



FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER

ANNALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
Nueva Serie 2020 Año VII/Núm. 13

ÍNDICE

Santiago Madrigal Sinodalidad en la iglesia actual	1
Miguel Navarro Sorní Sínodos valencianos: ¿qué han pretendido los sínodos diocesanos? ...	21
J. Santiago Pons Doménech Sentido del Sínodo diocesano de Valencia 2020	65
José Vidal Taléns La pregunta por la esencia del cristianismo en el contexto evangelizador actual	83
Juan José Garrido Zaragoza Del malestar de la Iglesia. Una meditación	121
J. Santiago Pons Doménech Sobre la activación de las parroquias en confinamiento	135
F.T. Covid-19. Donde abundaron los sufrimientos, sobreabundó la esperanza. Algunas reflexiones desde la fe y la teología	149
Juan José Garrido Zaragoza Del inteligir-sentiente al conocimiento de la realidad. La posibilidad del saber metafísico en Xavier Zubiri	165
Vicente Cárcel Ortí Dstrucción del patrimonio histórico-artístico en la Valencia republicana de 1936	217
Alfonso Esponera Cerdán, o.p. Estilo, advertencias, prácticas y costumbres en la España del XVIII	245
Enrique Orquín Fayos Una preparación al matrimonio centrada en conocer y vivir su belleza	279
Recensiones	307
Publicaciones Recibidas	325

DEL INTELIGIR-SENTIENTE AL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD

LA POSIBILIDAD DEL SABER METAFÍSICO EN XAVIER ZUBIRI

Juan José Garrido Zaragoza*

RESUMEN

Este estudio se propone indagar cómo, a partir de la doctrina zubiriana del inteligir-sentiente, es posible justificar el saber filosófico de la realidad en cuanto a realidad, es decir, la metafísica. Se trata de comprender los diferentes momentos que justifican el paso epistemológico de la realidad, entendida como formalidad *de suyo* a la realidad entendida como *constitución* o *esencia*, esto es a la *esencia* como fundamento último de las cosas reales en tanto que *tales* y en tanto que *reales* sin más.

ABSTRACT

This study aims to inculcate how, based on the Zubirian doctrine of the intelligical-sentient, it is possible to justify the philosophical knowledge of reality in terms of reality, that is, metaphysics. It is a question about understanding the different moments that justify the epistemological passage of reality, understood as formality of *its own* to reality understood as a *constitution* or *essence*, that is to the *essence* as the ultimate foundation of real things as *such* and as *real* without more.

PALABRAS CLAVE

Inteligir-Sentiente, Logos, Razón, Respectividad, Cosmos, Conocimiento, Experiencia, Metafísica, Esencia.

KEYWORDS

Intellect-Sentient, Logos, Reason, Respectivity, Cosmos, Knowledge, Experience, Metaphysics, Essence.

INTRODUCCIÓN¹

Hace ya bastante tiempo nos ocupamos detalladamente del análisis zubiriano del inteligir-sentiente en todos sus aspectos y dimensiones, y no es ahora el momento de repetirlo.² Por otro lado, los concedores del

* Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Valencia (España).

¹ Utilizaremos las siguientes siglas de las obras de Zubiri:

EDR: *Estructura dinámica de la realidad*

FM: *Filosofía y metafísica*

HC: *El hombre y su cuerpo*

HRI: *El hombre, lo real y lo irreal*

HRP: *El hombre, realidad personal*

HV: *El hombre y la verdad*

IS: *Inteligencia sentiente*

IL: *Inteligencia y Logos*

pensamiento de X. Zubiri no precisan demasiadas explicaciones sobre este punto, pues es uno de los más estudiados en los últimos tiempos. Solamente vamos a recordar, y de modo muy escueto, lo fundamental e imprescindible de ello en orden a hacer comprensible los diferentes momentos del inteligir que dan paso al saber metafísico, ya que el objetivo de este trabajo no es otro que el estudio de la posibilidad y constitución del “conocimiento humano”, y, en especial, del conocimiento metafísico, a partir de *la impresión de realidad* en que consiste el *inteligir sentiente*. O lo que es lo mismo: nos proponemos indagar qué es lo que hace posible e impulsa que el mero inteligir humano se despliegue ulteriormente en un saber trascendental sobre la realidad en cuanto realidad; y cómo ese saber acaba siendo un saber acerca de la *esencia* en tanto que “fundamento o “principio” que, en la realidad misma, “da razón” de la cosa real en tanto que *tal* o *cual* cosa real y en cuanto *realidad sin más*. No haremos un estudio sobre el concepto zubiriano de realidad en toda su riqueza y complejidad, sino que nos limitaremos a comprender cómo esa doctrina surge a partir de su noología, por lo que vamos a tener en cuenta fundamentalmente su obra *Sobre la esencia*, y ello también de una manera sucinta y dejando de lado la discusión dialéctica con otras doctrinas de la realidad o esencia; en menor medida haremos referencia a los cursos posteriores a la publicación de *Sobre la esencia*, y póstumamente publicados, como *Sobre la realidad*, *Estructura dinámica de la realidad*, *El hombre y la verdad* y *El hombre, realidad e irrealidad*, pues si bien son muy importantes para el estudio del concepto de realidad, lo son poco para el tema que nos ocupa.

Según Zubiri, como es sobradamente conocido, la aprehensión humana, esto es, el “inteligir sentiente”, es “impresión de realidad”, donde “impresión” expresa el momento sensible y “realidad” el inteligible del mismo y único acto de aprehensión.³ En virtud de ello, esta aprehensión posee una estructura modal (aprehensión de *tal* o *cual* cosa real) y

IR: *Inteligencia y razón*

NHD: *Naturaleza, Historia, Dios*

PFMD: *Problemas fundamentales de la metafísica occidental*

SE: *Sobre la esencia*

SR: *Sobre la realidad*

Por ejemplo, citamos el libro *Naturaleza, Historia, Dios* de la siguiente manera: título del ensayo que se menciona, siglas y páginas (*El acontecer humano*, NHD, 309).

² J.J. GARRIDO, *Fundamentos noéticos...*, 32-73.

³ IS, 54-67.

una trascendental (aprehensión de tal o cual cosa *real*).⁴ El acto primario y radical del inteligir-sentiente no es ideación, ni posición, ni intención, sino “mera actualidad” de lo inteligido en la inteligencia, y en esa “mera actualidad” las cosas se hacen presentes como siendo *de suyo*, esto es, como siendo *ya lo que son* antes (*prius*) de su actualidad intelectual: la realidad es, pues, el carácter o la formalidad *de suyo*; y esta realidad así aprehendida es “ulteriormente actual y co-aprehendida como *ser*”: para Zubiri el *ser* no es el objetivo formal del inteligir, sino una reactualización de lo real en el seno de otras realidades cuya totalidad es el mundo.⁵ Finalmente, la realidad como actual en lo inteligencia es el fundamento de la “verdad real”, que no hay confundir con la verdad como *aletheia* heideggeriana ni con la verdad antológica ni mucho menos con la verdad lógica: la verdad real es la ratificación de lo real mismo en su propia realidad en virtud de la actualidad intelectual.⁶

1. INTELIGIR Y CONOCER: PRIORIDAD FUNDANTE DE LA REALIDAD COMO “DE SUYO”

Inteligir no es sin más “conocer”, y conocer no es es sinónimo de *ciencia*. Según Zubiri, la filosofía occidental no tuvo demasiado en cuenta esta distinción, dando con ello origen al oscurecimiento de aspectos importantes de la aprehensión humana e instaurando el dualismo entre sensibilidad e inteligencia. Inteligir es formalmente “aprehender algo como real”, pero esta simple aprehensión de lo real no es sin más el *conocimiento* de la cosa aprehendida; además, el *conocimiento* tampoco se identifica con “saber científico”, sino que este saber es uno de los muchos del conocimiento como, por ejemplo, la experiencia. Pero tanto el conocimiento como el saber estricto y riguroso que es la ciencia presuponen la *simple impresión* de lo real. Y, en consecuencia, toda posible teoría del conocimiento acerca del inteligir en cuanto tal, empieza siendo una “noología”, un análisis del *nous*.⁷

⁴ IS, 99-123.

⁵ J.J. GARRIDO, “Realidad y ser...”, 115-149.

⁶ IS, 133-149; 189-194; 208-228. J.J. GARRIDO, “La doctrina de “la verdad real” en Xavier Zubiri”, en S. Castellote Cubells (ed.), *Verdad, Percepción, Inmortalidad. Wahrheit, Wahrnehmung, Unsterblichkeit. Miscelánea en homenaje al Prof. Wolfgang Strobl*, Valencia 1995, 290-313.

⁷ IS, 230-238. Una síntesis de la doctrina de la inteligencia anterior a la publicación de la trilogía la podemos encontrar en sus libros póstumos HV, 11-41 y PFMO, 321-345.

Veamos, pues, cómo, según Zubiri, se constituye el conocimiento humano a partir de la simple aprehensión; es decir, como es posible que el inteligir se despliegue ulteriormente en un saber sobre la realidad.

1. Es un hecho incuestionable para Zubiri que el simple inteligir nos instala en la *realidad*, lo que significa que el *conocimiento humano*, en tanto que modulación ulterior del inteligir, se mueve siempre en la realidad y que, por ello, no necesita en modo alguno entrar en el problema de la justificación de la posesión intelectual de la misma. Es decir, no tiene sentido el problema crítico. El conocimiento humano es, como dice Zubiri, *culminación de logos y razón*,⁸ y *logos y razón* son despliegues ulteriores del inteligir mismo, por lo que se mueven siempre y necesariamente dentro de la *realidad*.

El conocimiento no tiene, pues, que conquistar realidad, ni legitimar la posesión de la misma: su única misión consiste en proporcionarnos una mejor y más rica aprehensión de la realidad ya poseída. El inteligir, además, pone de manifiesto la prioridad de la realidad sobre el inteligir mismo en todas sus formas, prioridad patentizada en la aprehensión misma (la realidad como formalidad *de suyo*, como *prius*), y que debe entenderse como primacía fundante. ¿Qué significa esta primacía fundante?

Significa, primeramente, que si bien es verdad que lo real se muestra como tal *en* la aprehensión, sin embargo, no es real *por* la aprehensión. Las cosas son actuales en la inteligencia como siendo *de suyo* lo que son *antes* mismo (*prius*) de su presencia intelectual. Como consecuencia de ello, la realidad como *de suyo* aparece a la misma inteligencia como el fundamento del carácter mismo de realidad:

La cosa presente como realidad, dice Zubiri, está presente como independiente de mí, pero pone este carácter de realidad como algo *de suyo* antes de su presentación misma y como fundamento de ella.⁹

El *prius*, escribe también, es un momento intrínseco a la presentación misma; es el modo mismo de presentarse. Con lo cual la primariedad de la intelección de lo real en su realidad se funda en la primariedad de la realidad como algo *de suyo* aunque no hubiera intelección alguna.¹⁰

⁸ IS, 14.

⁹ SE, 446.

¹⁰ SE, 417, Cf. también 116-117.

El pensamiento de Zubiri en este punto puede resumirse de la siguiente manera: las cosas a las que el hombre está abierto son aprehendidas como *reales* en virtud de la inteligencia, pero lo que confiere el carácter de realidad a la cosa no es la inteligencia, sino el *de suyo* mismo entendido como aquéllo que, en la cosa, hace que ésta tenga realidad propia antes de su actualidad intelectual e incluso independientemente de ella. Parafraseando la sentencia kantiana podemos decir que, según Zubiri, la inteligencia es la condición de posibilidad de la aprehensión de las cosas como reales, pero no la condición de posibilidad de la realidad misma. O dicho de otra manera: el carácter formal de lo aprehendido tiene su fundamento no en la inteligencia aprehensora, sino en la realidad aprehendida como *de suyo*. Y, en consecuencia, el fundamento de lo real debe ser buscado en la misma realidad, no en la inteligencia.

Esta primacía fundante de lo real está plenamente justificada por el análisis de la actualidad, o actualización, como acto formal y constitutivo del inteligir mismo. En la intelección misma hay una *ratificación*, por así decirlo, por parte de la realidad, por parte de la cosa misma; por la forzosidad física de la actualización remitente, la cosa nos retiene en ella. O dicho de otra manera, en la intelección no hay una salida de la cosa hacia algo otro que ella (sea concepto o juicio), sino, por el contrario, un positivo y forzoso acto de no salir: el acto de quedar en lo que la cosa es en su realidad propia. En la intelección, pues, la cosa está ratificada en y por sí misma en su realidad propia.¹¹ Si esto es así, si en la actualización la cosa nos retiene en lo que ella es en su realidad propia como fundamento de su carácter de realidad, la inteligencia se ve entonces *forzada por la realidad misma* a indagar la índole propia de la realidad fundante. Zubiri lo afirma expresamente: “La prioridad es lo que permite y fuerza a pasar del mero momento extrínseco de ser aprehendido a la índole de la cosa como es antes de la presentación”.¹² Dicho de otra manera: es la realidad misma la que hace posible y fuerza a que el inteligir humano se despliegue en conocimiento. La realidad es, en primer lugar, *lo que permite*. La expresión tiene un claro sentido epistemológico. Zubiri viene a decir que el modo propio de estar inteligentemente abierto a las cosas es lo que posibilita la indagación ulterior acerca de lo que las cosas son en realidad, sea esa indagación de tipo científico o de tipo filosófico. Es decir, que si las cosas no estuvieran presentes a la inteligencia como un

¹¹ SE, 117-118; IS, 134-141.

¹² SE, 394.

prius a su presentación misma, no sería en modo alguno posible un conocimiento acerca de la índole real de las cosas mismas. Como se puede observar, el pensamiento de Zubiri se mueve en un difícil equilibrio. Por un lado, Preocupado por mantenerse a distancia y en los antipodas de toda forma e idealismo, afirma que el modo de aprehensión es un momento extrínseco a lo aprehendido en cuanto tal,¹³ con lo que quiere dejar bien sentado que la realidad no es algo “puesto” por la inteligencia; que ésta no tiene ninguna función constituyente o configurante de lo real. Pero, por otro, no tiene más remedio que afirmar que “la índole propia del modo de aprehensión es una mostración de la índole misma de las cosas”,¹⁴ de forma que las cosas tienen distintos caracteres según sean los modos de aprehensión. Así el puro sentir aprehende las cosas como meros estímulos, mientras que el inteligir hace que las cosas sean presentes en la formalidad de realidad. Según esto, parece que no dependa de las cosas mismas el mostrarse como estímulo o como realidad, sino de los diferentes modos de aprehensión. Lo cual implicaría llegar a la conclusión de que los modos de aprehensión son en cierta manera constituyentes: la inteligencia, por ejemplo, no sería ciertamente aquéllo que hace que haya cosas en el mundo, pero sí aquéllo que hace que esas cosas del mundo se muestran como reales. Interpretado así, el realismo zubiriano sería, paradójicamente, una especie de idealismo. Zubiri, ciertamente, no aceptaría esta interpretación. Pero es a nuestro entender obvio que en su filosofía hay una conexión entre los modos de aprehensión y la índole de las cosas. Zubiri expresa esta conexión con el *verbo mostrar*, dando así a entender que dicha conexión tiene un claro carácter realista. Lo que se muestra en la aprehensión intelectual es la índole propia de la cosa real, su ser *de suyo*. Esto es lo que la cosa muestra desde sí misma, aunque esa mostración sólo sea posible en la actualidad intelectual. Así, en opinión de Zubiri, la inteligencia es lo que hace posible que la cosa se muestre como *siendo ya lo que es* en su realidad propia antes de su presentación, antes de su misma actualidad intelectual. La inteligencia nos fuerza, pues, al *realismo*: las cosas no se muestran en el inteligir como siendo el término del acto, sino como siendo ya lo que son antes e independientemente de toda intelección. Lo que significa que aquéllo que hace que lo real sea tal como me es presente hay que buscarlo en lo real mismo, y no en la inteligencia.

¹³ SE, 393.

¹⁴ SE, 393.

El *prius* es, pues, la primera condición de posibilidad del conocimiento humano, porque la cosa se nos muestra en la actualidad intelectual como *siendo ya en propio* lo que es antes de ser actual en la inteligencia, el inteligir humano puede proponerse indagar la índole real de la cosa, aquéllo que ella realmente es. Ahora bien, esto no es suficiente.

Si la aprehensión intelectual sólo nos diera el *de suyo*, el inteligir ni tan siquiera podría proponerse indagar qué son las cosas *en realidad*, pues la misma pregunta no podría ser formulada. Pero la realidad es en sí misma “respectiva”; es decir, la realidad es aprehendida como *formalidad abierta hacia otras realidades* y hacia la *realidad pura y simple*. Y es la realidad aprehendida como apertura transcendental lo que determina la pregunta de lo que la cosa real sea *en realidad*.¹⁵ La inteligencia puede indagar qué es lo real *en realidad* porque lo real es aprehendido como apertura transcendental, como apertura respectiva. Y en este sentido, es lo real transcendentalmente abierto lo que hace posible que el inteligir humano se despliegue en *logos* y *razón*, y que, en consecuencia, lo ya aprehendido como *real* sea, además, aprehendido en toda su riqueza y profundidad. Lo vamos a ver inmediatamente. La respectividad de lo real, es, pues, la segunda condición de la posibilidad del conocimiento humano. El conocimiento humano es, pues, posible, porque, instalados en la realidad, ésta se nos muestra como siendo ya *de suyo* antes de su actualidad intelectual, y como siendo realidad *respectiva*.¹⁶

Pero además, lo real no es sólo lo que permite una indagación ulterior acerca de lo real mismo, sino que es también lo que nos *fuera* ello. Esta afirmación tiene también un claro sabor anti-idealista. Ya en *Naturaleza, Historia, Dios* subrayó enérgicamente Zubiri esta idea.¹⁷ Pero es ahora cuando adquiere su pleno significado. Si hay una primacía fundante de la realidad sobre el inteligir,¹⁸ ello significa que no es la inteligencia la que nos arrastra a indagar qué sea *lo real en realidad*, sino la realidad misma previamente inteligida.¹⁹ El hombre está forzado por las cosas a inclinarse modesta y problemáticamente sobre ellas, por irracionales que parezcan

¹⁵ IS, 254, 279.

¹⁶ IS, 118-122; RR, 12-43. Para la diferente concepción de la respectividad: SE, 287-288, donde Zubiri habla de “respectividad interna y externa”. Para una mejor exposición y actualización de la doctrina de la respectividad, Cf. su escrito RR. Y sobre las sucesivas matizaciones zubirianas entorno a este tema, Cf. J.J. GARRIDO, “Realidad y ser...”, 123-148.

¹⁷ “Nuestra situación intelectual”, NHD, 22.

¹⁸ SE, 400-401.

¹⁹ SE, 57.

en un primer momento; la realidad de algo no puede ser aprehendida por pura dialéctica intelectual o conceptual. Es obvio que esta indagación será siempre problemática, porque no podemos nunca estar seguros de haber aprehendido, ni de hecho ni en principio, el fundamento real de algo, y mucho menos de haberlo aprehendido íntegra y adecuadamente.²⁰ Frente al conceptismo de Hegel, y frente a toda forma de idealismo, afirma Zubiri que “es menester subrayar enérgicamente los fueros de lo real, sea o no adecuadamente concebible”.²¹

Así pues, la realidad aprehendida en la aprehensión primordial nos fuerza a una indagación ulterior sobre ella misma. Y nos fuerza porque es aprehendida *insuficiente y limitadamente*.²² Insuficiencia que no significa evidentemente insuficiencia de realidad, carencia de realidad, pues en la aprehensión primordial estamos ya plenamente instalados en lo real. La insuficiencia se refiere más bien *al contenido* de lo que una cosa real es, a las notas que constituyen su *talidad* y que configuran su forma y su modo de ser. Pues bien, esta insuficiencia es la que pone en marcha los modos ulteriores de intelección mediante los cuales la realidad es aprehendida en la riqueza de sus notas y en la diversidad de sus dimensiones.

En los modos ulteriores de intelección no hay más realidad que en la intelección primordial, pero en ellos la realidad es actualizada más ríquidamente. Por eso dice Zubiri que estos modos ulteriores, “necesarios, riquísimos, de perspectivas incalculables”, no son “sino puro sucedáneo” de la aprehensión de algo como real.²³ La aprehensión primordial de realidad es, además, *limitada*. Limitación que no significa tampoco un recorte de realidad, pues esto sería absurdo, sino una necesaria consecuencia de la estructura sentiente de toda intelección. Aprehendemos necesariamente lo real a través de los diferentes modos de presentación sensible, y ello constituye, por un lado, una limitación intrínseca y formal de nuestra intelección precisamente porque esta intelección es sentiente. Esta limitación constitutiva quiere decir que en la aprehensión primordial nos es imposible aprehender la cosa real en *profundidad*; esto es, nos es imposible aprehenderla *por dentro*, por así decirlo. La aprehensión primordial está necesariamente circunscrita a los límites de

²⁰ SE, 58.

²¹ SE, 58.

²² IS, 113, 256-267; 249.

²³ IS, 266-267.

lo real-sensible, no trasciende lo que podríamos llamar el *fenómeno*, o manifestación de la cosa, para llegar a lo que la cosa es *en sí*, esto es, a su raíz última, a su *fundamento*, a lo que podríamos llamar *noúmeno*. Claro está, “fenómeno y noúmeno” no tienen aquí el sentido kantiano, sino que estos términos aluden a una misma cosa real vista desde dos distintos niveles; hace referencia a dos *modos de ver* una misma cosa. Como sabemos, una cosa real es, en primer lugar, un conjunto unitario de notas o propiedades que la inteligencia aprehende como manifestación o patentización de lo que la cosa es en sí misma, en su realidad íntima; pues bien, estas notas o propiedades, vistas desde fuera son manifestación de lo que la cosa es (a esto hemos llamado fenómeno), pero tomadas desde dentro, son aquéllo que constituye la cosa misma (el noúmeno).²⁴ El noúmeno no es nada oculto detrás del fenómeno, ni una realidad trascendente a lo aprehendido, sino el mismo fenómeno visto desde dentro, esto es, considerado como aquéllo que constituye la realidad última y profunda de la cosa. Pues bien, lo que queremos decir es que la aprehensión primordial no puede por sí sola ver la cosa desde dentro, no puede llegar a aquéllo que constituye lo que verdaderamente una cosa es. Se queda necesariamente en la cosa tal como se manifiesta, en su manifestación, en su mera actualidad intelectual. De ahí la necesidad de una aprehensión más profunda de la realidad. Pero, en cierto modo, esta limitación de nuestro inteligir sentiente tiene también su aspecto positivo, pues, como dice Zubiri, es esta misma limitación “la raíz de todo esfuerzo, de toda la posibilidad y de todo el problematismo de la intelección ulterior de la realidad”.²⁵ Y aún hay más; el carácter sensible de la intelección no es algo positivo sólo en el sentido que acabamos de indicar, sino que lo es también en la medida en que, entre los modos sensibles de aprehensión, hay uno, el modo en *hacia*, que recubre todos los otros modos, y que nos empuja *hacia dentro* de la cosa aprehendida.²⁶ Lo real es, pues, algo aprehendido de forma limitada, pero ello mismo nos lanza inexorablemente *hacia* una comprensión en profundadas de sí mismo. El carácter sensible de la intelección primordial es, a una, la *razón* de las limitaciones de nuestra aprehensión de lo real y la raíz de los

²⁴ “Ciencia o realidad”, NHD, 81-82.

²⁵ IS, 113.

²⁶ Sobre la necesidad en que se encuentra el inteligir de ir más allá de la realidad meramente aprendida, Cf. HV, 33-41 y 43-51. Señalemos que en este libro Zubiri habla del inteligir como aprehensión primordial y de “comprender” como conocimiento de la razón en tanto que modulación del inteligir. No distingue aún entre *logos* y *razón*.

modos superiores de intelección y del impulso que inexorablemente nos arrastra a ellos.

La insuficiencia y la limitación de nuestra aprehensión primordial de realidad es, pues, lo que *fuera* a la inteligencia a una intelección más rica y más profunda de lo real. Y esa intelección más rica y más profunda *es posible*, porque ya estamos implantados en lo real como un *prius*, y porque lo real mismo es aprehendido en *respectividad*. El carácter insuficiente y limitado nos fuerza a inteligir más y mejor. Pero la posibilidad de ese inteligir más y mejor sólo nos viene dado por la realidad respectivamente aprehendida.

2. EL CONOCIMIENTO

La realidad en su apertura misma es lo que determina la modulación del inteligir en superiores intelecciones.²⁷ Estos modos superiores no son intelecciones añadidas a la primera y fundamental, sino, como su nombre indica, son modulaciones de ese acto, expansión o despliegue del acto primero mismo: es el inteligir mismo el que, determinado por la estructura trascendental de lo real, se abre desde sí mismo a actos superiores de intelección. Se trata siempre de un mismo y sólo inteligir, pues la diversidad de estos actos fluye de una misma y única fuente.

Es, pues, la realidad “trascendentalmente abierta en hacia” lo que determina y hace posible las intelecciones superiores.²⁸ Si en la aprehensión primordial la cosa es aprehendida como real, en los modos superiores aprehendemos la cosa real *en realidad*. Lo aprehendido es siempre en y por sí mismo real; pero aprehendido como real respectivo determina la pregunta de lo que es lo real *en realidad*. Los modos superiores no son sino aquéllos actos mediante los cuales el inteligir puede responder a la pregunta de lo que sea lo real *en realidad*.

La realidad es respectiva según dos líneas diversas: una determinará el modo superior de intelección que Zubiri llama *logos*; y a otra, el modo que llama *razón*. Los modos superiores del inteligir son, pues, *logos* y *razón*. Son ellos los que nos permiten aprehender lo que la cosa real es *en realidad*. Veámoslo.

²⁷ IS, 167, 235, 266.

²⁸ IS, 108-109.

El logos

La realidad es respectiva, es apertura transcendental. En un primer momento cabe considerar la apertura de la cosa real a las otras realidades; dicho de otra manera: podemos considerar, en una primera línea, la apertura de una cosa real, aprehendida como real, a otras cosas también aprehendidas como reales. Pues bien,

cuando una cosa real está actualizada respectivamente a otras cosas reales en esta línea de apertura, decimos que la cosa se halla en un *campo de realidad*. Inteligir lo que una cosa real es en realidad es ahora inteligirla como *momento de un campo* de realidad: como siendo respectiva a otras cosas del campo.²⁹

La realidad de una cosa queda así determinada en función de las otras realidades del campo en que está aprehendida. Toda cosa real tiene, pues, un momento *campal* en la medida en que es *de suyo* respectiva a otras cosas reales. Pongamos dos ejemplos. El color verde es algo que está inmerso en el campo de la cualidades sensibles, esto es, de los otros colores, de los sonidos, etc.; podemos afirmar que las cualidades sensibles, que son cualidades reales, constituyen un *campo de realidad* y que, en consecuencia, cada una de ellas es en *realidad* lo que es en función de las demás; su realidad es inteligida desde la realidad de las otras cualidades sensibles.³⁰ La realidad humana, y este segundo ejemplo es especialmente importante para Zubiri, también está inmersa en el campo de las otras realidades, es respectiva a las otras realidades: a las realidades materiales, a los seres vivos, etc. Inteligir lo que la realidad humana es *en realidad* no es otra cosa que comprenderla desde y en función de las otras realidades, indagar sus rasgos comunes y peculiares, determinar su realidad propia en tanto que irreductible a cualquier otra realidad. En otras palabras: inteligir la realidad humana con respecto a las otras cosas reales es inteligirla como “personalidad”: “Personalidad es un modo de actualidad de mi propia realidad en el campo de la demás realidades y de mi propia realidad”.³¹ De ahí que, en cuanto personalidad, la realidad humana está expuesta a las vicisitudes del campo, que cambie y que nunca sea lo mismo. El hombre es, pues, inteligido en su dimensión campal, “personalidad”.

²⁹ IS, 269; también, 97.

³⁰ IS, 271.

³¹ IS, 273.

Cada cosa real funda, pues, un campo, un ámbito de respectividades; y, a su vez, el campo reobra sobre las cosas reales que lo han determinado obligándonos a inteligirlas siempre desde él.³² El momento campal no nos saca en modo alguno de las cosas reales, sino que nos retiene más hondamento en ellas, porque es un momento constitutivo de la realidad en cuanto transcendentalidad abierta.³³

Pues bien, inteligir lo que algo es *en realidad* con respecto a las otras cosas reales (campalmente), es lo que Zubiri llama *logos*. El *logos* ya no es una intelección primordial, pues entiende lo que una cosa real es *en realidad* con respecto a las otras cosas reales. *Logos* es intelección de una cosa real en su dimensión campal.³⁴ El *logos* supone, pues, un enriquecimiento del contenido de la aprehensión primordial, un enriquecimiento que *procede de y se funda en* las otras cosas reales del campo en que una cosa real está inmersa. El *logos* es una determinación de lo que una cosa es en realidad desde las otras realidades con las que está en respectividad campal. La “apertura campal” es, pues, el fundamento de *logos* y del enriquecimiento del contenido de la aprehensión primordial de algo.³⁵

El *logos* es un modo de intelección que incluye diversos actos. Así, pertenecen por igual al *logos* la simple aprehensión y la aprehensión predicativa (la proposición o juicio), y hay entre estas dos aprehensiones una unidad dinámica. Por ello no hay que identificar sin más *logos* y juicio. El *logos* puede también adoptar la forma de silogismo, pues no reposa siempre sobre sí mismo, sino también sobre otros *logos*. Pero sería también erróneo identificar *logos* y silogismo, o razonamiento, dado que el silogismo es uno de los modos del *logos*.³⁶ El *logos* es, pues, formalmente intelección campal; y esa intelección campal, puede consistir en una aprehensión simple, en una intelección afirmativa o juicio o en un silogismo o razonamiento. No consiste formalmente en ninguno de estos tres actos, pero todos ellos son distintas maneras de inteligir en acto el *logos*, distintas maneras de intelección campal.³⁷

³² IS, 271.

³³ Zubiri toma el concepto de *campo* del ámbito del saber científico; es usual en física e incluso en biología (IS, 271-272), pero le confiere un sentido filosófico al hablar de *campo de realidad*.

³⁴ IS, 275.

³⁵ IS, 275-276.

³⁶ Zubiri desarrolla ampliamente la doctrina del *logos* en IL. Pero para el objetivo que nos proponemos en este trabajo creemos que es suficiente lo expuesto. Para una mayor aclaración del concepto de *campo de realidad* y de la *estructura básica del logos*, Cf. IL, 21-54 y 55-78.

³⁷ IS, 277; SE, 107.

El *logos* cumple además una función muy importante, ya que gracias a él la inteligencia puede alcanzar cosas que la aprehensión primordial sola no podría, como es el caso de la intelección de las “cosas-sentido”, de las cosas que son en *función de la vida*, como por ejemplo, una *mesa*. La mesa no es, como tal mesa, algo actualizado en la aprehensión primordial de realidad, pues en ella sólo podemos aprehender las propiedades reales de la misma como su peso, su color, etc., pero nunca *la mesa* en cuanto tal. Pero el *logos* sí puede llegar a ella. Tenemos “*logoi*” de la mesa y, en general, de todas las “cosas-sentido”.³⁸ El *logos* produce así un enriquecimiento de la realidad de mi vida, un notable enriquecimiento del contenido de la realidad, aunque no, como ya hemos visto, un enriquecimiento de realidad.³⁹

Por supuesto, el *logos* será siempre un *logos sentiente*, pues, como hemos dicho, no es sino una modulación ulterior de la aprehensión impresiva de lo real. Podemos concluir afirmando que el *logos*, en tanto que modulación ulterior del inteligir, es la aprehensión del algo real en su apertura respectiva a otras realidades; es la intelección de lo que lo real es en su dimensión campal.

La razón

Pero la apertura respectiva de lo real puede ser de otra índole. En la impresión transcendentalmente abierta o respectiva no estamos solamente instalados es ésta o en aquélla cosa real, sino también *en la pura y simple realidad*. Toda cosa real, además de ser *tal* o *cual* cosa real, es también *pura y simplemente real*, es *realidad sin más*. Como consecuencia de ello, la realidad de una cosa está transcendentalmente abierta a ser un momento de la realidad; o lo que es lo mismo, toda cosa está abierta al *mundo*. El mundo, según Zubiri, es algo diferente del *cosmos*. Cosmos es la simple totalidad de las cosas reales como *tales* o *cuales* cosas, mientras que *mundo* es la totalidad de esas mismas cosas reales en razón de su carácter de *realidad*, esto es, en cuanto reales sin más: es la respectividad como modo o carácter de la realidad. Mundo es, pues, la totalidad de las cosas *reales* como *reales*; las cosas en tanto que *reales* son inteligidas como intrínsecamente mundanas; esto es, inteligidas como

³⁸ IS, 277. Sobre las cosas-sentido, SE, 105, 165, 312.

³⁹ SE, 427; IS, 269; IR, 17 y 24.

momentos del mundo.⁴⁰ El inteligir lo que una cosa real es *en realidad* significa ahora inteligirla como momento del mundo. Recordemos los ejemplos citados anteriormente. Inteligir una cualidad sensible real con respecto a otra cualidad sensible no es sino determinar qué es *en realidad* esas cualidades sensibles en función de las otras cualidades. Pero inteligirla como cualidad sensible real, es decir, inteligir lo que esa realidad es *en realidad* con respecto a *la realidad* misma, como momento de la realidad, es inteligirla como momento del mundo. Ya no se trata, pues, de determinar qué es un color con respecto a un sonido, sino determinar lo que es un *color en cuanto realidad*, como momento no de un campo, sino del mundo: sería, por ejemplo, inteligir el color como onda, como fotón,⁴¹ etc. Y las mismas consideraciones podemos hacer a propósito del ejemplo de la realidad humana. La realidad humana tiene también, en cuanto realidad, una actualidad mundanal, es un momento del mundo, y, en tanto que tal, es inteligida como *persona* o *personeidad*: la realidad humana en cuanto realidad respectiva a la realidad sin más es personeidad. La personalidad aparece entonces como la cualificación campal de la personeidad, de forma que el hombre como persona es siempre el mismo (personeidad), aunque nunca lo mismo (personalidad).⁴²

Toda cosa real, tiene, pues, además de un momento *campal*, un momento *mundanal*; y el momento mundanal consiste precisamente en la apertura o respectividad de la realidad de la cosa a la realidad pura y simple. Ambos momentos no son independientes: cada cosa es pura y simplemente real o mundanal porque el *de suyo* es la que lo constituye como real. Y como toda realidad respectiva es ante todo campal, resulta que la transcendencia mundanal afecta al campo mismo. Y recíprocamente, el campo no es sino el mundo en cuanto sentido (aprehendido impresivamente). El campo está, pues, constitutivamente abierto al mundo; y el mundo no es sino la transcendentalidad sentida del campo.⁴³ Pues bien, la intelección de lo que algo real es *en realidad* como momento del mundo es lo que Zubiri llama *razón*. Y como el mundo no es sino lo transcendental del campo, resulta entonces que la intelección de lo real como mundanal (*razón*) se apoya formalmente en la intelección de lo real campal (*logos*). No se quiere decir con ello que la *razón* sea un

⁴⁰ IS, 269-270; IR, 17 y 24.

⁴¹ IS, 269-270.

⁴² IS, 273.

⁴³ IS, 272; Cf. IR, 18-20.

simple modo del *logos*, sino solamente que se apoya necesariamente en él. *Razón* es rigurosa y formalmente la intelección de lo real como momento del mundo; intelección del mundo.⁴⁴

Si no era correcto identificar *logos* y razonamiento, tampoco lo es ahora identificar razonamiento y *razón*. La *razón* no consiste formalmente en razonamiento, ni es resultado de razonamiento; la *razón* es una *marcha*, pero no de un juicio a otro juicio, sino de la realidad campal a la realidad mundanal.⁴⁵ En tanto que marcha, la *razón* es algo dinámico, pero de un dinamismo diferente del dinamismo del *logos*: “El *logos* no marcha hacia nada, sino que está en el campo, se mueve en lo real aprendido en el campo”.⁴⁶ En cambio, la *razón* se mueve en un sentido muy diferente, y su dinamismo es por ello auténtica marcha, pues es el dinamismo que lleva del campo al mundo: “La *razón* no es razonamiento sino una marcha transcendental hacia el mundo, hacia la pura y simple realidad”.⁴⁷ No marcha hacia las demás cosas, sino hacia el mundo, hacia dentro de lo real. No es una marcha que tenga que lograr o conquistar realidad, sino una marcha que nace ya en la realidad y se mueve siempre en ella, que se adentra en la realidad y nos permite conocerla en profundidad.⁴⁸ La *razón* es *intelección principal*, esto es, del principio y *fundamento* de la real.⁴⁹ Es, pues, la *razón* la que hace que nuestro inteligir supere las limitaciones constitutivas de la aprehensión primordial de realidad al hacer posible, y suministrarnos, un conocimiento en profundidad de lo real.

Por supuesto, como modulación ulterior del inteligir sentiente, y en tanto que apoyada necesariamente en el *logos* sentiente, la *razón* será también necesariamente *razón* sentiente.

Resumiendo, inteligir es aprehender algo como real, y aprehender algo “solamente” como real es, según vimos, la *aprehensión primordial* de realidad. Pero inteligir es también aprehender lo que una cosa es *en realidad*, esto es, lo que una cosa real es con respecto a otras cosas reales (dimensión campal) y lo que una cosa real es con respecto a la realidad misma (dimensión mundanal). Al primer modo de intelección llama

⁴⁴ IS, 277; IR, 40ss.

⁴⁵ IS, 277; IR, 17-24.

⁴⁶ IS, 277-278; IR, 17-24.

⁴⁷ IS, 278.

⁴⁸ IS, 278.

⁴⁹ IR, 45-47.

Zubiri *logos* y el segundo *razón*. *Logos* y *razón* son, pues, modulaciones ulteriores del inteligir formalmente considerado, reactualizaciones de la actualización primera. Se mueven siempre en la realidad sentientemente aprehendida, acontecen siempre dentro de la realidad aprehendida en impresión. Pero nos enriquecen ampliando el contenido de nuestro conocimiento de la realidad aprehendida y nos posibilitan un conocimiento en profundidad de la misma.⁵⁰

3. LOS MODOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO

El conocimiento humano es, según Zubiri, culminación de *logos* y *razón*. Por “culminación” hay que entender el ejercicio explícito y controlado, además de unitario, de estos dos modos ulteriores del inteligir. En este sentido, la “culminación de *logos* y *razón*” es sinónimo de *conocimiento estricto y riguroso*, sea de tipo científico o de tipo filosófico. Ahora bien, como también dice Zubiri, conocimiento no es sin más sinónimo de “ciencia”, y, en consecuencia, es conocimiento también, aunque no científico, lo que podemos llamar *experiencia*. La experiencia es así la primera forma del conocimiento humano, y por ello, el fundamento de todo otro posible conocimiento. ¿Qué es, pues, la experiencia?⁵¹

⁵⁰ En IR Zubiri propone, para simplificar las cosas, que estas dos intelecciones ulteriores, *logos* y *razón*, queden designadas con la expresión “lo que la cosa real es *realmente*, esto es, lo que es “en realidad” y lo que es “en la realidad”; y habla de dos intelecciones en lugar de tres. La segunda intelección (lo que la cosa real es *realmente*) es una reactualización de la primera (aprehensión primordial de realidades) que, a su vez actualiza la primera, y esta reactualización es una vuelta o reversión a la primera intelección. A ésta Zubiri llama “comprensión”. Así, aprehendemos, por ejemplo, el color verde como *verde* real (aprehensión primordial) y luego, en la segunda intelección, aprehendemos que es el fotón lo que realmente es el color verde; y desde ahí volvemos al color verde como realidad: la aprehensión del color verde queda comprendida como fotón. La comprensión de una cosa real (este color verde), desde la intelección de lo que *realmente* es (fotón) nos hace comprender lo que dicha cosa real es, lo que *realmente* es el verde. Pues bien, el acto unitario de esta intelección es la *comprensión*, y a acto propio de este inteligir modalizado *entendimiento* (IR, 328-330; 341-343). Zubiri es consciente que este concepto de comprensión no coincide con el uso que de este vocablo hacen otros filósofos (IR, 330-332). Pero piensa que esta forma de entenderla hace desaparecer la oposición entre explicación y comprensión, al hacer de la explicación un modo de comprensión (IR, 338-339); Cf. también HV, 73-77.

⁵¹ Zubiri se ocupa del tema de la experiencia en HRI (curso de 1967). Un resumen del mismo en A. LÓPEZ QUINTÁS, *La filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid 1970, 240-256. Puede consultarse también el estudio de M. RIAZA, “Sobre la experiencia en Xavier Zubiri”, *Realitas* II (1976) 245-312. El ensayo de esta misma autora titulado “Una línea de experiencia que pasa por Kant”, *Realitas* I (1974) 399-346. Además de no ser una interpretación muy pertinente no nos aporta datos interesantes para nuestro tema.

El conocimiento de experiencia

La experiencia supone la aprehensión de las cosas como reales; supone, por tanto, y se apoya, en la aprehensión primordial de realidad. De ahí que la experiencia sea ya desde su inicio *experiencia de realidad*. En la aprehensión primordial aprehendemos las cosas como reales, aprehendemos *lo real*; pues sólo hay cosas reales, pues la realidad carece de toda sustantividad, es una mera formalidad, un mero carácter. En este sentido, más que de “experiencia de la realidad” debemos hablar de “experiencia de cosas reales”; la realidad como tal no es objeto de experiencia. Aprehendemos las cosas reales en su *contenido* (dimensión específica) y en su *formalidad de realidad* (dimensión transcendental). El contenido es siempre aprehendido como un conjunto unitario de notas, y estas notas, por ser notas reales, son la *constitución* misma de la cosa y aquéllo que le confiere suficiencia o capacidad para ser *de suyo*. Lo real es, pues, aprehendido como un sistema sustantivo, el cual, en tanto que tal, tiene tres dimensiones esenciales: totalidad, coherencia y duratividad. Así, por ejemplo, al aprehender un árbol, lo aprehendemos como algo que posee *de suyo*, en el momento mismo de su actualidad intelectual, un conjunto unitario de notas que le constituyen como *tal* árbol; lo aprehendemos, pues, como un todo coherente de notas que está siendo.

Ahora bien, esta aprehensión primordial de las cosas como reales es necesaria para que haya experiencia de las cosas, pero en sí misma no es experiencia. El segundo supuesto de la experiencia, lo que en definitiva la constituye, es el carácter *fluyente* de lo real aprehendido debido a la condición sentiente de nuestra aprehensión. El momento esencialmente sentiente de nuestra aprehensión hace que nuestro inteligir mismo y lo real aprehendido sean fluyentes. El hombre se aprehende a sí mismo como un continuo cambiar, como una realidad que pasa de un estado a otro, que ahora es esto y luego lo otro, etc.; y aprehende las cosas como sistemas de notas que varían, que son así y luego de otra manera... En una palabra, la realidad fluye, se escapa y cambia. Pero no todo es fluir y cambiar: el hombre no podría ser lo que es, no podría tan siquiera vivir de esta o de otra forma, si no hubiera en él un momento permanente respecto del cual todo lo demás, y él mismo, fluya y cambia. Ese momento permanente le viene conferido también por la inteligencia, pero por el momento no-sensible de la misma. Gracias a ello, la inteligencia, inmersa en el fluir por ser sentiente, lo será, sin embargo, como una instancia

superior frente a la realidad que fluye como realidad y como todo; es un punto permanente respecto del cual todo lo demás es aprehendido como fluyente.⁵²

En virtud de ello, la fluencia es también necesariamente *recurrencia*. El fluir no puede ser tan heterogéneo que no se dé en él repetición alguna. El sistema unitario de notas va repitiéndose en distintos momentos; y el hombre va advirtiendo que lo que ahora se ve y aprende está en conexión con lo visto y aprehendido anteriormente; en el fluir hay, pues, una *identidad* o *mismidad*. Esta recurrencia no se identifica sin más con la memoria, aunque efectivamente la memoria juega en ella un papel. Es una recurrencia real: son las cosas mismas las que una y otra vez son aprehendidas y en la aprehensión manifiestan una mismidad en la variación. Lo real aprehendido es, pues, *fluyente y recurrente*.⁵³

La fluencia y recurrencia de lo real fuerzan al hombre a *figurarse* lo que las cosas aprehendidas son. La figuración es en sí misma *irrealidad*, lo que significa que el hombre se ve forzado a apelar a ella para poder mantenerse en la realidad. La irrealidad no es la realidad “neutralizada”, puesta entre paréntesis, al modo husserliano, sino algo interno a lo real mismo. Zubiri habla de tres formas de irrealidad: la ficción, el espectro y la idea. Nosotros vamos a detenernos exclusivamente en la idea.⁵⁴ La idea es resultado de un proceso de irrealización. Ahora bien, en ese proceso lo que se irrealiza es el contenido concreto de lo real, pero manteniendo siempre el carácter de realidad: las ideas lo son siempre de las cosas reales. Se irrealiza, pues *lo que* son las cosas reales, no *el que* sean.⁵⁵ Idear, en consecuencia, no es anular el contenido –como ocurre con lo irreal-ficticio– sino prescindir de ciertos momentos de lo real, sin perder nunca de vista la realidad y su unidad concreta.⁵⁶ Se prescinde de ciertos momentos para lograr una aprehensión más definida y exacta de la cosa. La exactitud es una marca de irrealidad.⁵⁷ Pues bien, gracias a las ideas el hombre no se pierde en ámbito inexorable de la realidad fluyente, retiene con más o menos precisión la realidad, se percata de la mismidad de la cosa aprehendida, discierne lo que una cosa es de lo que lo parece y la distingue de las demás. El hombre necesita estar

⁵² HRI, 92-93, 97 y 103-104.

⁵³ HRI, 123-127.

⁵⁴ Sobre la ficción y el espectro, HRI, 15-43.

⁵⁵ HRI, 56.

⁵⁶ HRI, 56-57.

⁵⁷ HRI, 58-60.

en la realidad; pero dado el carácter fluyente de la misma, sólo le es posible mantenerse en ella figurándose lo que ésta es, deteniendo su fluir mediante la idea, reteniendo la realidad mediante la irrealidad. El hombre es un ser tal que, para mantenerse en la realidad necesita dar el rodeo de la irrealidad.⁵⁸ La fluencia de lo real obliga al hombre a forjar lo irreal.

Si la fluencia de lo real hace necesario apelar a lo irreal, la recurrencia de la *realidad fluyente* y el *logos* lo hacen posible. Si no hubiera recurrencia, el hombre no podría captar aquéllas notas que, por manifestarse una y otra vez, son aprehendidas como perteneciendo a la cosa en propio y constitutivamente, ni podría prescindir de aquellas otras que no poseen ese carácter. La idea se forja, al menos las ideas primeras y elementales, mediante la abstracción entendida como “selección”. A partir de las ideas elementales, la inteligencia puede construir otras complejas, pero en último término, la “construcción” supone siempre la abstracción. Pero esto no es suficiente. La idea no podría ser forjada sin el *logos*, esto es, si la inteligencia no pusiera en juego la modulación ulterior de sí misma que hemos llamado *logos*. En efecto, por la ideas retenemos la realidad fluyente y aprehendemos lo que una cosa es en su mismidad y en su realidad, y también la diferenciamos de las otras cosas a las que está respectivamente abierta. Las ideas suponen, pues, la aprehensión de lo real en respectividad campal, en apertura de las otras cosas reales del campo. Tener una idea de una cosa real supone, pues, captar las notas constitutivas de la misma y distinguirla de las otras. Y ello sólo es posible si aprehendemos esa cosa en su respectividad campal, aprehensión que, como vimos, ya no es propia del acto primordial de inteligir, sino del inteligir modalizado ulteriormente en *logos*. Discernir y distinguir son operaciones del *logos*. La experiencia supone, pues, el *logos*.⁵⁹

Pero ¿en qué consiste propiamente la experiencia? La experiencia, afirma Zubiri, no es un mero sentir. De la misma manera que el inteligir primordial no es sin más conocer, el sentir, o un conjunto de impresiones, no es sin más experiencia.⁶⁰ La experiencia es la *integración de lo irreal y lo real*; o lo que es lo mismo, la experiencia es *probación de realidad*. Nuestra aprehensión de las cosas y nuestro estar entre ellas es una probación tendente a establecer si éstas son tal como las hemos figurado. Consiste en un trato con las cosas en virtud del cual las probamos. La

⁵⁸ “El acontecer humano”, NHD, 324-325; Cf. también SE, 108.

⁵⁹ “Nuestra situación intelectual”, NHD, 22.

⁶⁰ HRI, 150-151.

experiencia es la aprehensión y el estar con las cosas en una probación que consiste precisamente en probar si esas cosas son o no son como las hemos figurado.⁶¹ Si no hubiera figuración (idea), no habría probación, ni, en consecuencia, experiencia. En la probación se produce la integración de lo irreal a lo real, la restitución de lo irreal a lo real. En ella la realidad confirma o no lo irreal previamente sacado de ella. La experiencia es, pues, un conocer las cosas reales: supone la apertura primera a lo real, viene *forzada* por el carácter fluyente de lo real mismo y *es posible* gracias a la recurrencia y a la figuración de lo real, obra del *logos*, y *consiste* en una integración de lo irreal y lo real, en una restitución probante de lo irreal a lo real.

Hemos hablado hasta ahora de la idea en un sentido deliberadamente vago. De hecho, lo que hemos llamado idea incluye dos modos diferentes de irrealidad o figuración: la idea en su función de *forma* (Gestalt) y la idea en su función de *concepto*. Lo cual desglosa la experiencia en dos modos primarios, en dos modos de probación directa: la experiencia *perceptiva* y la experiencia *conceptiva*. Lo que hemos llamado experiencia incluye, pues, estos dos modos. Veámoslo.⁶²

Hemos dicho, que lo real es aprehendido como fluyente y recurrente, y que en la recurrencia me figuro lo que la cosa es. Pues bien, lo primero que me figuro es que la cosa real es *una consigo misma*, que posee un momento de *mismidad*. La probación consiste entonces en ver si lo tiene o no; en percartarse de algo en su mismidad, y, según Zubiri, tener experiencia de la mismidad de una cosa real recurrente es la *percepción*. La percepción no es sino la presentación de la cosa en su mismidad, independientemente del cambio fluyente del sentir. Para ello muchos de los pormenores que aparecen en las recurrencias han sido dejados de lado y desatendidos. Esta “desatención” es una “selección”, y en ella juega un papel importante la formalización. La experiencia perceptiva nos ofrece, pues, la cosa real en su mismidad.⁶³

Pero hay otro tipo de experiencia primaria y directa distinta de la percepción: es la experiencia *conceptiva*. En ella no se apunta a la mismidad de la cosa, a la identidad del *quien*, sino al *qué* del quien. Ello implica discernir la cosa de su apariencia (siempre dentro del ámbito de la aprehensión) y distinguirla de las demás cosas. La idea adquiere ahora un

⁶¹ HRI, 155, 163.

⁶² HRI, 166-169 y 178-184.

⁶³ HRI, 166-167.

perfil más exacto, más irreal, y desatiende por ello muchos más momentos de la cosa. Es entonces cuando la idea adquiere la función de “concepto” y cuando la probación es “conceptiva”.⁶⁴ Para comprender mejor este tipo de experiencia acudamos brevemente a lo que nos dice Zubiri acerca del saber en el ensayo *Filosofía y metafísica* de 1934.⁶⁵ Dice Zubiri que el saber humano consiste, en un primer momento, en *discernir* y *definir*. El discernimiento no es el resultado de la experiencia sensible, sino de una experiencia que consiste en darnos por entero, de un modo simple y unitario, las cosas en su realidad; una experiencia que nos da la cosa tal como es de veras. Los griegos llamaron a esta experiencia “noein”, *mens*. El “noein” nos da el “aspecto”, la fisionomía o idea de la cosa, y, mediante ello, adquirimos un saber excelente de las cosas y podemos discernir indubitadamente lo que de veras son de lo que no hace sino parecerlo.⁶⁶ Junto a este discernir coloca Zubiri el *definir*, que consiste en saber *qué* es una cosa. En él ya no se trata de discernir lo que de lo que parece, sino de discernir lo que es una cosa a diferencia de otra cosa que también es. Este momento de saber, dice Zubiri, implica una especie de desdoblamiento entre *el que es* y *lo que es*, entre la cosa y su esencia. Y en él la mente va uniendo o copulando las notas o rasgos característicos de la cosa a la cosa misma de donde los ha extraído; es decir, la mente va integrando –como ahora hemos dicho– lo irreal en lo real. Hecha esta operación, no solo distinguimos una cosa de su apariencia, sino que además circunscribimos con precisión los límites donde la cosa comienza y termina, el perfil unitario de su aspecto, su idea real.⁶⁷ Saber, concluía Zubiri, es, pues, discernir y definir”. Pues bien, son estos dos momentos del saber los que constituyen ahora la experiencia conceptiva. Esto es, la probación de realidad propia de la experiencia conceptiva implica estos dos momentos: el discernimiento de lo que es de lo que parece serlo y la precisa delimitación respectiva del *qué*.

⁶⁴ HRI, 178-179. Zubiri habla también de experiencias derivadas y fundadas sobre la primera, como son la experiencia paradigmática, la configuración, la alegórica, la parabólica, etc. HRI, 184-192.

⁶⁵ FM, 7-94 (recogida parcialmente en NHD, 97-106 y 119-122).

⁶⁶ FM, 22-25; *Qué es saber*, NHD, 35-37.

⁶⁷ FM, 21-25; *Qué es saber*, NHD, 35-37. Definir no tiene en este texto, ni en el contexto en que inserta Zubiri, el sentido preciso que la confiere la filosofía aristotélica y escolástica medieval. Zubiri se opone a la idea de que el “*logos* predicativo” sea el camino hacia la realidad y, en consecuencia, a la idea de que lo real sea captable adecuadamente mediante el procedimiento de articular género próximo y diferencia específica (cf. SE, 347-349 y 218-219).

Evidentemente, este discernir y definir, obra del *logos*, en tanto componentes del conocimiento de experiencia, no son operaciones explícitamente realizadas por el hombre; no son el resultado de una explícita actividad pensante, sino un suceso inmediato de nuestra experiencia cotidiana, de esa experiencia que nos permite saber qué son las cosas con las que necesariamente hemos de contar para hacer nuestra vida.⁶⁸ Si circunscribimos el término saber a “conocimiento estricto y riguroso”, este saber de experiencia habría que llamarlo *pre-saber*. Es claro, sin embargo, que el discernir y el definir pueden ser también objeto de una actividad pensante deliberada; es decir, pueden obedecer a un proyecto de conocimiento y ser término de una actividad refleja. Pero entonces ya no sería correcto hablar de experiencia, sino más bien de conocimiento descriptivo. No pocas ciencias se mantienen exclusivamente en este nivel, como es el caso de la fenomenología de corte realista, cuyo propósito no es otro que el de tematizar de forma adecuada la “experiencia originaria” de las cosas. Pero aquí no hacemos referencia a este tipo de saber; sólo hemos querido poner de manifiesto cómo es posible y en qué consiste ese conocimiento primero y directo de las cosas que hemos llamado experiencia.

Experiencia perceptiva y conceptiva son, pues, los dos modos primarios y directos de experiencia. Con ello no se quiere decir que la experiencia se componga de dos actos de conocimiento, sino que en el acto que consiste la probación de realidad cabe distinguir un momento perceptivo (que nos daría la mismidad de lo aprehendido) y un momento conceptivo (que nos daría su *qué*). Pero, de hecho, en la experiencia concreta, percepción y concepción funcionan en unidad: toda percepción es ya la captación del *qué* de algo, y, por supuesto, toda captación del *qué* de algo es experiencia de la *mismidad*.

Terminemos este apartado con una observación. Si tenemos ahora presente lo que dijo Zubiri sobre la experiencia en *Naturaleza, Historia, Dios*, principalmente en “Sócrates y la sabiduría griega”, notaremos que en la exposición que hemos resumido ha dejado de lado aspectos importantes. Y, de modo especial, no ha aludido para nada el carácter esencialmente histórico de nuestra experiencia primera de las cosas. Sostenía allí Zubiri que toda experiencia se inscribe dentro de un horizonte de visión, nace de una concreta situación y, más allá del carácter individual de la misma, está penetrada por amplios elementos doctrinales, creenciales

⁶⁸ “Sócrates y la filosofía griega”, NHD, 154-155.

e ideológicos propios de la época o mundo en que se vive y de la historia en que se está. Y de la experiencia así entendida decía que era el lugar natural de la realidad.⁶⁹ Nada de esto aparece en la descripción de la experiencia que acabamos de hacer; el aspecto histórico y social de nuestra experiencia está ausente. Sin embargo, ello no significa que Zubiri rechace ahora estos componentes de la experiencia. Sigue siendo para él un problema metafísico importante la historicidad del hombre, y, por tanto, la de sus conocimientos y verdades.⁷⁰ Pero ha querido subrayar ahora enérgicamente que esta dimensión histórica y social supone y se basa en la experiencia como probación de realidad, como integración de lo irreal y lo real; ha querido poner de relieve el carácter estructural de toda experiencia posible. El acceso del hombre a las cosas se da siempre desde un horizonte de visión, desde una situación concreta y desde un conjunto de ideas y creencias de carácter común e individual. De ahí que haya siempre diversidad de experiencias, y que las cosas aprehendidas tengan siempre diversos *sentido* o significados. Pero todo ello es posible y se apoya en la experiencia estructuralmente considerada: en la probación de realidad.

El conocimiento de razón

El conocimiento de experiencia es la base de todo ulterior conocimiento; la experiencia es el lugar natural de la realidad, y, en consecuencia, todo ulterior esfuerzo tendente a una mejor comprensión de la misma la supone. Pero en sí misma no es suficiente, pues ni aún en el caso de un saber de experiencia entendido como explicitación estricta y rigurosa obtendríamos un conocimiento profundo de la realidad. La realidad misma *fuera* a la inteligencia a una mejor comprensión de sí misma. El conocimiento de *razón* es el cumplimiento de esta exigencia. *Razón*, por supuesto, entendida como “*razón* mía”, es decir, *razón* en tanto que inteligencia pensante de lo real o actividad intelectual mediante la cual conocemos lo real en profundidad, en su fundamento.⁷¹ *Razón* que

⁶⁹ “Sócrates y la filosofía griega”, NHD, 154-156.

⁷⁰ En “La dimensión histórica del ser humano”, 11-69. Zubiri se ocupó de nuevo del tema de la historicidad, completando lo que había escrito en la época de NHD. También en el curso SV estudia con minuciosidad el carácter temporal de la aprehensión humana de la realidad y su necesaria condición histórica (77-83 y 98-102).

⁷¹ IR, 41-43.

hay que distinguir de la *razón* en tanto que *razón de las cosas*. Pues las cosas, según Zubiri, no sólo “dan que pensar”, sino que en la intelección misma “dan o quitan *razón*”, y en este dar o quitar es en lo que consiste la “*razón de las cosas*”.⁷²

La *razón* como actividad intelectual entiende la cosa real como momento del mundo. Mundo, como ya sabemos, “es la unidad de la respectividad de lo real en cuanto real.”⁷³ La realidad, en su respectividad mundanal, determina la intelección de lo que la cosa es *en realidad* como momento de la pura y simple realidad. La *razón* es una marcha que va del campo al mundo, esto es, una marcha transcendental hacia la pura y simple realidad; la *razón* marcha *hacia dentro* de lo real, nos lleva a la comprensión de lo que la cosa real es por dentro, trascendiendo de este modo su múltiple manifestación, su mera patentización; nos lleva al conocimiento de la estructura de lo real en la medida en que, en tanto que intelección como momento del mundo, da *razón* de la realidad de algo.⁷⁴

Dar *razón* es “explicar” o “demostrar”. O lo que es lo mismo: es ir al fondo o fundamento de las cosas reales.⁷⁵ Es por ello, el conocimiento por excelencia. Sabemos algo plenamente cuando, además de saber qué es, sabemos *por qué* es: el saber por excelencia es el saber demostrativo del necesario *porqué* de las cosas.⁷⁶

Ahora bien, hay diferentes maneras de ir hacia dentro de lo real, diferentes formas de indagar el *porqué* de las cosas y de demostrarlas. Tenemos, por un lado, la ciencia positiva, y tenemos, por otro, la filosofía. En las páginas anteriores, al determinar en qué consistía la *razón*, pusimos dos ejemplos del propio Zubiri: el ejemplo de las cualidades sensibles y el de la realidad humana. El primero de ellos pertenecía al ámbito del saber científico, mientras que el segundo al de la filosofía. En ambos casos, se nos decía lo que la cosa real es *en realidad*; pero siendo diversas las perspectivas, lo era también la explicación de la misma realidad. La explicación científica se resuelve en una indagación acerca de la estructura *cósmica* de lo real, mientras que a filosófica, por su propia

⁷² IR, 44.

⁷³ IR, 43.

⁷⁴ IR, 41-43.

⁷⁵ IR, 43.

⁷⁶ FM, 28-30. *Qué es saber*, NHD, 41-42. En HV tenemos una sugerente síntesis de la doctrina zubiriana del intelecír previa a su trilogía sobre la inteligencia. Especialmente interesante es el extenso capítulo III, titulado “Intelección y comprensión”, 43-108; pero hay que advertir que los conceptos desarrollados no siempre son coincidentes con los de la trilogía.

naturaleza, nos proporcionaba un saber transcendental. La *razón* es pues una marcha dinámica que va del campo al mundo. Pero en verdad, sólo la razón filosófica cumple este requisito, pues la razón científica, en su explicación de lo real, se atiene a lo cósmico. Sólo una reflexión transcendental puede ofrecernos una explicación de lo real en su dimensión mundanal.

El conocimiento científico

Retornemos al ejemplo de las cualidades sensibles e intentemos explicitarlo con la ayuda del ensayo *Ciencia y realidad*, incluido en *Naturaleza, Historia, Dios*. Esperamos así aclarar, al menos de momento, el tipo de conocimiento de *razón* que es la ciencia.

Las cualidades sensibles, como repetidas veces hemos dicho, son aprehendidas como reales. El *logos*, como también vimos, tiene que determinar qué es cada una de esas cualidades con respecto a las demás; la *razón* por su lado, tiene ahora que determinar qué son cada una de ellas en tanto que realidad. La *razón*, en consecuencia, nos lanza *hacia* la averiguación, por un lado, de qué son esas cualidades sensibles *allende* la aprehensión perceptiva, y, por tanto, y esto es muy importante, nos lanza *hacia* el fondo mismo de lo percibido, hacia la profundidad de lo aprehendido. En este segundo sentido, el *allende* a que nos lanza la *razón* no es otra cosa que el “fondo formal” de lo inmediatamente percibido. De esta forma resulta que la ciencia, al querer explicar lo aprehendido, se ve arrastrada hacia el fondo formal de la cosa, y ese fondo formal es al mismo tiempo algo real *allende* lo aprehendido mismo, esto es, algo “cósmicamente” distinto de lo meramente aprehendido. Así pues, el *allende* a que llega la ciencia en su explicación es, por un lado, la misma realidad aprehendida en profundidad y no una realidad añadida a la primera, y, por tanto, otra realidad cósmicamente distinta.⁷⁷ La tarea de la ciencia consiste precisamente en averiguar el fondo formal de las cualidades sensibles y a la vez determinar la estructura de la realidad cósmica de ese fondo formal.

El problema de las cualidades sensibles y de la ciencia lo ve Zubiri, pues, de la siguiente manera: 1º) el ir a lo real *allende* la percepción es algo necesario, es un momento intrínseco de la percepción misma de las

⁷⁷ IS, 184.

cualidades sensibles, ya que son percibidas como reales pero manifestando al mismo tiempo su insuficiencia como realidad, y ello lanza inexorablemente *hacia* la averiguación de qué sean *allende* la percepción. La ciencia no es otra cosa que esta averiguación.⁷⁸ 2º) De ello se concluye que el punto de partida y la total razón de ser de la afirmación de lo real allende la percepción es lo real percibido: todo lo que la ciencia afirma del mundo físico está sólo justificado como explicación de lo percibido en cuanto real en la percepción. La explicación de la ciencia nos lleva hacia el fondo formal de lo inmediatamente percibido; así, los colores percibidos como reales nos llevan a las ondas, a los corpúsculos, etc., que no son sino el fondo formal de lo percibido, sin dejar de ser al mismo tiempo algo cósmico, esto es, sin dejar de ser realidad en tanto que ondas, corpúsculos, etc. No es que ondas y corpúsculos sean una realidad distinta de la percibida; ello no tendría sentido. Son la explicación de lo real percibido, su fondo formal; son por ello, la realidad cósmica de lo percibido.⁷⁹ Y ello significa que, en la realidad direccionalmente aprehendida, lo que es *de suyo* no se convierte en problema: no es ciertamente el problema de lo que algo es *de suyo*, sino el problema de cuál es la estructura misma de la realidad cósmica que es *de suyo*.⁸⁰ El problema de la ciencia consiste precisamente en la indagación de la estructura cósmica de las cualidades sensibles. En este sentido, las cualidades sensibles quedan derogadas como realidad allende lo percibido, pues en tanto que tales, carecen de realidad cósmica, y son substituidas por otras realidades más precisas (ondas, corpúsculos, etc...) de índole cósmica. Sólo entonces lo real percibido es explicado en su objetividad:

Las partículas elementales, los átomos, las ondas, etc... –escribe Zubiri– no solamente no son percibidas por sí mismas de hecho, sino que por sí mismas son de índole no aprehensible sentientemente, no visualizabas, como decían los físicos hace unos años, pero son necesarias para lo que formalmente percibimos. Esta necesidad está descrita en la física actual mediante rigurosas estructuras matemáticas unitarias, que superan el dualismo visual de onda y corpúsculo. Según estas estructuras unitarias, las partículas elementales podrían comportarse como corpúsculos en su producción y absorción, y tal vez podrían comportarse como ondas de propagación. La mecánica cuántica es precisamente la formulación matemática

⁷⁸ IS, 185-186.

⁷⁹ IS, 186-187.

⁸⁰ IS, 187.

unitaria de esta unidad no visualizada de partículas. Y entonces la ciencia no es ya sólo una explicación de lo que percibimos, sino una explicación de la realidad entera del cosmos: es la labor ingente de los conceptos, de las leyes y de las teorías científicas.⁸¹

Hemos hablado solamente del problema de las cualidades sensibles. Pero lo dicho es extensible a cualquier otro objeto del saber científico. Recordemos a este respecto el problema del movimiento, estudiado por Zubiri en el ensayo *Ciencia y realidad*.⁸²

La ciencia es, pues, un saber explicativo. Como tal, se propone ir más allá de lo meramente aprehendido, y, por ello, rebasa o trasciende la esfera de la simple noticia. Este rebasar o trascender busca, en primer lugar, una explicación de lo percibido que, más allá de su insuficiencia, vaguedad e imprecisión, nos dé su inexorable necesidad objetiva. Para ello se ve forzada a sustituir las realidades percibidas y de la experiencia por otras más precisas (átomos, ondas, corpúsculos, etc.). Estas realidades más precisas son, por un lado, una explicación de lo percibido mismo y, en consecuencia, su fondo formal, su realidad profunda; en este sentido la ciencia es un inteligir lo que las cosas reales son en cuanto a realidad. Pero, por otro lado, y en la medida en que esas realidades más precisas no se identifican sin más con lo percibido, sino que son también realidades cósmicas, la ciencia se convierte en una averiguación de la estructura de estas realidades cósmicas. Y, entonces, la ciencia ya no es sólo explicación de lo percibido, sino explicación de la estructura de lo cósmico, explicación de la realidad entera del cosmos. La ciencia, que tiene su origen en la indagación de lo percibido en cuanto a su realidad, trasciende su origen, y sin dejar de ser su explicación, se convierte también en una indagación de las realidades del cosmos. La explicación de la ciencia es así una explicación cósmica de lo real, una indagación acerca de la concreta estructura talitativa de las cosas del cosmos.

Es una explicación, además, que busca ante todo la precisión objetiva. Para ello limita con exactitud el ámbito de su estudio y utiliza un método de acercamiento a lo real basado en el uso de la hipótesis y su verificación. De ahí que, en el estudio de los fenómenos, de la realidad sentimiento aprehendida y experiencialmente sabida, lo que la

⁸¹ IS, 188. Sobre el tema, Cf. también el ensayo de Zubiri *La idea de naturaleza: la nueva física*, NHD, 243-304. Cf. J.S. PONS DOMÉNECH, "Filosofía y ciencia en la etapa ontológica de Xavier Zubiri", *Anales Valencinos XXXV/69* (2009) 174-185.

⁸² "Ciencia y realidad", NHD, 67-68.

ciencia pretende es asegurarse la aprehensión de su puro aspecto objetivo, atendiendo sólo a aquellas conexiones de notas o propiedades del fenómeno que muestran su carácter necesario. Ahora bien, esta necesidad no es otra cosa que la precisión y la constancia objetiva; esto es lo medible y formulable en leyes, por lo que se acaba entendiendo por naturaleza el sistema objetivo de leyes; o lo que es lo mismo, la totalidad de la experiencia objetiva. Por ello para la ciencia “explicar” un fenómeno consiste en determinar el *cómo* de su producción: tras el *porqué* lo que la ciencia busca es el *cómo*. De ahí también que el concepto de realidad que subyace y elabora: la ciencia entiende por realidad aquéllo que forma parte de los fenómenos y puede ser objetivado en una ley.⁸³

Pero, como explicación, las ciencias positivas son una “explicación de lo real”. Zubiri tiene, pues, una concepción realista de la ciencia. No quiere ello decir que sólo es realidad lo que la ciencia nos aporta; esto es un prejuicio cientificista. La ciencia no agota ni mucho menos la realidad. Pero esto no excluye el hecho de que las ciencias nos dan un conocimiento de la realidad, conocimiento del que la misma filosofía no puede prescindir si quiere ser algo más que una reflexión ingenua acerca de la realidad.⁸⁴

El saber filosófico o metafísico

La metafísica es también una indagación de las cosas *reales en su realidad*, una comprensión en profundidad de lo real que trasciende la esfera de la simple noticia, del mero ser presente o actual; y en ese trascender lo que busca es aquéllo que, en la cosa misma, *da razón* de ella y la fundamenta.

El saber metafísico busca, pues, una intelección de las cosas reales en su estructura; se propone adentrarse en el principio último de lo real para, desde el, asistir al despliegue interno de la cosa y conceptualarla con rigor. No persigue, como la ciencia, la precisión objetiva” y no tiene, por ello, necesidad de sustituir las cosas reales tal como se muestran y aparecen en nuestra experiencia por otras realidades más exactas y perfectamente medibles. La metafísica no busca el *cómo*, sino el *porqué*, y por ello mismo, la realidad aprehendida y experimentada no queda derogada

⁸³ “Ciencia y realidad”, NHD, 76-78. Sobre esto, cf. J.J. GARRIDO, “La filosofía como saber...”, 268-275.

⁸⁴ Cf. J.J. GARRIDO, “La filosofía como saber...”, 275-278.

como tal realidad para poder ser explicada, sino que, aún rebasando en su explicación lo meramente aprehendido; nos lleva *allende lo aprehendido*, no en el sentido de lo cósmico, sino en el sentido de que nos lleva al *principio* mismo que, en *la cosa misma, confiere realidad a lo real*. La metafísica nos lleva de lo aprehendido como *de suyo* al *de suyo* mismo como momento estructural de *la cosa* aprehendida como fundamento de la misma. Como dijo Zubiri, “*estudiar en las cosas lo que hace que sean reales y que lo sean de una determinada manera más bien que otra, estudiar la realidad en cuanto tal... Tal es el objeto de la filosofía*”.⁸⁵ Tal es el objeto de la metafísica, diríamos ahora, ya que en Zubiri saber filosófico y metafísica se identifican materialmente, ya que la metafísica es la definición de lo que en la filosofía en términos generales.⁸⁶

El punto de partida de la metafísica es, pues, lo real aprehendido como *de suyo*, esto es, la formalidad de realidad. A partir de aquí la metafísica se esfuerza por lograr una intelección de aquéllo que confiere a lo real aprehendido su carácter mismo de realidad; se esfuerza, pues, por lograr una intelección de la realidad en profundidad, esto es en su *fundamento* o *principio*.⁸⁷ La metafísica va de la realidad como formalidad a la realidad como principio estructural de la cosa, a la realidad como momento constitutivo y estructural a la realidad fundamento.⁸⁸ Lo real como formalidad es, como vimos, lo que permite y fuerza a esta indagación. Las cosas, como ya sabemos, son aprehendidas como reales en virtud de la inteligencia (realidad como formalidad) pero no son reales *por* la inteligencia, sino que son reales porque tienen en sí mismas de qué serlo; realidad significa entonces el momento estructural de las cosas, lo que hace que sean reales (realidad como constitución). Al sernos actuales las cosas como *de suyo* estamos remitidos a lo que la cosa real es *antes* de su actualidad intelectual y, por ello, forzados a indagar cuál es y en qué consiste el momento estructural que confiere a la cosa este carácter *de suyo*. De ahí que la pregunta acerca de la realidad de las cosas se torne

⁸⁵ “Note sur la philosophie de la religion”, 335.

⁸⁶ PFMO, 19. La introducción (11-37) constituye una concisa y bella exposición de lo que Zubiri entiende por metafísica. También es especialmente clara la exposición sobre el concepto de metafísica en SV, especialmente en el capítulo II, titulado “La idea de lo real en su realidad”, 39 y 55; como dice Zubiri en la “Introducción”, se propuso en estas lecciones “exponer el modo como ve este problema de la realidad, uno modo que, en definitiva, está impreso y publicado (SE); no se propone repetir lo ya escrito, sino ceñirse a unos cuantos conceptos fundamentales para esclarecerlos en sí mismos (7-8).

⁸⁷ IR, 43; PFMO, 26ss.

⁸⁸ IR, 45.

una pregunta acerca del momento esencial de las mismas; esto es, una pregunta acerca de la *esencia*. Realidad ya no significa entonces mera *formalidad* de lo aprehendido, aunque lo aprehendido sea la cualidad más efímera, fugaz e insignificante,⁸⁹ sino la *esencia* de las cosas, aquéllo que hace que la cosa posea esa formalidad. La *esencia*, no sólo en tanto que hace que lo real sea *tal* o cual cosa determinada, sino también y sobre todo, en tanto que hace que la cosa sea *real sin más*, es el objeto de la indagación metafísica.⁹⁰

Si el punto de partida de la metafísica es la cosa aprehendida como *de suyo*, el punto de apoyo necesario es el saber experiencial de lo real. Por la experiencia, o probación de realidad, poseemos un saber inmediato acerca de lo que las cosas son, un saber que hemos llamado pre-reflejo, utilizando la terminología fenomenológica. Y este *presaber* está necesariamente en la base de toda ulterior reflexión acerca de la realidad.⁹¹ El camino y la dirección de esta indagación filosófica acerca de lo que las cosas son en realidad nos vienen dados por el conocimiento de experiencia: podemos proponernos comprender qué son las cosas reales en su realidad porque ya sabemos por la experiencia lo que son esas cosas reales. Las cosas reales sabidas experiencialmente son, así, el hilo conductor de la reflexión metafísica. Como hemos dicho, la metafísica es, según Zubiri, un saber acerca de la esencia en tanto que fundamento de lo real. Y la experiencia es lo que nos da, de forma inmediata, *lo que* las cosas son; es decir, nos da una aprehensión deíctica y denominativa de la esencia. En efecto, por la experiencia perceptiva aprehendemos la cosa real en su mismidad individual, esto es, aprehendemos la cosa como siendo *una* totalidad de notas que posee una *unidad* interna y que es siempre la misma a pesar de las variaciones que puedan sufrir en las notas que le son más o menos indiferentes. La experiencia perceptiva nos da, pues, la mismidad individual o la identidad del quién. Por su parte, por la experiencia conceptual aprehendemos el *qué* de la cosa, su *idea*. Como tal, esta idea ya no abarca la totalidad de las notas que *hic et nunc* posee la cosa, sino tan sólo el conjunto de aquellas que son propiedad distintiva suya y que, por ello, no le son en modo alguno indiferentes, sino que, por el contrario, constituyen su mismidad característica o específica; es decir,

⁸⁹ SE, 114-115.

⁹⁰ SE, 445.

⁹¹ Cf. Además de lo dicho en páginas anteriores sobre la experiencia, FM, 35-37; "Qué es saber", NHD, 45-46 y "Ciencia y realidad", NHD, 73-74.

la experiencia conceptiva nos da la identidad del *qué* (aprehendemos un hombre, un perro, un manzano, etc).⁹² La experiencia nos da, pues, el *qué* de la cosa. Zubiri propone llamar a este *qué* “esencia”, ya que es imprescindible referirse a él para comprender cómo, de la simple aprehensión de algo en su mismidad individual, surge el problema de la esencia en sentido estricto,⁹³ el problema de la esencia como momento estructural de lo real. Es, pues, necesario referirse al saber experiencial de lo real para poder llevar a cabo un conocimiento estricto y riguroso de la cosa. Este saber es el que abre el camino a la *intelección pensante* (o *razón*) en orden a la “ardua tarea de conceptuar con rigor el *qué* esencial de algo”.⁹⁴ Y esta tarea es la obra de la metafísica. Escribe Zubiri:

Precisamente porque sabemos ya lo que es la cosa (Pedro, perro, hombre...) es por lo que nos vemos forzados por la cosa misma a buscar el concepto de su estricta esencia. Esto es, sabemos *qué* es la cosa, pero no comparamos conceptivamente en *qué* está su esencia. Pero como sabemos ya lo que la cosa es, sabemos también a dónde tenemos que dirigir nuestra mirada para asegurarnos de la rectitud de cada uno de nuestros pasos intelectivos.⁹⁵

En consecuencia, es el saber experiencial de lo real “lo que forzosamente nos plantea el problema de la esencia en sentido estricto y además lo que hace posible su tratamiento”.⁹⁶

Es, pues, tarea de la metafísica conceptuar con rigor el *qué* esencial.⁹⁷ Ello supone pasar de la experiencia inmediata a la experiencia refleja; en la experiencia inmediata (perceptiva y conceptiva), aún sabiendo ya *lo que* son las cosas, no conocemos el límite que separa las notas que

⁹² SE, 15-17. Zubiri habla aquí de tres sentidos del término esencia. Uno amplio, que es el conjunto unitario de todas las notas de una cosa y que es objeto de una aprehensión déctica; otro más reducido, que ya no es el conjunto de todas las notas, sino sólo el de aquellas que caracterizan las cosas en su mismidad (el *qué*), y que es objeto de una verdadera denominación; y, por último, el sentido estricto y riguroso, que es el término de una conceptualización estricta y rigurosa del *qué*. Y afirma Zubiri que es la esencia en el segundo sentido lo que permite comprender cómo del sentido primero surge el problema de la esencia en sentido estricto y riguroso y cómo es posible su tratamiento. Para mantener la unidad y la coherencia del pensamiento de Zubiri, y también de nuestra exposición, hemos interpretado los dos primeros sentidos de esencia desde el concepto de experiencia, asimilando el primero a aquello que captamos perceptivamente, y el segundo, a lo que captamos conceptivamente.

⁹³ SE, 16-17 y 97-98.

⁹⁴ SE, 18 y 97-98.

⁹⁵ SE, 18.

⁹⁶ SE, 17.

⁹⁷ SE, 17.

caracterizan la mismidad de una cosa real de las otras notas que le son ocasionales o indiferentes. Y, como nos dice Zubiri,

tenemos necesidad de saber dónde empiezan y dónde terminan aquellas notas características de la mismidad, es decir, cuáles son las notas que tomadas en y por sí mismas, no sólo caracterizan más o menos a una cosa para no confundirla con otras, sino que no pueden en manera alguna faltar a una cosa real sin que ésta deje en sentido estricto de ser lo que es.⁹⁸

Es a estas notas que debemos llamar esenciales. Este trabajo de conceptualización rigurosa puede llevarse a cabo mediante un análisis fenomenológico tendente a la determinación precisa del *eidós* real de algo; o también mediante el aprovechamiento de los resultados del saber positivo. No es tarea de la metafísica determinar con exactitud las notas constituyentes o esenciales de una realidad concreta, ni tan siquiera de una clase o región de realidades. En rigor, su tarea es conceptualizar la esencialidad misma de las notas esenciales, sus características y condición, su función, su unidad, etc.; es decir, conceptualizar la *talidad* en cuanto tal y su función dentro de la constitución de lo real; pero nunca es asunto suyo indagar la *talidad* concreta de algo,⁹⁹ pues esto último es más bien tarea de la ciencia positiva, o a lo sumo, de una fenomenología descriptiva.

Pero el saber metafísico no se limita a ser mera conceptualización de la esencia. Como ya hemos dicho, es un saber “demostrativo”. Ahora bien, “demostrar” no tiene para Zubiri el sentido de silogismo o prueba racional, ni consiste en una explicación especulativa y dialéctica como en el idealismo, ni es, por supuesto, una verificación empírica al estilo *positivista*.

La demostración zubiriana está en la línea de la *epistémé* aristotélica tal como expuso en *Filosofía y metafísica*: demostrar no es sino explicar la cosa real misma en sus propiedades desde su fundamento; esto es, mostrar la interna necesidad existente entre las notas o propiedades de la cosa y el principio de donde emergen, y del que son expresión o manifestación. El saber por excelencia –dijo Zubiri– es el saber demostrativo del necesario *porqué* de las cosas. No es suficiente saber *qué* son las cosas, sino que es preciso conocer *por qué* son; y sólo la articulación necesaria entre el *qué* y el *porqué* hace posible una evidencia estricta que

⁹⁸ SE, 357.

⁹⁹ FM, 29-34; “Qué es saber”, NHD, 41-45.

nos diga qué son en realidad las cosas.¹⁰⁰ En esta demostración, el *por qué* no es una realidad cósmica distinta de la cosa misma –como ocurre en la explicación científica– sino la cosa misma en su dimensión de *fundamento*; es la esencia misma de la cosa. En la cosa el *qué* y el *por qué* son sustancialmente idénticos; pero difieren formalmente como difieren lo fundado y lo fundante. “La realidad fundamento es un momento intrínseco de la realidad misma, no un momento añadido ni oculto a ella”.¹⁰¹ Ver la cosa entera desde su esencia no es sino comprenderla en su interna estructura, explanarla desde sí misma y asistir a su necesario e interno despliegue. En esto consiste la demostración filosófica o metafísica.

La metafísica es, pues, un saber de esencias, pero de esencias reales; esto es, de esencias de las cosas presentes a la inteligencia como siendo *de suyo*. La metafísica se ocupa de lo real aprehendido en impresión y busca aquéllo que le confiere realidad; busca el momento esencial de lo real, su principio o fundamento. La condición sentiente de nuestra aprehensión y la necesaria mediación de la experiencia no es ni mucho menos un obstáculo para el saber metafísico. El saber metafísico va más allá de lo aprehendido en impresión y más allá de lo experiencialmente sabido; pero ese *más allá* no es una quimérica realidad en sí e independiente de la aprehensión, no es un *noúmeno* kantiano como lo opuesto al *fenómeno*. El *noúmeno* en sentido kantiano no existe, es una construcción especulativa sin fundamento alguno. Ir más allá, trascender lo aprehendido y sabido experiencialmente, no es sino aprehender la cosa misma en profundidad, en su estructura, en su esencia. Las cosas nos manifiestan lo que son, y por ello podemos indagar su fundamento. Frente al criticismo de cualquier signo Zubiri afirma que es necesario restaurar la confianza en lo real aprehendido; que hay que devolverle a la inteligencia la seguridad de que lo que a ella le es presente es manifestación de lo que la cosa es.

Pero si la condición sentiente de nuestra aprehensión no es obstáculo para el saber metafísico, sí que limita éste a la esfera de lo *intramundano*, al menos en su momento inicial.¹⁰² Su objeto primero no es el mundo de lo suprasensible, ni la realidad transcendente o Dios (sin que

¹⁰⁰ FM, 29; “Qué es saber”, NHD, 41. Cf. PFMO, 30-32.

¹⁰¹ IR, 47; PFMO, 26-30.

¹⁰² SE, 201. Sobre el carácter intramundano de la metafísica de Zubiri, cf. I. ELLACURIA, “Idea de filosofía en X. Zubiri”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, vol. I, Ed. Moneda y crédito, Madrid 1970, 459-524.

ello quiera decir que lo excluya), sino la realidad aprehendida en impresión. Por ello la metafísica no precisa de un acto especial de conocimiento, como por ejemplo, la intuición intelectual; ni tiene un objeto propio. Es sencillamente una *reflexión trascendental sobre lo conocido*, una reflexión consistente en un ir desde una cosa real aprehendida como real y experiencialmente sabida a su fundamento interno. Es decir, es una “marcha” de lo *obvio*, esto es, de las cosas reales tal como se nos manifiestan, a lo “diáfano”, esto es, a aquello que constituye lo obvio y que es un momento interno suyo.¹⁰³

4. LA METAFÍSICA COMO SABER TRASCENDENTAL ACERCA DE LA REALIDAD: SUSTANTIVIDAD Y ESENCIA

“La realidad” es, como hemos dicho, la formalidad *de suyo*, el carácter en que quedan las cosas en su actualidad intelectual y, por tanto, carece de toda sustantividad: sólo son sustantivas las cosas reales o, lo que es lo mismo, *lo real*. La filosofía moderna, dice Zubiri, ha estado montada sobre cuatro falsas sustantivizaciones: el espacio, el tiempo, la conciencia y el ser. Sería, pues, incoherente postular ahora una nueva sustantivización: la de la realidad. Por eso afirma tajantemente que la realidad no es nada al margen de las cosas, que no es nada al margen de lo real; es sólo un “carácter” de las cosas, el *de suyo*. Donde la perspectiva de la inteligencia-sentiente la real no puede ser pensada ni como “objetualidad”, ni como “sustancialidad”, sino como sustantividad.¹⁰⁴

Realidad y sustantividad

Como saber demostrativo de lo real, la metafísica estudia la esencia en tanto que fundamento o principio. Ahora bien, *lo real* es “sustantividad”, pues la realidad, como hemos dicho, es una mera formalidad. Desde la inteligencia sentiente lo real no puede ser pensado sino como de “sustantividad”. Y sustantividad es, según Zubiri, la nota o conjunto de notas que forman una unidad sistemática y que, como tal, posee suficiencia para

¹⁰³ PFMO, 19-22.

¹⁰⁴ IS, 202, 206-207; SE, 163-164. Cf. J.J. GARRIDO, *Fundamentos noéticos...*, 90-94.

ser *de suyo*; esto es, suficiencia constitucional.¹⁰⁵ Y Zubiri delimita bien este concepto de sustantividad del concepto aristotélico de sustancia.¹⁰⁶ Lo real es, pues, sustantividad; y la esencia aquello que hace que lo real sea real, y, como tal, un momento de la sustantividad. Veremos esto.

La sustantividad está constituida por un conjunto “notas, justamente por el conjunto de notas que no puede faltar a la cosa para ser lo que es, para ser tal o cual cosa. ¿De qué tipo de notas se trata? Las cosas pueden tener notas de tipo causal debidas conexión activa o pasiva con otras cosas. Pero tienen también notas tipo formal, que son aquéllas que posee la cosa considerada en sí misma, independientemente de las que posea causalmente. De entre estas notas formales, unas pueden ser adventicias, que son aquéllas que la cosa ha adquirido, pero que una vez adquiridas le pertenecen formalmente; otras son constitucionales, que son las que se deben a la índole misma a cosa. Estas notas constitucionales son las que determinan la “constitución” e “individualidad” de la cosa, y son precisamente las que no pueden faltar *para* que la cosa real sea tal o cual cosa determinada. Este *para* expresa una necesidad absoluta, pues hace referencia a las notas que son necesarias a una cosa para ser real. Por ello, estas notas no son solamente notas *de* la cosa, sino que son *la cosa misma*: son *de* la cosa, *para* ser la cosa misma. Y esto es precisamente la necesidad absoluta que expresan. Pongamos un ejemplo. La plata, para reflejar la luz ha de tener una superficie lisa y pulida; para flotar en el agua le es esencial cierto volumen; como reflector o como flotador, la plata ha de tener notas muy distintas. Pero la plata ha de tener unas notas muy determinadas y esenciales para *ser plata sin más*, para ser plata real, no ya para reflejar o flotar. Sólo entonces la necesidad que expresa el “ha de tener” es absoluta.¹⁰⁷ Pues bien, éstas son precisamente las notas constitucionales. Al conjunto de estas notas llama Zubiri *realidad simpliciter*. Esta “realidad simpliciter” es, en consecuencia, la

¹⁰⁵ IS, 202; SE, 163-164; HRP, 21-23; OH, 5-7; *Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía*, Universidad de Deusto, Deusto-Bilbao 1980, 9-11. El concepto de sustantividad está presente en todos sus escritos posteriores a SE. Indicamos aquí algunas referencias.

¹⁰⁶ SE, 75-93. Sobre la crítica de Zubiri a Aristóteles y la contraposición entre sustancialidad y sustantividad, cf. P. CEREZO GALÁN, “De la sustancialidad a la sustantividad”, *Documentación Crítica Iberoamericana* 1 (1964-1965) 15-17. Cf. también J.J. GARRIDO, “Zubiri y Aristóteles”, *Anales Valentinus Nueva Serie V/9* (2018) 125-141; I. ZORROZA, “La filosofía de lo real en X. Zubiri”, *Cuadernos del Pensamiento Español* 20 (2003) 87-109; R. MARTÍNEZ CASTRO, “La metafísica de Zubiri: una especulación sobre la sustancia”, en *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Ed. Comares, Granada 2004, 149-163.

¹⁰⁷ SE, 135-137.

“verdadera realidad” de algo, la cual, en tanto que verdadera, posee el carácter tridimensional de la verdad.¹⁰⁸ En una primera aproximación pues, la realidad sustantiva es la “realidad simpliciter”, verdadera y tridimensional”.

Este conjunto de notas constitucionales no es otra cosa que la estructura primaria o *constitucional* de la cosa. La “constitución” es, en primer lugar, algo “físico”, en el sentido de ser algo real y no meramente conceptual;¹⁰⁹ y es, sobre todo, algo individual en sí mismo y por sí mismo. La individuación, nos dice Zubiri, no es ningún principio especial dentro de la realidad de la cosa, sino el momento mismo por el cual decimos que una cosa, por ejemplo un hombre, *es esto*. Constitución e individualidad son, pues, una misma cosa.

Este conjunto de notas que constituyen la cosa en su individualidad posee una unidad. Es una unidad *primaria* en la que cada nota es “en función de las demás”, de forma que sólo en y por la unidad con las restantes, cada nota es lo que es dentro de la cosa real. La unidad *domina*, pues, sobre las notas; es un “prius” respecto de cada una ellas aisladamente considerada.¹¹⁰ Estas notas constitucionales, como momentos de una unidad primaria, constituyen una estructura o sistema, esto es, un conjunto concatenado de notas posicionalmente interdependientes. Este sistema de notas está cerrado sobre sí mismo, en el sentido de que forma algo completo y concluso en el orden de los caracteres formales. La unidad constitucional es, pues, una unidad primaria cuyas distintas notas son momentos concatenados posicionalmente interdependientes en forma clausurada. Es, en consecuencia, una unidad de sistema.¹¹¹ Así, pues, lo real, la realidad simpliciter, es sinónimo de sustantividad: es el sistema de notas constitucionales.¹¹²

La sustantividad, como sistema clausurado, confiere a la unidad el carácter de totalidad, tanto en el orden constitucional como en el operativo. Pues bien, una unidad totalizante es una unidad que posee “suficiencia constitucional”: la unidad intrínseca y clausurada de notas constitucionales hace de la cosa algo plenario y autónomo, suficiente,

¹⁰⁸ SE, 109-110.

¹⁰⁹ SE, 111 y 134.

¹¹⁰ SE, 143-144.

¹¹¹ SE, 144-146. Sobre los conceptos de estructura y de sistema, Cf. I. ELLACURIA, “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, *Realitas* I (1974) 71-139.

¹¹² SE, 116. Sobre el diferente tipo de notas constitucionales, cf. SE, 146-151.

dentro de la línea de la constitución. Y esta suficiencia constitucional es la “razón formal” de la sustantividad.¹¹³ La suficiencia constitucional, nos dice Zubiri, no se identifica con la *perseitas*, con la capacidad para existir, de los escolásticos: si la realidad sustantiva es capaz por sí misma de tener existencia propia es justamente porque es sustantiva, no al revés.¹¹⁴ Tampoco se identifica, con la *sustancialidad* o *subjetualidad*. La razón formal de la sustancia es “ser sujeto”, y la sustancialidad es aquel carácter según el cual las notas o propiedades *brotan* o *emergen* en este principio subjetual. Sustantividad, en cambio, es la suficiencia constitucional, el sistema de notas constitucionales, y en él lo decisivo es la “posición” que la nota ocupa dentro de él, no su originación desde un sujeto.¹¹⁵ Toda sustantividad tiene ciertamente un momento de sustancialidad, pero son momentos diferentes y de diversa articulación.¹¹⁶

La sustantividad es, finalmente, intrínseca y formalmente *individual por sí misma*. La individualidad, hemos dicho, es el momento constitucional por el que toda sustantividad es radical, determinada e irreductiblemente *esta* sustantividad. La sustantividad es individual en y por sí misma, sin precisar principio alguno de individuación. El problema del principio de individuación surge, como es sabido, de la metafísica aristotélica que se sitúa preferentemente en la perspectiva de la especie. Como las especies son siempre universales en sí mismas, pero, por otro lado, sólo existen realidades concretas individuales, se planteó la cuestión de cómo se individualizan las especies. Pero adoptar esta perspectiva es tomar un mal punto de partida, un punto de partida que concede primacía a lo lógico sobre lo real. Desde el punto de vista de Zubiri, el problema se plantea de forma inversa: será preciso averiguar cómo se llega, si se llega, a la “especiación” del individuo.¹¹⁷

Toda sustantividad es individual, pero no todas las sustantividades son igualmente individuales. Distingue Zubiri dos tipos de individuos y de individualidad. Tenemos, en primer lugar, el individuo y la individualidad meramente *singular*: el *singulum* es una realidad cuya individualidad consiste en una unidad meramente numeral; el individuo en cuestión

¹¹³ SE, 151-153; Cf. también HC, 3-15.

¹¹⁴ SE, 154-155.

¹¹⁵ SE, 156-158; HRP, 5-29.

¹¹⁶ SE, 156-164; HRP, 7.

¹¹⁷ SE, 165, 167-169; 305-320. HC, 7. Cf. C. BACIERO, “Metafísica de la individualidad”, *Realitas* I (1974) 159.

no es otro. Estas realidades son exactas y exhaustivamente iguales por su contenido y sólo se distinguen por la multiplicidad numérica.¹¹⁸ Y tenemos, en segundo lugar, lo que Zubiri llama *individualidades estrictas*, que son aquellas cuya unidad y contenido son eminentemente positivos y que se expresa por el vocablo “constitución”. Individualidad significa aquí constitución real íntegra de la cosa en todas sus notas, y es una determinación interna que pertenece formalmente al individuo en cuanto tal. El *este* expresa la constitución íntegra de la realidad.¹¹⁹

Toda sustantividad estricta tiene ciertamente un momento numeral según el cuales irreductiblemente “esta y una”; pero en ella el contenido constitutivo modela y modifica el carácter de unidad numeral, y a esta modulación llama Zubiri “determinación interna”. La constitución es, en consecuencia, el modo propio que “cada” cosa tiene de ser “esta”, de ser numeralmente una y total.¹²⁰ No hay individualidad sin singularidad, pero hay individualidades sólo singulares, como por ejemplo, los elementos químicos.¹²¹

La sustantividad estricta *una e internamente determinada* es, además, susceptible de *concreción*, pero no en el sentido de concreción de la especie en los individuos. La concreción nunca afecta a la constitución del individuo, sino que va modulando ulteriormente la sustantividad ya interna e individualmente determinada, que es por ello siempre la misma mientras no se alteren las notas constitucionales. Esta concreción es muy variable y no se agota nunca. La realidad sustantiva es, pues, sujeto (en el sentido de sujeto-de o en el de sujeto-a) determinable ulteriormente en orden a las notas no constitucionales. Así, por ejemplo, un astro cambia de lugar, un trozo de plata de color, un hombre de situación, etc. Estos cambios no individualizan, sino que concretan lo ya individual.¹²² Esta individualidad estricta tiene, además, el carácter último de realidad incomunicable.¹²³

En el mundo, nos dice Zubiri, más que una conexión de realidades sustantivas estrictamente individuales, lo que tenemos es una *gradación*, resultado de un movimiento progresivo y evolutivo, que va desde la

¹¹⁸ SE, 138.

¹¹⁹ SE, 139-140 y 166-167.

¹²⁰ SE, 140.

¹²¹ SE, 141.

¹²² SE, 167-170, 214, 489 y 491.

¹²³ SE, 484-486.

realidad meramente singular a la estricta realidad individual y sustantiva.¹²⁴ Distingue Zubiri tres fases en esta gradación. En primer lugar, el orden de la *simple materia*. En él la sustantividad no compete en rigor a ninguna de las cosas llamadas materiales, sino más bien al mundo material tomado en su integridad, por lo que cada cosa no es sino un fragmento de la sustantividad material total. Esta sustantividad global no es singular ni individual en sentido estricto, sino una sustantividad tan sólo *única*. Se puede, sin embargo, tomar las partículas elementales, los átomos, las moléculas, los cristales, etc. como realidades en y por sí mismas, y decir que estas realidades son sustantividades singulares dentro de la sustantividad única.¹²⁵ La materia, además, ha dado un paso más, intermediario entre la mera singularidad y el primer esbozo de sustantividad individual: es lo que Zubiri llama *estabilización de la materia*. Aparecen en ella simples “conformidades” o “meros agregados” de unidades singulares dotados de unicidad. Estas conformaciones pueden ser estables tan sólo en su configuración global, como es la estabilidad de configuración dinámica que caracteriza a los astros; y entre ellos hay algunos, como los planetas de nuestro solar, que, además de configuración dinámica, poseen una estabilidad en cierto modo estática en las partes internas debida a la agrupación dominante de moléculas: es el caso, por ejemplo, de nuestra tierra.¹²⁶ En segundo lugar tenemos los *seres vivos*. Son combinaciones funcionales dotadas de cierta independencia respecto del medio y de cierto control específico sobre él. Constituyen lo que Zubiri llama *vitalización de la materia estable*. Poseen una estricta unicidad intrínseca de carácter funcional y son, por ello, el primer esbozo o *primordium* de sustantividad individual.¹²⁷ Zubiri las llama “cuasi-individualidades” por dos razones: primera, porque el ser vivo es, en definitiva, puramente material y, en consecuencia, continúa siendo un fragmento de la realidad material total;

¹²⁴ Como vemos, Zubiri no tiene una concepción estática de la realidad, como algunos sugirieron después de leer SE. Por ello, para contrarrestar esa mala opinión, dio un curso en 1968, publicado en 1989 con el título *Estructura dinámica de la realidad*. Este carácter dinámico de la realidad ya estaba presente en SE; pero no estudiado en todos sus aspectos y problemática, sino solamente en lo que concierne a la evolución, que es quizás el más importante. No es nuestro tema hacer aquí una exposición completa de la teoría de la realidad zubiriana, sino, como hemos dicho, estudiar los momentos esenciales epistemológicos en la constitución del saber metafísico. En cualquier caso, para conocer bien la doctrina de la realidad de Zubiri se precisa estudiar, además de SE, el texto de los cursos EDR y SR.

¹²⁵ SE, 171.

¹²⁶ SE, 172.

¹²⁷ SE, 172; HRP, 7-13.

segunda, porque aún tomando la vida como un dominio autónomo, cada especie biológica y, por tanto, cada ser vivo, tal vez no sea sino una mera modulación de esa estructura básica que es la vida. Sería entonces la vida y no cada viviente quien poseería sustantividad. Ahora bien, en la medida en que esta vida tiene su propia unidad relativa de independencia y de control, cada ser vivo tiene esos mismos caracteres y es, por ello, más que una singularidad, pero menos que una sustantividad estricta: es, pues, cuasi-sustantividad. Por supuesto, en la vida misma hay un progreso en individualidad: los animales son más sustantivos e individuales que los vegetales, por ejemplo.¹²⁸ En tercer lugar, tenemos la *realidad humana*. Sólo en ella, y debido a su inteligencia, asistimos a la constitución plena y formal de una *estricta sustantividad individual*: es la *inteligización de la animalidad*. Por la inteligencia, como sabemos, el hombre se enfrenta con el medio y consigo mismo como realidades y se posee a sí mismo como una realidad formalmente propia.¹²⁹ Sólo el hombre, pues, es en sentido estricto una sustantividad individual. Lo que supone, en la medida en que la esencia es un momento de la sustantividad, que sólo él posee esencia en sentido estricto. Las demás realidades son en mayor o menor medida realidades esenciadas según sea su nivel de individualidad, por lo que sólo se les puede aplicar el término sustantividad en un sentido amplio.

Consideración talitativa de la esencia

La esencia es un momento real de la sustantividad o de lo real: el momento fundamental o principal. La metafísica debe, pues estudiar la esencia poniendo de manifiesto este carácter principal. Y ello en un doble sentido. En primer lugar, debe considerar la esencia como el principio de la *talidad*, es decir, del conjunto unitario de notas que caracterizan la cosa. La esencia se muestra entonces como la unidad interna, primaria y radical de la cosa, respecto de la cual las notas no son sino momentos en que, por así decirlo, se despliega.¹³⁰ La pregunta por la realidad en cuanto realidad es así la pregunta por la esencia en cuanto *unidad principal* de la talidad. Y cuando se está en posesión intelectual de esa unidad

¹²⁸ SE, 172-173.

¹²⁹ SE, 173-176.

¹³⁰ SE, 17-18.

principal, las notas que caracterizan y constituyen la cosa real se nos muestra en su interna necesidad; las comprendemos en su articulación necesaria al principio del cual emergen; tenemos un saber demostrativo de ellas.

¿Qué es, pues, la esencia como unidad principal de la talidad? La esencia es un momento real de la cosa, esto es, un momento real de la sustantividad. Si la sustantividad es un “sistema de notas”, es decir, *una* cosa bien circunscrita y determinada; si posee suficiencia constitucional; si es individual en sí misma...; si posee todo esto, es debido a la esencia. Es la esencia en definitiva la que posee carácter sistemático, unidad estricta, suficiencia constitutiva e individualidad. La esencia es, pues, un sistema (o *subsistema* del único sistema total o sustantividad) de notas constitutivas,¹³¹ es decir, de notas que son, consideradas en sí mismas, *últimas*, y consideradas con respecto a las otras, *fundantes*. Como notas últimas, las notas esenciales son, en primer lugar, “infundadas” (desde el punto de vista intramundano), en el sentido de que carecen de fundamento en la línea de la estructura formal y de que no nos remiten a nada distinto de ellas mismas. En este sentido, infundado significa algo “absoluto” o factual: son notas sueltas-de todas las demás, notas que “solamente son”.¹³² En segundo lugar, las notas esenciales son de carácter entitativo individual, esto es, “determinan” y “estructuran” la cosa, hacen que sea *esta* cosa determinada. La esencia es la “constitución” individual de la sustantividad, y su función no es dotar de momento específico al individuo, sino “constituirlo” en su realidad única e individual. En la metafísica de Zubiri, que es una metafísica de la individualidad, el problema no consiste en averiguar cómo se individuán las especies, sino en indagar cómo llegan a formar especie los individuos. La individualidad pertenece, pues, en primera línea a la esencia,¹³³ lo que supone afirmar que la esencia no es lo mismo que la especie, como pensaba Aristóteles; y que una diferencia entre individuos de una misma especie es una diferencia esencial.¹³⁴ Las notas esenciales, en tercer lugar, son *inalterables*, en el sentido de que

¹³¹ SE, 180. Pongamos un ejemplo: las notas constitutivas esenciales serían en el hombre, entre otras, la “sensibilidad” y la “inteligencia”; notas constitucionales no esenciales serían las peculiaridades fenotípicas, individuales o típicas, los caracteres sexuales primarios y secundarios, los raciales, etc. (SE, 188-189).

¹³² SE, 205-209.

¹³³ SE, 211-212.

¹³⁴ SE, 216-226. Sobre el concepto de espacio, SE, 227-248, 259-262 y 306-326.

constituyen *la mismidad* de la cosa, de suerte que si se modifica alguna de ellas, ya no tendremos la misma cosa, sino otra.¹³⁵

Las notas esenciales son, con respecto a las notas no esenciales, *fundantes*, lo que quiere decir que “determinan funcionalmente” la índole y posición de cada nota no-esencial y que confiere carácter de sistema a la constitución entera de la sustantividad, otorgándole de este modo suficiencia constitucional.¹³⁶

Las notas esenciales constituyen por sí mismas un “sistema” dotado de suficiencia. Por ello, no son notas independientes que luego se unen para constituir la esencia, sino notas “interdependientes”: cada una de ellas está *desde sí misma vertida* a las demás y no puede darse sin las demás. Y esta versión desde sí mismas” es algo previo a cada nota, porque la unidad misma que poseen es *intrínseca y primaria*.¹³⁷ La versión desde sí misma de cada nota a las demás es lo que Zubiri llama “respectividad interna”: cada nota es *nota-de* las demás, *nota-de* el sistema.¹³⁸ Para explicar este tipo de unidad recurre Zubiri al ejemplo de lo que ocurre en algunas lenguas semíticas: el estado gramatical *constructo*,¹³⁹ y extiende este nombre a la unidad misma en tanto que respectividad interna: lo que las notas esenciales constituyen es un “constructo de realidad”. La unidad esencial es, pues, la unidad intrínseca de un sistema en el que las notas constitutivas tienen por sí mismas el carácter constructo de *nota-de*.¹⁴⁰ Y la *razón* formal de esta unidad es lo

¹³⁵ SE, 249-262; OH, 162-163. EDR, 213. Sobre el tema de la evolución de las especies según Zubiri, cf. F. ALLUNTIS, “Esencia, especiación, evolución en X. Zubiri”, *Verdad y Vida*, 115 (1981) 245-260; A. LÓPEZ QUINTÁS, “Realidad evolutiva e inteligencia sentiste en la obra de X. Zubiri”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, vol. III, Ed. Moneda y crédito, Madrid 1970, 215-248; L. GAROSI, “Evoluzione e persona in Xavier Zubiri”, *Rassegna di Scienze Filosofiche* 1 (1971) 37-42, 3-4 (1971) 305-328 y 1-2 (1972) 121-136; M.D. GIRALT BERMÚDEZ, “El devenir de la esencia en Xavier Zubiri”, Universidad de Costa Rica, San José 1975.

¹³⁶ SE, 264-272.

¹³⁷ SE, 279-286. Sobre el tema de la unidad esencial, cf. J. FERRER ARELLANO, “Unidad y respectividad en Zubiri”, *Documentación Crítica Iberoamericana* 1 (1964-1965) 87-109.

¹³⁸ SE, 287-298.

¹³⁹ SE, 289-293. En las lenguas indoeuropeas, afirma Zubiri, para decir *casa de Pedro* se dice *domus Petri*, en donde el *de*, el genitivo, afecta a Pedro. En algunas lenguas semíticas, sin embargo, quien se pone en genitivo es la *casa*, pues lo que se quiere expresar formalmente es la pertenencia de ella a Pedro; será, pues *casa-de* Pedro: es el estado constructor de la casa, a diferencia del estado absoluto en que queda Pedro (SE, 289-290). Trasladado este concepto al problema de las notas esenciales, significa que éstas son todas *notas-de*, lo que expresa una respectividad interna; significa, pues, que ningún elemento o nota tiene carácter absoluto, pues éste sólo lo tiene el sistema mismo.

¹⁴⁰ SE, 293.

que Zubiri llama “coherencia”.¹⁴¹ Esta unidad intrínseca es, como hemos dicho, *primaria*, esto es, de algún modo *anterior* a las notas mismas, de forma que éstas no son, propiamente hablando los “componentes”, sino los “analizadores” de la unidad.¹⁴² La unidad está así en todas las *notas-de*; y es aquéllo que de todas las notas son *nota-de*. Por eso la unidad es término absoluto de las notas, y por ello está también presente a todas ellas como algo *previo* en ellas, tanto a cada una como a todas *pro indiviso*. La unidad está, pues, en las notas “dominándolas” en su propia realidad de nota; y este “dominar” es una “exigencia del todo”: cada nota, en su propia realidad formal, está desde sí misma necesitando de la realidad formal de *todas* las otras. La unidad está presente en las notas como un momento dominante y previo.¹⁴³

Esto es, muy resumidamente dicho, la esencia según Zubiri: un sistema de notas constitutivas, en sí mismo y por sí mismo individual, dotado de suficiencia y de unidad intrínseca y primaria. Como sistema, es un momento (o subsistema) del único “sistema” total que es la sustantividad; pero como momento esencial, es el fundamento del sistema sustantivo y de todos sus caracteres.

La esencia así entendida es aquéllo que, por *el contenido* de sus notas, hace que lo real sea *tal*, que sea algo perfectamente caracterizado. Y si cada nota es *nota-de*, por su contenido es necesariamente *contenido-de*. “Talificar” es conferir *contenido* al sistema. Luego, la esencia, como sistema de *contenidos-de*, es lo que talifica, lo que hace que la cosa real sea *tal cosa real* y no otra.¹⁴⁴ El contenido del sistema pende, pues, de la índole propia de las notas; pero que este contenido sea *contenido-de* pende de la *unidad* misma que, en su primariedad, hace que las notas entren en la esencia talificando el sistema entero.¹⁴⁵ De esta forma, la índole de cada nota en su pleno y concreto contenido no es lo que es sino implicando a la índole propia de las demás, también en su pleno y concreto contenido.¹⁴⁶ Y este conjunto de notas en su contenido concreto constituye un *todo* completo y cíclicamente clausurado; es decir, un todo en el que todas las notas se co-determinan.¹⁴⁷ Así, pues, se puede decir que la

¹⁴¹ SE, 298-299.

¹⁴² SE, 322-327.

¹⁴³ SE, 327-331.

¹⁴⁴ SE, 358-359.

¹⁴⁵ SE, 360-361.

¹⁴⁶ SE, 361, 365-366.

¹⁴⁷ SE, 366-367.

esencia es el conjunto de notas necesarias y suficientes para constituir una realidad que sea *tal*; la esencia es la autosuficiencia talitativa.¹⁴⁸

La esencia como *talidad* desempeña, finalmente, una “función trascendental”: la esencia, precisamente por su *talidad*, es lo que hace que la cosa real sea *realidad sin más*, sea *de suyo*,¹⁴⁹ más aún, es aquello que determina las propiedades mismas de lo real como propiedades *de suyo*.¹⁵⁰ Y como el orden trascendental es el orden de lo real en cuanto tal y lo trascendental es la realidad como *de suyo*, resulta que la esencia en cuanto *talidad* constituye la realidad misma como trascendental y las propiedades transcendentales. Esto es, justamente, lo que Zubiri llama “función trascendental” de la talidad.¹⁵¹

Consideración trascendental de la esencia

Con ello entramos ya en la segunda tarea fundamental de la metafísica: el estudio de la esencia como *principio de la realidad misma*. Pues la esencia, en tanto que verdadera realidad, “no es sólo aquello según lo cual la cosa es *tal*, sino aquéllo según lo cual la cosa es *real*;¹⁵² y la esencia, “en tanto que es aquéllo según lo cual la cosa es real, pertenece al orden trascendental”.¹⁵³ De ahí que sea cuestión metafísica importante la consideración trascendental de la esencia. La trascendentalidad es un carácter que pertenece a la *formalidad de realidad*. La realidad como formalidad

está por encima de la talidad, tanto si la entendemos en el sentido preciso como si la entendemos en el sentido usual de determinación en general. Y está por encima, no porque este carácter fuera una tal nota suprema sino en el sentido de ser un carácter en que convienen formalmente todas las cosas y todas las diferencias, y hasta las últimas diferencias de todas las cosas, cualquiera que sea su talidad; es decir, independientemente de ella.¹⁵⁴

¹⁴⁸ SE, 360.

¹⁴⁹ SE, 475.

¹⁵⁰ SE, 425.

¹⁵¹ SE, 425; 457-458. Sobre este tema, cf. el trabajo de A. del CAMPO, “La función trascendental en la filosofía de Zubiri”, *Realitas* I (1974) 141-157.

¹⁵² SE, 372.

¹⁵³ SE, 372 y 455.

¹⁵⁴ SE, 872; SR, 72-80. Cf. J.J. GARRIDO, *Fundamentos noéticos...*, 46-50, 79-85.

Pues bien, este carácter transcendental tiene su razón de ser en la esencia. Es ella la que hace que la cosa real sea *real* y aquéllo que determina la estructura transcendental misma. Y ello es así porque la esencia en sí misma tiene un carácter y una estructura transcendentales.

Desde esta perspectiva la esencia es idéntica a realidad. Considerada en su “función transcendental”, la esencia aparece no sólo como el contenido determinando de la cosa, sino como el fundamento y razón de ser de que esa cosa sea *real*; constituye, pues, la *realidad en cuanto tal*. Ello nos lleva a afirmar que la esencia es un concepto transcendental; es decir, que es “transcendentalmente” lo “simpliciter” *de suyo*. O lo que es lo mismo: que es idéntica a realidad, y no sólo un momento de la misma.¹⁵⁵ Esta identidad significa que ambos conceptos expresan pura y simplemente el *de suyo* de algo,¹⁵⁶ pero no que sean conceptos formalmente idénticos: realidad significa el carácter transcendental de la cosa, mientras que esencia es el *quid* real, el contenido constitutivo de la cosa en función transcendental; esto es, en cuanto que por ser *tal* es *ipso de suyo*; es el *quid* referido a la transcendentalidad *de suyo*. La diferencia entre realidad y esencia es formalmente sólo una diferencia entre carácter transcendental y función transcendental.¹⁵⁷ La talidad, como constructo de notas, desempeña la función transcendental de determinar la cosa como *de suyo*. Y si talitativamente la esencia determina el *de suyo*, transcendentalmente es el *de suyo* quien confiere al constructo de notas el carácter de realidad, constituyendo de este modo la talidad misma (“talidad”, recordemos, no es simplemente la nota o propiedad, sino la nota o propiedad real; la esencia, al conferir realidad a las notas, las hace momentos de la talidad: es la función talitativa de la esencia).¹⁵⁸ En consecuencia, el *de suyo* es un “constructo de realidad”: transcendentalmente la esencia es un constructo de realidad. La manera como concretamente las cosas son *de suyo* es por “constructividad”; y, recíprocamente, toda constructividad determina transcendentalmente un *de suyo*.¹⁵⁹

En su función transcendental la esencia no se limita a determinar la realidad de una cosa en cuanto tal, sino que, además, reifica cuanto adviene a la cosa; esto es, *reifica* todo lo inesencial. Las notas inesenciales

¹⁵⁵ SE, 458-459.

¹⁵⁶ SE, 465.

¹⁵⁷ SE, 460-461.

¹⁵⁸ SE, 476.

¹⁵⁹ SE, 476-477.

no tienen en sí mismas realidad alguna *de suyo*, sino que es la esencia la que *de suyo* las posee; y esa posesión es reificación”: la esencia reifica toda determinación talitativa insencial.¹⁶⁰ Y por esta reificación, lo insencial se identifica también transcendentamente con el *de suyo*, de suerte que, transcendentamente, no hay sino un concepto de esencia: la realidad como *de suyo*.¹⁶¹

La esencia, en su función transcendental, instaaura una auténtica estructura transcendental. Y ello, en tres aspectos. Primero, haciendo que lo real o *de suyo sea suyo a su modo*. Es la esencia, en tanto que sistema constitutivo de notas reales, lo que determina que lo real como *de suyo* sea además *suyo*, que se pertenezca a sí mismo, y sea, por ello, incomunicable. La incomunicabilidad no es sino el aspecto negativo de la positiva pertenencia a sí mismo de lo real.¹⁶² Pero lo real no sólo se pertenece a sí mismo (es *suyo*), sino que se pertenece a sí mismo *según un modo propio* a cada esencia. La esencia, como constitución individual, modula, en dimensión transcendental, la pertenencia a sí mismo, por lo que cada cosa es “suya” a su modo; esta pertenencia a sí mismo según un modo propio, es lo que Zubiri llama “constitución transcendental”.¹⁶³ La constitución, que es individual, determina en cada esencia una manera de pertenecerse a sí mismo o de ser individual: ser individuo no es, en fin de cuentas, sino pertenecerse a sí mismo según un modo propio.¹⁶⁴ Lo real tiene, entonces, el carácter preciso de ser “constitución transcendental” y, como tal, transcendentamente individual. Y de la misma manera que la realidad en cuanto *de suyo* reifica transcendentamente todas las notas inesenciales, así también, en tanto que constitución individual, individualiza todas las notas ulteriores en la línea de la concreción. La esencia, transcendentamente, individualiza cuanto adviene a ella.¹⁶⁵ Esto lo permite a Zubiri establecer la distinción entre “individuidad”, que es el carácter de la esencia en cuanto que es ya individuo estricto, e “individualidad”, que son las determinaciones ulteriores que la cosa ya individual va adquiriendo. Y así puede afirmar que lo real es siempre el mismo (individuidad), sin ser nunca lo mismo (individualidad).¹⁶⁶ La esencia,

¹⁶⁰ SE, 479-480.

¹⁶¹ SE, 480-481.

¹⁶² SE, 484.

¹⁶³ SE, 485.

¹⁶⁴ SE, 487.

¹⁶⁵ SE, 489.

¹⁶⁶ SE, 489-491; IS, 206.

pues, en tanto que realidad incomunicable o individual, en tanto que realidad “suya a su modo”, es la razón y fundamento de la individualidad de la sustantividad.

En segundo lugar, la esencia es lo que confiere dimensionalidad a lo real; lo que, en consecuencia, hace que lo real sea real según diversa media o grado. La realidad tiene tres dimensiones: riqueza, solidez y estar siendo. Pues bien, estas tres dimensiones determinan transcendentamente la “perfección” de lo real en cuanto tal, su “estabilidad” y su “duración”. Lo real se mide según estas tres dimensiones y nos manifiesta así su grado de realidad.¹⁶⁷

En tercer lugar, la esencia determina una diferencia transcendental entre *esencias cerradas* y *esencias abiertas*. Lo real, hemos dicho, se pertenece a sí mismo a su modo propio y es real en diverso grado o medida. Pero estos dos caracteres son diferentes según la diversidad talitativa de la esencia en función transcendental. A esta diferencia talitativa en orden a la función transcendental es a lo que Zubiri llama “tipicidad transcendental”.¹⁶⁸ Así, hay esencias cuya función consiste simplemente en instaurar la cosa como realidad y “nada más”. Son las esencias *cerradas*, que son *en sí* y *nada más*: las esencias cerradas son “*de suyo* en sí”.¹⁶⁹ Pero hay esencias que, en función transcendental, no sólo son *en sí*, sino que son *en sí* de forma que a su propio *de suyo* pertenece, además de comportarse según las notas que tiene, comportarse también *en vista* de su propio carácter de realidad. Esto sucede porque son esencias *abiertas*. Estas esencias no son “en sí y nada más” sino que, en su manera misma de ser “en sí”, son abiertas a su carácter de realidad y a todo lo real en cuanto tal. Estas esencias son, como podemos adivinar, las *esencias intelectivas*.¹⁷⁰ Toda esencia intelectual es, pues, *de suyo* abierta a todo lo real en cuanto tal, abierta a lo real que no es ella y abierta a su propio ser en sí. Esta apertura no es algo añadido al *en sí* de su realidad, sino algo que pertenece formal y constitutivamente a su propia realidad *en sí*; la esencia intelectual es “*de suyo* abierta en sí misma”. Pero esta apertura no es tampoco una “pura apertura”, al estilo del “pour soi” de Sartre;¹⁷¹ es decir, no es algo que flota

¹⁶⁷ SE, 127-134 y 493-498.

¹⁶⁸ SE, 499.

¹⁶⁹ SE, 449-450.

¹⁷⁰ SE, 500.

¹⁷¹ SE, 502

sobre sí mismo, de suerte que el mismo carácter *en sí* no sea sino el precipitado de lo que la esencia intelectual es “aperturalmente”: ello sería afirmar que el hombre es puro suceder o acontecer. Esta apertura es más bien el carácter transcendental del “*en sí*”, de la esencia intelectual como realidad “*de suyo en sí*”. La apertura es, pues, una modulación transcendental típica del “*en sí*”.¹⁷² Por todo ello, la esencia intelectual no solo se pertenece a sí misma, sino que su pertenecerse es un *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad: es su realidad en cuanto tal la que es suya.¹⁷³ Y en esto consiste precisamente la “*personeidad*”: *personeidad* es el tipo de individualidad de la esencia abierta. Así, por la misma razón que la individualidad en general individualiza cuanto adviene a la cosa, la *personeidad* “*personaliza*” todo cuanto deriva de su esencia o adviene a ella: es la personalidad que el hombre va adquiriendo en su decurso vital. La vida humana es personal por ser vida de un viviente que tiene *personeidad*. Y personalidad es la concreción de esta *personeidad*.¹⁷⁴

En conclusión: la esencia, en su función transcendental instauro una auténtica estructura transcendental, haciendo que lo real sea *suyo a su modo*, confiriendo dimensionalidad a la realidad, determinando una diferencia transcendental entre esencias cerradas y esencias abiertas.

Realidad es, en un primer momento, la “*formalidad*” o “*carácter* en que quedan las cosas al ser “*actuales*” en la inteligencia (concepto de realidad desde el punto de vista de la aprehensión). Pero este mismo carácter *de suyo*” pone de manifiesto que la cosa no es real “*por la inteligencia*”, ya que la misma actualidad intelectual nos muestra la cosa como *siendo ya en propio* lo que es (*prius*) antes de su actualidad y, por ello, la realidad como “*formalidad de suyo*” es lo que fuerza y permite indagar en las cosas mismas la *razón* de ser de su realidad. Esta *razón* de ser o fundamento es la *esencia misma*, la cual, talitativamente considerada, es un momento de lo real sustantivo; pero, transcendentalmente, se identifica con la realidad misma (realidad como constitución). La metafísica es, como hemos dicho un saber acerca de la esencia como fundamento de la realidad. La condición de posibilidad de ese saber reside en el concepto mismo de *realidad* como “*formalidad de suyo*”.

¹⁷² SE, 502-503.

¹⁷³ SE, 503-504.

¹⁷⁴ SE, 504-505; HRP, 29; IS, 211-212

5. LA METAFÍSICA DE ZUBIRI COMO METAFÍSICA DE LA REALIDAD HUMANA

Zubiri en su etapa ontológica, siguiendo a sus maestros Ortega y Gasset y M. Heidegger, y en consonancia con los ambientes filosóficos del momento, pidió una reforma del concepto de ser,¹⁷⁵ (ahora diríamos un nuevo concepto de realidad) que sustituyera al concepto de sustancia y que fuera capaz de dar *razón* de las nuevas dimensiones de lo real, en concreto de la historicidad del ser humano: “de la naturaleza y de la historia al ser”, dijo.¹⁷⁶

Pues bien, creemos que el concepto de sustantividad, con su correspondiente concepto de esencia, es la respuesta zubiriana a este problema central. El concepto de sustantividad sustituye al de sustancia aristotélico. Es un concepto que nos permite comprender la realidad humana en lo que tiene de específicamente humano y en lo que tiene de natural; que nos permite, además, conceptualizar lo real en general, sin dejar de tener su punto de partida en su última razón de ser en la realidad humana.

Una de las razones para rechazar el concepto de sustancia es el hecho de que hay realidades, las humanas, que poseen propiedades que no emergen del sujeto, sino que son poseídas por apropiación. Estas realidades tienen, en consecuencia, un área que exceden enormemente del área de sustancias componentes; es decir, son realidades que, además de las propiedades formales que emergen de sus sustancias, poseen otras cuya raíz es la “apropiación” y que los sujetos determinan en sí mismos “por decisión”. Respecto a estas propiedades, la realidad humana no tiene la *razón* formal de “sujeto”, no está “por debajo-de” ellas, no es “substante”, sino que, por así decirlo, está por “encima-de” ellas, es supstante. Lo que significa que el concepto de sustancia, cuya *razón* formal es la subjetualidad, no puede dar cumplida *razón* de la realidad humana.¹⁷⁷ Sólo, pues, el concepto de sustantividad individual como sistema de notas dotado de suficiencia constitucional, es capaz de integrar ambos

¹⁷⁵ “Nuestra situación intelectual”, NHD, 28; “El acontecer humano”, NHD, 336, 340. Cf. J.J. GARRIDO, “Historia e historicidad en X. Zubiri”, *Scio. Revista de Filosofía* 7 (2011) 162-165.

¹⁷⁶ Refuerza esta conclusión el testimonio de Ellacuría, según el cual *Sobre la esencia* “se escribió, de hecho, en un intento de fundamentar metafísicamente la idea de persona” y que “está pensada muy especialmente desde la realidad por antonomasia que es el hombre como realidad personal, para cuyo esclarecimiento se escribió”, en “Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri”, *Realitas* II (1974) 75 y 96.

¹⁷⁷ HRP, 21-23; SE, 159-161.

aspectos: lo que podemos llamar dimensión natural del hombre (su momento subjetual) y su dimensión no-natural o histórica (su momento supra-estante). Estas dos dimensiones no están meramente juxtapuestas, sino incluidas formalmente en el concepto de sustantividad, cuyo fundamento último es la esencia, concretamente la esencia abierta. Sólo, pues, el concepto de sustantividad puede abarcar adecuadamente la realidad humana en todas sus dimensiones.

Pero hay un aspecto más importante. Toda sustantividad, como realidad esenciada, es en sí misma y por sí misma individual. Pero, una vez dicho esto, ha sido necesario distinguir entre individualidades meramente “singulares” e individualidades “estrictas”, que son las que poseen estricta determinación; para afirmar inmediatamente que sólo la realidad humana, y en virtud de su inteligencia, es individualidad estricta; lo que obliga a concluir que *sólo la realidad humana es sustantividad en sentido estricto* y que, en consecuencia, ella es la realidad esenciada por excelencia. Es como si los criterios para determinar qué sea una sustantividad hubieran sido extraídos de la realidad humana para, desde ella, echar una mirada a todo el ámbito de la realidad (realidad material, realidad viva, etc) y concluir que sólo la realidad humana satisface plenamente el concepto de sustantividad. La realidad humana no es, pues, solamente la forma suprema de realidad (siempre, claro está, desde una perspectiva intramundana), sino lo real en sentido primero y estricto, aquello a que conviene en primer lugar el concepto de realidad sustantiva, y aquello respecto a lo cual las demás cosas son más o menos reales. En consecuencia, el concepto de sustantividad no es sólo el concepto más adecuado para conceptuar la realidad humana en todas sus dimensiones, sino un concepto que, en rigor, sólo es aplicable a ella. Por eso la metafísica de Zubiri, al ser una metafísica de la esencia como momento real de la sustantividad, es fundamentalmente una metafísica de la realidad humana.

BIBLIOGRAFÍA

- GARRIDO ZARAGOZÁ, J.J., *Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1984.
- , “La filosofía como saber trascendental según Zubiri”, en *Homenaje a D. Ignacio Valls*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1990, 268-275.

- , “Realidad en la filosofía de Zubiri”, *Anales Valentinus Nueva Serie I* (2004) 115-149.
- ZUBIRI, X., *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Ed., Madrid 2005, (texto de un curso de 1967).
- , “El hombre, realidad personal”, *Revista de Occidente* 2ª ép./1 (1963) 5-29.
- , *El hombre y la Verdad*, Alianza Ed., Madrid 1999, (texto de un curso de 1966).
- , “El hombre y su cuerpo”, *Asclepio* XXV (1973) 3-15.
- , “El origen del hombre”, *Revista de Occidente* 2ª ép./17 (1964) 146-173.
- , *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Ed., Madrid 1989, (texto de un curso de 1968).
- , “Filosofía y metafísica”, *Cruz y Raya* 1 (1935) 7-60.
- , *Inteligencia sentiente*, Alianza Ed., Madrid 1980.
- , *Inteligencia y Logos*, Alianza Ed., Madrid 1982.
- , *Inteligencia y Razón*, Alianza Ed., Madrid 1983.
- , “La dimensión histórica del ser humano”, *Realitas* I (1974) 11-69.
- , “La respectividad de lo real”, *Realitas* II-VI (1976-79) 13-43.
- , *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Ed., Madrid 1994, (texto de un curso de 1969-1970).
- , *Naturaleza, Historia, Dios*, Ed. Nacional, Madrid 1944⁵.
- , “Note sur la philosophie de la religion”, *Bulletin de l’Institut Catholique de Paris* XXVIII/10 (1937) 334-341.
- , *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1962.
- , *Sobre la realidad*, Alianza Ed., Madrid 2001, (texto de unos cursos de 1966).

