaleza e historia en el seno de la cosa.

27 Cf. op. cit., p. 81.

28 CU-II, 152s.

29 Cf. NHD, 467.

3. CONSTRUYENDO LA ESTRUCTURA DEL PUENTE SUSPENDIDO EN EL VACÍO: SENTIDO Y REALIDAD EN LA ETAPA METAFÍSICA DE MADURACIÓN (1944-1962)

3.1. ZUBIRI EL ZUBIRIANO. AFIANZAMIENTO DE UNA POSTURA CRÍTICA FRENTE AL “MAESTRO” HEIDEGGER

Tras la publicación de *Naturaleza, historia, Dios* en el año 1944 Zubiri se dedica a la docencia a lo largo de una serie de cursos extrauniversitarios. En ellos comienzan sus primeras elaboraciones filosóficas alejadas de las anteriores influencias. Heidegger no es desde luego una excepción a esto, y la recepción que hace Zubiri de éste cambia de signo en la época de los años 40 y 50. Ya no vamos a encontrar en su obra una apropiación de los conceptos de la *Fundamentalanalytik* ni siquiera para atisbar desde ellos alguna dimensión más amplia, como sucediera en la década anterior. Heidegger comienza a aparecer en distancia cuando, por ejemplo, Zubiri lo comienza a catalogar como “fenomenólogo” en un sentido equiparable a Husserl y claramente peyorativo.³⁰ De hecho, los textos de más sabor heideggeriano sólo van a darse en exposiciones sistemáticas de su pensamiento (y no desde él) que obedecen a una doble finalidad: presentar una filosofía desde una perspectiva histórica, como una propuesta que ha tenido lugar en un momento determinado de la historia del pensamiento, y tomarla como punto de partida de una discusión crítica. Esto sucede en algunos cursos como “Cuerpo y alma” (1950-51) o “El problema del hombre” (1953-54).

Sin ir más lejos, en el mencionado curso “Cuerpo y alma” Zubiri expone, capítulo por capítulo, los puntos centrales de la Analítica Existencial de SZ para en la siguiente lección iniciar una discusión de uno de los temas que aparecieron, en una crítica que comienza a tomar carácter sistemático. Al comienzo de la 20ª lección señala que no va a discutir la filosofía de Heidegger en general, es decir, el problema del ser, lo cual sería asunto de una filosofía primera, sino simplemente si la descripción que hace de la existencia es exhaustiva.³¹ El tratamiento del primer asunto lo tenemos desarrollado en el curso del año siguiente, “Filosofía Primera” (1952-53) y va apareciendo diseminado en gran parte de los cursos extrauniversitarios. Este otro, el de la exhaustividad de la descripción existencial, concierne en cambio al carácter del ser humano como existencia o Dasein, y le va a conducir a proponer una noción alternativa de éste como personidad. Los

30 Cf. “Cuerpo y alma” (1950-51), en el Archivo Xavier Zubiri, Fundación Xavier Zubiri (Madrid), signatura 0057010, p. 12. En adelante abreviaremos los cursos extrauniversitarios como AXZ seguido del número de signatura y de página.

31 Cf. op. cit. p. 7.

cursos de finales de los 50 (“El problema del hombre” o “Sobre la persona”) son prueba de ello. Finalmente, a esto le va a acompañar una precisión en el campo “epistemológico”, por cuanto en algunos cursos comienza a aparecer incipientemente la idea de que el problema del ser y del ser humano ha de plantearse desde un acceso al mundo no de carácter comprensor sino impresivo-intelectivo. De nuevo, esto aparece tratado sobre todo en “Filosofía Primera”.

Con ello la recepción zubiriana de Heidegger comienza a articularse como una crítica en tres frentes: el problema del *ser*, el problema del *ser humano* y el problema del *acceso al mundo*. Ello corrobora finalmente ese cambio de perspectiva con respecto a “su maestro”. Pero, ¿qué lo motiva? Estos tres frentes de crítica arrancan, a nuestro parecer, del hallazgo fundamental en la anterior etapa de la doble dimensión de la cosa como recurso y como capaz o apta para constituirse en recurso. En los años 40 y 50 Zubiri se dedica a explorar esa segunda dimensión de la cosa en la cual cree haber encontrado el carácter de realidad de la cosa misma, más allá del ser y del sentido. ¿Cómo quedan, por tanto, situados en estas dos décadas los conceptos de realidad y de sentido?

3.2. EL SENTIDO ES UN PUENTE SUSPENDIDO SOBRE EL VACÍO.

LA COSA SEGÚN EL PROYECTO DE POSIBILIDADES (*ENTWURF DER MÖGLICHKEITEN*)

Las exposiciones de Zubiri sobre SZ dan cuenta de cómo éste entiende claramente que el problema del sentido está íntimamente relacionado con el de la concepción del ser humano como *Dasein*.³² Si el ser humano es existencia, aquello a que esté abierto será al mundo como posibilidad de ser. Es así que en *Sobre la esencia* se va a reflejar semejante concepción del sentido en la idea de *cosa-sentido* ligada a la de *vida humana*:

...estas cosas en su carácter formal y propio de mesa o hacienda, no son, formalmente, cosas reales. Son justo “otra cosa”, otro tipo de “cosa”: son posibilidades de vida. (...) Las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por esto “cosas-sentido”.³³

El sentido en esta etapa es definido como *posibilidad de vida* y, en cuanto cosa-sentido, es un desarrollo ulterior del concepto de cosa-útil que aparecía en los *Cursos Universitarios* de los años treinta. A partir de cursos como “El problema del hombre”, “Acerca del mundo” y “Acerca de la voluntad” se puede

32 Cf. op. cit., pp. 4-15

33 ZUBIRI, X., *Sobre la esencia* (1962). Madrid: Alianza, 1985, p. 105. En adelante, SE.

reconstruir lo que entendía Zubiri en estos años por “sentido” a partir de los caracteres que atribuye a la categoría de *posibilidad* en Heidegger:

(i) En primer lugar, el Dasein tiene en la *muerte* la posibilidad radical con la que puede contar para abrir su presente propio. Eso significa que lo originario del Dasein está en su futuro, en su final.³⁴ (ii) Ahora bien, en la medida en que es el *Zukunft* el éxtasis desde donde se determina el carácter de la temporeidad originaria, y en la medida en que la temporeidad se erige como el sentido de ser del Dasein y, es más, en la medida en que al final de SZ se plantea si el tiempo puede ser el horizonte del sentido del ser del ente en general, con todo ello se ha hecho del *tiempo* la realidad misma.³⁵ (iii) Estos dos elementos, muerte y temporeidad futura se conjugan con otros dos más estrechamente vinculados. El que se haga del tiempo y, en consecuencia, del proyectar (*Entwerfen*) la realidad misma del Dasein conlleva que a la posibilidad proyectada le corresponda pertenecer a la dimensión de la irrealidad y del concepto³⁶, en contraposición a lo físico. (iv) Finalmente, la posibilidad pende de la *volición*. La realidad en cuanto querida por el ser humano es justamente el *sentido*, esto es, una posibilidad apropiada volitivamente.³⁷

Con ello Zubiri fija en buena medida el lugar en que queda una de las tesis fundamentales de Heidegger: el sentido no puede ser la estructura del mundo puesto que tan sólo es el carácter que tiene la cosa como posibilidad de vida. La significatividad no es más que “el carácter constructo de las cosas como momentos de la vida humana”, de modo que es “esta versión de las cosas al viviente humano (...) lo que hace de ellas cosas-sentido”.³⁸ “Constructo” en *Sobre la esencia* se contrapone a “absoluto”: lo constructo es relativo, en este caso, a la vida humana, de tal modo que sin un término absoluto no sería *posible*.³⁹ El sentido es, por tanto, la cosa relativamente a la vida humana.

Ahora bien, visto así el sentido, su prioridad tiene repercusiones a la hora de caracterizar la existencia humana. Pues decir que la esencia del ser humano como Dasein está en la posibilidad significa entenderlo desde su carácter constructo sin término absoluto que lo ampare. Es, en palabras de Zubiri, hacer de la existencia

34 Cf. p.e. SH, 614. Cf. SZ, §53.

35 Vid. p.e. SH, 624 y 628; ZUBIRI, X., *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza, 2010, pp. 71-74. En adelante, AM.

36 Cf. SE, 108.

37 Cf. ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza, 1992, p. 37 (en adelante, SSV). Vid. también SH, 327 y 636.

38 SE, 291.

39 Cf. op. cit., p. 324.

“el empuje de un puente que carece de pilares”⁴⁰. En coherencia con la metáfora, al puente –la existencia humana– le falta los pilares, esto es, la estructura física para poder mantener la carga y permanecer erguido sobre el mundo.

La resolución del problema del ser humano pasa entonces por precisar en qué consiste la estructura real de aquel. Es en el curso “Sobre la persona” donde Zubiri resuelve este problema antropológico por una vía metafísica:

Si bien es verdad que son las cosas las que crean la situación, es también verdad, y una verdad anterior, que sólo la crean a aquel que tiene estructuras capaces de que la situación le sea creada. Estas estructuras han de pertenecer al yo de un modo intrínseco (...) Porque si esas estructuras no son momentos formalmente constitutivos del yo, uno se pregunta con qué y de qué va a sacar el yo sus proyectos y a ejecutar sus acciones.⁴¹

La propuesta específica de Zubiri pasará por rechazar el planteamiento analítico-existencial reconduciendo esta cuestión al terreno de una filosofía que se aleje de la concepción del ser humano como meramente abierto a posibilidades.

3.3. LA REALIDAD COMIENZA POR *HABER* COSAS EN LAS QUE *ESTAR*

La realidad queda netamente distinguida del sentido en la etapa metafísica entre los años 50 y principios de los 60: frente a la cosa-sentido, la realidad es “todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee.”⁴² Ahora bien, en la idea de realidad así definida se encuentra implícita una ambivalencia. Por un lado, en la definición se expresa la idea de *posesión*: la cosa, para ser tal, posee de un modo determinado sus notas. Esto hace referencia a la idea de *οὐσία* como *haber*: la realidad de la cosa está en la *suficiencia* de las notas que tiene. Pero, por otro lado, también encontramos implicada la idea del *acto*: la cosa real, por tener suficiencia, actúa sobre las demás. Esto tiene que ver con la *ἐνέργεια*, con el *ἔργον* y, en una palabra, con el *estar*.

40 SH, 628.

41 SH, 108. La cuestión venía siendo planteada por Zubiri a lo largo de la década de los años 50. P.e. en “El problema del hombre” ya afirmaba, de modo similar, que “la mera formulación de proyectos no tiene realidad, y la realidad tiene componentes irreductibles a toda dimensión proyectiva. Lo contrario es lanzar al hombre en el vacío y llenarlo de náusea, porque previamente se le ha colocado al borde del abismo. Reducir el hombre a proyecto sería reducir el vuelo a una especie de pura realidad aviónica, sin tener en cuenta los elementos de estabilidad y propulsión dinámica del avión.” (SH, 591).

42 SE, 104.

En la etapa anterior encontrábamos también una ambivalencia en el seno de la cosa misma al ser pensada como cosa-útil pero también como apta o capaz para serlo. ¿Tiene que ver esta ambivalencia con la que se constata a la hora de decidirse entre el “haber” y el “estar” como término que exprese la realidad de la cosa? ¿Qué término prevalece, el de “haber” o el de “estar”?

3.3.1 *Haber*⁴³

Zubiri introduce en *Sobre la esencia* el tema de la distinción entre cosa real y cosa sentido valiéndose de un ejemplo: ¿qué es lo que hace que un *instrumento* (*Zeug*) como un cuchillo sea una cosa y no solamente algo útil para mi vida? El cuchillo como objeto de reflexión filosófica ya había aparecido años atrás en “¿Qué son las ideas?” (1947-48), donde se consideraba como un *bien*, como algo con lo que cuento y de lo cual me puedo apropiarse para comer. Sin embargo, ¿qué hace de semejante cosa algo “bueno”? ¿En qué se diferencia un “buen” cuchillo de un “mal” cuchillo? ¿Dónde está el ἀγαθόν del cuchillo? En este contexto reaparece una distinción, similar a la que vimos en la etapa ontológica o metafísica, entre la *utilidad* de la cosa con vistas a un para-qué (esto es, el cuchillo es bueno para comer) y su *usabilidad* (i.e., su aptitud o capacidad para ser mejor o peor útil). Esto último es algo que no depende solamente de su aparecer para la vida humana, sino de si la cosa está bien o mal hecha para cortar, si es buena o mala *por su propia constitución*.⁴⁴ De esto surge precisamente, según Zubiri

la idea de la cosa como algo que tiene *de suyo* las capacidades *para* lo que ella es: El “de suyo” constituye lo suyo de las cosas, su bien. (...) Este carácter del “de suyo” es pues, algo anterior a todo “para”. Es lo que constituye lo que llamamos el ser de las cosas, su εἶναι. (...) Es su ser, porque el “de suyo” es lo que le permite ser sí misma.⁴⁵

El “de suyo” (la autoposición, la suidad) constituye así el ser de la cosa, i.e. su haber. La vieja idea de οὐσία recibe así una determinación alternativa pensada desde el sentido cotidiano del término. Se ha pasado de entenderla como bienes (recursos) a como suidad o “de suyo” (fuente de esos recursos).

43 Para un acercamiento más abarcante a la idea de realidad en la etapa de maduración de las décadas 40-50 vid. GRACIA, D., op. cit., esp. pp. 40-45.

44 Vid. “¿Qué son las ideas?”, AXZ, 0052002, pp. 36-37.

45 Op. cit., en papeleta mecanografiada añadida a la p. 37.

No obstante, en el texto citado se emplea la expresión “el ser de las cosas” para referirse a este “de suyo”. ¿Sería capaz el verbo “ser” de expresar la realidad misma de la cosa como “de suyo”? Semejante cuestión gravita alrededor de los intentos de Zubiri por analizar constantemente los llamados *verbos de realidad*. En “¿Qué son las ideas?” (1947-48) encontramos una enumeración bastante amplia de estos, que más tarde se plasmaría en algunas de las reflexiones filológico-filosóficas de *Sobre la esencia*.⁴⁶ Se pasa revista así a diversos verbos de distinta procedencia para ver cuál podría ser un buen candidato a expresar la realidad de la cosa como suidad o “de suyo”: *Wirklichkeit*, *τυγχάνω*, *φύω*, *γίνομαι*, *ὑπάρχω*⁴⁷, hasta llegar a verbos de posesión, entre los cuales se cuenta *κάπew* (lat. *capio*) y *ἔχew* (lat. *habere*). Justamente, a juicio de Zubiri, con éste se lograría expresar el ser como un “su” o “suyo”.⁴⁸ Con ello se hace patente el dominio que adquiere por el momento el término “haber” (*ἔχew*) a la hora de pensar el carácter de la οὐσία como realidad.

3.3.2. *Estar*

Sin embargo hacia los años 50 comienzan a aparecer textos en los que el “haber” parece ubicarse en el mismo nivel que el concepto de ser:

El ser y el haber, el es y el hay, se fundan óntica y radicalmente en el “estar” en la realidad. Y la articulación de ese fundamento es precisamente el momento de presentación. Lo que hay, es. El haber y el ser se fundan en el estar.⁴⁹

Al conferir ya en estos años al ser un carácter derivado con respecto a la realidad, hablar de “ser” y de “haber” por igual quiere decir que ahora el “haber” ha dejado de referir a la realidad. En el curso “Filosofía Primera” acaba siendo patente la predilección de Zubiri por el verbo “estar” para expresar la realidad⁵⁰. Sin ir más lejos, en el contexto de la discusión en torno al carácter de “lo dado” Zubiri plantea que este puede tener el carácter de “dato”, esto es, como nota del

46 Vid. p.e. SE, 407.

47 A. GONZÁLEZ señala, basándose en el Evangelio según S. Mateo, que *τὰ ὑπάρχοντα* podría significar también los bienes y posesiones (Mt 24: 47), cf. “Las cosas”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008.

48 Cf. “¿Qué son las ideas?” (1947-48), AXZ, 0052002, pp. 44-48 y papeleta mecanografiada añadida a p. 48.

49 “Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0060005, p. 40.

50 Vid. DANIEL, F., “La primera idea de noergia: una genealogía hacia la ‘Filosofía Primera’ de 1952”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXXVI (2009), pp. 531-563.

mundo físico sin por ello ser un mero *Vorhanden* en el sentido heideggeriano. Esto es posible justamente al concebir lo dado no desde el “hay” sino desde el “estar”:

El dato tiene un verbo que lo expresa adecuadamente: el dato es justamente lo que “hay”. Y lo que hay, en tanto que hay, por lo menos en la medida en que me es accesible, se funda precisamente en mi estar en la realidad. Porque estar en realidad no es algo que comienza, sino que comienzan las cosas a estar en ella; esto es, comienza a ser dato. El “hay” se funda en el “estar”; el haber se funda en el estar.⁵¹

Este desplazamiento terminológico se corrobora al igual en textos del curso del año siguiente, “El problema del hombre”, en los que se utilizan fórmulas y enunciados para expresar que el haber se funda en el estar que parecen directamente extraídos del curso anterior: “Nadie comienza a estar en la realidad ni deja de estar en ella; lo único que comienza y deja de haber son las cosas con que estar en la realidad. La inteligencia es en este sentido mera actualidad”⁵².

Pero, ¿qué es el “estar”? Zubiri había atisbado la relevancia de este término en el texto sobre la teología paulina publicado en NHD.⁵³ Sin embargo, es propiamente en la lección tercera de “Filosofía Primera” donde hace su primera gran aparición. Allí el “estar” aparece al considerar el carácter real de los juicios y de la intencionalidad misma. ¿Cómo se refiere el juicio al término del que juzga? Frente a la solución fenomenológica –que Zubiri extiende, polémicamente a nuestro parecer, a Heidegger– que cifra en la intencionalidad la clave, se apela al *ἔργον del νοῦς*, al carácter de *acto* que tiene la inteligencia al estar en las cosas. Aquí aparece la expresión *noergia* como término que une físicamente al noema y a la nóesis.⁵⁴

La “noergia” es un estar físico y no meramente intencional o, si ustedes quieren, es la realidad física de la intencionalidad. (...) Estamos, pues, en la realidad. Yo mismo estoy realmente en esa realidad y, además, lo estoy real y efectivamente, realmente. La unidad de estas tres dimensiones es lo que envuelve esa expresión en cuatro vocablos “estar en la realidad” y que con un vocablo que no usaré demasiado para no cargarles, temáticamente llamaré “noergia”.⁵⁵

51 “Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0060005, p. 39. El tema volverá a aparecer en la lección 20^a: vid. AXZ, 0060007, p. 2.

52 SH, 569.

53 Vid. NHD, 466-7.

54 Vid. “Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0059003, esp. pp. 28-30.

55 Op. cit., pp. 28-29. Vid. también op. cit., 0059005, p. 17.

El “estar” vendría a ser la propuesta específicamente zubiriana frente a la intencionalidad fenomenológica. Con ello expresa no la objetividad de un contenido intencional de conciencia sino la realidad física de ese mismo contenido; esto es, la cosa misma como estando *ejecutada* por y desde sí misma.

En los textos de Zubiri se va haciendo cada vez más patente este cambio terminológico y conceptual, según el cual el haber queda visto ahora desde el acto físico de estar. El protagonismo de ello se hace palmario en algunos de los cursos de comienzos de la década de los 60 como en “Acerca del mundo”, donde ya se afrontará la discusión en torno al mundo como proyecto de posibilidades en Heidegger desde la categoría de “estar” desarrollada en cursos anteriores y no desde la de “haber”.⁵⁶ En *Sobre la esencia* la terminología aparece como implícitamente fijada así: a pesar de que el “estar” no aparezca excesivamente en sus páginas, se puede decir que por su parte el “haber” ni siquiera es usado con significado filosófico.⁵⁷ Finalmente ello cristalizará en las décadas siguientes en el concepto de *actualidad*.

3.3.3. De nuevo el “haber”

La elección de “estar” hace que “haber” no se use para expresar la realidad de la cosa. Pero “haber” sigue manteniéndose en algunos textos de los años 50 y principios de los 60 como término para referirse no a la cosa misma sino al modo humano de estar en la realidad y *habérselas* con el mundo. El primer “haber”, el abandonado, era la traducción de *ἐχέiv* o *habere*. Pero “haber” tiene un segundo sentido, no coincidente exactamente con aquel, y que es precisamente el que está funcionando en los textos sobre el problema del ser humano como el anteriormente citado: como *ἔξις* o *habitud*. “Haber” aparece tras “Filosofía Primera” en el contexto de la cuestión del modo humano de habérselas con el mundo y con las cosas que están en él. En los textos de “El problema del hombre” (1953-54) ya nos vamos a encontrar a menudo con este sentido del “haber”.⁵⁸

56 Vid. AM, 17, 71-74. Vid. también SH, 282, 292, 375, 569.

57 Sí que hay referencias en SE al contenido del término “estar”, es decir, al acto o *ἔργον*. Vid. SE, 401-2: el *ἔργον* es lo que constituye el carácter de realidad de la cosa; op. cit., p. 130

58 Vid. p.e. SH, 260, 263, 268.

4. NINGUNA COSA ACTÚA POR SER “MESA”. REALIDAD Y SENTIDO EN LA ETAPA METAFÍSICA DE MADUREZ (1962-1983)

4.1. RAMIFICACIONES DE LA CRÍTICA DE ZUBIRI A HEIDEGGER A PARTIR DE LA POSTURA GANADA

La época de maduración finaliza cuando Zubiri publica *Sobre la esencia*. La clave de ello está en que allí consigue desarrollar una idea de realidad que da cumplimiento a su propio proyecto filosófico: la propuesta de una idea alternativa del ser humano. SE comenzaba como una reflexión sobre la sustancia (οὐσία), y desembocó en el concepto del ser humano como *res eventualis* o esencia abierta. Con ello responde al problema que se planteaba con el Dasein: el “de suyo” como sustantividad es la estructura de la realidad humana, esto es, los pilares del puente que es la existencia. La noción de esencia abierta supone en este punto la unión, tan buscada por Zubiri durante varias décadas, entre el ámbito histórico y el natural del ser humano, que ahora es aplicable a toda cosa real.

La idea de la realidad humana le ofrece en este sentido un hilo conductor para desarrollar progresivamente una noción del modo humano de habérselas con el mundo (esto es, la ἔξις o habitud) y proponer así un concepto de intelección. La última parte de la discusión de Zubiri con Heidegger en SE ya apuntaba a ello, y se había esbozado en varios cursos de la década de los 50. Pero es en los años 60 y 70 donde finalmente Zubiri expone una idea de intelección sentiente surgida a tenor de ello. Su desarrollo le permite precisar de un modo ciertamente elaborado el pensamiento heideggeriano, como se puede inferir del curso “Sobre la realidad” (1966). Este era, quizás, el último terreno filosófico fundamental que le quedaba a Zubiri ganar con respecto a Heidegger, una vez limadas las diferencias en torno al problema del ser humano (en el que se desarrolló la idea de personidad frente al Dasein) y el problema de la estructura de lo real (en el que surgió el concepto de realidad como estar y como suficiencia “de suyo” frente al ser y al sentido). Después de la discusión en torno a la impresión de realidad frente al concepto de comprensión del sentido en el curso citado no va a aparecer en los textos de Zubiri ninguna nueva gran crítica a algún tema fundamental de Heidegger. Contaremos con matizaciones a la idea analítico-existencial de la temporeidad, al concepto de historicidad, e incluso se desarrollará el tema de la religación que surgió en la década de los 30 en confrontación con el análisis del Dasein como arrojado al mundo... Se pueden interpretar como ramas que surgen de un tronco común que ya lleva creciendo desde décadas pasadas y que a mitad de los 60 ha llegado hasta casi toda su altura. De hecho, en el texto central de *Inteligencia Sentiente* (1980-83) no hay ningún pasaje dedicado exclusivamente

a discutir con su viejo maestro sino que su postura al respecto es presupuesta constantemente y nunca desarrollada.⁵⁹

4.2. SENTIDO, HABER Y ESTAR

En la etapa de madurez encontramos la fijación definitiva de los conceptos con que Zubiri acomete la crítica de Heidegger. Desde *Sobre la esencia* (1962) hasta *Inteligencia y realidad* (1980) la tarea crítica con respecto a aquel parte de un denominador común: la distinción entre cosa realidad y cosa sentido. Distinción que, por otra parte, ya venía desarrollándose –como hemos tratado de mostrar– desde décadas atrás. En función de estos dos conceptos podemos definir tanto el sentido como la realidad en este período de casi veinte años. Retomemos en este punto el texto con el que proponíamos al principio de este trabajo la reconstrucción de las etapas de la recepción zubiriana de Heidegger:

Las cosas como momentos o partes de mi vida son lo que yo he llamado “cosa-sentido”. Pero nada es “de suyo” cosa-sentido. La cosa real aprehendida como algo “de suyo” no es una “cosa-sentido”, sino lo que he llamado “cosa-realidad”. Es lo que en otro orden de problemas he solido expresar diciendo que cosa real es aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee “de suyo”.⁶⁰

Sentido sería la cosa en cuanto forma parte de mi vida. Cuando Zubiri escribe “momento o parte de mi vida” está refiriéndose, para expresarlo de un modo más técnico, a la manera en que la cosa es actual o presente respectivamente a la vida humana. “Sentido” sería así el mundo como término de los proyectos de vida de la realidad humana. Con esto Zubiri sintetiza su interpretación de la fenomenología hermenéutica: el Dasein es el constituyente del aparecer de la cosa y, por tanto, como significativa.⁶¹ Pero según la tesis fenomenológica de Zubiri las cosas no actúan sobre otras por ser cosa-sentido, sino por el carácter real que constituye la estructura de ese sentido. Cuando consideramos la cosa en su respectividad misma, independientemente de la cosa a la que sea respectiva,

59 En este sentido resulta bastante escueto el pasaje de IRE (1980), 85 en el que se menciona brevemente a Heidegger y su idea de la sensibilidad como *factum brutum*. Este texto tiene su génesis en *Sobre la realidad* (Madrid: Alianza, 2001, p. 14ss, en adelante SR) y que arranca de “Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0060005, pp. 37-38, donde la concepción fenomenológico-hermenéutica de la experiencia sensible era discutida con mucha mayor amplitud.

60 IRE, p. 59-60.

61 Vid. SSV, p. 230.

estamos hablando de la *realidad*. La diferencia concierne a distintos tipos de presencia: en el caso del sentido se trata de la presencia de la cosa por lo que tiene de respectiva a la vida humana, mientras que en el caso de la realidad estamos ante el modo de presencia de la cosa por sí misma o actualidad intrínseca.⁶²

Ahora bien, bajo esta distinción se esconde un entramado terminológico y conceptual de cierta complejidad. ¿Con qué término se expresan adecuadamente el sentido y la realidad? Aun más, ¿dónde ha quedado el viejo término de “haber”? En un escrito del año 1967 se encuentra una afirmación clarificadora al respecto:

Para que la intelección tenga lugar es menester que las cosas nos estén, en alguna manera, previamente presentes. No basta con que las cosas sean reales, ni con que “haya” cosas reales en el mundo; es menester que las cosas reales nos estén presentes en un modo especial de enfrentarnos con ellas.⁶³

En este texto, que sería más tarde uno de los gérmenes de *Inteligencia Sentiente*, se aprecia ya el empleo contrapuesto de los términos *haber* y *estar* a la luz de los desarrollos filosóficos de Zubiri en torno a la idea de actualidad (específicamente desde el prisma de la actualidad de tipo intelectual). La realidad de la intelección y la propia realidad de lo inteligido no son un modo de darse el ser desde un sentido. No son tampoco algo que “hay” en el sentido de un recurso del que puedo apropiarme. Anteriormente a toda apropiación que hago en mi vida de la cosa, esta está presente en el mundo desde sí misma, con sus notas siendo actuales (o estando físicamente ejecutadas) en el mundo.

Detrás de todo ello se esconde una evolución conceptual que llega a su término en estos años. A continuación mostraremos la ubicación final que reciben dichos términos, asociados a las nociones denotadas por ellos, en la última época de Zubiri.

4.2.1. “Haber”

En esta época “haber” ya ha desaparecido de sus textos (a excepción del que hace referencia a la ἔξις humana) y sigue estando sustituido por “estar”. Como reconoce sin rastro de dudas en un texto de 1982, el haber estaría referido a la dimensión del sentido:

62 Vid. IRE, p. 13 y cap. V, pp. 138-141.

63 SR, p. 243.

...podría pensarse que frente al “ser” hierro se puede echar mano de otro verbo para expresar la realidad férrea. Sería el verbo “haber”. (...) El “hay” expresaría la nuda realidad. No lo pienso así. El “hay” designa siempre y sólo algo que hay en mi vida, en mi situación, etc. Pero esto no designa sin más “realidad”. (...) El verbo que a mi modo de ver, por lo menos en español, sirve para nuestro tema es el verbo estar a diferencia del verbo ser.⁶⁴

Sin embargo, la noción designada por el “haber” en el antiguo sentido de posesión no desaparece totalmente del pensamiento de Zubiri incluso en esta época. “Haber” en el sentido de ἔχειν tenía una doble connotación: la cosa como útil y la capacidad o aptitud del útil para tener esa utilidad. Es justo la primera noción designada por el “haber” la que acaba vertiéndose en la idea de sentido.

4.2.2. “Estar”

La segunda noción, la de aptitud o capacidad para constituirse en sentido, es la que origina la reflexión de Zubiri sobre la realidad. Expresada en cierto período como posesión, va decantándose en las nociones de suficiencia y de actualidad. En el desarrollo del pensamiento zubiriano el término para designar el carácter de haber como posesión (ἔχειν) se vierte en gran medida en el “de suyo” al tiempo que desaparece el de “haber” tal como era empleado en los textos anteriores al curso de “Filosofía Primera” en 1952-53. El “de suyo” y la sustantividad son la nueva versión, específicamente zubiriana, del concepto tradicional de οὐσία: la suficiencia constitucional en orden a la estructura real de la cosa, esto es, la autopertenencia de las notas en el sistema de las mismas.

Además, esta noción es articulada conjuntamente con la de “estar” (el acto o ἔργον) en la definición ya mencionada de la cosa real, tanto en *Sobre la esencia* como en *Inteligencia y realidad*: “aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee “de suyo”.”⁶⁵ Expresiones como “de suyo”, “en propio” sugieren una conexión entre la idea de suficiencia (οὐσία como sustantividad) y posesión (ἔχειν) que es asumida en la definición de cosa real en conjunción con el “estar” (ἔργον, actualidad).

64 ZUBIRI, X., *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza, 1982, pp. 349-350.

65 IRE, pp. 59-60.

4.2.3. *¿Haber como condición?*

Sin embargo, entre el paso del carácter de la cosa como apta o capaz de ser un útil y su elaboración en la idea de posesión se pierde cierta connotación. Que el carácter interno de la cosa consista en la autoposesión (en su “de suyo” propio) no coincide exactamente con la idea de la capacidad o aptitud de la cosa para ser sentido. Porque, efectivamente, una cosa es la estructura real interna y otra distinta la capacidad que pueda tener esta para ser un útil, pues lo segundo sólo tiene sentido cuando la cosa en su estructura interna es respectiva a la vida humana. Con lo cual ya no estamos hablando de un momento de esa estructura interna, sino del modo de estar presente la cosa para la vida humana. Quizás fuese esta ambivalencia la que llevara a Zubiri a desarrollar el concepto de *condición* que aparece a partir de la década de los 60 y que constituye la novedad específica de la cuestión cosa-realidad/cosa-sentido.

En el curso “El problema del mal” (1964) aparece la idea de condición para expresar cómo queda la realidad en cuanto término del acto de estimación, en el sentido del vocablo como cuando se dice de alguien que es de buena o mala *condición*.⁶⁶ Esto es definido como el momento por el cual la realidad tiene o no capacidad para quedar constituida en sentido o a ser fundamento de lo que el ser humano haga con ella.⁶⁷ La idea de que el sentido se funda en la realidad recibe con esto una determinación expresa: justo el “fundarse” es la condición de lo real, en respectividad a la vida humana, para ser cosa-sentido.⁶⁸

El concepto de condición parece ser así un tercer término entre el sentido y la realidad, que logra mediar entre dos instancias en principio heterogéneas. La condición tiene parte de lo real, por cuanto es condición *de* la realidad: es la capacidad que tienen las notas perteneciendo al sistema sustantivo en el que están para dar de sí una multiplicidad determinada de apropiaciones. Pero por otro lado tiene parte del sentido por cuanto es justamente la cosa real en respectividad a la vida humana que se apropia de ella. Nuestra hipótesis en este punto sería que el concepto de condición vendría a expresar justamente el carácter por el cual lo real, apropiado por la vida humana, puede tener la capacidad o aptitud, por sus notas físicas, de constituirse como posibilidad o cosa-sentido. Este carácter, que

66 SSV, 218.

67 Cf. op. cit., p. 231; así como ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*: Madrid: Alianza, 1993, pp. 43 y 61; *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza, 1999, p. 144; *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1989, p. 228; *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza, 1997, pp. 376-7, 405; *El hombre y Dios* (1984), 2ª ed. rev. Madrid: Alianza, 2012, pp. 398-9.

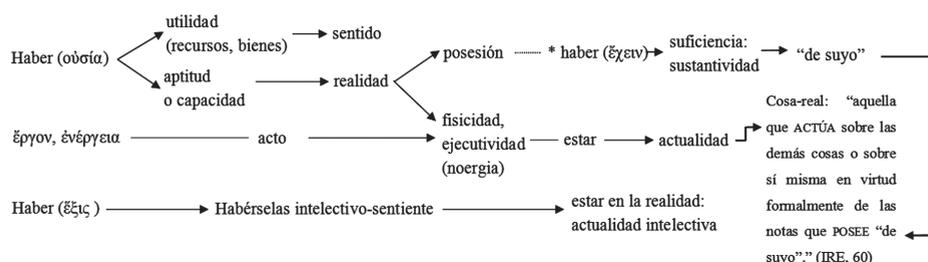
68 Cf. SSV, 218.

se comenzó a atisbar con la distinción de la aptitud o capacidad de los útiles para ser tales en la etapa ontológica o metafísica, se había quedado sin un término propio después de la reflexión zubiriana en torno a la idea de posesión, de suficiencia y, paralelamente, de actualidad.

5. CONCLUSIÓN

Podemos concluir que a la altura de *Inteligencia Sentiente* (1980) los conceptos de realidad y sentido quedan fijados de la siguiente manera y a través de los siguientes términos. *Sentido*, expresado como “cosa-sentido”, es la respectividad de la cosa para la vida humana. *Realidad*, por su parte, es expresado con el verbo “estar”, que alude a la actualidad o carácter físico (noérgico) de la cosa, por el cual ésta opera sobre otras o sobre sí desde sí misma. Esta noción acabará conjugándose con la de realidad como suficiencia constitucional (i. e. sustantividad) para definir la cosa real. Pero, además, aparece un término que hace de unión entre ambos, el de *condición*: si nuestra hipótesis es correcta, sería el haber por el cual la cosa puede quedar constituida como sentido para la vida humana.

Como hemos tratado de mostrar en este trabajo, la fijación del sentido de estos términos no es desde luego homogénea, sino que es desarrollada a lo largo de un camino con varias bifurcaciones en las que aparecen y desaparecen expresiones, cambia la noción asociada a algunos de ellos, etc. En ese camino la reflexión de Zubiri partió de una serie de conceptos griegos como οὐσία y ἔργον (ἐνέργεια) en los cuales trata de encontrar traducciones al español que permitan marcar una diferencia con Heidegger. En el siguiente cuadro tratamos de sintetizar la historia de esta evolución:



De acuerdo a una primera ramificación, la οὐσία como “haber” en el sentido de bienes y posesiones fue entendida como recurso (útil) y como aptitud o capacidad para ser tal recurso. Precisamente este último carácter condujo a Zubiri a plantear en esta línea la idea de la realidad frente al sentido. Más tarde esto se

entendió por dos vías. Una fue una vía paralela que venía desarrollando desde muy temprano: la reflexión sobre la idea de ἔργον o ἐνέργεια (acto), que es vertida en el concepto de noergia y de actualidad. Ahora bien, otra vía se localizaba en la reflexión filológica sobre los verbos de realidad, en la que encuentra en un primer momento el ἔχειν (tener) como término para expresar la realidad como autoposesión, como “de suyo”. El haber como ἔχειν en este sentido permite dar cuenta de la suficiencia de la realidad como sustantividad. Sin embargo, el “haber” como término va a desaparecer en la obra de Zubiri en un cierto momento, aunque la noción encerrada en éste se mantiene operativa en la idea de *posesión*, expresada incluso en el concepto de cosa real enunciado en SE, 104 y IRE, 60. Posesión-suficiencia (sustantividad) y noergia-actualidad (estar) son nociones que se conjugan unitariamente en la definición de cosa-real.

Por otro lado, si nuestra hipótesis es correcta, el concepto de condición vendría a expresar aquella del “haber” como aptitud o capacidad, como posesión en respectividad a la vida humana (no sólo como suidad).

Finalmente, toda esta reflexión se combina a lo largo del tiempo con una tercera vía que le ofrece la idea de haber como ἔξις (habitud), que le lleva a plantear la cuestión de la actualidad en términos del modo como el ser humano se enfrenta intelectual-sentientemente con el mundo como realidad “de suyo”, no como sentido para mi vida.